

ISSN: 2250-5180

Horizontes filosóficos

*Revista de Filosofía,
Humanidades y
Ciencias Sociales*

**Centro de estudios en
Filosofía de las ciencias y
Hermenéutica filosófica del Comahue**

Facultad de Humanidades
Universidad Nacional del Comahue

Año 8 – N° 8 - DICIEMBRE DE 2018

DIRECTOR Y EDITOR RESPONSABLE

Carlos Emilio Gende

CONSEJO DE REDACCION

Elizabeth Padilla

Estela Ponisio

Daniela Barroso Lannutti

CONSEJO ACADÉMICO ASESOR

Alejandro Salcedo Aquino: Facultad de Estudios Superiores, Acatlán, UNAM

Ambrosio Velasco Gómez: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Cristina Di Gregori: Universidad Nacional de La Plata

Dora Elvira García González: Cátedra UNESCO de Derechos Humanos, TEC de Monterrey

Elizabeth Padilla: Universidad Nacional del Comahue

Giuseppe Cacciatore: Università degli Studi di Napoli

Jean Grondin: Université de Montréal

Jesús Navarro Reyes: Universidad de Sevilla

Jorge Saltor: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Jorge Velázquez Delgado: Universidad Autónoma Metropolitana de México

Leonel Toledo Marín: Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Luis Ramos Alarcón: Universidad Autónoma de la Ciudad de México

María Rosa Palazón: Universidad Nacional Autónoma de México

Mariflor Aguilar Rivero: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Mauricio Beuchot: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

Raúl Alcalá Campos: Facultad de Estudios Superiores, UNAM

Susana Violante: Universidad Nacional de Mar del Plata

Víctor Rodríguez: Universidad Nacional de Córdoba

PRESENTACIÓN

Metáfora habitual en algunas escuelas filosóficas, la del horizonte se nos ocurre un buen orientador de los propósitos que asumimos los editores de una revista académica con estas características.

El horizonte, estrictamente descripto, aparece en primer lugar como limitación. Pero si revisamos la experiencia visual a que nos remite la figura, recreando el estado de cosas mentado por ella, descubrimos que si bien es un límite más allá del cual no se puede ver, a la vez acompaña la direccionalidad de la vista en su ir avanzando. La línea imaginaria que separa cielo y tierra delimita y esclarece los dos campos, por un lado, y se constituye en condición de posibilidad para el mirar, por otro. Es un más allá del cual no se puede ver, es cierto; pero esto ocurre porque si no estuviera así dado a la mirada, no resultaría un ver el otro lado, o un ver más, u otra cosa, sino más bien la imposibilidad absoluta de ver. Es posibilidad y campo desde donde la posibilidad se experimenta, a la vez que infinitud extendida de la mirada que avanza. El horizonte no tiene lugar, no es lugar en sí mismo, pero es condición de todo lugar. Así, el mundo en su totalidad queda tematizado como horizonte absoluto; hasta donde alcancen nuestras fuerzas y nuestra capacidad para extender la mirada.

Hay un matiz intencional en el plural del nombre, pues si bien estamos prevenidos de los pasteurizados intentos por disolver campos disciplinares, que todo lo homogenizan para en definitiva inhabilitarse del esfuerzo teórico, sabemos que lo filosófico no puede elaborarse en el desconocimiento de la pluralidad. De allí que nos disponemos con esta publicación a contribuir al diálogo entre las más diversas corrientes, visiones y lenguajes. Y desde esa actitud, que reconoce la especificidad de los horizontes filosóficos, disponernos también a recibir la voz de los resultados de las ciencias sociales y de los saberes humanísticos.

ILUSTRACIÓN DE TAPA:

Los misterios del horizonte. Óleo sobre lienzo de René Magritte (50 x 65 cm.)

INDICE – número 8 – año 2018

ARTÍCULOS

José Luis Mora García: *El estudio de las filosofías nacionales: del sujeto epistémico al sujeto plural. La construcción de una nueva concepción de ciudadanía*pág. 5

Patricia C. Dip: *El rol de Climacus en la estrategia comunicativa de Kierkegaard*pág. 23

Andrés Bruzzone: *Suicidio, sufrimiento y narratividad*..... pág. 37

Laura A. Soto Rangel: *El problema de la creación en la filosofía barroca de Francisco Suárez*pág. 49

Mónica Gómez Salazar: *Aspectos epistemológicos y ético-políticos sobre la aplicación de vacunas en contextos plurales*pág. 63

Luis Alonso: *Simone Weil y la idolatría como dimensión socio-política del mal*pág. 81

José Sánchez: *Círculo hermenéutico en el currículo*.....pág. 97

Matías Federico Catania: *El etnocentrismo de los bárbaros*.....pág. 105

Cintia Daniela Rodríguez: *Ausencia de un comienzo o fundamento último. Marx, Nietzsche y Freud según Foucault*.....pág. 113

RESEÑAS

RAÚL ALCALÁ CAMPOS, *Una visión hermenéutica del contexto cultural contemporáneo*, Secretaría de Desarrollo Institucional, Seminario Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural, UNAM, México 2018. por **Xenia Rueda**Pág. 121

MA. TERESA LÓPEZ DE LA VIEJA, *La pendiente resbaladiza. La práctica de la argumentación moral*. Plaza y Valdes, Madrid, 2010. Por **Nicolás Alles**.Pág. 124

PUBLICACIÓN DEL CENTRO DE ESTUDIOS

La identidad en cuestión. Ensayos de interpretación y crítica. Elizabeth Padilla y Carlos E. Gende (comps.), Neuquén, 2018. ISBN 978-987-42-9536-1Pág. 129

El estudio de las filosofías nacionales: del sujeto epistémico al sujeto plural. La construcción de una nueva concepción de ciudadanía¹

José Luis Mora García
Universidad Autónoma de Madrid

Desde España. A cuantos nos han ayudado a adquirir nuevas sensibilidades. A Carmen Rovira en el X aniversario de la fundación del Seminario de Filosofía mexicana en la UNAM. Por su contribución decisiva en esta tarea.

Resumen

Este artículo justifica la necesidad del estudio de las filosofías nacionales en una orientación transnacional con objeto de corregir un modelo de universalidad que ha impedido conocer muchas tradiciones y ha justificado modelos coloniales. De esta manera es posible construir un modelo de sujeto plural y un concepto de ciudadanía no exclusivamente vinculado a su pertenencia a un Estado. La escuela de código abierto es el instrumento pedagógico necesario para conseguir este fin.

Palabras clave: Sujeto plural, Filosofía, Nación, Ciudadanía, Educación

Summary

This article justifies the need to study national philosophies in a transnational orientation in order to correct a model of universality that has impeded knowledge of many traditions and has justified colonial models. In this way it is possible to build a plural subject model and a concept of citizenship not exclusively linked to its membership in a State. The open source school is the necessary pedagogical instrument to achieve this goal.

Keywords: Plural subject, Philosophy, Nation, Citizenship, Education

¹ Una versión de este texto se presentó como lección magistral en el Simposio de Filosofía Mexicana en el XIX Congreso de la Asociación Filosófica de México. Aguascalientes, 12-16 de noviembre, 2018.

Sabíamos desde hace muchos siglos que la tierra era esférica o casi esférica, que los astrónomos la habían desplazado en el universo del centro a la periferia y que los navegantes comenzaron a ensancharla por fuera, aunque chocaran con continentes enteros o buscaran cómo rodearlos para llegar más allá, a un lugar que terminó siendo, de nuevo, el punto de partida pero después de haber dado la vuelta al mundo. Celebramos el próximo año (1519-2019) la hazaña de Magallanes (*Magalhaes*) y su expedición que concluyó Juan Sebastián el Cano. Podría ser una buena ocasión para estrechar más los lazos que nos unen.

Mas aquel viaje consistió en rodear la superficie. Mucho más recientemente hemos comprendido que la tierra es redonda también por dentro, es decir, allí donde no solo están los espacios sino la gente, de tal manera que ya no hablamos solo de geografía sino de las personas que la habitan. Esto ha variado hasta nuestra forma de enseñar porque cuando nos creemos que enseñamos, en realidad, lo que hacemos es aprender. Esta reciprocidad viene exigida, precisamente, por la forma redonda al tiempo que la hace no solo posible, sino necesaria.

Un poco en broma, pero con un fondo de seriedad, les decía, hace unas fechas a los estudiantes que terminaban su máster en *Pensamiento español e iberoamericano*, que cumple unos doce años, en la Universidad Autónoma de Madrid con cerca de treinta estudiantes de China, en el que, anticipadamente para los tiempos del gremio filosófico, se han impartido regularmente materias de pensamiento portugués y mexicano, que hemos aprendido que España, pongamos la península ibérica, tiene al oeste a América como parte de nosotros mismos y al oriente, ni más ni menos que a China. Que América tiene a su occidente a China y a su oriente a España y Portugal, la península ibérica. Y que China, por su parte, tiene a su oriente a América y a su occidente a la península ibérica. Nuestro norte es el sur decía la leyenda que acompañaba aquel lúcido dibujo modernista que pintaba a los peces por encima del mar y el mapa de América al revés, poniendo a Argentina del otro lado donde regularmente hemos visto a México. En definitiva, a la espera de saber qué tenemos al norte y al sur, si bien en el caso del sur sí parece más claro que son los mares de la civilización mediterránea y atlántica que, a su vez, se abren y abren bordeando costas, acantilados y pequeños mares como el de Alborán al que llegan tantos refugiados, y el cabo de San Vicente que se ofrece al imponente océano hasta llegar al otro cabo más al sur que bordea África. Y así..., lo que verdaderamente hemos descubierto y comprobado es que el mundo es redondo, no solo casi esférico como estudiábamos en el colegio pues eso ya estaba descubierto hace muchos siglos, como decíamos, sino redondo, pues siendo esta una cualidad que incluye la anterior de naturaleza geométrica, suma, además, lo “redondo”, es decir, lo completo y eso tiene que ver con los habitantes y su distribución en el espacio. Es decir, que hemos aprendido a saber que estamos todos, que somos todos: desde España o Portugal a China y de China a Portugal o España; que para esta nueva realidad es necesario desarrollar la sensibilidad que surge de esa tercera mitad, de la que

hablaba el poeta Antonio Machado, que nos constituye por más invisible que nos resulte. Es esta tercera mitad por la que sabemos del sentimiento de Humanidad. Las otras dos mitades, las propiamente materiales, no necesitan más explicación, van de suyo, pues sirven para reconocernos a nosotros mismos y a los próximos. Lo que nos cuesta aprender es que tenemos esa otra tercera mitad. Y para conseguirlo sí merecen la pena encuentros que aborden la nueva forma de afrontar conceptos como “generación” o “frontera”².

Esta reflexión ha ido desarrollándose progresivamente desde la mitad del siglo pasado y de manera más visible desde los años setenta. Por mi parte, recuerdo una conversación con la profesora de la Universidad de León, María Isabel Lafuente, hace quizá 20 años ya, cuando en el Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana de Salamanca³ ya se comenzaban –en los años noventa– a debatir estos temas de la interculturalidad con presencia de colegas americanos y de hispanistas europeos. ¿Es posible –le pregunté– construir un modelo de racionalidad que no deje a nadie fuera en un mundo mestizo donde existen realidades políticas que no solo son plurinacionales sino pluriétnicas? La respuesta que recibí entonces fue: “imposible”.

No dejé de pensar en esa respuesta tan contundente que provenía de una persona de formación filosófica clásica, canónica, heredera de varias herencias que se han ido superponiendo a lo largo de los siglos, de las cuales la última capa la habría constituido el siglo XVIII, teniendo su desarrollo en los dos últimos siglos, salvo el periodo de ajuste de la crisis del cambio del XIX al XX, bajo el nombre de Modernismo, y el actual tiempo en el que los organizadores de congresos nos invitan a reflexionar sobre nuestro tiempo y nuestro mundo, ya bajo parámetros bien diferentes.

Pues esto es de lo que debemos hablar: de la corrección o incorrección, para nuestro tiempo, de tres conceptos sobre los que hemos ordenado el mundo. Primero, **la linealidad**, es decir, la ordenación según la cual hay un punto de partida y un punto de llegada. Desde este enfoque la historia estaría regida por una racionalidad ordenada en línea recta, desde los orígenes hasta su consumación. Esa geometría habría sido diseñada por un modelo de racionalidad que demarca, como lo hacen las autopistas, un punto de partida y el de

² Precisamente a abordar estos dos conceptos dedicó un congreso con ese mismo título: *Generación y Frontera* la Universidad Nova de Lisboa, organizado por el profesor Jose Esteves Pereira. 4 de julio de 2018.

³ Fue fundado en la Universidad de Salamanca en 1978 bajo la coordinación del profesor Antonio Heredia. Se reunió de manera regular en los años pares hasta hace unos diez años. En abril pasado tuvo lugar la edición número 18. Las intervenciones presentadas hasta 1998 están publicadas formando un *corpus* importante para conocer cómo se ha construido en España una parte importante de la Historia de la Filosofía Española desde los inicios de la transición democrática.

llegada. La ventaja: un camino bien trazado por el que caminar; la desventaja: el olvido del territorio en los márgenes de ese camino que exigiría de carreteras secundarias o hasta de la propia inexistencia de caminos previos, por quebrados que fueren, pues quizá solo así fuéramos capaces de conocer la realidad que se forma fuera de las autopistas.

¿Qué hacer, pues, con este concepto cuando sabemos que vivimos en un espacio físico, pero también simbólico, formado por culturas que componen una realidad redonda por plural que sea? No bastaría, pues, con tener trazados caminos rectilíneos sino que necesitaríamos trazados más complejos. Habrían de ser mucho más complejos pues no hablamos de la mera circularidad ya que esa es una pura forma geométrica; ni siquiera hablamos de la meramente esférica pues la esfera es siempre habitada en la superficie; hablamos de una realidad redonda y esa es una referencia que remite a lo que está lleno, es decir, a lo que se llena por dentro. Una vez que hemos llegado a saber esto, necesitamos formas de conexión o de racionalidad, si así quiere decirse, mucho más plurales. Esa es la diferencia fundamental cuando hablamos de globalización: lo hacemos de la relación en que viven quienes están dentro, globalizados, es decir, interrelacionados en un movimiento circular de reciprocidad. Esta es la situación que nos diferencia de la percepción de quienes crearon el modelo de universalidad al que aspiró ya el pensamiento griego una vez reconducido el politeísmo y el mundo de las apariencias, luego reforzado por el modelo teológico medieval de la razón y la fe, previo precipitado de las categorías cristianas en las griegas; o del cosmopolitismo que ilustra el lema que reza sobre una máquina de coser del museo de Nottingham: *Speedy, Strength and True United*. Claro que debajo de ese museo estaban las mazmorras en las que se recluían a los cautivos que se enviaban a Australia. Era un cosmopolitismo etnocentrista, con todas las cualidades epistemológicas y virtudes morales que deban atribuírsele, pero con sentido de un centro. Bastaría ahora recordar, aunque sea de pasada, la Antropología de Kant⁴ en la cual se consideraba a Inglaterra y a Francia como los dos pueblos más “civilizados” de la tierra. Francia era la única que, para el filósofo de Koenigsberg, adquiere el carácter de “nación”; de Inglaterra habla como pueblo; y luego vienen “los restantes”: “el español”, “el italiano”, “los alemanes”, para finalizar el apartado señalando que “Rusia todavía no es; Polonia no lo es; los nacionales de la Turquía europea nunca han sido ni serán”. Y apenas una línea para griegos y armenios. No he visto ninguna referencia a Portugal y menos a América.

Segundo, sobre esta concepción se desarrolló el concepto de **progreso** y sobre él se ha concebido la historia como un proceso

⁴ Kant, E., *Antropología. En sentido pragmático*. Versión española de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1935. En absoluto deseo simplificar la aportación kantiana quien manifiesta explícitamente la “Necesidad [que tiene el hombre] de ser miembro de alguna sociedad civil” y, que, por consiguiente, no es un mero animal doméstico, ni forma parte de un rebaño o una colmena. P. 289.

ascendente hasta la culminación. María Zambrano, en un ensayo de juventud, *Horizonte del liberalismo*, comentaba este concepto en términos de “superación constante”, es decir, de *record* como el continuo “más allá” que se exige a toda producción y a todo acto. Es el heroísmo del progreso sin descanso, del afán sin medida, es el quitar los límites, las cercas que rodeaban y señalaban la meta única y añadía, con lucidez, un poco más adelante, que este concepto se asociaba a “lo que llamamos civilización frente a cultura; a él deberá la Humanidad el haber alcanzado mayor dominio sobre la Naturaleza y el haber pulido las condiciones de la vida material. Pero en lo que signifique una dimensión de profundidad, de adelanto moral o político efectivo, -concluía la filósofa española- poco tendrá por qué recordarle”⁵. Precisamente este concepto, de acuerdo con lo sugerido por Zambrano, es uno de los más afectados por esta nueva concepción de la redondez del mundo frente a la heredada linealidad. Efectivamente, este concepto ha sido, propiamente, reducido al ámbito de la creación y del desarrollo material liberando a los demás ámbitos del ser humano del concepto del *record*.

Tercero. El otro concepto nacido del XVIII, en este caso no afectado pero sí modificado, es el de **ciudadano**, muy vinculado a la construcción de los estados-nación cuya realización se consideró garante, en términos de administración de los derechos individuales. En un reciente informe publicado en España, titulado “Convivencia y cohesión social”, del Proyecto *Intervención Comunitaria Intercultural*⁶, se defiende el mantenimiento del concepto de **ciudadanía** como relación entre sujetos libres e iguales: titulares de derechos y obligaciones en la medida en que pertenecen a determinada comunidad jurídico-política en tanto existen instituciones legitimadas democráticamente para garantizar y proteger esos derechos y exigir responsabilidades. Pero, al reintroducirse la dimensión comunitaria, se habla de una “**nueva ciudadanía**” que la desancla de la estricta vinculación a la nacionalidad para ampliarla como **ciudadanía transnacional**, al tiempo que evita un internacionalismo vacío vinculándola a la **ciudadanía local, de residencia o cívica**. Esta doble dimensión supera, por fuera y por dentro, los límites del Estado Nación, sin minusvalorar, en absoluto, la necesaria existencia del estado. En cambio, la resitúa en la construcción de la nueva ciudadanía, liberándola de esencialismos teológicos o científicos, y, también, de localismos o nacionalismos. Esto es lo fundamental. Y es, justamente, en esa construcción en la que deben operar las investigaciones que se vienen realizando sobre historias nacionales de la filosofía. Volveremos al final sobre esto pues es la cuestión central que aquí abordamos.

⁵ Zambrano, M., *Horizonte del liberalismo*, Madrid, Ed. Morata, 1930. Ed. de Jesús Moreno, 1996, pp. 228-229.

⁶ Giménez, C.; Álamo, J.M.; Pérez del Álamo, F., *Juntos por la convivencia*, 4 vols, Madrid, Instituto Universitario de Investigación sobre migraciones, etnicidad y desarrollo social, Universidad Autónoma de Madrid/Obra Social La Caixa, 2018.

En todo caso, de lo que hablamos es de elaborar un modelo de racionalidad que no deje a nadie fuera, al tiempo que corrija la jerarquía civilizatoria, el *ranking* que parecía sugerir la antropología kantiana. Todo ello sin renuncia a lo mejor de la racionalidad heredada, herramienta imprescindible para el conocimiento y la moral, pero sí corrigiendo formas de dominación que han oscurecido a dos terceras partes de ciudadanos, precisamente a aquellos cuyos derechos parecían querer defenderse. Es decir, hablamos de corregir un modelo asentado en el reduccionismo que, por ejemplo, durante mucho tiempo nos ha dejado fuera a los países de la península ibérica, la América de México hacia el sur y muchos más.

De esto trataron ya nuestros Oliveira Martins, Teófilo Braga, Antero, Teixeira de Pascoas o Unamuno, Rubén Darío y otros frente a Demolins o Sapir que defendían la superioridad de las culturas anglosajonas frente a las latinas. Mas estos debates, que llenaron las primeras décadas del XX, se realizaron aún dentro del esquema heredado, aunque estuviera suavizado por componentes modernistas.

Nos hallamos en este otro tiempo de comienzos del XXI en que nuestras sociedades se han hecho mestizas. No solo México tiene alrededor de unos quince millones de indígenas, sino que la mayoría de Estados son, cada vez, no solo plurinacionales como es el caso español que tantos problemas está planteando (no lo es el caso de Portugal, probablemente uno de los más sólidamente contruidos), sino pluriétnicos. De esto se habla en Europa justamente en estos tiempos con actitud defensiva como herencia prolongada del planteamiento kantiano.

Es el tiempo en que se ha agotado no solo un modelo de universalidad, al que ya hemos aludido, sino también un modelo de unidad. Es este al que se refería Caro Baroja, antropólogo, sobrino del novelista Pío Baroja, con estas palabras:

El español, en general, ha vivido dominado por una idea, a mi juicio funesta, que es la de la unidad. Ha creído que nada hay mejor y que por obtener unidad religiosa, política, etc. se pueden cometer las mayores atrocidades y llevar a cabo toda clase de persecuciones. La unidad soñada no se ha obtenido; pero sí se llegó a un estado de desesperación colectiva, que de vez en cuando rebrota, en el que acaso sea donde hay una real unidad (y a pesar también de que existen muchos optimistas oficiales o públicos). Lo que durante mi vida se ha hecho en aras de la unidad es suficiente –sin hacer más indagaciones históricas– para que donde encuentre un unitario, sea de tipo religioso, sea de tipo político, sea de tipo cultural, vea un enemigo declarado. Yo soy un defensor de la variedad, del matiz, de la excepción si se quiere y creo que el hombre tendrá que volver a reconstruir su vida a la luz de la idea del pluralismo de los orígenes y fines de la vida.⁷

⁷ Caro Baroja, J., *Los Baroja (memorias familiares)*, Barcelona, RBA, 2011, p. 302.

Mas el propio autor indicaba también, como signo de esperanza para nuestras posibilidades, lo siguiente y es una propuesta importante para nuestro propósito y para situar a nuestros países en un lugar de protagonismo en los tiempos presentes en la doble referencia de dar consistencia –identidad- hacia dentro, configurar una proyección internacional, construida no deductiva o inductivamente, sino transversalmente. Esto exige un buen conocimiento de las tradiciones que llamamos nacionales. Olvidemos la retórica de Oliveira pero quedémonos un poco con la música de algunas de sus propuestas que podrían tener su eco en estas del propio Caro Baroja, antes citado:

Y ahora sigo creyendo también que los pueblos del Mediterráneo han tenido una idea clara de las limitaciones de la vida, de las diversidades, oscuridades, matices y contingencias de que está llena son los que nos han dejado una herencia mejor no solo para el desarrollo de las artes y las ciencias, sino también hasta para el de las concepciones religiosas y filosóficas⁸

A lo que se refieren ambos textos, básicamente, es a la doble cuestión, combinada e importante para abordar esta nueva construcción transversal de la ciudadanía: la primera tiene que ver con la posición que se ocupa en una sociedad determinada. Yo apostaría por la importancia de las POSICIONES INTERMEDIAS (de los excluidos intermedios he hablado en alguna ocasión). ¿Por qué la importancia de estas posiciones? Pues porque son aquellas desde las que se puede analizar la lógica de los discursos del poder y, al tiempo, conocer las consecuencias que esos discursos tienen en las personas para las que se redactan. Es bien sabido que los filósofos están más adiestrados para lo primero que para lo segundo. La otra tiene que ver con la geografía y la historia o, si se quiere, con el espacio y el tiempo en el que se vive. Son dos coordenadas que no se eligen pero juegan un papel determinante en aquello que hacemos. A veces se tarda tiempo en tomar conciencia de las mismas pero cuanto antes se sepa mejor. Por ejemplo si nos fijamos en Cervantes nos daremos cuenta de que solo pudo escribir *El Quijote* justo desde la experiencia del tiempo y de los lugares en que vivió. Si hubiera nacido a comienzos del XVII hubiera sido Vieira o Gracián pero no hubiera escrito la famosa novela.

Tomemos estos puntos de partida para avanzar en la reflexión que nos permita justificar la última parte del título de esta intervención. Pedro Calafate, coordinador de la *História do Pensamento Filosófico Português* escribía en la presentación de su primer volumen lo siguiente:

Nao seria esta a occasiao própícia para voltar a referir a facilidade con que, por vezes confundimos o *nao sei nem conheço* com o *nao há nem existe*, dando lugar a um colonialismo interno, que nos inclina a dixer a atenção num conjunto limitado de países, tradicionalmente reconhecidos. Felizmente, so no âmbito da filosofia ess attitude foi marcante entre as nossas elites intelectuais

⁸ Ib., p. 220.

atè hà alguns anos atrás, a convergencia de esforços do elevado número de especialistas que aceitaram desde a primeira hora hora colaborar nesta obra é bem o sintoma de uma sen`sível mudança de atitude intelectual, que já nao se revê na autoflagelação, ou na ironia perfurante dos que se excluem da censura das coisas patria, como se lhes fossem estranhos.⁹

De la superación de esta forma de ver las cosas son resultado cinco volúmenes de historia del pensamiento portugués más una muy extensa investigación hasta la edición en 30 volúmenes de la obra del P. Antonio Vieira. Y parece que se iniciará en breve la edición de la O.C. de Sebastiao de Carvalho e Mello, Marqués de Pombal. Por supuesto, ese trabajo ha sido la base de otras publicaciones de especialistas portugueses de las que nos sentimos deudores muchos. En España ha ido realizándose un proceso similar en el último medio siglo. Lo mismo en México por parte de investigadores de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y de otras universidades que han acelerado las huellas que dejaron pensadores desde los finales del primer tercio del pasado siglo en la recuperación de una larga, compleja y rica historia. Es, pues una coordinada importante que puede reforzarse con un testimonio de la filósofa española, bien conocida en los países en los que vivió, María Zambrano ya mencionada.

Se trata de un muy interesante artículo publicado durante su estancia en Chile previa al exilio, es decir, fuera de España, y este dato no es menor para comprender su reflexión. El título, “La reforma del entendimiento”, concluía con esta reflexión:

el carácter de absoluto atribuido a la razón y atribuido al ser es lo que está realmente en crisis, y la cuestión sería encontrar un relativismo que no cayera en el escepticismo, un relativismo positivo. Quiere decir que la razón humana tiene que asimilarse el movimiento, el fluir mismo de la historia, aunque parezca poco realizable, adquirir una estructura dinámica en sustitución de la estructura estática que ha mantenido hasta ahora. Acercar, en suma, el entendimiento a la vida, pero a la vida humana en su total integridad, para lo cual es menester una nueva y decisiva reforma del entendimiento humano o de la razón, que ponga a la razón a la altura histórica de los tiempos y al hombre en situación de entenderse a sí mismo.¹⁰

O en la respuesta que le dio a Carlos Fuentes, publicada en la *Revista mexicana de Literatura* en 1956, cuando escribió lo siguiente a las preguntas “¿Es la literatura necesaria? ¿Dejará de serlo algún día?”: cuando ya no se podía hacer otra cosa; cuando aparecía un vacío y

⁹ Calafate, P. (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, 5 vols, 7 tomos, Lisboa, Caminho, 1999-2000.

¹⁰ Zambrano, M., “La reforma del entendimiento”, *Atenea* (Concepción), 140, 1937, pp. 115-124. Recogido en Zambrano, M., *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Ed. de Jesús Moreno Sanz, Madrid, Trotta, 1998, p. 138.

aun una imposibilidad de seguir viviendo “así”, “la Poesía nace de un lleno” y la “novela de un desbordamiento de la sustancia viviente, es decir -decimos nosotros- de la multiformidad de la vida social y del rebasar esas zonas comprimidas del alma individual; de una rebelión de la multiplicidad.¹¹

Y, finalmente, en 1967, en carta a José Luis Abellán, comentando la filosofía que se cultivaba por aquellos años en España, casi toda ella de imitación de la practicada en otras tradiciones frente a la que habían cultivado sus maestros, le escribía lo siguiente: “Es verdad que el pensamiento es universal, pero a él se llega desde una tradición”¹². Lo decía a propósito de la necesaria recepción de los pensadores españoles que se habían exiliado al finalizar la guerra civil. Claro que a estas palabras, que compartimos, debemos añadir que desde una tradición en realidad se llega a otra y a otra y que es así como se construye la universalidad y no de manera tan sencilla como se había creído cuando solo se viajaba por los Cañadas Reales o por nuestras autopistas. Y ahí la filosofía necesita irremediabilmente de las ciencias sociales, de la Antropología especialmente.

De lo que hablamos, pues, es de que la universalidad hoy está transida de multiplicidad. Al cabo de dos milenios y medio estamos de nuevo donde estaban los griegos, mas ahora en un mundo globalizado, redondo y entero. Seguramente es imposible renunciar a la universalidad. Más aún, es deseable o necesario defenderla para superar cualquier duda, pero ahora debemos hacerlo teniendo en cuenta las generaciones y las fronteras. Quiero ello decir que solo la podremos reconstruir, correctamente en un doble sentido: hacia adentro, o sea, conociendo nuestras tradiciones y, hacia fuera, proyectándolas en un proceso de regulación lo más horizontal posible.

Traigamos dos testimonios más para poder completar la argumentación. En el prólogo a la edición de Oliva de Sabuco de 1971, *La nueva filosofía de la naturaleza del hombre* (publicada inicialmente en 1587 y con una segunda edición en Braga en 1622), Martínez Tomé decía lo siguiente con acierto:

Por mucho que se universalicen los problemas, cada pueblo, cada cultura y cada sociedad deberá buscar las soluciones desde su propia historia, en la cual se han ido concatenando problemas y soluciones; unas veces auténticas y satisfactorias y en otras circunstancias falsas. Pero todo ello ha creado una experiencia que nunca será lícito olvidar, a no ser que queramos repetir viejos errores.¹³

¹¹ *Revista mexicana de Literatura*, 8, Noviembre-Diciembre, 1956. La respuesta de María Zambrano va precedida de unos dibujos de Juan Soriano. Está firmada en Roma, octubre de 1956, pp. 33-37.

¹² Firmada en La Piece, 27 de febrero de 1967.

¹³ Madrid, Ed. Nacional, 1971. De 1935 es la edición de Florentino Martínez Torner, *Oliva de Sabuco*, Madrid, Biblioteca de Cultura Popular. Este editor se exilió posteriormente en México donde desarrolló una muy importante labor como editor y traductor.

Quiere ello decir que la universalidad se construye con experiencias sociales de grupos concretos que, buscando soluciones a sus problemas, acertando o equivocándose, transmiten a otros esas experiencias.

Completemos nuestra posición con estas reflexiones de José Ferrater Mora, tomadas de su artículo “Cultura catalana y cultura universal” y publicadas en *Reflexiones críticas sobre la cultura catalana* (1983):

Una cultura es necesariamente la cultura de una comunidad porque no existe como abstracción que circule por el éter sino que requiere circuitos, instituciones, tribunas, instrumentos y personas. La idea misma de cultura universal es una quimera, una entelequia retórica si no está vinculada a una comunidad que la engendra o la asume. Lo único capaz de adquirir el estatuto de universal es aquello capaz de interesar a otras culturas, que son necesariamente culturas particulares” (...) No hay valores universalizables que no procedan de una cultura particular: las “formas de universalidad se alcanzan a partir de la cultura particular” y aquello que merece ser llamado universal es aquello que pueda ser valioso para otra cultura, la “transparticularidad de estos o aquellos rasgos o actividades culturales”.¹⁴

Cinco años después (1988), en el discurso de investidura como “Doctor honoris causa” en la Universidad de Barcelona añadía: “solo la gente culturalmente débil, o insegura, será radicalmente incapaz de adaptarse, o al menos de abrirse, a otras culturas. Solo la gente culturalmente insegura, o débil, olvidará su cultura propia.”¹⁵ No es casual que dijera estas cosas un catalán, español, exiliado, norteamericano... universal, por este orden y sin saltos.

En definitiva, todas estas reflexiones nos ponen ante una cuestión clave para nuestro tiempo, planteada ahora en tiempos de GLOBALIZACIÓN que, en otras épocas, ya lo fue, siempre en periodos de expansión geográfica, cultural e histórica. Me refiero a las complejas relaciones entre UNIDAD Y MULTIPLICIDAD que fueron la razón del nacimiento mismo del saber que llamamos “Filosofía”, imprescindible pero problemático en su relación con la “Literatura”, problemática igualmente, pero imprescindible en su defensa de la multiplicidad. A estas relaciones está vinculado el concepto mismo de “verdad” (que en este plano no se reduce a una cuestión epistemológica ni a la lógica si bien sea necesaria).

Ha sido en esos periodos de expansión y ensanchamiento, cuando han aparecido, inevitablemente, fracturas entre la ortodoxia y la heterodoxia y con ellas la terrible consecuencia de la existencia de exiliados o refugiados. Es, precisamente, cuando una sociedad, internamente, no es capaz de articular la UNIDAD Y LA MULTIPLICIDAD

¹⁴ Ferrater Mora, J., *Variaciones de un filósofo. Antología*. Selección, estudio introductorio y edición de Jordi Gracia, A Corula, Edicions do Castro, 2005, p. 48.

¹⁵ *Ib.*, p. 50.

o cuando tampoco lo hace la comunidad internacional, cuando se producen, en sus consecuencias individuales, excluidos y refugiados, y en sus formas de organización política, modelos coloniales de dominación, etc. La tentación conduce a que los grupos dominantes se apropien de la verdad, de la patria o de las relaciones entre patrias. Podríamos preguntarnos, llegados aquí, por qué se está produciendo el ascenso de la extrema derecha en Europa y sobre qué bases doctrinales se asienta.

Claro, es entonces, es decir, ahora, cuando es preciso desarrollar un modelo político, social y cultural basado en la **nueva ciudadanía**, como apuntábamos anteriormente. Y es necesario, igualmente, formar el que Raúl Alcalá¹⁶, profesor mexicano de la UNAM, y otros teóricos de este campo han definido como “El sujeto multicultural”, que, quizá, debiera ser calificado como “intercultural” por coherencia con la propuesta de reciprocidad transversal, antes indicada. Este sujeto no se puede construir sin un conocimiento profundo de la multiculturalidad de las distintas tradiciones que pueden ser nacionales o pertenecer a áreas culturales circunscritas geográficamente. Sin duda, la reflexión histórica del profesor Alcalá abre un horizonte de enorme interés ya que no se limita a hacer una propuesta sino que analiza el proceso que nos ha traído hasta aquí y, explícitamente incluye su necesaria modificación. Esto dificulta la vieja aspiración de universalidad de la filosofía, tal como se ha generado durante siglos, pero abre una nueva más auténtica y en la que nadie quede excluido. Por eso el interés del estudio de nuestras propias historias tan poco apreciadas, como indicaba Calafate y, sin embargo, un buen ejemplo para la construcción actual de la necesaria universalidad a la altura de nuestro tiempo.

Aunque de manera muy esquemática dejaré señalados los puntos más importantes que tiene en común trazar una secuencia que nace en lo cercano y concluye al completar la redondez del mundo, corrigiendo, simultáneamente, los nacionalismos que se apropian de la verdad y el internacionalismo que deja al ser humano en la fragilidad del vacío (aunque las apariencias parezcan hacerle ciudadano del mundo). A esto es a lo que nos referíamos con la necesidad de conocer (estudio e investigación) las propias tradiciones que evite neocolonialismos de nuevo cuño y que, al tiempo, conforme una universalidad transnacional construida desde el diálogo. A nadie escapa que esto exige conocer y reconocer, tanto como podamos, las otras culturas. O sea, necesitamos una Antropología muy diferente a la trazada por Kant.

El *Proyecto de Intervención Comunitaria Intercultural* (2018) cuyo primer volumen lleva por título “Convivencia y cohesión social” aboga por el anclaje de la ciudadanía tanto en la sociedad en general como en

¹⁶ Alcalá, R., *Pluralismo y diversidad cultural*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015. Portilla, M. León, *El destino de la palabra*, México, El Colegio Nacional/FCE, 1996; Villoro, L., *Ensayos sobre el indigenismo*, Ed. de Ambrosio Velasco, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017.

el lugar en particular, tal como se indicaba anteriormente. Para ello, señalan los autores de este informe que “la cultura y las identidades étnicas vinculan y unen a los del propio grupo, pero cuando se trata de constituir lazos en la **comunidad diversa**, la ciudadanía, el civismo y las identidades cívicas adquieren notable relevancia”.¹⁷ Quiere ello decir que debe ponerse en práctica una serie de procesos que lleven a la construcción de una “nueva ciudadanía”, lo que significa “desanclar” la relación exclusiva existente entre nacionalidad y ciudadanía, dando pie al surgimiento de nociones como la de **ciudadanía transnacional** y, especialmente relevantes en la intervención comunitaria, las de **ciudadanía local, de residencia o cívica**”.¹⁸ Se busca, de esta manera, generar una convivencia ciudadana sobre la base de derechos, y del cumplimiento por parte de cada uno de sus obligaciones y de que todos se sientan pertenecientes al **barrio**. En este punto, adquiere mucha importancia la cultura municipalista, que ha sido muy propia de nuestros países de tradición popular o agraria y que se ha perdido desde la construcción de una cultura del anonimato de la gran ciudad. En España el nuevo gobierno se ha planteado de manera inmediata recuperar la sanidad universal con las salvedades que la ley especifique pero que no signifiquen la exclusión de nadie que viva en el país. De Portugal podemos recordar esta noticia de no hace muchos días.¹⁹

Esto significa poner el énfasis en lo común, en aquello que el proyecto que venimos citando denomina “Convivencia Intercultural” y que es definida como “una nueva expresión dentro del pluralismo cultural que, afirmando no únicamente lo diferente sino lo común, promueve una praxis generadora de igualdad, libertad e interacción positiva en las relaciones entre sujetos individuales o colectivos culturalmente diferenciados.”²⁰ Aquí radica una de las claves de la propuesta que se apunta al afirmar que “no únicamente lo diferente y, sobre todo, no exacerbando las diferencias sino poniendo también el acento en las similitudes y en lo mucho que se tiene en común, [y, por tanto] el interculturalismo promueve una praxis generadora de igualdad, libertad e interacción positiva”. Es, de esta manera, como hablamos de un proyecto sociopolítico y ético que es, al mismo tiempo, una utopía (así lo subrayan los redactores del proyecto) hacia la que merece la pena orientarse, un proceso dialógico, (de regulación/emancipación y no de apropiación/violencia por usar las expresiones de Boaventura) de tensiones, avances y retrocesos”.²¹ Es, pues, un proyecto intelectual, de

¹⁷ Giménez, C.; Álamo, J.M.; Pérez del Olmo, F., o.c., p. 45.

¹⁸ *Ib.*

¹⁹ El periódico *El País* (28.6, 2018) de España, titulaba una noticia con el siguiente titular: “Los ilegales con trabajo serán portugueses de ley”. Y decía: “El Gobierno va a conceder la ciudadanía a todos los inmigrantes, legales o ilegales, que lleven un año trabajando en el país. Unas 30.000 personas podrán beneficiarse del cambio legal.”

²⁰ Giménez, C. y otros, o.c., p. 47.

²¹ *Ib.*, p. 48.

estudio, de investigación, académico y pedagógico pero que busca efectos prácticos en el orden sociopolítico tal como indicábamos.

En su libro *Pluralismo y diversidad cultural*, el profesor mexicano Raúl Alcalá, ya mencionado, con el apoyo de León Olivé y Luis Villoro, los dos fallecidos en los últimos años, ambos con una evolución significativa desde una formación matemática o desde la filosofía analítica hasta una posición muy sensible al indigenismo de sus últimos años, desarrolla un largo y fundamentado capítulo titulado “El sujeto multicultural” que contiene aspectos muy interesantes para el propósito del XIX Congreso de la Sociedad Filosófica de México cuyo lema es “Mundo. Pensamiento. Acción” que en su comentario José de Lira ha enfatizado reivindicando el pensamiento que “hace” el mundo y que tiene por objeto transformarlo pues la pregunta que nos acecha siempre, y seguramente esa es la razón misma de la filosofía, es: “¿Por qué se debe vivir de una manera y no de otra?” No otro es el propósito compartido por esta reflexión.

Precisamente, como respuesta a esta pregunta adquiere relevancia el libro de Raúl Alcalá. Se trata de un estudio que parte de dos constataciones incuestionables. Sostiene la primera que “son los sujetos dentro de las comunidades los que elaboran argumentos y hacen manifiestos los valores”; mientras que la otra nos advierte de que “el sujeto multicultural no existe”.²² Podríamos añadir por nuestra cuenta que está en construcción. En todo caso, la tesis de Raúl Alcalá exige conocer cómo vamos pasando del sujeto trascendental construido por la Modernidad al tiempo que agente de la misma, tal como quedó acuñado a finales del XVIII, hasta este sujeto intercultural que ha de construir el tiempo de la nueva ciudadanía; la ciudadanía transnacional en los términos que hemos ya apuntado. Y este es el apartado más valioso en su análisis, minuciosamente desarrollado y bien fundamentado.

Por ser un cambio muy profundo, solo posible si se toma conciencia de la radicalidad de la globalización que exige una racionalidad incluyente. Por eso, Raúl Alcalá dedica aproximadamente la mitad de su estudio a desarrollar las características del sujeto que hemos sido, ese “sujeto epistémico que vive en el mundo del conocimiento y que o desprecia o, al menos apenas toma en consideración, la vieja sabiduría. Su universalidad se asentaba en una concepción universal de la razón y, como tal, “era una razón única. Si a través de ella se obtenía una verdad, esta era válida para cualquier sujeto, independientemente de si fuese europeo o asiático, si formaba parte de las comunidades del amazonas o de la comunidad francesa, si era heredero del mundo grecolatino o de los pueblos originarios de América.”²³ Este sujeto, subraya el profesor Alcalá, “se convirtió en un sujeto autosuficiente y egoísta”²⁴ y su dimensión, como “sujeto social”, le llevó a construir el Estado que terminó por ser la base del desarrollo tecnológico y eso exigía sujetos

²² Alcalá, R., o.c., p. 53.

²³ *Ib.*, p. 54.

²⁴ *Ib.*, p. 55.

preparados a través de la educación. La escuela se convirtió en un lugar necesario al ser impuesta la educación obligatoria hasta cierta edad.

Es cierto que la propia Modernidad generó la crítica a las diferencias sociales, de clase, que obligó a correcciones como las provenientes del Estado de Bienestar, protector, sustituto de la vieja comunidad, mediador entre la burguesía y el proletariado. Todo este proceso es bien conocido hasta la llegada de un modelo científico reforzado con las nuevas tecnologías. La formalización de la razón, del propio lenguaje en forma de neopositivismo o filosofía analítica fue la primera reacción, con los instrumentos propios de la modernidad al fenómeno de la globalización. Se trataba de eliminar la contaminación con valores, sentimientos, dimensiones humanas de carácter social que introducían factores de diversidad, molestas para la racionalidad lógica. Aún el mundo estaba en crecimiento y se creyó posible ordenarlo de acuerdo a esos parámetros racionales, si bien había voces que, en la segunda mitad del siglo XX, Raúl Alcalá señala que provenían ya de la hermenéutica, de la conciencia histórica y, en general, del mundo de lo social. Probablemente, todos se apoyaban en los que llamábamos antes **excluidos intermedios** dentro de la propia Academia universitaria, que se dieron cuenta, primero, de que el lenguaje no opera solo de manera lógica, al margen del mundo sino en reciprocidad con el o con los mundos pues el lenguaje construye mundos; y, segundo, que el sujeto, lejos de estar aislado, tiene una dimensión **comunitaria** y produce conocimientos dentro de una comunidad y de una tradición. Dicho de otra manera, se comenzó a recuperar la dimensión histórica del sujeto cuyas decisiones están vinculadas a decisiones de sujetos anteriores a las propias y que aquellas generan consecuencias para otros.²⁵

La primera reflexión condujo inmediatamente a la revisión de que “el acceso a la verdad no es exclusivo del método”. En este sentido, la incorporación del arte ha conllevado la conciencia de que uno forma “parte de una comunidad como intérprete”. Que son posibles varias interpretaciones, mas no cualquier interpretación. A un colega de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, el profesor Tomás Albaladejo, catedrático de Teoría de la Literatura, le he escuchado repetidamente hablar de la “resistencia de la obra de arte” como una manera de sostener simultáneamente que los textos son hijos de su tiempo y de su autor y que el lector tiene un margen para su propia interpretación sin violentarla. O sea, que la historia no avanza de cualquier manera. Con ello hay una referencia clara a la necesaria superación de la univocidad –para evitar la parálisis- tanto como a evitar la caída en el relativismo –que conduciría a una fragmentación incontrolada-. Hablamos de una necesaria toma de conciencia de pertenencia a una comunidad que debe asentarse sobre la que José Colmeiro llama **memoria comprensiva** frente a la meramente colectiva

²⁵ *Ib.*, p. 59.

o factual. La primera constituye “una parte de la memoria colectiva, y se caracteriza por una conceptualización crítica de acontecimientos de signo histórico compartidos colectivamente y vivos en el horizonte referencial del grupo”.²⁶ Requiere, pues, de conciencia de la continuidad (lo que evita el estar sometidos a la modas) y experiencia de la vigencia (que evita convertir la tradición en tradicionalismo).

Si se observan las condiciones en que han surgido en España, en Portugal y en los países americanos (México, Brasil y Argentina de manera especial) los estudios históricos de las propias tradiciones, todas tienen que ver con lo aquí señalado. Eran imprescindibles, y con las diferentes características de cada país (salida de dictaduras, guerra civil en el caso español y el exilio, toma de conciencia de los indigenismos, etc.) todas comparten un común denominador: la necesaria memoria comprensiva como base de la dimensión comunitaria frente al sujeto epistémico aislado.

Hemos avanzado mucho en este apartado, como quedó señalado con anterioridad, y hoy disponemos de buenas historias de nuestras propias tradiciones aunque siga siendo necesaria más investigación. Sabemos que no ha sido una labor neutral, y menos aun ingenua, pues la razón histórica no siempre es bien asumida por la razón epistémica. Aún recuerdo el título bien significativo del artículo de Ricardo Vélez titulado “¿Quién teme a la filosofía brasileira?”²⁷ Y bien conocemos las dificultades con que estas materias se han incorporado en nuestros departamentos de filosofía.

Faltaría el paso siguiente en cuyo proceso estamos: la construcción de una razón transnacional. Proceso, por cierto, en el cual las ciencias sociales, principalmente la Antropología, son imprescindibles. En nuestro caso sería un pensamiento iberoamericano que solo puede ser construido transversalmente a partir de las investigaciones que muestran las recíprocas interdependencias en el pasado y las propuestas del futuro en construcción sobre la base de una virtud que no es solo teológica sino civil: la esperanza.

Si hacemos caso de la propuesta de ciudadanía, a la que antes nos hemos referido, los modelos multiculturalistas se asentarían sobre los derechos de la comunidad cuya dificultad radica en derechos individuales, ‘derechos humanos’ proclamados sobre principios del liberalismo. Es, pues, cierto que hay una pugna entre los dos modelos, el liberal y el comunitario. El primero insiste en la formación de sujetos bajo supuestos democráticos de libertad e igualdad; y la cultura, en la que está inserto, le provee de un abanico de posibilidades de desarrollo”. Es un sujeto individualizado, autónomo e independiente”. El segundo no niega la libertad siempre y cuando no se oponga a los beneficios de la

²⁶Colmeiro, J. F., *Memoria histórica e identidad cultural. De la postguerra a la postmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 18.

²⁷V. Veléz Rodríguez, R., *Pensamento brasileiro contemporâneo*, Rio de Janeiro, Editora Ravista Aeronáutica, 2012.

comunidad pues privilegia la fraternidad, acepta la igualdad en el campo jurídico pero apuesta por la diferencia en el campo cultural. “No es un sujeto aislado pues su identidad se reconoce comunitariamente.” El común denominador a ambos modelos está en sostener que el sujeto se forma en una cultura.”²⁸.

Señala Raúl Alcalá, apoyándose en León Olivé, que el modelo pluralista –no multiculturalista ni interculturalista- sería aquel que sostiene que hay una diversidad de maneras aceptables aunque no lo sea cualquiera, al tiempo que no considera haya determinados valores como los únicos verdaderos. Esta propuesta exigiría la formación de un **sujeto plural** formado en la idea de que hay diversas maneras de comprender el mundo pero él estará formado por **algunas de estas maneras** cuya historia y raíces debe conocer, al tiempo que debe conocer las demás preguntándose cuántas formas hay de conocer el mundo²⁹. El diálogo y la tolerancia son el único procedimiento para evitar formas de dominación indeseables.

No está exenta de problemas, como puede comprenderse, esta posición de León Olivé pero sí hace del sujeto un sujeto social, perteneciente a una comunidad, con dimensión histórica y, por tanto, consciente de los cambios frente a cualquier tentación de “valores universales”, sean estos epistémicos, morales o de otro tipo. En este sentido, se trataría de una visión externa, es decir, de una “visión multicultural del sujeto” en tanto los sujetos, propiamente hablando, pertenecen a culturas determinadas. Pero se trata de un planteamiento, de un modelo que salve los compartimentos estancos y las formas de dominación tanto en problemas económicos como sociales, ambientales, de preservación de recursos naturales, de defensa de la diversidad cultural, etc. etc.³⁰ que ahora se tratan exclusivamente en términos de rentabilidad de mercado, de lo que Unamuno en un espléndido artículo titulado “La dignidad humana”³¹ definió como el predominio del valor de cambio, es decir, de mercado frente al valor de uso que las cosas, pensemos en el agua o el aire, o en el propio ser humano, de manera más radical tienen por el mero hecho de ser.

En el fondo hablamos de corregir un modelo de ciencia y tecnología que bajo supuestos epistémicos de universalidad está llevando a que los recursos se tornen privados. La superación de este modelo exigiría pasar de la sociedad del conocimiento a las sociedades del conocimiento y evitar los reduccionismos sobre los que se asientan las nuevas formas de colonialismo.³²

²⁸ Alcalá, R., *o.c.*, p. 63.

²⁹ *Ib.*, p. 64

³⁰ *Ib.*, p. 67.

³¹ Unamuno, M. de, “La dignidad humana”, Madrid, Espasa Calpe, 1944. La primera versión de este texto es de 1897.

³² Se apoya para la defensa de esta idea en la propuesta de José Antonio Pérez Tapia que llama a la transmutación del miedo de los solitarios en la esperanza de los solidarios (*Internautas y náufragos. La búsqueda del sentido en la cultura digital*, Madrid, Trotta, 2003).

Volvemos así a algunos viejos ideales que el Renacimiento dejó pendientes, violentados posteriormente por los dualismos de la modernidad. La alternativa que deja planteada Raúl Alcalá es tan sencilla como radical: “**humanismo o no**”³³, o sea, optar por decidir si el hombre, si la humanidad, es el fin o el medio. Parecería creerse que la respuesta es igualmente sencilla defendiendo que es el hombre el fin y la técnica o la ciencia son los medios mas, como acabamos de comprobar, su realización no deja de ser problemática.

Pienso que América es un laboratorio a cielo abierto y de hecho buena parte de las propuestas nos llegan del lado opuesto al cabo de San Vicente en suroeste de Europa. Pero esos mismos países del sur de Europa, por su propia historia, por la construcción misma de algunas de sus tradiciones valiosas que han sustentado ideales comunitarios tal como indica el concepto de **liberalidad** del que derivaría otra concepción de **liberal**, opuesta al individualismo, pueden coadyuvar al progreso de esa transformación del mundo aquí apuntada. No es casual que en esos países naciera el derecho de gentes en el que la base iusnaturalista era antropológica pervertida por la versión posterior, nacionalcatólica, tal como se desarrolló en la versión española de los años siguientes a la guerra civil.

Estas sociedades que han ocupado **niveles intermedios** a cuya virtualidad referí con anterioridad les permiten ahora tener una visión binocular que puede ser muy útil para la construcción de un mundo más abierto y transversal y para la puesta al día de un humanismo imprescindible.

En el ámbito educativo deberíamos hablar de una “**escuela de código abierto**”³⁴, es decir, inclusiva, equitativa y no discriminatoria, que no esté desligada de los procesos políticos, económicos y sociales.

Y, que, además, corrija el exceso de individualismo cuya finalidad es el éxito. *Learner today, leader tomorrow*, reza el eslogan de un centro de enseñanza de inglés ubicado enfrente de mi casa como expresión de una forma de aprendizaje vinculada al éxito y al dominio. María Zambrano había respondido, por anticipado, en carta de 26 de diciembre de 1971 a un discípulo de su padre, ambos maestros: “el intelectualismo occidental creciente a partir del renacimiento, es decir, no, Giordano Bruno no era así, a partir del siglo XVII ha ido restringiendo los órganos o canales del conocimiento. Y como contrapartida surgieron los empirismos a la letra, los sensualismos, los materialismos, y etc. etc.; ahora el estructuralismo que nos quiere persuadir de que no hay creación –poiesis- sino estructura encarceladora. Si es que puedo seguir escribiendo, diré algo acerca de los distintos canales –perdidos o semi-del conocimiento...” (...) “...pido, clamo, por un saber más amplio en el

³³ Alcalá, R., *o.c.*, p. 70.

³⁴ Essomba, M.A.; Leiva, L., *Juntos por la convivencia. Claves del Proyecto de Intervención Comunitaria Intercultural*, vol. 3, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid/Obra Social La Caixa, 2018, p. 39 ss.

que la conciencia, la Razón, haga suyos otros saberes irrenunciables como los de la poesía, las religiones, la mística... que el conocimiento torne a recoger la revelación, las revelaciones todas.”³⁵

Pueden ser estas u otras palabras las que sirvan de conclusión a esta reflexión compartida con quienes nos dedicamos a la recuperación de nuestras tradiciones desde el sur de Europa y desde América. Es una forma de dar cumplimiento positivo al requerimiento que Raúl Alcalá nos dejaba planteado al final del capítulo dedicado a fijar la semblanza de ese nuevo sujeto plural cuya finalidad ha de ser la de un humanismo renovado.

³⁵ Zambrano, M., Carta a Pablo de Andrés Cobos (26.12.1971 de La Pièce) en Andrés Castellanos, S. y Mora García, J.L. (eds.), *María Zambrano Alarcón. Pablo de Andrés Cobos. Cartas (1957-1976)*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid/Obra Cultural de la Caja de Ahorros de Segovia, 2011, pp. 263-264.

El rol de *Climacus* en la estrategia comunicativa de Kierkegaard

Patricia C. Dip
CONICET

Universidad de General Sarmiento
Universidad de Buenos Aires

Resumen

La función de los autores pseudónimos en la obra de Kierkegaard ha generado un intenso debate entre los especialistas. Muchos de ellos se preocuparon por determinar cuál pseudónimo representa el pensamiento del autor danés. El objetivo de este artículo es discutir la búsqueda de identidad entre Kierkegaard y los pseudónimos a partir del análisis de la comunicación indirecta y del rol particular que desempeña Climacus en 1846, cuando el danés consideraba abandonar la escritura. En este contexto, concebimos a Climacus como un *alter ego* circunstancial cuyo objetivo consiste en ofrecer un criterio ordenador de las esferas de la existencia, previamente utilizadas de modo no articulado, a través de la introducción del concepto de “comicidad”.

Palabras clave: Pseudónimos-Climacus-Comunicación-Comicidad

Summary

The function of the pseudonymous authors in the work of Kierkegaard has generated an intense debate amongst the specialists. Many of them are concerned with determining which pseudonym represents the Danish author's thought. The aim of this article is to discuss the search for an identity between Kierkegaard and the pseudonyms by analyzing indirect communication and the special role that Climacus performs in 1846, when Kierkegaard considered abandoning writing. In this context, we conceive of Climacus as a circumstantial *alter ego* whose objective consists in offering a criterion which imparts order to the spheres of existence, which were previously employed in an unconnected way, through the introduction of the concept of “comicality”.

Keywords: Pseudonyms-Climacus-Communication-Comicality

Introducción

Fue necesario esperar hasta los inicios del siglo XXI para contar con las primeras traducciones al español de *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas* (1846).¹ La importancia de este libro para

¹ Actualmente contamos con una traducción del inglés y otra del danés: Kierkegaard, 2009 y Kierkegaard, 2010. Las citas que aparezcan a continuación harán referencia a la última edición

la recepción filosófica de la obra de Kierkegaard fue demostrada en otras latitudes.² El autor pseudónimo que se la adjudica, Johannes Climacus, fue entre los años 1842-43 objeto de un breve opúsculo sobre el escepticismo y la filosofía moderna y el autor de *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía* en 1844. Mientras en *Migajas* Climacus se presenta a sí mismo como un poeta, en *Postscriptum* se define como un humorista.³ Probablemente este pseudónimo cumpla una función específica en la estrategia comunicativa de Kierkegaard, ya que con la publicación de *Postscriptum* el pensador danés estaba considerando abandonar definitivamente la escritura y convertirse en pastor.⁴

Muchos de los que se han dedicado a estudiar este libro coinciden en describirlo como un texto que se presta a equívocos, e incluso llegan a sostener que Kierkegaard mismo busca producir una obra “polisémica”⁵ cuyo vocero autorizado sería precisamente Climacus. Si bien es claro que el voluminoso libro se presta a distintos abordajes⁶, nos parece que plantear la cuestión en términos de la posible identidad entre Kierkegaard y el discurso de Climacus⁷ es un error en el punto de partida. Lo más importante no consiste en definir si Climacus o Anti-Climacus representan el pensamiento del propio Kierkegaard⁸ sino en entender qué rol cumple Climacus en 1846 y cuál es su función en el conjunto de la obra del danés. Esta perspectiva de análisis nos obliga a considerar en qué sentido es “definitivo” *Postscriptum*. Para responder este interrogante tendremos en cuenta la importancia de la obra desde un doble registro, filosófico y literario. Desde este último punto de vista Climacus funciona como un *alter ego* de Kierkegaard que le permite al autor monologar consigo mismo respecto de la decisión que está considerando tomar –pastor o escritor–. Esta función específica que cumple el pseudónimo en 1846, no posee sin embargo un sentido último que permita concluir que el decir del pseudónimo representa la posición

española y se consignará a continuación la paginación de la última edición del original danés luego de la sigla SKS, como se acostumbra entre los especialistas.

² En Italia, por ejemplo, la primera fase de la recepción de la obra de Kierkegaard estuvo determinada por la filosofía y *Postscriptum* fue un libro clave para pensarla. Más tarde, se dejó de concebir al danés desde el punto de vista filosófico, como había hecho tempranamente Lombardi en 1936, para producirse un giro estético en el modo de considerar su obra. Cfr. Basso, 2005: 400-417.

³ Para un análisis de Climacus como humorista que representa la vía negativa del auténtico cristianismo, cfr. Barrett, 1997: 291-306.

⁴ Cfr. *Diario*, VII ¹A 4 (SKS, JJ: 415); VII ¹A 98 (SKS, NB: 7); VII ¹A107 (SKS, NB: 15).

⁵ Cfr. Barrett, 2015: 117-142; Lipitt, 2000: 47-71.

⁶ Entre las distintas interpretaciones de la obra, Perkins (1997:42) llegó a sostener que, aunque no sea la intención de Climacus formular una filosofía política, de sus ideas pueden deducirse rasgos suficientes para caracterizar el Estado y la política.

⁷ Sobre las distintas posiciones respecto a la relación entre Kierkegaard y Climacus, consultar, Barrett, 2015: 117-142.

⁸ En este sentido, Guerrero considera que Anti-Climacus es una señal de parada porque representa el pensamiento de Kierkegaard, mientras Walter Lowrie cree que Climacus es quien mejor define la posición del danés. Recordemos que en su *Diario* Kierkegaard se ubicó a sí mismo entre Climacus y Anti-Climacus.

teórica del autor. Climacus cumple con la función circunstancial de permitirle a Kierkegaard reflexionar sobre su propia autoría y en este sentido desempeña un papel autobiográfico.⁹ Al mismo tiempo, desde un punto de vista filosófico, el pseudónimo cumple una doble función. Por un lado, ofrece un criterio explicativo para describir jerárquicamente las esferas de la existencia previamente introducidas por otros pseudónimos. La comicidad oficia justamente como principio explicativo, y al mismo tiempo le da una dirección teleológica a la teoría de las esferas de la existencia ya que las articula como un todo comprensible en sí mismo. Por otra parte, *Postscriptum* es también la conclusión del proyecto psicológico iniciado en 1843 con la descripción de la adquisición de la subjetividad en *O lo uno o lo otro*. El tema que atraviesa las dos partes de *O lo uno o lo otro* es cómo el sujeto se vuelve transparente ante sí mismo. En *Postscriptum*, la subjetividad se intensifica a partir de la asunción absoluta de fines absolutos y la asunción relativa de fines relativos, que hace que el mundo exterior se vuelva cada vez más insignificante y la importancia del interés infinito por la existencia que expresa el existente determinado por el *pathos* existencial, cuya esencia es el secreto, sea fundamental. La cúspide de la subjetividad se alcanza bajo la forma de la interioridad oculta representada por el hombre religioso descrito en *Postscriptum* como la contraparte del hombre estético, cuya vida se ordena a partir de cánones externos. El hombre religioso representa justamente la comprensión del sufrimiento que se adquiere con la muerte de la inmediatez de la vida estética.

Por último, la escritura de la obra responde a una estrategia comunicativa que si bien Kierkegaard desarrollará con mayor precisión posteriormente, en 1847 con la escritura de las *Conferencias* y en 1849 con la introducción del pseudónimo Anti-Climacus, ya está operando en 1846, pues el pseudónimo manifiesta estar preocupado por el problema de pensar el mejor modo de comunicar el dilema del auténtico cristianismo, cuya importancia no radica en su valor histórico sino en su sentido existencial, o en términos del propio Climacus, no en el qué (*hvad*) sino en el cómo (*hvorledes*). El tema del discurso indirecto es el telón de fondo de la discusión filosófica. Aparece tanto en el registro literario, cuando Kierkegaard se presenta a sí mismo como “autor de autores” en “Una primera y última explicación”, como en el apéndice sobre la literatura danesa, donde Climacus analiza su propio proyecto en relación con el de los demás pseudónimos en el marco de una discusión filosófica más amplia sobre el sentido de la subjetividad. En suma, consideramos que para echar luz sobre la estrategia comunicativa de Kierkegaard como un todo es importante concentrarse en los diversos

⁹ En *Postscriptum* sostiene Climacus (Kierkegaard, 2010: 597; SKS 7:560): “en la soledad de la construcción imaginaria, todo el libro trata sobre mí, simple y solamente sobre mí.”

registros de discusión presentes en *Postscriptum* y en la función que cumple Climacus con la escritura de esta obra.¹⁰

El sentido de la pseudonimia en la teoría de la “recepción”

El conjunto de la obra de Kierkegaard –no solamente los escritos que conforman la “autoría” publicados a partir de 1843, sino también los artículos periodísticos anteriores y posteriores– está formado por textos firmados por el propio Kierkegaard (verónimos), libros firmados por autores ficticiales (pseudónimos) y artículos firmados por autores sin nombre (anónimos).¹¹ La complejidad del discurso de un escritor que evidencia clara conciencia respecto a la cuestión de la identidad del autor, exige cierta cautela interpretativa a la vez que un método comprensivo capaz de dar cuenta del sentido de la manifestación de las diversas identidades planteadas en su obra. Por alguna razón, el modelo de intervención pública elegido por Kierkegaard no es unívoco. Las causas de la *multivocidad* son presentadas por el propio autor como el aspecto formal de una estrategia comunicativa que condiciona el contenido mismo de su obra. Esto impide que la obra de Kierkegaard pueda reducirse a un único registro de lectura. Por el contrario, exige una “recepción” capaz de dar cuenta de la polisemia de la producción, como bien demuestra el análisis del problema de la comunicación realizado por Climacus en *Postscriptum*.

La “dialéctica de la comunicación” nos permite deducir que el sentido de la obra no surge ni del discurso directo ni del discurso indirecto –considerados independientemente uno del otro– sino de la relación entre ambos. Esta dialéctica hace referencia a la forma y no al contenido de la producción. Por lo tanto, tanto la pregunta acerca de qué pseudónimo representa el pensamiento de Kierkegaard, como la distinción entre el “verdadero” discurso de las obras firmadas por el autor y el “falso” discurso de los pseudónimos, representa un punto de partida erróneo, son preguntas mal formuladas. Kierkegaard como “autor de autores” muestra que no está pensando en un pseudónimo en particular que representaría su punto de vista, sino en todos ellos en su conjunto como parte de una estrategia comunicativa vinculada con la apropiación de la verdad. La pseudonimia es un recurso formal de la

¹⁰ Creemos que la categoría clave con la que piensa Climacus, la comicidad, permite suponer que este pseudónimo no se opone a los intereses edificantes de Anti-Climacus sino que más bien los completa. La categoría clave de Anti-Climacus es la seriedad. Estos pseudónimos no se contraponen sino que son opuestos complementarios, pues conjuntamente permiten describir la estrategia global de Kierkegaard para pensar el problema del cristianismo en términos “tragicómicos”, es decir, desde el punto de vista dogmático de “lo edificante” en 1849 y a partir del análisis del humorista que es capaz de comprender el sufrimiento al igual que el hombre religioso, pero no logra expresarlo en su vida, o en términos del propio Climacus, avanzar en el camino de la “doble reflexión”.

¹¹ Sobre el poco frecuentado tema del uso de los autores “anónimos”, cfr. Westfall, 2015: 27-38.

comunicación indirecta –la creación de autores ficticiales– con el objeto de poder comunicar la dificultad que implica la decisión de convertirse en cristiano que el pensamiento especulativo ha diluido al suponer la fe como algo dado. Hay que comprender entonces la diferencia entre el contenido literal de la obra y la forma de la comunicación y evitar forzar la discusión a partir de la aplicación de una lógica bivalente que declare la verdad del discurso de Kierkegaard frente a la falsedad de lo que dicen los pseudónimos. El problema de Kierkegaard no es éste, no hace referencia al contenido –verdadero o falso– de la autoría sino a ésta en su conjunto como método para dar cuenta de la necesidad de la “comunicación indirecta” a la hora de referirse al cristianismo en términos del pensamiento subjetivo, preocupado por la apropiación interior y personal de la verdad, a diferencia del pensamiento objetivo que, concentrado exclusivamente en sí mismo, desconoce el arte de la comunicación basado en la doble reflexión, aquella que toma como punto de partida de su pensar al receptor del discurso. De allí que, en sentido estricto el pensamiento objetivo desconozca por completo el problema de la comunicación. Concentrado en su propio devenir, no tiene nada que comunicar ya que la recepción de su discurso le es ajena. El pensamiento subjetivo, por el contrario, es el único al que le interesa la problemática de la comunicación y para plantearla introduce una “teoría de la recepción”. El sentido de la pseudonimia se revela justamente en la necesidad de tomar como objeto de reflexión al receptor de la obra, el “lector” al que se dirigen explícitamente muchos de los pseudónimos de Kierkegaard.

Bajo la identidad de “Climacus” Kierkegaard introduce el supuesto de un sujeto religioso existente preocupado por la dialéctica de la comunicación de la que seguirá ocupándose un año más tarde en las *Conferencias* que finalmente no pronunciará jamás. El diálogo íntimo entre Climacus y Kierkegaard en *Postscriptum* está condicionado por el problema de la comunicación del pensador subjetivo y nos permite arriesgar la hipótesis de la alteridad relativa que Climacus representa como pseudónimo. A través de Climacus Kierkegaard formula de manera indirecta la cuestión que, presentada “directamente” no sería más que un fraude.¹² A su vez, logra el propósito de no presentar sus tesis “con autoridad” ni de manera dogmática¹³, pues las formula bajo la identidad “imaginaria” del pseudónimo, que finalmente revoca el contenido de la

¹² La comunicación directa de una cuestión existencial es para Climacus un fraude en un triple sentido: con Dios, pues se lo priva de la adoración directa de otro hombre, con uno mismo, pues el existente se expresa como si hubiera dejado de existir, y con el otro, que presumiblemente solo alcanzaría una relación puramente relativa con Dios. Cfr. Kierkegaard, 2010: 83-84; SKS 7: 74-75.

¹³ Ya en el *Prefacio*, Climacus discurre sobre las expectativas que tiene *qua autor* con relación a la recepción de *Postscriptum* y declara que a lo único a lo que le teme es al reconocimiento, pues éste es más delicado que una crítica (Cfr. Kierkegaard, 2010: 18-19; SKS 7:10-11).

obra que produce.¹⁴ Con este gesto final queda puesta de manifiesto, “mostrada” pero no dicha, la “duplicidad” de la existencia.

El problema de Climacus en 1846¹⁵ es el mismo que tiene Kierkegaard en 1847. ¿Cómo decir lo que no puede ser dicho? La respuesta del escritor danés es, por medio de la “construcción imaginaria”, ya que ésta le permite utilizar el recurso de la comunicación indirecta, cuya forma es la de la doble reflexión.¹⁶ En este sentido, Climacus representa o refleja la imagen teórica de Kierkegaard, un humorista esencialmente comprometido con el problema de convertirse en cristiano; aun cuando ese reflejo no pueda dar cuenta del dilema de la interioridad del existente subjetivo, el autor¹⁷, que hace uso de la distinción entre la religiosidad A y B para evidenciar los límites de la apropiación del problema religioso que la figura imaginaria de Climacus implica. Por eso, Climacus no llega a otra conclusión que a la revocación y Kierkegaard mismo concluye la obra con “una primera y última explicación”.

Postscriptum es entonces una obra “especular”, no en el sentido de la filosofía especulativa, que identifica dialéctica y sistematicidad,¹⁸

¹⁴ Sostiene Climacus (Kierkegaard, 2010: 599; SKS 7: 562): “Así como en libros católicos, especialmente los antiguos, uno encuentra una nota al final que indica al lector que todo debe ser entendido de acuerdo con las enseñanzas de la santa universal madre Iglesia, así también lo que escribo contiene la nota de que todo debe ser entendido de manera que sea revocado, que el libro no solo tiene un final, sino una retractación. Uno no puede pedir nada más, ni antes ni después.”

¹⁵ En la *Introducción*, aclara Climacus: “para no ocasionar confusión se debe recordar inmediatamente que el objeto del problema no es la verdad del cristianismo, sino la relación del individuo con el cristianismo, de manera que de lo que aquí se trata no es del afán sistemático del individuo por clasificar las verdades del cristianismo en parágrafos, sino de la preocupación del individuo infinitamente interesado por su relación con dicha doctrina” (Kierkegaard, 2010: 27; SKS 7: 24-25).

¹⁶ La comunicación directa –basada en la certeza y el resultado– del problema de la fe, que exige la apropiación personal del individuo, es un engaño o fraude. La cuestión solo puede ser planteada en términos de la comunicación indirecta o doblemente reflexionada. Esta supone una primera reflexión basada en el tema “universal” de la fe, y una segunda reflexión “presupuesta” en el receptor; ya que el autor no puede reflexionar sobre aquello que cada uno de modo individual debe decidir. La decisión del individuo le pertenece exclusivamente a él porque no es un saber objetivo sino una apropiación subjetiva. Si el individuo no decide relacionarse personalmente con el problema de convertirse en cristiano, ninguna reflexión objetiva acerca del cristianismo será eficaz puesto que el cristianismo no puede comprenderse si se reduce a la dogmática y a la apologética, sino solo cuando se lo identifica con la pasión infinita de la fe.

¹⁷ El dilema del autor, que en 1846 piensa definir su modo de convertirse en cristiano, es comunicado desde el punto de vista de la comicidad en 1846 y será más tarde repensado desde el punto de vista de la seriedad por Anti-Climacus. Kierkegaard mismo no sería *stricto sensu* ni un humorista ni un autor edificante, sino un autor que existe entre la comicidad y la seriedad: un “ironista”.

¹⁸ En la *Introducción*, Climacus aclara que el problema que le interesa plantear no ha sido presentado en otras obras admirables previamente escritas, y mucho menos, resuelto por ninguna de estas tres vías: la sistemática, la retórica y la científica. Solamente la vía existencial permitirá plantear correctamente el problema de la fe. En este marco, para el pensador sistemático el problema se aclara en la conclusión. Ahora bien, dado que no puede haber

impidiendo que el problema de la existencia adquiriera su verdadera dimensión resolutive, representada por la apropiación interior desconocida por la investigación científica que solo se ocupa de los resultados, sino en el sentido de la creación de una imagen ficticia –la persona de Climacus– que se constituye como “alter ego” de Kierkegaard con el objeto de reducir al absurdo las pretensiones del pensamiento especulativo respecto a la posibilidad de comprender la pasión infinita de la fe que, como sostuvo Climacus en *Migajas Filosóficas*, constituye una “esfera aparte”.

El pensador subjetivo y el arte de la doble reflexión

La preocupación por la dialéctica de la comunicación es sintomática de un modo específico de pensar, el subjetivo, caracterizado por el hincapié que este pensamiento hace en la recepción. A diferencia del pensador objetivo, cuya meta es la certeza y su ocupación la de obtener resultados, el pensador subjetivo comprende la infinita incertidumbre de la existencia y no se preocupa por los resultados sino por la apropiación interior de la verdad, que se produce en la soledad del aislamiento concentrado en el secreto. En este contexto es preciso enmarcar la discusión en torno a la “comunicación de la interioridad o doble reflexión”. En sentido estricto, podría decirse que la forma indirecta de comunicación solo se presenta como problema para el pensador subjetivo, ya que al pensador objetivo la cuestión de la “apropiación de la verdad” le es completamente indiferente y por eso su comunicación es directa.

Según Climacus (Kierkegaard, 2010: 82; *SKS* 7: 74-75), “la reflexión de la interioridad es la doble reflexión del pensador subjetivo. Al pensar, piensa lo general, pero en la medida en que existe en este pensamiento, en la medida en que lo adquiere en su interioridad, está cada vez más aislado subjetivamente.” Este aislamiento del pensador subjetivo debe poder manifestarse en una forma específica de comunicación “artísticamente” dotada de tanta reflexión como la que él mismo tiene en tanto existe en su pensamiento. De allí que el pensador subjetivo deba apelar a la “comunicación indirecta”, puesto que declarar directamente la doble reflexión sería caer en contradicción, ya que el comunicador estaría eludiendo el hecho de que existe, y por lo tanto deviene, mientras piensa.

El arte de la doble reflexión se basa en el “secreto” de la comunicación indirecta y tiene un objetivo mayéutico: liberar al otro para que por sí mismo se apropie de la idea. Se contrapone a la comunicación ordinaria, caracterizada por la inmediatez y la literalidad que desconoce la duplicidad de la existencia del pensamiento y que, por lo tanto, tampoco puede ocuparse de la doble reflexión de la

conclusión pues el existente que se ocupa de la cuestión de la fe lo hace mientras existe y por lo tanto se encuentra en constante devenir, tampoco puede haber sistema. De allí que rechace la posibilidad de pensar en un sistema de la existencia.

comunicación. “El pensamiento objetivo, de esta manera, sólo está atento a sí mismo, por eso no es ninguna comunicación” (Kierkegaard, 2010: 84; *SKS 7: 76*), y mucho menos una comunicación artística que exige pensar en la recepción y ocuparse de la forma de la comunicación en relación con el malentendido del receptor. “La negatividad de la comunicación es pensada en el engaño de la doble reflexión, por eso esta comunicación es justamente comunicación, aunque comparada con la otra (la directa) parezca no serlo” (Kierkegaard, 2010: 85; *SKS 7: 76*).

Climacus aclara que su preocupación central es analizar la cuestión de la comunicación de lo religioso que solo puede llevar a cabo el pensador subjetivo y que ello no implica negar la legitimidad del pensador objetivo, cuya comunicación es directa. Por el contrario, de lo que se trata es más bien de señalar los límites del pensamiento objetivo a la hora de la comunicación del problema religioso cuya misma esencia radica en la subjetividad. La comunicación de esta subjetividad supone diferenciar la expresión de la forma.

Quando el pensamiento ha conseguido expresarse correctamente en la palabra –cosa que consigue con la primera reflexión–, viene entonces la segunda reflexión, que depende de la relación singular de la comunicación con el comunicante, la cual reproduce la relación singular del comunicante existente con la idea (Kierkegaard, 2010: 85; *SKS 7: 77*).

Si la expresión depende de la relación armónica entre el pensamiento y el lenguaje, la forma de la comunicación hace referencia a una relación de segundo orden (segunda reflexión) entre el comunicante y la comunicación; la forma refiere al método utilizado para llevar a cabo la comunicación. La comunicación indirecta es entonces el método que Kierkegaard sigue con el objeto de comunicar el problema de la fe, que es lo más importante para el pensador subjetivo, preocupado por la verdad de la interioridad y que busca llegar a ser comprendido sabiendo que la auténtica comprensión consiste en que el individuo particular logre comprender por sí mismo.

Los requisitos necesarios para comunicar exitosamente la convicción de que la verdad es la interioridad son: autocontrol, arte y secreto. El autocontrol implica la comprensión de que lo más importante en la comunicación indirecta es la relación del individuo singular [el lector] con Dios, de allí que la intervención de un tercero [el autor] sea equivalente a la ausencia de interioridad. Se requiere además de arte suficiente para variar la forma doblemente reflexiva de la comunicación. El arte de la variación es el que Kierkegaard practica por medio del uso de pseudónimos con el objeto de preservar su propia interioridad. De allí que hacia el final de *Postscriptum*, en el momento de los agradecimientos, declare que su existencia es absolutamente indiferente respecto al

contenido de la obra.¹⁹ Por último, el significado esencial de la comunicación indirecta reside en el secreto. Debido al hecho de que el conocimiento de lo cristiano no se puede declarar directamente, pues lo fundamental en éste reside en la apropiación, se transforma en un secreto para todo aquel que no practique la doble reflexión del mismo modo que el que comunica este conocimiento.

La comunicación ordinaria, el pensamiento objetivo, no tiene ningún secreto, sólo el pensamiento subjetivo doblemente reflexivo tiene secreto, lo que quiere decir que todo su contenido esencial es esencialmente secreto, puesto que no puede ser comunicado directamente (Kierkegaard, 2010: 88; SKS 7: 79).

El aspecto artístico de la comunicación indirecta radica en el hecho de que la forma de la comunicación reproduce la propia relación del sujeto con la idea. Con el objeto de dilucidar esta cuestión, Climacus expone la relación existencial del pensador subjetivo con la verdad de forma “imaginaria”, independientemente de si algún existente real ha existido de este modo. En este contexto, el sujeto existente que se halla en constante devenir es “cómico” en la medida en que posee *pathos* mientras deviene y por lo tanto su vida se encuentra en tensión, o en términos que utilizará un poco más adelante en el texto contra la mediación especulativa, el existente es tanto positivo como negativo siempre que exista. Climacus hace referencia a esta constante tensión de la existencia haciendo uso de la comicidad, que en *Postscriptum* desempeña una función teórica específica, pues ordena la relación que las esferas de la existencia tienen entre sí.

La progresión de las esferas a través de la comicidad

Mientras en *O lo uno o lo otro* (1843) se discute la relación entre el modo estético de vida y el modo ético, sin que lo religioso juegue ningún papel determinante aún, en *Etapas en el camino de la vida* (1845) se introduce una nueva dimensión de análisis que resignifica la problemática planteada previamente, la que solo había sido insinuada en el ultimátum al declararse que “frente a Dios” la conciencia humana siempre se encuentra en el error. El salto cualitativo del pecado, que plantea una distancia irreconciliable entre Dios y el hombre, es tematizado por Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*. El rol específico de Climacus, por su parte, consiste en darle un fundamento a la distinción entre las esferas de la existencia presentada en 1843 y completada en 1845.

Hay tres esferas de la existencia: la estética, la ética, la religiosa. A ellas les corresponde respectivamente un *confinium* [territorio fronterizo]: la ironía es el *confinium* entre lo estético y lo ético; el

¹⁹ “De mi lector, si es que me atrevo a hablar de uno, de pasada le pediría para mí un recuerdo olvidadizo, una señal de que es a mí a quien recuerda, porque me recuerda como irrelevante respecto de los libros, como lo exige la relación” (Kierkegaard, 2010: 606; SKS 7: 572).

humor es el *confinium* entre lo ético y lo religioso (Kierkegaard, 2010: 487; *SKS* 7: 455).

Lo cómico, entendido como límite o confín que permite explicar el tránsito de una esfera a otra, implica una profundización en la interioridad que se identifica con un avance en la religiosidad a la hora de explicar el desarrollo fenomenológico de la conciencia. Ahora bien, a diferencia del planteo especulativo hegeliano, la descripción de Climacus supone una serie de cuestionamientos al modo idealista de explicar el recorrido de la conciencia subjetiva en su ejercicio de autoconocimiento. En primer lugar, se cuestiona la exigencia de identidad entre la interioridad y la exterioridad. Para Climacus la interioridad no es reductible a la exterioridad, y tanto en el caso del moralista como en el del hombre religioso, la ironía y el humor son utilizados como modos de ocultamiento de la pasión subjetiva de la interioridad frente al mundo externo. En segundo lugar, a diferencia del *télos* que persigue la conciencia en la *Fenomenología del espíritu*, el sujeto que se conoce a sí mismo no busca el saber absoluto sino que, al definirse como creyente, debe adaptarse al paradigma de la incertidumbre. Si el creyente no se vinculara con la incertidumbre, el contenido de la fe se desvanecería en la “objetivación” o, en términos de Climacus, se secularizaría. Por último, la misma problemática de la comunicación indirecta como método apropiado para dar cuenta de la verdad como interioridad, surge en el marco más amplio de la confrontación entre el pensamiento objetivo (preocupado por la transmisión de resultados, ya que su fundamento es precisamente el supuesto cartesiano-hegeliano de que el conocimiento se basa en la certeza) y el pensamiento subjetivo, que concentrado en la cuestión de la apropiación personal de la verdad, exige un nuevo método de conocimiento, que implica, por un lado, el surgimiento de la problemática comunicativa, desconocida por el pensamiento objetivo, y por otro, la crítica a la tradición metafísica moderna que redujo al existente a un sujeto cognoscente, planteado en los estrechos márgenes de la relación sujeto/objeto, impidiendo la comprensión cabal del sí mismo en términos existenciales.²⁰

La profundización dialéctica interior le exige al hombre religioso poner un velo entre él y los demás: se trata del ocultamiento de la interioridad por medio del humor.²¹ Lo mismo le sucede al moralista que utiliza la ironía como su incógnito. Esto no significa que el religioso permanezca inactivo. No abandona el mundo sino que permanece en él y

²⁰ Este tema se evidencia en la crítica que Climacus realiza a los fundamentos últimos de la metafísica cartesiana cuando cuestiona la “abstracta identidad” del *cogito* y el *sum* y la deducción de la existencia de Dios en la rehabilitación cartesiana del argumento ontológico. Cfr. Kierkegaard, 2010: 314-315; *SKS* 7: 289-290 y 329-330; *SKS* 7: 304-305.

²¹ Es interesante observar que el humor es presentado como el “equilibrio entre lo trágico y lo cómico” (Cfr. Kierkegaard, 2010: 290-291; *SKS* 7: 265-267). La diferencia entre uno y otro radica en que mientras lo cómico representa una contradicción indolora, lo trágico hace referencia a una contradicción sufriente.

éste es su incógnito. Su modo de permanecer en el mundo, a diferencia del movimiento monástico, que no comprende con claridad el fenómeno religioso, pues lo juzga a partir de una relación externa con el mundo del que se aleja, en lugar de hacerlo a partir de la relación interior con Dios, es justamente ocultando la pasión absoluta de su interioridad por medio del humor. El creyente es un existente concreto en la contradicción de la existencia. Esta contradicción implica la incommensurabilidad entre lo interior y lo exterior. La eterna certeza que posee es que lo que agrada a Dios será un triunfo para el piadoso. Pero la forma de esta certeza es la incertidumbre, pues no puede saber qué es lo que concretamente agrada a Dios ni cuándo triunfará.²²

La diferencia entre el humorista y el religioso se encuentra en la relación con Dios. El religioso se relaciona con Dios con absoluta pasión religiosa (interiormente profundizada de forma dialéctica). En la pasión absoluta, que es el extremo máximo que alcanza la subjetividad, el individuo no se relaciona con un tercero; por el contrario, se aísla. Climacus universaliza esta característica del hombre religioso para concluir que “lo humano es oculta interioridad en absoluta pasión” (Kierkegaard, 2010: 495; *SKS* 7: 462). Si lo humano es “oculta interioridad”, el recorrido que realiza la conciencia desde la esfera estética a la religiosa implica una profundización en el conocimiento del ser del hombre, cuya estructura la ofrecen las esferas de la existencia. La dialéctica de las esferas supone que la progresión o transición de esfera en esfera, aquello que pone en movimiento al existente, es la contradicción de la vida misma que lo cómico “muestra”. “Lo cómico está presente en cada estadio de la vida (excepto que la posición es diferente), porque donde hay vida hay contradicción, y donde hay contradicción está presente lo cómico” (Kierkegaard, 2010: 499; *SKS* 7: 465). Lo cómico es el criterio articulador de las esferas de la existencia, pues los diferentes estadios se ordenan de acuerdo con su relación con éste, según tengan lo cómico dentro o fuera de ellos. Ahora bien, aunque lo cómico está presente en cada estadio de la vida, no siempre es legítimo. A diferencia de la inmediatez, que tiene lo cómico fuera de sí, el humor tiene lo cómico dentro de sí. En suma, lo cómico es legítimo en el humorista existente, quien comparte con el hombre religioso la comprensión del sufrimiento, no obstante, el humorista no profundiza en éste sino que se aleja mientras que el religioso se hunde en él. De allí que, la religiosidad que tiene el humor como su incógnito es capaz a su vez de ver lo humorístico como cómico pero está legitimada a verlo sólo al mantener continuamente en la pasión religiosa orientada a la relación con Dios, y por lo tanto lo percibe sólo

²² Con un tono dramáticamente autobiográfico se pregunta Climacus: “¿Qué es lo que agrada a Dios? ¿Es esto o aquello? ¿Es esta profesión que debe elegir para toda la vida, la chica con la que se debe casar, este trabajo que va a empezar, este proyecto que está a punto de abandonar?” (Kierkegaard, 2010: 492; *SKS* 7: 459).

como algo que está permanentemente desapareciendo (Kierkegaard, 2010: 506; SKS 7: 474).

Lo mismo le sucede al moralista que tiene la ironía como su incógnito y que la percibe como lo que está desapareciendo, para permitir el tránsito a la esfera siguiente. La ironía no es una categoría de orden estético, Climacus la define como una determinación de la existencia que permite el cultivo del espíritu. Por lo tanto, cumple una función en el desarrollo espiritual del existente, el moralista la utiliza como su incógnito “porque comprende la contradicción entre el modo en el que existe en su interior y el hecho de no expresarlo en la apariencia exterior” (Kierkegaard, 2010: 490; SKS 7: 457). Tanto el moralista como el religioso practican el arte del ocultamiento por medio de la comicidad, que se expresa en términos irónicos en el primer caso y en términos humorísticos en el segundo. El arte de vivir supone comprender el sentido íntimo y secreto de la comicidad, entendida como aquello que continuamente está “desapareciendo”.

Conclusiones

Climacus entiende que su propia producción y la de los autores pseudónimos, cuyo objetivo indirecto consiste en realizar una crítica al pensamiento especulativo, comparten el mismo espíritu, basado en un diagnóstico común sobre la sobrevaloración del rol de la ciencia en una época que se desentiende del problema ético, de la subjetividad, del sentido de la existencia y de lo que significa “ser humano”²³. En este marco, se define a sí mismo como humorista e introduce una organización de las esferas de la existencia que los demás pseudónimos no llegaron a formular. Esta articulación teórica determinada por el principio de la comicidad define el rol específico que cumple Climacus, quien al recapitular la producción previa, le ofrece un fundamento.

Si bien ya desde *Etapas en el camino de la vida* (1845) habían sido introducidas las esferas estética, ética y religiosa, no se había discutido allí el modo en el que se producía la transición de una esfera a otra. Esta es la labor que lleva a cabo Climacus, al plantear una progresión de esfera a esfera a partir de la discusión sobre la función que cumple lo cómico en cada una de ellas, entendido como la ironía que explica el pasaje de lo estético a lo ético y como el humor que permite el tránsito de lo ético a lo religioso. A su vez, la comicidad es definida como conciencia de la contradicción de la existencia. El pensador subjetivo,

²³ Mientras para Climacus y los demás autores pseudónimos la existencia es lo decisivo, para la filosofía especulativa, lo decisivo es el saber. Esta cuestión es planteada en la “Ojeada a un esfuerzo contemporáneo de literatura danesa” (Kierkegaard, 2010: 297-298; SKS 7:272-273) a partir de una contraposición entre los autores pseudónimos, “escritores” que se abstienen de enseñar y rechazan la comunicación directa, y los “profesores” sistemáticos cuyo norte es la ciencia. La disputa decisiva de *Postscriptum* puede describirse como una confrontación entre los “profesores sistemáticos” y los “escritores existenciales”.

que no se confunde con la pretensión de objetividad que la época manifiesta, comprende que mientras piensa, existe y que el existir supone un constante devenir que impide el acceso a la verdad en términos de saber absoluto. Lo que alcanza la conciencia deviniente del existente subjetivo no es mayor grado de saber sino la certeza de la incertidumbre.

La comicidad que hace referencia a la contradicción de la vida no aparece en la esfera de la pura inmediatez, pues en lo inmediato no hay diferencia ni relatividad de ningún orden. La esfera estética carece de relación con lo cómico, a diferencia de las esferas ética y religiosa, que poseen lo cómico dentro de sí. Esto es lo mismo que sostener que lo cómico cae por fuera de la esfera estética, que no puede dominarlo. Al mismo tiempo, el dominio de lo cómico implica un ejercicio de profundización en la interioridad por parte del existente y una relación dialéctica con la exterioridad, que le exige el ocultamiento de su pasión infinita. Es decir que el principio de la comicidad se establece en estrecha relación con la dialéctica de la interioridad-exterioridad ya introducida en *O lo uno o lo otro* (1843). En esa obra, el existente buscaba hacerse “transparente” a sí mismo, en *Postscriptum* el humor es un indicio de la profundización en el recorrido de la conciencia que se vuelve cada vez más cercana a sí misma a partir del “ocultamiento”. En *La enfermedad mortal* (1849) quedará claro que todo esfuerzo de la conciencia, ya sea en la transparencia o el ocultamiento, es insuficiente “ante Dios” para retornar a sí misma una vez que ha avanzado en la búsqueda de su propio conocimiento. La “vis cómica” es un anticipo del fracaso de la conciencia subjetiva que será evidenciado una vez que Anti-Climacus introduzca la categoría de seriedad en el marco de “lo edificante”.

Referencias bibliográficas

- BARRETT, L. (1997) “Subjectivity is (un)truth: Climacus’s dialectically sharpened pathos”, in *International Kierkegaard Commentary*, Concluding Unscientific Postscript to “Philosophical Fragments”, volume 12, edited by Robert L. Perkins, Georgia, Mercer University Press, pp.291-306.
- (2015) “Johannes Climacus: Humorist, Dialectician and Gadfly”, en: *Kierkegaard’s Pseudonyms*, Volume 17, Ashgate Publishing Ltd, Gower House, Croft Road, Aldershot, Hants, GU11 3HR, U.K., pp. 117-142.
- BASSO, I. (2005) “The Italian Reception of Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript”, in *Kierkegaard’s Studies. Yearbook 2005*, edited on behalf of the Søren Kierkegaard Research Centre by Niels Jørgen Cappelørn and Hermann Densen, Berlin, Walter de Gruyter, pp.400-417.
- DUNNING, S. (1981) “The dialectic of contradiction in Kierkegaard’s aesthetic stage”, en *The Journal of the American Academy of Religion*, XLIX/3, pp.383-408.

- GUEVARA, A. (2003) “La creencia en Kierkegaard, Johannes de Silentio y Anti-Climacus”, en *Teorema*, Vol.XXII/3, pp.101-114.
- KIERKEGAARD, S. (1997-2009) *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS), (ed.) N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen, Copenhagen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret y Gads Forlag.
- (2010) *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, traducción Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme.
- (2009) *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, traducción y estudio introductorio de Nassim Bravo Jordán: México D.F., Universidad Iberoamericana.
- (1980) *Diario 3*, a cura di Cornelio Fabro, Brescia, Morcelliana.
- LIPPITT, J. (2000) *Humor and irony in Kierkegaard's thought*. New York, St. Martin's Press.
- LOWRIE, W. (1968) “Editor's Introduction”, en: Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript*, ed. and trans. by David Swenson and Walter Lowrie, Princeton, Princeton University Press.
- MAREK, J. (2015) “Anti-Climacus: Kierkegaard's “Servant of the Word””, en: *Kierkegaard's Pseudonyms*, Volume 17, Ashgate Publishing Ltd, Gower House, Croft Road, Aldershot, Hants, GU11 3HR, U.K., pp. 39-50.
- PERKINS, R. (1997) “Climacan Politics: Person and Polis in Kierkegaard's Postscript”, in *International Kierkegaard Commentary, Concluding Unscientific Postscript to “Philosophical Fragments”*, volume 12, edited by Robert L. Perkins, Georgia, Mercer University Press, pp. 33-52.
- WESTFALL, J. (2015) “A, B, and F...:Kierkegaard's use of Anonymus”, en: *Kierkegaard's Pseudonyms*, Volume 17, Ashgate Publishing Ltd, Gower House, Croft Road, Aldershot, Hants, GU11 3HR, U.K., pp. 27-38.

Suicidio, sufrimiento y narratividad

Andrés Bruzzone
USP

« En affirmant que la volonté humaine n'est pas héroïque, nous n'avons pas opté pour la lâcheté humaine, mais nous avons montré la précarité du courage, lequel se tient au bord de sa propre défaillance »

(Levinas, *Totalité et Infini*,
Livre de Poche, 1990. p. 263)

Resumen

La pregunta central de nuestra propuesta es si el suicidio es un acto voluntario. Si consecuencia de una enfermedad, la respuesta debe ser no. ¿O deberíamos pensar que la enfermedad sería precisamente este "querer morir"? Entonces sería una categoría particular de voluntad, habría una voluntad que, de hecho, no lo es. ¿Dónde colocarlo, entonces: en la total impotencia, por lo tanto del lado del sufrimiento extremo, o en la máxima del poder, en el ámbito de la libertad total? Encontramos posiciones divergentes e incompatibles en la historia de la filosofía, la medicina, las instituciones y la cultura. No hay posibilidad de decidir sin una previa toma de posición. El suicidio empuja al límite las nociones de voluntario e involuntario, problematiza lo que pensamos e incluso lo que podemos pensar acerca de las decisiones existenciales.

Palabras clave: Voluntario - Involuntario - Suicidio - Narración - Ricoeur

Summary

The central question in our proposal is whether suicide is a voluntary act. If it is a consequence of an illness, the answer must be no. Or should we think that the illness would be precisely this "wanting to die"? Then it would be a particular category of will, there would be a will that, in fact, is not. Where to place it, then: in total impotence, therefore on the side of extreme suffering, or in the maxim of power, in the realm of total freedom? We find divergent and incompatible positions in the history of philosophy, medicine, institutions and culture. There is no possibility to decide without a previous position. Suicide pushes the notions of voluntary and involuntary to the limit, it problematizes what we think and even what we can think about existential decisions.

Keywords: Voluntary - Involuntary - Suicide - Narration - Ricoeur

"All sorrows can be born if you put them in a story or tell a story about them"¹. Leemos las palabras de Isak Dinesen (Karen Blixen) en un libro de Hannah Arendt: *La condición humana*, con prefacio de Ricœur en la edición francesa.

Poner el sufrimiento en una historia o hacer de él una historia para hacerlo soportable. Como lectores de Paul Ricoeur no encontramos dificultad para estar de acuerdo.

En *Lo que no tiene nombre*, Piedad Bonnet relata el suicidio de su hijo, Daniel, de 28 años. Es su esfuerzo para hacer tolerable lo intolerable. Y es precisamente la imposibilidad de decir que debe superar: no se habla del suicidio, se calla... Es lo que se llama "un tema tabú". Piedad Bonnet lo sabe: las personas se refieren a "lo que sucedió", llegan a decir "el accidente". Podemos leer en el epígrafe de su libro: "[...] esta historia gira en torno a una cosa sin nombre, segundos de terror que te privan del habla". Es Handke el que escribe y se refiere al suicidio de su madre.

No se habla del suicidio y cuando es necesario hablar, resulta siempre problemático. Aquellos que se dedican al oficio de contar experimentan estas dificultades: aunque admiten que es "un tema tabú (...) es un hecho social, y negarlo o descuidarlo aumentaría el estigma y el aislamiento de las víctimas". Los administradores del sitio web Strasbourg Press Club recomiendan: "no dar demasiados detalles, no idealizar demasiado o sensacionalizar el gesto (...) y evitar la publicación de cartas de despedida" o incluso "prestar atención al campo semántico utilizado: en lugar de decir 'poner fin a sus días' (que implica un final) o 'cometer suicidio' (del inglés, pero que sugiere una idea de delito), decir simplemente que la persona 'se suicidó'; no hablar de suicidio 'fallido' o 'exitoso'".

En el medio periodístico se habla de un "efecto Werther", que causaría nuevos suicidios después de la publicación de uno, y eso es probablemente cierto: parece que el suicidio es contagioso, hablar de eso puede poner en peligro personas. Así que no hablemos, o hablemos, pero siempre con límites.

Este también es el caso del psicoanalista, como Hillman nos recuerda en *Suicide and the soul*: el mayor desafío para estos sanadores del habla es el paciente suicida.

No mentar la soga en casa del ahorcado: la sabiduría popular nos lo prohíbe en varios idiomas: '*no parlare di corda en casa dell'impiccato*', '*não se fala da corda na casa do enforcado*', '*ne pas parler de la corde chez le pendu*'. Por supuesto, no sabemos si el ahorcado en cuestión lo ha sido por la ley o por sus propios medios, pero aun así el suicidio sigue siendo un tema espinoso.

Primero, está lo que carga en sí la palabra "suicidio": "*sui*", si, y "*cide*", como en homicidio, parricidio, etcétera: la palabra designa a un

¹ RICŒUR, P. *Psychanalyse et interprétation. Un retour critique. Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, v. 7, n. 1 (2016) ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2016.348

asesino de sí: no hay mención a la víctima de sí. Además, en varios idiomas se dice que alguien "cometió suicidio". No "practicó" o "hizo" un suicidio: "cometió", como se comete un crimen, un pecado, un fallo... El diccionario nos dice que cometer es "cumplir, hacer una acción reprochable."

Eso no debería sorprendernos: conocemos bien la condena de las religiones, al menos desde San Agustín: "*Qui se ipsum occidit homicida est*" (Civ Dei I, 17); asesino de uno mismo, suicida. Una tradición que no sólo prohíbe al alma del suicida entrar en el cielo, sino también a su cuerpo ser enterrado en la tierra consagrada del cementerio. El suicida es condenado a la excomunión de cuerpo y alma.

Como la de Dios, la ley de los hombres también castiga: en una buena parte del mundo está prohibido renunciar a la propia vida. E incluso donde no, lo fue: en los Estados Unidos, en la mayor parte de Europa y América Latina la legislación cambió solo en los años 60 y 70; antes, éramos pasibles de castigo en caso de intento de suicidio. En nuestros días, sin embargo, tenemos la libertad de dejar la vida; sin ayuda de terceros, sin embargo.

Pero esta libertad ¿es en realidad una libertad? No nos atreveríamos a afirmarlo, al menos desde el punto de vista de la medicina. De hecho, para el psiquiatra, el suicida es una persona enferma: como Barnes dice bien en *El sentido de un final*, la ley, la sociedad y la religión nos dicen que es imposible estar cuerdo y matarse. Ni libre albedrío ni responsabilidad: quienquiera que se mate o intente hacerlo no está en posesión de sus facultades, el deseo de morir y el paso al acto son prueba suficiente.

El psiquiatra (y con él nuestra contemporaneidad) ve más bien a la víctima de sí mismo que al asesino de sí mismo: sufrir en lugar de actuar. El suicida no es responsable de su acto, así como no somos responsables de un cáncer de páncreas o de un infarto.

El suicidio de un ser querido es una de las experiencias límite: un luto largo y difícil, tal vez el más largo, con el de la pérdida de un hijo. Para un padre, el suicidio de un hijo es probablemente el infierno más temible. La persona que se suicida provoca una herida en su familia que probablemente nunca cierre. ¿Es responsable del sufrimiento causado? Escuchamos: "No pudo", "No pensó", "Eso es lo único que podía hacer": al convertir al suicida en una víctima, no en un agente, le perdonamos el mal que nos hizo.

Pero en este enfoque, el suicida está por debajo del umbral ético, que requiere que la persona sea reconocida en toda su dimensión responsable e imputable. Umbral ético, umbral de la dignidad humana: el suicida no tendría dignidad, no sería piadosamente sujeto.

Pecador y criminal, o no sujeto. ¿Es posible escapar de esta dicotomía?

El suicidio nos desafía, nos confronta con paradojas como la que da inicio a nuestro texto: para curar, es necesario hablar, contar una historia. ¿Pero, podemos hablar de suicidio? ¿Podemos entenderlo, o

estamos más allá de la narratividad y la comprensión, en el ámbito de las causas, no de los motivos?

Más preguntas que nos plantea el suicidio. ¿Soy responsable de mi propia vida? ¿A quién pertenece mi vida? ¿A mí, al Estado, a Dios, a mis parientes? A la naturaleza, ¿es ella quien debe decidir cuándo y cómo muero?

Pero, fundamentalmente: ¿podemos pensar el suicidio como un acto voluntario? ¿De hecho hay un deseo de poner fin a la propia vida que se ejerce en plenitud? ¿O es una conciencia reducida, llevada al acto por causas económicas, familiares, genéticas, químicas, por una enfermedad?

El sufrimiento no es dolor

En *La souffrance n'est pas la douleur* Ricoeur asocia sufrimiento con la alteración de dos ejes: si-otro y actuar-padecer.

(...) je propose de répartir les phénomènes du souffrir, les signes du souffrir, sur deux axes, qui s'avèreront plus loin être orthogonaux. Le premier est celui du rapport soi-autrui ; (...) le souffrir se donne conjointement comme altération du rapport à soi et du rapport à autrui. Le second axe est celui de l'agir-pâtir. Je m'explique : on peut adopter comme hypothèse de travail que la souffrance consiste dans la diminution de la puissance d'agir.

En la alteración del eje si-otro hay un repliegue en sí mismo agravado por la suspensión de la dimensión representativa, borrando el mundo como horizonte de representación: el mundo ya no es habitable, se despobló, dice Ricoeur. « *C'est ainsi que le soi s'apparaît rejeté sur lui-même* ». Es lo que el filósofo llama una « *crise d'altérité qui se présente en degrés successifs d'intensité* ».

Para Ricoeur, quien sufre es, para empezar, insustituible: soy yo quien sufre y nadie puede sufrir por mí. El otro no puede entenderme ni ayudarme: es la soledad del sufriente. Hay inclusive hostilidad por parte del otro, que puede convertirse en mi enemigo, hacerme sufrir. Finalmente, se puede llegar al sentimiento de ser elegido para el sufrimiento.

Y está el segundo eje, el actuar-padecer. Comienza por la impotencia de decir: la falta de distancia no permite que el sufriente transforme esta sensación de estar en carne viva en expresión, en lenguaje. "Estas lágrimas son las palabras que no puedo decir", escuchamos la voz de una madre que llora a su hijo. Ricoeur nos habla de una brecha entre el querer decir y la impotencia de decir.

En segundo lugar está la impotencia del actuar, y esto se confirma en principio por el hecho de que el sufriente no puede escapar al sufrimiento, como describe Agustín en las *Confesiones*, con motivo de la pérdida de un amigo:

Y si me esforzaba por poner sobre él mi alma por ver si descansaba, luego resbalaba como quien pisa en falso y caía de nuevo sobre mí, siendo para mí mismo una infeliz morada, en donde ni podía estar ni me era dado salir. ¿Y adónde podía huir

mi corazón que huyese de mi corazón? ¿Adónde huir de mí mismo? ¿Adónde no me seguiría yo a mí mismo? (*Conf. IV, vii, 12*).

Aquí recordamos a Emmanuel Levinas: «*Toute l'acuité de la souffrance tient à l'impossibilité de la fuir, de se protéger en soi-même contre soi-même.*»². *Su-frir*: la etimología nos enseña que originalmente la palabra nos habla de portar un fardo. Es una carga que, a pesar de la apariencia, no puede aplastarnos: tenemos la fuerza suficiente para soportarla. Así, no hay sufrimiento realmente insoportable, mientras estamos vivos «*Un degré minime d'agir s'incorpore ainsi à la passivité du souffrir*», nos recuerda Ricœur.

Además de la imposibilidad de decir, encontramos también la imposibilidad de decirnos nosotros mismos: es la función de la narración en la constitución de la identidad personal la que se ve afectada. Esta historia de vida en busca de una narración, este poder de comprenderse a uno mismo y de contar historias inteligibles y aceptables es lo que perdemos en las situaciones límite de sufrimiento.

La souffrance y apparaît comme rupture du fil narratif, à l'issue d'une concentration extrême, d'une focalisation ponctuelle, sur l'instant. L'instant, il faut le souligner, est autre chose que le présent, si magnifiquement décrit par Augustin dans les Confessions : alors que le présent se nourrit de la dialectique entre la mémoire (qu'il appelle le présent du passé), l'attente (ou présent du futur), l'attention (ou présent du présent), l'instant est arraché à cette dialectique du triple présent, il n'est plus qu'interruption du temps, rupture de la durée ; c'est par là que toutes les connexions narratives se trouvent altérées.

Volveremos a esta noción de instante y de ruptura del hilo narrativo. Pero antes, existe el último grado de alteración del eje: la imposibilidad de estimar a sí mismo. La autoestima es el umbral ético de la acción humana. El que sufre, al ser incapaz de estimarse, es arrojado de alguna manera por debajo de este umbral de dignidad del que podría arrancarse mediante un esfuerzo de abandono del lugar de absoluta pasividad de la víctima.

Aquí la dificultad proviene precisamente del sufrimiento infligido a "sí mismo como un otro", la tendencia a la desestima de sí, a la culpa, especialmente frente a la pérdida de un ser querido, donde nos encontramos diciéndonos: debo estar siendo castigado por algo. Este sentimiento se intensifica, lo sabemos, entre los familiares de un suicida.

Entre los dos ejes principales podríamos trazar una línea media o una bisectriz donde está la "buena vida para y con los demás", la dimensión plural de la historia de mi vida, de mi identidad narrativa.

² Levinas, E. *Totalité et Infini*. Paris : Livre de Poche, 1990, p. 263.

(...) le rapport à autrui n'est pas moins altéré que l'impuissance à raconter et à se raconter, dans la mesure où l'histoire de chacun est enchevêtrée dans l'histoire des autres (...) c'est ainsi que notre histoire devient un segment de l'histoire des autres. C'est ce tissu internarratif, si l'on peut dire, qui est déchiré dans la souffrance (...) on pourrait risquer le mot d'inénarrable pour exprimer cette impuissance à raconter.³

Encontramos una imposibilidad de decir, de contar, de narrar con otros. Es la identidad narrativa colectiva la que se ve afectada o incluso interrumpida.

Pero esta fenomenología del sufrimiento no es exclusiva de la pérdida de un ser querido por suicidio. Entonces, la pregunta es si el suicidio es un caso especial de sufrimiento. ¿Es de una naturaleza diferente el sufrimiento causado por la muerte de un ser querido como consecuencia de su propia acción? ¿Es esta naturaleza diferente la fuente de la imposibilidad de hablar?

Para seguir la dirección que estas preguntas nos indican, seguiremos utilizando el esquema de dos ejes propuesto por Ricœur, en lo que tentativamente llamaremos una hermenéutica del suicidio. En nuestro horizonte están los que quedan, los que en inglés llamamos "survivors", pero también los que mueren, los suicidas. Proponemos examinar el suicidio como una acción humana con las herramientas propuestas por Ricœur: los ejes si-otros y actuar-padecer, y el bloqueo de la identidad narrativa resultante de la fijación del instante.

Una hermenéutica del suicidio

Comencemos interrogando al suicidio en términos del eje si-otro. Alguien buscó una cuerda, hizo un nudo, escribió una carta y, con cuidado, se ahorcó en la puerta de su habitación. Pudo haber enviado mensajes, arreglado sus asuntos, puesto música. Pero no sabemos, y no podemos saber qué ha sucedido en lo más profundo de su conciencia. El joven salta del techo, la joven madre se cuelga en el armario. Vemos solo la exterioridad del acto, el acceso a la interioridad de este otro permanece interdicto.

En *Discours et communication*, Ricœur nos dice que lo que dos conciencias comunican es del orden de lo intencional; la experiencia, las vivencias, no se puede comunicar. Es la soledad insuperable de la vida. Y el suicidio nos invita a pensar en el mecanismo (¿de identificación?) que permite el acceso, en cierto modo, a la experiencia del otro.

El suicidio es una experiencia límite de alteridad para el que muere, pero también para nosotros que permanecemos vivos, que nos encontramos con una barrera insuperable frente el espíritu del otro. Así,

³ RICŒUR, Paul. La souffrance n'est pas la douleur. In *Souffrance et douleur*. Autour de Paul Ricœur. MARIN, Claire; ZACCAI-REYNERS, Natalie. Paris, Puf, 2013. Pág. 113-134.

su acción es muda, o mejor, nos dice mucho, pero nos habla en un lenguaje intraducible. Por lo tanto, rompe el "nosotros" que subyace a las relaciones humanas.

Podemos imaginar el sufrimiento e incluso el alivio que un alma atormentada fue capaz de encontrar en su decisión. Pero no podemos saber ¿Quién, sino el suicida, puede saber qué sucede en el alma cuando se toma la decisión de abandonar la vida? E incluso él (o ella): ¿podría darnos razones? Difícil, si uno piensa en la opacidad de la acción humana, en ese fondo indiscernible detrás o debajo de toda decisión.

Quien muere, muere solo. Esto es cierto para los moribundos en general, más aún para quien causa su propia muerte. Replegado sobre sí mismo, tal vez sin una dimensión representativa: el mundo se ha convertido en un lugar despoblado, hostil, inhabitable. ¿Por eso lo deja?

Además, es alguien insustituible: nadie puede ponerse en su lugar, nadie puede morir en su lugar, ni entenderlo ni ayudarlo. Hay un corte con el otro, con el mundo de los demás. Quizás (pero, nuevamente, no podemos saberlo), haya incluso una hostilidad del otro, que puede convertirse en el enemigo. Quién sabe (y esto es nuevamente especulación) si no hay una sensación de ser elegido para el sufrimiento y para esta salida de la vida. Y tal vez haya algunas preguntas: ¿por qué? ¿Por qué yo?

Pero este ejercicio es el resultado de una especulación frágil: no podemos conocer la experiencia, lo vivido, la vivencia del suicida en relación con él mismo, en relación con los demás. El suicida se retira de los demás, niega toda alteridad, o se transforma a sí mismo en alteridad pura, confiando en su ser a los demás, a aquellos que continuarán viviendo sin él. Cualquier respuesta dice más sobre nuestras creencias que sobre el que decide su suicidio, toma medidas y tiene éxito.

Aun así, comprobamos de hecho una alteración radical y absoluta de este eje si-otro. Lo constatamos en la perplejidad aguda que se impone cuando tratamos de ponernos en el lugar del suicida para comprenderlo: se ha convertido para nosotros en un otro absoluto, una alteridad más allá de los límites de nuestra capacidad de compasión, de sentir juntos. No podemos hacer de ese otro un "otro como si nosotros mismos".

Veamos ahora el segundo eje, el de actuar-padecer. Recordemos: comienza con la impotencia de decir; en segundo lugar, está la impotencia de hacer; luego, es imposible decirse a sí mismo; y finalmente, la imposibilidad de la autoestima, la desestima de sí, la culpa.

Nos preguntábamos si deberíamos considerar al suicida como alguien incapaz, pasivo, llevado por circunstancias externas a un gesto que no puede clasificarse entre los actos humanos porque carece de una verdadera voluntad. ¿O es un ser libre y capaz, señor de su vida y muerte, que ejercita con valor total un destino elegido por él o ella?

En un gesto, la totalidad del poder de un ser vivo se libera, terminando esta misma vida. *Conatus* que se volvió contra sí mismo: ¿es posible?

La pregunta central es si el suicidio es un acto voluntario. Si consecuencia de una enfermedad, la respuesta debe ser no. ¿O deberíamos pensar que la enfermedad sería precisamente este "querer morir"? Entonces sería una categoría particular de voluntad, habría una voluntad que, de hecho, no lo es.

¿Dónde colocarlo, entonces, en el eje propuesto por el filósofo: en la total impotencia, por lo tanto del lado del sufrimiento extremo, o en la máxima del poder, en el ámbito de la libertad total?

Una vez más, cualquier respuesta se basa en las creencias de quien responde. Encontramos posiciones divergentes e incompatibles en la historia de la filosofía, la medicina, las instituciones y la cultura. No hay posibilidad de decidir sin una previa toma de posición.

El suicidio empuja al límite las nociones de voluntario e involuntario, problematiza lo que pensamos e incluso lo que podemos pensar acerca de las decisiones existenciales.

Ricœur reflexiona sobre este tema en *Le volontaire et l'involontaire*. Presenta el rechazo de una conciencia a su condición, en el deseo de una libertad absoluta. La conciencia que se creía divina se descubre condicionada y responde frente a su frustración con desprecio o con desafío a la condición humana: en el desprecio la encuentra baja; en el desafío, absurda.

C'est dans le refus et dans le mépris que la liberté tentera de chercher sa plus haute valeur. Le suicide s'offre à elle comme une des plus hautes possibilités : il est en effet la seule action totale dont nous soyons capable à l'égard de notre propre vie. Je peux supprimer ce que je ne peux poser. Le suicide peut paraître la plus haute consécration de cet acte de rupture qui inaugure la conscience. Il peut paraître l'acte d'un maître qui a secoué toutes les tutelles, d'un maître qui n'a plus de maître : « Stirb zur rechten Zeit ! », proclame Nietzsche. Ainsi le Non ne serait plus un mot mais un acte. ⁴

Un acto que es una explosión cegadora de las categorías de la acción y el padecer que deja a los demás, los sobrevivientes, en total impotencia. El eje de la acción pulverizado por aquel que reniega el mandato (familiar, parental, biológico, divino, atávico) de preservación de la vida. Así es como el suicidio que provoca un cortocircuito en el actuar y el sufrir, lo voluntario y lo involuntario, subvierte las nociones de hombre capaz y hombre falible, del padecer y del actuar.

Es este su carácter excepcional como acción humana que nos impide hacer del suicidio una historia, dándole un sentido narrativo. Esta imposibilidad causa una obstrucción de las identidades narrativas. Es en esta excepcionalidad donde hay que buscar el origen de la imposibilidad

⁴ RICŒUR, Paul. *Philosophie de la volonté I*. Le volontaire et l'involontaire. Paris, Points, 2009, pág. 582.

de decir. En la subversión radical de las categorías de la acción humana, en el bloqueo de la relación si-otro que el suicidio provoca.

Pero todavía tenemos el tercer eje en juego en el texto ricoeuriano: las preguntas "¿por qué?", "¿Por qué yo?" "¿Por qué mi hijo?" Se trata claramente de una búsqueda de sentido: tiene que haber una razón, un sentido, algún sentido, para dar al acto una inteligibilidad, esencial para una narración. Pero ¿dónde encontrar un punto de apoyo para esta inteligibilidad?

El colapso de las categorías de relación entre el si y el otro bloquea el acceso a esta subjetividad convertida, como dijimos, en una alteridad radical. Por otro lado, nos enfrentamos a un acto que destroza las categorías de acción. Privados de la oportunidad de ponernos en el lugar del muerto e incapaces de aplicar los criterios de comprensión de la acción humana, buscamos un sentido, un orden en el campo de las causas: "¿qué lo llevó a matarse?". Es así que nos enfrentamos a la enumeración de los factores que conducen al suicidio: económicos, familiares, químicos, sociales. El sujeto de la acción desaparece detrás de las curvas de tendencias, estadísticas por país, medias de edad y de género.

Este significado que se busca, tratamos de encontrarlo en las categorías de causalidad, fuera del dominio de lo humano. El suicida es deshumanizado para darle sentido a su acto.

Está claro que por esta vía la comprensión, necesaria para integrar un suicidio en una historia, se hace una tarea imposible.

El suicidio resiste así las interpretaciones, marca un límite estricto e insuperable; es un punto ciego en la comprensión. Nos confronta con nuestros límites, los límites de lo humano.

Hay otros dos factores que me gustaría mencionar antes de terminar. El primero, también presente en *La souffrance n'est pas la douleur*, es el carácter fijo, la *fixité* del instante. La ruptura de la temporalidad, que crea una dificultad adicional a la apropiación, al trabajo de triple mimesis.

En segundo lugar, la naturaleza plural de la identidad narrativa. Mi identidad narrativa no es una historia que pertenece solo a mí. Por el contrario, esta identidad es contada por mí con otros, por mí y por otros. Y este otro, el suicida, ya no está allí para participar en mi narración: se dice que una parte de uno muere con un familiar, y es así. Pero, además, nos resta la tarea de contar su historia. Cuando alguien muere, corresponde a los demás continuar su narración, somos un poco guardianes de la identidad de los muertos. Esto es lo que Butler nos recuerda: "Nos uniremos allí (...) donde los hombres muertos se encuentran: en los labios de los vivos". Y como él ya no está allí, nos queda una ausencia, que no participa de manera activa en la narración, pero que no deja de apelarlos.

¿Cómo, entonces, contar la historia de una vida, cómo sustentar la identidad narrativa del suicida? El reto no es trivial: se trata de crear una nueva configuración de los hechos de una vida, desde el nacimiento o

antes, en la historia familiar, en un grupo, que deberá conducir necesariamente a esta muerte causada por él mismo. Una historia de la cual los familiares, las personas cercanas son parte: aparece con mucha fuerza la tentación de la culpabilidad. Sus vidas y la vida de ese que les era cercano y que repentinamente se transformó en un extraño, en un desconocido, debe ser resignificadas a la luz del gesto final. Co-autor del horizonte común, del real que constituyen y mantienen juntos, el que deja el mundo no sale en silencio: hace explotar ese real compartido. La onda de choque alcanza muchos círculos concéntricos de relaciones con el muerto, se extiende por muchas generaciones.

Una reconfiguración del mundo es necesaria. Todo debe escribirse de nuevo. Pero nuevamente: ¿cómo hacerlo cuando la narración nos es escamoteada? ¿Cómo hacer un trabajo de interpretación que nos permita una narración - por lo tanto, una restitución de significado y una cura, ese " hacer soportable lo insoportable" qué nos indica Blixen?

Una dificultad adicional en esta empresa. Para hacer una narración no se debe entender el "suicidio", sino *este* suicidio, esta muerte en particular, esta historia de vida. Cada acto de suicidio tiene una singularidad que resiste cualquier universalización. En la búsqueda de referencias para enmarcar este acto particular en un universal, existe el riesgo de las categorías moralizantes, siempre presentes en cuanto nos apegamos a nociones tan inciertas y difusas como el coraje o la cobardía.

El suicidio es un territorio de misterio y posiblemente siempre lo sea. Pero esta impenetrabilidad se enfrenta a una fuerza no menos ineluctable: la necesidad de comprender, la necesidad de una narrativa capaz de dar un sentido a esta muerte.

No tenemos la ambición de encontrar respuestas ahora. Pero propondré una imagen, una especie de alegoría como punto de apoyo para la reflexión. Es la imagen de una simetría donde el acto de suicidio ocupa el centro. Un punto donde converge toda una historia de vida, una narrativa que termina en un gesto final. Este punto central es un instante "arrancado de toda narratividad". Y este punto es, para los vivos, la partida, el punto cero de una nueva narración.

La imagen que propongo es la de una cámara oscura. El instante, el acto de suicidio, es el pequeño orificio que permite el paso de la luz que proviene de esa vida en común con el que estaba vivo y entre nosotros y que ahora está muerto, fuera de nuestro alcance.

Esta luz se proyecta en nuestro presente y nuestro futuro: hay una especie de simetría, donde la nueva configuración del universo resultante de la muerte voluntaria de alguien cercano nos trae vestigios de lo que era antes. Allí donde había una presencia, un cuerpo y una conciencia, un ser que actuaba y sufría, hay ausencia y memoria vacía y pálida de momentos compartidos. Su sufrimiento ya no le pertenece a él, es el sufrimiento de los vivos que está allí desde entonces. Los ejes que su gesto destrozó permanecen para los vivos como desechos: esto vale para las categorías de relación si-otro como para las de actuar y padecer, para la tensión por siempre paradójica entre voluntario e involuntario.

Es así que propongo buscar en esta imagen proyectada, en este sufrimiento que nosotros, vivos, experimentamos, los elementos para una tentativa de interpretación sin garantías.

El fragmento de *Le Volontaire et l'involontaire* antes citado presenta el suicidio como la expresión de una conciencia que quiere ser libre y, al descubrirse condicionada, ejerce este acto de desafío. Pero esta no es la única respuesta desafiante que podría dar: una vez que descubrió su condición, tiene también la posibilidad de aceptar vivir en el absurdo.

Mais le suicide n'est pas la seule expression du refus. Il est peut-être un courage d'exister dans l'absurde et de lui faire face, en comparaison duquel le suicide lui-même ne serait qu'une évasion égale à celle des mythes et de l'espérance. Ce courage de la désillusion refuse le suicide dans le seul dessein d'affirmer – et de persévérer dans l'acte d'affirmer– le Non de la liberté face au Non-être de la nécessité. Le refus marque la plus extrême tension entre le volontaire et l'involontaire, entre la liberté et la nécessité ; c'est sur lui que le consentement se reconquiert ; il ne le réfutera pas ; il le transcendera.⁵

La destrucción de las coordenadas de nuestra acción y de nuestro ser con los otros provocada por el suicidio, la temporalidad desdibujada, el bloqueo de la narrativa y la identidad colectiva y sus consecuencias en la memoria colectiva e individual, esto todo configura lo que podemos llamar el absurdo. Podemos arriesgar decir que esto es de alguna manera una experiencia (¿o un sentimiento, una visión, un lugar, un no-lugar?) compartida con el suicida. ¿Podemos así encontrar en el sufrimiento como acceso a una visión común del absurdo los elementos de una narrativa posible? ¿Es este un punto de partida válido para una narración hecha por aquellos que eligen el camino del "rechazo consentido" a la condición del alma humana?

Si propongo esta reflexión, es porque creo que sí. Que los caminos de la persona que decide su muerte y los que deciden vivir, a partir de la misma constatación del absurdo, incluso si los vemos como una bifurcación existencial, estos caminos, digo, son vías paralelas.

El propio Ricoeur nos habla de coraje cuando cuestiona la elección entre vivir o renunciar a una vida en el absurdo, y tenemos derecho a preguntar dónde está ese coraje, si lo hay, en cuál de las formas de rechazo. Hablar de coraje, ¿no es decidir a favor de una u otra forma de enfrentar los límites de la existencia? ¿No sería el coraje el hecho mismo de mirar el absurdo a la cara y tomar una decisión sobre el camino a seguir, sabiendo que cuando se trata de absurdo, no hay ningún valor, positivo o negativo, en continuar o interrumpir la propia vida?

Nos cabe preguntar si las dos vías, para el que se ve confrontado al absurdo, no son más que paralelas: quién sabe estén más cerca entre sí

⁵ Le volontaire... pág. 582.

de lo que sospechamos a priori. Encontrar esta proximidad podría ser el primer paso hacia un reencuentro que haga posible el ejercicio narrativo.

Referencias bibliográficas

- BARNES, Julian. *El sentido de un final*. Barcelona : Anagrama, 2012.
- BONNET, Piedad. *Lo que no tiene nombre*. Bogotá : Alfaguara, 2013.
- HILLMAN, James. *Suicide and the soul*. Connecticut : Spring, 1965.
- RICŒUR, Paul. *Vivant jusqu'à la mort*. Suivi de *Fragments*. Paris, Seuil, 2007
- _____. *Philosophie de la volonté. 1. Le Volontaire et l'Involontaire*. Paris, Points, 2009
- _____. *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et Culpabilité*. Paris, Points, 2009
- _____. *La souffrance n'est pas la douleur*. In *Souffrance et douleur*. Autour de Paul RICŒUR. MARIN, Claire ; ZACCAI-REYNER, Natalie. Paris, Puf, 2013. p. 113-134.

El problema de la creación en la filosofía barroca de Francisco Suárez

Laura A. Soto Rangel
UNAM, México

Resumen

Francisco Suárez representó el paradigma de un proceso que, desde nuestros días, puede parecer contradictorio y confuso. Este proceso no está separado de los problemas formulados a partir de la teología. En el siguiente artículo, analizaremos la noción de potencia activa que ofrece Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas* con base en el problema de la creación. Finalmente, apuntaremos a la filosofía barroca suareciana con el objetivo de mostrar una modernidad alternativa que puede comprenderse desde el ámbito de la creación.

Palabras clave: Barroco- Posibilidad- Creación-Potencia activa

Summary

Francisco Suárez demonstrated the paradigm of a process that, from the current point of view, can seem contradictory and confusing. This process is not separated from problems formulated from theology. This article will analyze the notion of active power that Suarez offers in his *Metaphysical Disputations* based on the problem of creation. Finally, this work will analyze Suarecian baroque philosophy, aiming to show a vision of an alternative modernity that can be understood from the realm of creation.

Keywords: Baroque- Possibility-Creation-Active power

Introducción

El granadino Francisco Suárez escribe en 1597 su obra titulada *Metaphysicorum disputationum* [...]. Para 1636, diecisiete ediciones se habían preparado en Venecia, Maguncia, París, Colonia y Ginebra. Las *Disputaciones Metafísicas* representan la sistematización y reestructuración de los doce libros de la *Metafísica* de Aristóteles pues, cambian el modo de emplear los *Comentarios a la Metafísica*, que en su momento eran útiles en la enseñanza de la filosofía. Las *Disputaciones* han sido analizadas desde múltiples perspectivas y se han recapitulado en innumerables ocasiones. En parte, el origen del conflicto sobre cómo leer de forma contemporánea el tema de la creación y conservación del mundo se debe a la larga tradición en que están insertas las *Disputaciones*. ¿Cómo debemos leer este proyecto de sistematización?

Para el siguiente trabajo tomaremos en cuenta el problema de la creación que expresa Suárez en su *Disp. XX*. En esta disputación, Suárez se propone analizar 1) la eficiencia de Dios como primer ente y 2) la

dependencia causal de la creación con respecto al creador. Son tres los tipos de dependencia que se propondrá analizar en esta disputación: 1) en cuanto a producción, 2) en cuanto a la conservación y 3) en cuanto a la operación. A continuación, analizaremos el tema de la eficiencia en cuanto a producción de Dios como primer ente. La primera parte de dicha disputación tiene como objeto estudiar la noción de producción en la creación, tomando en cuenta que el tema será objeto exclusivo de la metafísica y no de la teología. Así pues, se partirá de dos principales consideraciones: 1) la creación de Dios como causa primera de las cosas y 2) Dios como primer y supremo ente entre la totalidad de los entes.

1. La Posibilidad, concepto cumbre de la creación.

El primer problema que marca el jesuita surge del mismo Aristóteles y de la concepción del tiempo en la filosofía griega. Siguiendo el libro I de la *Física* de Aristóteles, la creación *ex nihilo* es imposible, pues de la nada nada se hace. Suárez es pertinente al considerar que la creación resulta inadmisibles para una metafísica aristotélica de la generación y la corrupción. La lectura que guarda Suárez sobre este punto debe buscarse en el *Índice detallado de la Metafísica de Aristóteles* que precede a la *Disputación I*. En el *Libro XII, VI*, el granadino logra esclarecer la diferencia entre la tesis aristotélica del mundo en devenir y la tesis cristiana del mundo creado *ex nihilo*. Señala Suárez, Aristóteles “prueba que el tiempo no pudo comenzar, de modo que antes no hubiese existido, ya que sin el tiempo, no habría antes y después; [Para Aristóteles] el tiempo no existe sin movimiento” (Suárez, Index, Disp. Metaf. XII, VI). Desde luego, la tesis de que el tiempo no exista sin movimiento se enmarca en una metafísica donde el problema del paso del no ser al ser hay que buscarlo en la correlación entre acto y potencia. Potencia (*dynamis*) y acto (*enérgeia-entelecheia*) cobran sentido sólo en razón de las cosas que tienen movimiento, puesto que el horizonte de comprensión es el mundo en eterno devenir. De tal modo que el estagirita da cuenta de un mundo sempiterno y continuo ante la estrecha relación entre tiempo y movimiento.

Llama la atención el modo en que el granadino resuelve la síntesis aristotélica-cristiana, al anteponer la sistematización de la *Metafísica* aristotélica en el horizonte de la creación *ex nihilo*. No niega Suárez la tesis aristotélica, sino que hace usos de los propios términos para resolver, lo que en el fondo del cristianismo, supone una escisión tajante entre eternidad y tiempo creado. Es en esta aparente contradicción que debemos buscar en la obra de Suárez el dinamismo de la “conciliación” entre creación cristiana y mundo griego en devenir, síntesis que en última instancia encausará los problemas de la escolástica a la modernidad.

Suárez es consciente de la contradicción entre seguir fielmente la causalidad aristotélica y la creación *ex nihilo*. La conciliación que busca Suárez no es un ejercicio de un novato que ha pasado por alto la distinción de los argumentos. Suárez menciona que la relación entre tiempo y movimiento no es sólida o necesaria, pero la toma como dilema

para afirmar la necesidad de una sustancia primera que fundamente la creación *ex nihilo*, pues en última instancia busca defender que el motor inmóvil aristotélico tiene la capacidad de crear. Aun cuando el granadino es consciente de tal imposibilidad en la obra aristotélica, no rechaza del todo el proceder del estagirita sobre la necesidad de una sustancia primera que sea eterna.

Así pues, retornando a la *Disputación XX*, menciona Suárez “que la efectuación por creación no es tan imposible que implique repugnancia o contradicción en sí misma, luego tampoco la potencia para obrar” (Suárez, Disp. Metaf. XX, I, 9). Es decir, no repugna a la sustancia primera, la acción de efectuar alguna creación, entendida ésta como potencia suma y absolutamente perfecta. Para comprender esta relación es necesario recurrir a la propia lectura que el granadino tiene de la potencia aristotélica. Pues bien, en el *Índice detallado de la Metafísica* de Aristóteles, Suárez menciona que el estagirita entiende por potencia, a la sola potencia activa, en tanto se comprenda como “el principio que transmuta a otro en cuanto es otro” (Suárez, Index, Disp. Metaf., V, XII).

Ahora bien, para entender el eje que cobra la noción de potencia en Suárez, debemos partir de la conciliación entre mundo cristiano y mundo griego presente en las *Disputaciones*. La potencia, lejos de la exclusiva referencia a la *Física* aristotélica, es para el granadino “todo principio de actividad” (Suárez, Index, Disp. Metaf. XII, 1). El tema será de sumo interés pues le ayuda a contrarrestar el presupuesto aristotélico de la necesidad del primer motor. Es decir, vemos en las *Disputaciones*, el rompimiento entre física y metafísica, al poner prioridad en la potencia divina. Es este tema el que nos lleva a comprender la herencia de Suárez hacia la modernidad.

Para explicar este horizonte alternativo de la causalidad debemos comprender las bases de su metafísica de la creación (Fernández Burillo, 1998: p. 77). De fondo, Suárez parte de una comprensión del no-ser, como *ex nihilo*, en tanto que carece de un ser subsistente. Así pues, si por potencia se entiende todo principio de actividad, la actividad creadora de Dios debería comprender el paso del no-ser al ser. La razón principal que ofrece Suárez consiste en considerar positivamente la noción de (posibilidad) *possibilis* “como aquello que puede ser o hacerse y en este sentido expresa denominación de alguna potencia” (Suárez, Disp. Metaf. XX, I, 9). En otras palabras, Suárez defiende la posibilidad de la creación a partir de la propia denominación positiva de posibilidad, como aquello que indica que algo puede ser o hacerse mediante alguna potencia. Es este punto el que adquiere relevancia para nuestra investigación pues Suárez no coloca los cimientos del principio de causalidad bajo la noción de necesidad, sino bajo la noción de posibilidad.

La *posibilidad* para Suárez indica el poder ser o hacerse tomando en cuenta un primer ente, Dios, del cual penden el resto de todas las cosas. La causalidad del mundo físico no queda referida a una noción de necesidad. Todo lo contrario, es en la potencia de este primer ente, donde hay que buscar la posibilidad de que las cosas hayan pasado del

no- ser al ser en el sentido de poder haber sido efectuadas o producidas mediante alguna específica potencia, sea esta la propia subsistencia de Dios.

Es consciente el granadino que, para Aristóteles, sería imposible relacionar el ámbito de la potencia al primer motor inmóvil por la simple razón de que la potencia expresa “el principio del cambio o del movimiento” (Aristóteles, *Metafísica* 1019a 15). Suárez es consecuente en afirmar que para el estagirita, la noción de potencia sólo tiene sentido en el ámbito del movimiento. La correlación entre acto y potencia en la *Metafísica* aristotélica se fundamenta en la noción del devenir eterno. Pero, es justo este horizonte el que será motivo de “adaptación y extensión” de la obra aristotélica pues para Suárez, el tema es contrario al dogma de la creación.

Para comprender el motivo de tal consideración en una obra metafísica, debemos apelar a la lectura teológica en la que se encuadran las cincuenta y cuatro *Disputaciones*. No obstante, lejos de considerar al granadino un religioso que apele sin más al dogma de fe, es fundamental comprender la lectura teológica que realiza Suárez para conciliar la *Metafísica* aristotélica con la fe cristiana. Para el granadino, la modificación y extensión que se debe lograr de la metafísica aristotélica cobra sentido en razón de una perfección absoluta que vincula con la eternidad permanente. La adaptación de Aristóteles debemos centrarla en el giro radical de una física hacia una ontoteología que guiará el tránsito de la escolástica a la modernidad. Para analizar cómo y desde qué horizonte cobra sentido hablar de una desvinculación entre potencia y movimiento, debemos recurrir a la incorporación del aristotelismo desde la lectura tomista del propio granadino.

En las *Disputación XX, I*, Suárez defiende la afirmación de la potencia activa de Dios para la ejecución de la creación. “La ejecución por creación no es tan imposible que implique repugnancia o contradicción; luego, tampoco la potencia para obrar de esta manera” (Suárez, *Disp. Metaf. XX, I, 9*). La noción de posibilidad abre para Suárez el paso de la potencia, como tránsito de una potencia activa a la realización del quehacer productivo de Dios. En la *Disputación XXX, III*, el jesuita analiza qué deba entenderse por la potencia activa de Dios en relación con la posibilidad. Primero, esclarece qué significa que Dios sea acto puro y cómo deba entenderse esta actualidad pura y simple de Dios.

Vemos que implícitamente Suárez está relacionando necesidad con actualidad pura y simple, una relación que pasará a la modernidad para ser pensada como opuesta a la posibilidad. Contrario a las cosas potenciales, el acto debe entenderse en relación con la existencia actual como lo que “existe en sí actualmente, *in se actu existens*” (Suárez, *Disp. Metaf. XXX, III, 2*). La noción de acto puro, en ese sentido, la relaciona Suárez con la comprensión y demostración de la existencia de Dios, en tanto evidencia *a priori*, que excluye toda posibilidad de potencia objetiva en el sentido de aquella que no existe en sí actualmente, ni necesariamente. Dios es acto puro en el sentido de poseer la existencia

esencial actual y necesaria de un modo simple y perfecto. Por su parte, la potencia activa de Dios le pertenece “porque cada cosa obra más bien en cuanto es en acto, *agit in quantum est in acto*” (Suárez, Disp. Metaf. XXX, III, 2), es decir, en cuanto es una existencia actual necesaria. Ante esta afirmación, Suárez estaba a un paso de afirmar la necesidad del principio de causalidad, pero vayamos con cuidado, pues el granadino mostrará una alternativa a este principio.

El propio Spinoza, en *Cogitatorum Metaphysicorum*, afirma la necesidad que impera en Dios, como principio universal, en razón de su esencia. Por otra parte, en las cosas creadas, la necesidad de su existencia no está en ellas mismas, sino en razón de su causa, es decir de Dios. “De ahí que, si está en el decreto divino que una cosa exista, existirá necesariamente, [dice Spinoza] *Si itaque in decreto divino est, ut res aliqua existat, necessario existet*” (Spinoza, Cog Metaph. I, 3). Mientras que lo posible (*possibilis*) es defecto de un entendimiento que ignora la determinación de las causas; la necesidad es el eje del principio de la causalidad. Es evidente que, para Spinoza, el problema de la libre voluntad del hombre y la predestinación son imposibles de explicar, pues las acciones libres son comprendidas sólo en relación con el principio de causalidad que pende de la necesidad de la existencia de Dios. Este modo de proceder es el que Spinoza heredará a la modernidad y que el propio Leibniz buscará resolver en su *Discurso de metafísica*. Un principio de causalidad que en sí mismo es necesario y que se opone a la posibilidad como a su antagónico.

El mundo, de la física y de la metafísica, será explicado a partir de un principio tal del que penden, necesariamente, todas las cosas. Es esta la sentencia de la gran modernidad, que ha basado la explicación del mundo en un principio fundamental, por razón de su necesidad. Esta la sentencia que llevará en su seno, la crisis de la fundamentación de la modernidad. No pretendo centrarme en este tema o sus alcances, pero sí evidenciar la alternativa que ofrece Suárez, pues vemos en el granadino, la visión de la otra modernidad, la del jesuita defensor de Trento, que se abocará a posturar un principio de causalidad bajo el horizonte de lo posible, lejos pues de la dicotomía antagónica entre necesitarismo y posibilidad.

Lo posible deja de ser un defecto del entendimiento para convertirse en el horizonte de apreciación de la causalidad eficiente. Las preocupaciones postridentinas, del jesuita granadino, son persistentes en el tema de la creación. Suárez busca conciliar en su metafísica, el problema del libre arbitrio del hombre y la predestinación de Dios. Ambos temas son capaces de ser comprendidos por el entendimiento humano, lejos de ser un defecto de éste, o tesis contrarias al principio de causalidad. Así pues, llama la atención que la noción de potencia (entendida como posibilidad), la enmarque Suárez en el primer ente o Dios, pues la facultad de operación del ente creador contempla de fondo las múltiples posibilidades en tanto que éste posee una potencia infinita. Vemos por una parte, el acierto del granadino hacia un problema

especialmente teológico; por otra parte, la respuesta de un filósofo moderno que buscar resolver las disputas postridentinas.

Para resolver el problema que subyace a la dependencia entre libertad humana y necesidad divina, Suárez recurre a la noción de potencia infinita. La potencia activa de Dios comprende todas las existencias posibles, no porque de hecho éstas sean actuales o no sino, por ser posibles en cuanto a la infinitud actualmente existente de Dios. De ahí que la demostración de la posibilidad de la creación, la analice Suárez en su acepción positiva, “como aquello que puede ser o hacerse”, y no sólo bajo la noción negativa de posibilidad como aquello que indica no contradicción. El cambio de horizonte es radical, pues la posibilidad o libertad en las cosas creadas se enmarcan bajo una novedosa noción de existencia posible que pende de la potencia infinita del primer ente. Estamos ante una metafísica de la causalidad pero posible, un tema que no deja de parecer contradictorio, barroco y novedoso.

II. La potencia activa del primer ente.

El jesuita afirma, en Disp. XXX, XVII, que en Dios se da una potencia infinita y lo demuestra por una prueba *a posteriori* y una *a priori*. Como prueba *a posteriori*, recurre a la evidencia de las cosas creadas, en cuanto éstas son actualmente existentes. De fondo, Suárez parte del clásico argumento tomista del problema de la causalidad eficiente para aclarar que las cosas creadas necesitan de una causa de su esencia y existencia que no están en ellas mismas. Por su parte, por prueba *a priori* ofrece Suárez que las cosas creadas poseen potencias finitas, en tanto que no pueden obrar acciones infinitas. Bajo esta segunda prueba y por razón de perfección, la potencia infinita de Dios es ilimitada.

Vemos en ambos argumentos que las tesis tomistas de la causalidad eficiente siguen en pie, especialmente al afirmar el argumento en razón de la perfección de Dios, ya que “toda perfección se encuentra en Dios, del modo más eminente [...] la potencia divina abarca toda perfección” (Suárez, Disp. Metaf. XXX, XVII,4). La omnipotencia de Dios en tanto “potencia absolutamente infinita tiene poder sobre todo efecto posible, *potentia infinita simpliciter potest in omnem effectum possibilem*” (Suárez, Disp. Metaf. XXX, XVII,4). Es infinita la omnipotencia de Dios, en cuanto a los infinitos modos de obrar y en cuanto a los infinitos efectos posibles. Ya que toda perfección se encuentra en Dios, la potencia activa se divide no sólo en razón de los efectos actualmente existentes, sino incluso de los posibles, de ahí que “todo lo que puedan hacer las causas segundas pueda hacerlo Dios por su sola virtud” (Suárez, Disp. Metaf. XXX, VIII, 5). De vital importancia resulta la noción de omnipotencia infinita, pues el mismo Suárez aboga por aclarar qué deba entenderse por la frase “*omne possibile*” sin recurrir a la misma definición de potencia, la cual nos llevaría a un círculo vicioso. Que Suárez abarque la noción de infinitos efectos posibles, muestra la apertura alternativa de esta otra modernidad. Frente a Trento, el jesuita buscará alejarse de un

principio de causalidad puramente necessitarista. Para no caer en dicho problema, Suárez recurre a Tomás de Aquino, Alejandro de Hales, Alberto, Capreólo y Durando quienes toman la noción de posibilidad no en razón de una denominación positiva como el simple “poder hacer algo”, sino bajo la denominación negativa como aquello que implica no contradicción. Ahora, es el principio de no contradicción el eje de nuestra discusión, expliquemos pues este punto.

Para evitar corromper el dogma de fe, Suárez recurre a los clásicos escolásticos que abogan por una noción de posibilidad, siempre y cuando, no indique una contradicción. Así pues, el límite de la noción de omnipotencia en Dios se sostiene del principio de no contradicción. Pero, lejos de comprender este principio de no contradicción como un axioma lógico, en tanto que afirma que de dos proposiciones una es verdadera y la otra falsa, puesto que algo no pueden ser y no ser en el mismo sentido lógico; el principio de no contradicción, del que parte el jesuita, no responde a un orden lógico o de axiomas que busquen dar cuenta del orden de la totalidad del mundo. El límite para la omnipotencia de Dios es el no-ser o no ente, en el sentido de lo que no tiene ni una existencia actual ni una existencia posible. ¿Estamos ante una metafísica contradictoria que afirma por una parte la acepción positiva de posibilidad y luego la niega en razón del principio de no contradicción? No, pues, bajo un principio lógico formal, la afirmación del granadino parece contradictoria en sí misma. Sin embargo, para Suárez y para el Aquinate, quien influye en el granadino, el principio de no contradicción va mucho más allá del principio lógico al que se aboca Leibniz y la modernidad. El principio de no contradicción, para el jesuita, se sostiene a partir de un orden metafísico del haber y del ser. Es decir, lo contradictorio es no-ente, en el sentido de no ser algo absolutamente algo, no por referencia a la noción de necesidad, sino tomando en cuenta la propia noción de posibilidad. El mismo argumento sostiene el Aquinate al hablar de la omnipotencia de Dios, en el sentido de una omnipotencia infinita que no entra en contradicción con no lo que no existe. (Cfr. Melendo, 1981: p. 77)

Lo único que contradice a la razón de absolutamente posible, sometido a la potencia divina, es aquello que en sí mismo y simultáneamente contiene el ser y el no-ser. Así, pues, esto es lo que no está sometido a la omnipotencia, y no por defecto del poder divino, sino porque no tiene razón ni de factible ni de posible (Aquino, S. Th I, q. 25, art. 3).

En palabras de Meléndo Tomás: “la contradicción no sólo puede desembocar en el non-ens, sino que necesariamente recae en él, en cuanto elimina acabadamente la entidad: el contradictorio nunca será ya un ente que de algún modo no sea, sino lo que no es en absoluto” (Melendo, 1981: p. 77). La radicalidad de la noción de no contradicción en un orden metafísico consiste en abogar por la noción de acto y potencia como fundamento de este principio. Para el Aquinate, lo que es y no es en el mismo sentido no sólo queda expresado en el ámbito de las

proposiciones, argumentos o la significación, lo mismo que para Suárez, la no contradicción queda referida a un ámbito metafísico e incluso teológico en el sentido de aquello que es creado por Dios, en tanto que es pensado y de hecho actual o posiblemente existente en absoluto. Así pues, lo no ente queda por completo excluido de un proyecto moderno, donde el principio de no contradicción, entendido éste como axioma lógico, explica el orden pleno de la creación y conservación del mundo. Todo lo contrario, la importancia de la noción de no contradicción en el Aquinate es sustancial en la doctrina de la creación suareciana, pues en última instancia, para que algo sea creado, no debe repugnar ni a lo posible ni a lo actualmente existente, en relación con el orden de la totalidad de las cosas. Aun cuando la noción de ente en Suárez tenga su fundamento en una *distinctio rationis*; con base en la distinción real, entre esencia y existencia, lo ente es en sentido absoluto algo y no nada. Vemos con esta formulación, la exclusión de la dicotomía entre posibilidad y necesidad, que explica la modernidad bajo los principios de no contradicción y de razón suficiente.

La modernidad alternativa, que surge con la metafísica de la creación suareciana, pone énfasis en la noción de posibilidad, una noción que queda sujeta a dos requisitos: “una que no sea contradictoria en sí misma, otra que sea posible mediante alguna potencia. *Unum, ut in se non repugnet; aliud ut per aliquam potentiam sit possibilis*” (Suárez, Disp. Metaf. XX, I. 3). Al indicar que es posible la creación mediante alguna potencia, abre paso Suárez a la solución del problema aristotélico de “de la nada nada se hace”. Pero al indicar que esta posibilidad queda limitada por este especial principio de no contradicción, evita Suárez abrir paso a los infinitos mundos posibles. Por una parte, Suárez se adelanta a resolver el problema que surge de un principio de causalidad que niega la posibilidad (por ser un defecto del entendimiento). Por otra parte, su metafísica de la creación resuelve conflictos teológicos como la creación *ex nihilo*, la conciliación entre libre arbitrio y predestinación divina. Lejos de la modernidad de los racionalistas, la metafísica de la creación es sumamente radical. El único límite que vio Suárez, para llevar a su máxima radicalidad la noción de posibilidad, fueron sus propios dogmas de fe.

Para el granadino, la potencia activa de Dios no sólo es posible demostrarla en relación con lo efectuado, como prueba *a posteriori*, sino también por lo que se refiere a la propia perfección de Dios, como prueba *a priori*.

Falta probar la segunda consecuencia, que encierra el nervio de la argumentación, a saber, que esta potencia debe admitirse en la realidad, al menos en el primer ente, si en sí misma no implica repugnancia o imperfección [...] porque semejante potencia expresa en virtud de su propio concepto objetivo, perfección absolutamente simple, ya que expresa una perfección, que de suyo no es contradictoria, ni implica imperfección. (Suárez, Disp. Metaf. XX, I. 13).

De ahí que el granadino considere necesario que Dios posea esta potencia activa, no sólo en razón de sus efectos posibles, sino, más aun, por la propia perfección del ente simplicísimo, en tanto que en Dios no existe contradicción ni repugnancia en sí mismo, y en tanto que esta potencia “se extiende a todo lo posible, o sea a todo lo que no es contradictorio. *Se extendit ad omne possibile, id est, ad omne ex se non repugnans*” (Suárez, Disp. Metaf. XX, I. 13). La potencia pasiva se expresa siempre en razón de la causalidad. En cambio, la potencia activa no indica “el poder obrar en alguien, sino el poder obrar algo, *ut possit agere in aliquo sed ut possit agere aliquid*” (Suárez, Disp. Metaf. XX, I. 11). Así pues, para el jesuita, independientemente de qué obre Dios, de hecho, su obrar es posible por la simple posibilidad de obrar algo. Para Suárez la creación no sólo es posible, sino de facto. Con base en pruebas *a posteriori*, que recuerdan en gran manera los argumentos del primer motor de Aristóteles, recurre el granadino a la propia naturaleza de los cuerpos celestes para explicar que éstos son imperfectos “al grado de necesitar el movimiento como complemento de sus acciones y además un motor extrínseco que los mueva” (Suárez, Disp. Metaf. XX, I. 15).

La tesis del movimiento imperfecto de los astros significa para Suárez una prueba *a posteriori* de por qué la creación se da de hecho y *ex nihilo*. Contrario a Aristóteles, no se parte del movimiento para llegar al principio, sino que la metafísica de Suárez parte de la creación como fundamento del movimiento de los astros. El argumento resulta interesantísimo, pues a partir del movimiento imperfecto de los astros, se demuestra la creación *ex nihilo*. Así pues, es en la creación donde encontramos los argumentos principales sobre la causalidad eficiente del mundo físico. Más aún, a partir de estos supuestos es que el mundo físico aristotélico se separa por completo del mundo cristiano, en tanto que comprendamos la escisión entre los entes creados y la potencia activa del primer ente.

El jesuita supone que la propia corrupción y dependencia del movimiento de los astros nos lleva a la conclusión “de que sólo han sido hechos por creación” (Suárez, Disp. Metaf. XX, I. 15). Con base en la distinción real, los entes creados cobran el atributo de ser corruptibles, sólo porque en la base hay un ente perfecto que no lo es. La razón primordial consiste en atribuir a los cuerpos corruptibles, en tanto entes imperfectos, una relación con la materia en el sentido de la potencia.

De fondo, Suárez relaciona potencia con materia, en el sentido de la corrupción e imperfección; mientras que la plenitud y perfección se relacionan con la acción del acto y la potencia activa. Así pues, la apuesta que hace el granadino hacia la metafísica no es más que para fundamentar a la propia potencia activa de Dios. De fondo, Trento y el problema de la Gracia están presentes en la metafísica suareciana, en especial en el tema de la creación, pues lo imperante es demostrar la imposibilidad que tiene cualquier ente creado de efectuar la acción de Dios, pero a su vez, afirmar la conciliación entre libertad humana y

predestinación divina. Una noción de potencia que resulta ser dinámica y alternativa a la modernidad del racionalismo.

Al respecto, Fernández insiste en aseverar que Suárez se opone a todo tipo de necesitarismo, característico de la modernidad. Si la modernidad se caracteriza por la enunciación del fundamento que surge de la afirmación del principio de razón y de la necesidad de afirmar una causalidad necesaria en la eficiencia del mundo, S. Fernández apunta a encontrar en Suárez un eje distinto de este proyecto.

Ahora bien, para salvaguardar la independencia de Dios respecto de las criaturas, Suárez distingue entre la potencia que produce ad extra y la potencia para querer y entender que encierra una cierta pasividad. Dirá que el acto de entender y querer se da en Dios necesariamente en cuanto indica perfección absoluta, pero la acción de esa potencia activa en la medida que no es una acción ad extra no conviene a Dios de modo necesario; se puede encontrar no en Dios sino en sus efectos, o si se da en Dios, implica una relación libre con relación a las criaturas. Que Dios conozca y quiera necesariamente las cosas por Él creadas no implica que las produzca necesariamente. (Fernández, 2011: p. 182).

Suárez distingue en la necesidad de Dios y la producción necesaria de las creaturas y de la eficiencia de las mismas. Afirma pues el granadino, una nueva concepción de la necesidad, apartándose tanto de Aristóteles como, posteriormente, de los presupuestos de la modernidad racionalista. Hablamos de una concepción sumamente distinta tanto del proyecto aristotélico-tomista como de la enunciación spinozista. Pues, la omnipotencia de Dios abre paso a entender el principio de razón en Dios, en consonancia con su acción libre volitiva. Un principio en el que confluyen tanto el principio de razón, como el “principio volitivo”. Este último principio debe ser visto como “un principio que contiene eminentemente todas las cosas”, pero del cual, no se sigue la dependencia necesaria de la eficiencia del mundo.

El impulso principal del jesuita granadino será el de evidenciar una omnipotencia divina necesaria pero lo suficientemente libre, de tal modo que no implique necesidad de producción. No es la creación suareciana ni un emanatismo, ni un principio del que penda la necesidad de la efectuación particular de los entes creados. La apertura que escenifica la omnipotencia de Dios, niega un principio fundamental o de razón, superior al acto creador y a la causa primera.

La noción de omnipotencia le permite a Suárez abrir paso a una noción de posibilidad en las creaturas mismas. La efectuación y efectividad de las acciones humanas y naturales son propias de ellas mismas, aunque pendan de la omnipotencia infinita de la primera causa. Como menciona Esposito, “esto llevará a Suárez a sostener que la relación creatural no es –en sentido riguroso necesaria–, ni se precisa para poder pensar el *ens* en sentido metafísico. La metafísica, como se ha dicho, viene estrechamente delimitada respecto a la teología revelada” (Esposito, 2017: p. 35).

III. El barroco suareciano

La relación, entre teología revelada y metafísica, constituye un eje fundamental para analizar la inflexión suareciana a la que nos abocamos. Ésta, debe ser comprendida, tanto ajena a la sistematización aristotélica, como a un antecedente de la continuación lineal de la escolástica a la modernidad. La caracterización histórica, que no historiográfica, de las *Disputaciones Metafísicas* se identifican, en todo caso, por ser una propuesta alternativa tanto a la escolástica tomista como de la modernidad racionalista. Así pues, de entre los principales acercamientos, que atienden a la resignificación de la inflexión suareciana, tomando en cuenta el problema de la creación y la omnipotencia de Dios, tenemos los estudios de Kuri Camacho, Constantino Esposito y Bolívar Echeverría. El eje, sobre el cual caracterizan Camacho y Esposito la obra suareciana, es el del barroco. “Esta posición puede ayudarnos a sacar a la luz la particular ligazón entre la obra intelectual de la Compañía de Jesús –o mejor, de algunos teólogos y filósofos jesuitas– en la época posterior al Concilio de Trento y [en ese sentido], el pensamiento barroco” (Esposito, 2017: p. 30).

El concepto “barroco” si bien tiene su origen en teorías sobre historia del arte, no se agota -ni a nivel teórico ni a nivel práctico- en una mera descripción de valores estético. De entre los estudios más prolíficos sobre el tema rescato a B. Echeverría, quién, parte de tal categoría pero aplicada a la cultura en general no como un mero concepto que se traslada de la teoría del arte a la teoría social o cultural. Por el contrario, el *ethos* traslada el concepto a una categoría “viva” y “práctica” que se desarrolla en tanto se desarrolla la praxis cultural y, con ella, la interpretación de ésta sobre un pasado que persiste. Es sólo a partir de una forma como el clasicismo, el naturalismo, el realismo o propuestas modernas, que lo barroco será juzgado. Sólo donde una perspectiva naturalista subsiste, lo barroco será valorado como artificio o irrealidad. Sólo desde un canon establecido es que el barroco es transgresión, representación exuberante, contraria incluso a la espontaneidad. Así pues, B. Echeverría en *“La Compañía de Jesús y la primera modernidad de la América Latina”*, se dedica a dilucidar el concepto de barroco y modernidad, con base en una noción de continuidad entre escolástica y modernidad.

La primera sería una historia grande, de amplios alcances: la historia de la constitución de la especificidad o singularidad de la cultura latinoamericana en el siglo XVII. La otra sería una historia particular que dura dos siglos y que es de orden político religioso, la historia de la primera Compañía de Jesús y, sobre todo, de su proyecto de construcción de una modernidad, de un proyecto civilizatorio moderno y-¿paradójicamente?- católico (Echeverría, 2000: p. 58).

Para Bolívar Echeverría, el inicio del *ethos* barroco, que se entrelaza con el de modernidad, surge ante un hecho histórico

indudable. Un siglo XVII que comienza “con la derrota de la Gran Armada a finales del siglo XVI (1588) y que terminaría aproximadamente con el tratado de Madrid, de 1764” (Echeverría, 2000: p. 59). No es casualidad que este periodo corresponda al de la Compañía de Jesús en España. Los jesuitas representan sin duda una Orden que se confronta con los viejos paradigmas pero que, a su vez, es a partir de estos que instaura sus procesos de reconstrucción. Pues bien, la Compañía quiso reformular pero fue a partir del propio canon que le antecedió, que pudo hacerlo. Insistimos pues en este punto, pues especialmente el problema de la creación resulta fundamental para insertar a Suárez en el barroco español. No podemos dejar de lado la continuidad de la propuesta suareciana, pero tampoco hallar en ésta una simple linealidad que encamina el problema de la necesidad o la reestructuración aristotélica hasta la modernidad racionalista.

El Concilio de Trento entre 1546 y 1547 inaugurará una de las discusiones más prolíferas a lo largo de la historia de la filosofía y de la teología. La institución religiosa católica será puesta en tela de juicio y será en el Concilio en donde se trate de reformular sus conceptos más sustanciosos. Partidario de esta perspectiva es Echeverría quien insiste en analizarlo como:

El proyecto postridentino de la Iglesia Católica, viéndolo a la luz de este fin de siglo postmoderno, no parece ser pura y propiamente conservador y retrógrado; su defensa de la tradición no es invitación a volver al pasado o a premodernizar lo moderno. Es un proyecto que se inscribe también, aunque a su manera, en la afirmación de la modernidad, es decir, que está volcado hacia la problemática de la vida nueva y posee su propia visión de lo que ella debe ser en su novedad. (Echeverría, 2000: p. 65)

Ahora bien, uno de los fundamentos del Concilio será la necesidad de la mediación eclesial entre lo humano y lo divino. El motor de dicho fundamento desencadenará un conflicto que se manifiesta por su contrariedad. Pues bien, las nociones de gracia y de libertad, naturaleza y sobrenatural, predestinación y premonición se transformarán durante el conflicto postridentino bajo un sutil aparato argumentativo, en donde las diferentes escuelas y ordenes religiosas encabezarán la discusión. El problema sobre la predestinación y la gracia que surge con Calvino y Lutero llegará después del Concilio de Trento a una discusión entre Dominicos y Jesuitas que tratarán de explicar los diferentes modos y grados de la ciencia de Dios así como los modos en que su voluntad, omnisciencia y omnipotencia actúa sin afectar el libre arbitrio del ser humano: tal polémica es la famosa *disputa de auxiliis*. Para entender dicha polémica debemos partir de la noción sobre la gracia que se funda con Lutero y Calvino, se problematiza en el Concilio de Trento y adquiere un fundamento especial en la Compañía de Jesús.

Es en dos de las sesiones celebradas en el Concilio de Trento -el 17 de junio de 1546 y el 13 de enero de 1547- que, en contra del “protestantismo”, se desentrañará qué deba entenderse por gracia y qué

por libre arbitrio. De los diversos modos en que la naturaleza de la gracia fue analizada a lo largo de la historia, es en el Concilio en donde se problematizará la gracia en torno al pecado y al libre arbitrio, jugando un papel sustancial el de la predestinación. Así pues, el problema postridentino no se enmarca, única y exclusivamente, en un horizonte de teología moral o revelada. Todo lo contrario, el Concilio de Trento marcará la pauta para afrontar el problema de la naturaleza humana bajo una ontoteología. Hemos visto cómo Suárez, en particular, empeña sus *Disputaciones Metafísicas* a este gran proyecto jesuita que impone Trento. La metafísica suareciana confluye, en unidad y discordia, con su tradición tomista-aristotélica, así como con el proyecto teológico tridentino. El problema de la creación, y la importancia de la omnipotencia de Dios, no puede ser desprendido del gran eje que marcó la renovación de la teología moral a partir de Trento. Como bien indica Esposito, al respecto del barroco en Suárez, “es evidente que la puesta en juego es más radical, porque se refiere a la misma relación metafísica entre criatura y Creador, entre donación del ser y constitución del ente finito” (Esposito, 2017: p. 33).

La unidad de los conflictos tridentinos, marcarán la pauta para comprender ese barroco alternativo del que habla B. Echeverría en la Compañía de Jesús. Más aún, lo fundamental de la transformación e inflexión suareciana consiste en incidir sobre este conflicto, a partir de una renovación de la metafísica de la posibilidad.

Conclusiones

Abocamos este tema no en la generalidad de una época ni en la universalidad del conflicto metafísico, sino en la noción de posibilidad, en uno de los modernos más representativos y problemáticos como lo es Francisco Suárez. Una noción de omnipotencia que se inserta en el barroco español. Por otra parte, evidenciamos también, la ruptura que presupone Suárez hacia la física aristotélica y la metafísica de la participación del Aquinate. No impera en la obra suareciana, el proyecto escolástico tomista de la física del movimiento, ni la sola metafísica tomista.

El Concilio de Trento, y su teología de la gracia, marca un hito importante en la obra del granadino, al tratar el tema de la posibilidad lejos de la noción de necesidad. La síntesis suareciana, esta inflexión en la que se insertan las *Disputaciones Metafísicas* en la historia de la filosofía, no deja de parecernos contradictoria en ciertos puntos, pero es, sin duda, una apertura que muestra el eje de una metafísica alternativa en su época. Hablamos de la modernidad alternativa que los jesuitas encabezan, no sólo en la filosofía política o la teología de la gracia, sino particularmente en los cimientos que presupone una metafísica como la de Suárez, la cual hemos caracterizado como apertura ontoteológica.

Allí pues, donde la apertura del tema resultaría completamente transformador, los dogmas de fe no permiten al jesuita dar el paso seguro hacia una metafísica completamente radical al canon

conservador, pues sigue pensando el problema del ser desde el ámbito de una novedad, como paso del no-ser al ser: tema que marcará la pauta de una escisión ontológica entre tiempo creado y eternidad. Es con Suárez que el proceso teológico cobra un nuevo rumbo. Con el granadino se perfila ya, en palabras de Bolívar Echeverría, el dramatismo del barroco: un discurso novedoso a favor de la acción efectiva y activa del hombre frente a Dios. El dinamismo que propone Suárez ayuda a comprender una nueva teología y, sin lugar a dudas, una metafísica que dará origen a grandes contradicciones. Sin embargo, debemos reconocer en el jesuita la apertura de esa otra modernidad, barroca y alternativa.

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES, (1982), *Metafísica*, Madrid, Gredos.
- AQUINO, T., (1990), *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- ECHEVERRÍA, B. (2000), *La modernidad de lo barroco*, México, Era.
- ESPOSITO, C. (2017), “Suárez. Filósofo barroco”, *Cauriensia*, Vol. XII, pp. 25-42.
- FERNÁNDEZ, S. (1990), “Metafísica de la creación en Francisco Suárez. Aspectos del principio de causalidad en las *Disputationes Metaphysicae*”, *Cuadernos salamantinos de Filosofía*, No. 25: pp. 5-55.
- MELENDO, T. (1981), “Oposición y contradicción en Aristóteles y Tomás de Aquino”, *Anuario filosófico*. XIV. n. 1., España: Universidad de Navarra.
- SPINOZA, B. (1988), *Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza.
- SUÁREZ, F. (1960). *Disputaciones Metafísicas*, Madrid, Gredos.

Aspectos epistemológicos y ético-políticos sobre la aplicación de vacunas en contextos plurales

Mónica Gómez Salazar

Facultad de Filosofía y Letras UNAM

Resumen

A partir de la negativa de algunos padres de familia a aplicar a sus hijos algunas vacunas, en este trabajo mostraremos que para actuar adecuadamente, no basta con una buena justificación intelectual que valide una creencia como acertada, hará falta tener en cuenta también las acciones sistemáticas en relación con las cuales nos constituimos, así como los sentimientos que acompañan esas acciones. Comenzamos exponiendo la noción de creencia que presenta Villoro a partir de autores como Braithwaite y Bain. A continuación, explicamos brevemente el tema de la justificación de las creencias para luego articularlo con algunas de las controversias relacionadas con la aplicación de vacunas. Posteriormente, recurrimos a Hume para mostrar el papel de la imaginación en relación con el placer y el dolor en la toma de decisiones. Finalmente, presentamos un esbozo de la discusión acerca del paternalismo en la aplicación de vacunas.

Palabras clave: Creencias-Justificación-Acciones-Sentimientos-Vacunas

Summary

From the refusal of some parents to apply some vaccines to their children, in this work we will show that to act properly it is not enough with a good intellectual justification to validate a belief as accurate, it will be necessary to take into account also the systematic actions in relation to which we are constituted, as well as the feelings that accompany those actions. We begin by exposing the notion of belief that Villoro presents from authors such as Braithwaite and Bain. Next, we briefly explain the topic of the justification of beliefs and then articulate it with some of the controversies related to the application of vaccines. Later, we turned to Hume to show the role of imagination in relation to pleasure and pain in decision making. Finally, we present an outline of the discussion about paternalism in the application of vaccines.

Keywords: Beliefs- Justification- Actions-Feelings-Vaccines

Razones para creer y decidir

La filosofía occidental, con una influencia socrática importante, ha tendido a identificar el deber con la voluntad, de manera tal que del conocimiento del bien se inferiría su deseabilidad. (Bermudo, 2001: 55).

Esto es, como si del conocimiento del bien se siguiera el desear actuar correctamente. Desde la postura socrática, quien sabe lo que es bueno, lo desea y lo hace, porque nadie humano hace el mal a sabiendas. Así, la ética socrática liga lo malo a la ignorancia y lo bueno al conocimiento, el problema moral por tanto, es un problema de conocimiento. (*Ibíd.*: 56).

En el diálogo del Gorgias Sócrates opone el conocimiento y la política frente a la retórica, y parece advertirnos que respecto al bien, lo importante es conocerlo, pues de conocerlo se sigue que lo amemos. Sócrates parece distinguir entre la persuasión que busca dominar la voluntad por medio de representaciones que ejercen presión psicológica y la persuasión que se ejerce por medio del conocimiento, a partir de razones. A diferencia de la retórica, la política se basaría en el conocimiento de las normas a seguir para su libre adopción y ejercicio por parte de los ciudadanos. Desde esta posición, el deseo de realizar acciones justas provendría del conocimiento de lo que es actuar justamente (*Ibíd.*: 60-61).

Pero no actuamos porque tengamos conocimiento acerca de algo o alguien, o simplemente porque tengamos una creencia, sino porque deseamos actuar de esa manera y no de otra, esto es, actuamos de cierta manera porque tenemos una disposición afectiva favorable hacia un fin; porque queremos.

Noción de creencia

En un sentido general, podemos decir que ‘creer’ significa ‘tener un enunciado por verdadero’ o ‘tener algo por existente’. Considerar *algo* como existente, con mayor o menor probabilidad es tenerlo como parte de nuestro mundo (Villoro, 2002: 56).

Braithwaite propuso que ‘creer en p ’ no es sólo la comprensión de la proposición de una creencia, es también la disposición del sujeto a actuar como si p fuera verdadera (Braithwaite, 1967: 30). Esto es de especial relevancia porque aunque p no fuera verdadera, basta con considerar a p real para disponemos a actuar de cierta manera independientemente de si se comprueba, o no, con base en razones suficientes, la verdad de p . Así, aunque p no fuera verdadera sí sería guía de acciones, es decir, de consecuencias observables.

Según Villoro, justificar una creencia es tener fundamentos o razones para considerarla verdadera (Villoro, 2002: 79). El tener razones para considerar una creencia verdadera, es tener razones que pueden llegar a garantizar que las acciones orientadas por la misma son acertadas. Se justifica una creencia cuando se aceptan razones para ella.

Un sujeto podría justificar sus creencias con base en razones que podrían no ser válidas para cualquier sujeto. Un hombre o mujer puede considerar que tiene razones suficientes para creer, y sin embargo, esas razones podrían no ser suficientes para justificar dicha creencia a los ojos de otros. Así, las razones que una persona tiene para justificar su creencia pueden presentarse en una forma lógica clara, o no, e incluso llegar a ser consideradas por otros sujetos como irracionales. Por

ejemplo, algunas personas fundamentan sus creencias en intuiciones, supersticiones, experiencias personales o emociones, que otras personas consideran como razones no válidas.

Muchas de las creencias que aceptamos no están justificadas por razones explícitas, podemos llegar a admitir creencias sin investigar las razones que las justifican. Necesitamos fundamentar una creencia si sospechamos que aquello en lo que creemos podría no ser real. Esta sospecha presupone que consideramos la posibilidad de tener creencias falsas, es decir, admitimos que lo que tenemos por existente y lo que existe realmente puede no ser necesariamente lo mismo. Así, si lo requieren, todas las creencias deben poder ser justificadas (*Ibid.*: 82 - 85).

Justificación de las creencias

Hemos dicho que para garantizar que aquello en lo que se cree existe realmente, es necesario contar con razones suficientes que aseguren que la creencia respectiva es verdadera. No obstante, un sujeto puede considerar suficientes las razones que tiene para creer, y esas mismas razones resultar insuficientes para otro sujeto. Las razones que justifican una creencia deben ser una *garantía* a la medida humana de que dicha creencia es verdadera y las acciones que guía son acertadas. Las razones que consideramos cumplen con esta condición las llamaremos razones intersubjetivamente suficientes.

Al hablar de razones intersubjetivamente suficientes nos referimos a razones que garantizan a los sujetos la verdad de una creencia con independencia de la aseveración del sujeto que las sostiene. Sin embargo, puede haber sujetos que sean incapaces de entender ciertas razones o no tener acceso a ellas. Siguiendo a Olivé, para que los miembros de una comunidad tengan acceso a las mismas razones con respecto a alguna creencia es preciso que esos sujetos compartan ciertas cosas, entre otras, creencias previas, reglas de inferencia, normas y valores epistemológicos, metodológicos, e incluso éticos y estéticos, así como presupuestos metafísicos (Olivé, 1995: 102). De manera que, las razones deben ser suficientes para cualquier sujeto posible que se relacione con el marco conceptual respectivo.

Las razones intersubjetivamente suficientes son aquellas que no pueden ser revocadas por ninguna razón que sea pública y accesible a cualquier sujeto posible relacionado con ese marco conceptual en las condiciones históricas y sociales de ese momento. Debido a este aspecto contextual, no contamos con la seguridad absoluta de que no haya otras razones en relación con otro marco conceptual que pudieran revocar la suficiencia de las razones que aseguran en ese momento la verdad de nuestra creencia. Desde una postura pluralista como ésta, no podemos acceder a la realidad en sí misma, al margen de nuestros conocimientos, nuestro lenguaje, creencias, normas y valores. Como solo nos es posible acceder a la realidad o mundo desde algún marco conceptual en relación con el cual lo constituimos, las razones intersubjetivamente suficientes

aseguran de una manera fuerte la verdad de la creencia, pero esto no significa que sean una garantía absoluta de verdad; las razones intersubjetivamente suficientes pueden llegar a ser corregidas; no implican *necesariamente* la verdad de la creencia. La justificación racional intersubjetiva está históricamente condicionada y el que no implique necesariamente verdad, no significa que no haya implicación alguna. Basándonos en Villoro tenemos que la falibilidad de las razones que garantizan la verdad de una creencia se explica por la aceptación de dos proposiciones: 1) De la justificación racional intersubjetiva podemos inferir, con razonable seguridad, la verdad de la creencia. 2) Esa inferencia no es necesaria, es contingente. Si no aceptamos 1) ninguna creencia sería verdadera, si no aceptamos 2) toda justificación racional intersubjetiva sería infalible (Villoro, 1993: 348-349).

Sin embargo, no necesariamente actuamos porque consideremos que nuestras creencias cuentan con razones válidas que las sustenten como adecuadamente justificadas. Puede ocurrir que las razones por las que creemos no sean del todo buenas para justificar una creencia intersubjetivamente y de cualquier manera tengamos a p por verdadera. ¿Por qué creemos y por qué actuamos guiados por esas creencias?

Lo que sea adecuado para lograr un fin, nos dice Hume, obtendrá un consecuente placer y satisfacción. Es suficiente que una idea nos impresione con tanta fuerza y nos preocupe tan inmediatamente que nos produzca un dolor por su inestabilidad e inconstancia. Pero no es que se consideren relaciones abstractas entre ideas, sino las conexiones reales entre éstas y la existencia. Según Hume, la creencia consiste en avivar e inculcar una idea en la imaginación evitando toda suerte de incertidumbre al respecto (Hume, 2013: 602-609). En este sentido, la creencia es un modo de formar una idea ligada a los grados de fuerza y vivacidad (*Ibíd.*: 159-162).

Recordemos que de toda creencia que sea puesta en cuestión podemos dar razones. De suerte que, si un sujeto B pone en duda las razones que el sujeto A tiene para creer y busca hacerle ver que sus razones son insuficientes, es muy probable que el sujeto A responda con más razones que justifiquen su creencia. Pensemos, por ejemplo, en una madre que se niega a vacunar a su hijo de pocos meses de nacido aduciendo que la aplicación de las vacunas puede poner en riesgo la salud del menor. Podríamos preguntarle por qué tiene esta creencia y ella responder que así se lo han aconsejado sus padres, o una madre que perdió a su bebé después de aplicarle una vacuna le advierte sobre los riesgos. Motivos como éstos son fuertes, por un lado, poner en duda lo que los padres aconsejan podría causar una gran angustia, o poner en duda el hecho de que hubo ya una madre que vio morir a su hijo como consecuencia de la aplicación de una vacuna, parecería una razón suficiente para revisar la ventaja de vacunar y el motivo aún más fuerte por tratarse del bienestar del propio hijo.

Los motivos no sustituyen ni eliminan las razones en las que un sujeto basa su creencia, *explican por qué* cree por *esas* razones (Villoro,

2002: 109). Los motivos influyen al sujeto a dar por suficientes razones que a su juicio justifican la creencia; razones que a otros sujetos pueden resultarles insuficientes. Por otro lado, los sujetos pueden basarse en razones que cuenten con una garantía a la medida humana según las cuales sus creencias son verdaderas y las acciones respectivas son acertadas, sin que dichas razones los muevan a actuar.

Villoro nos explica que la convicción se relaciona con el papel que desempeña la creencia en nuestra vida, con la función que tiene en la integración de nuestra personalidad. Que un sujeto esté convencido de algo significa que tiene una seguridad personal en ello y que por tanto lo sustentará con fuerza. La convicción se acompaña pues de una actitud afectiva⁶ favorable hacia el objeto de la creencia. Las creencias pueden ser entendidas como guías de posibles acciones, como disposiciones a actuar, pero pasar de esta disposición a la acción no es automático (*Ibíd.* 118). Mientras los sujetos no tengan convicción, no podrán pasar de la disposición a la acción. Por otro lado, los sujetos pueden estar convencidos de lo que creen a pesar de que su creencia no cuente con razones válidas para considerarla verdadera, pero como el convencido no pone en duda la suficiencia de sus razones ni acepta objeciones, con prontitud actúa en defensa de sus convicciones empeñándose en mantener las razones que las sustentan. A este respecto Villoro afirma: “el grado en que ‘nos cueste’ admitir la falta de justificación de una creencia podría ser la medida de la convicción con que la sustentamos.” (*Ibíd.*: 119). Un sujeto o grupo de sujetos que esté convencido de ciertas creencias, estén justificadas con base en buenas razones, o no, muy probablemente se resistirá a abandonarlas, pues esto le podría suponer un daño que afectaría sus necesidades personales más profundas, su vínculo con personas cercanas y queridas e incluso podría poner en riesgo su identidad.

Según Braithwaite, un criterio de una creencia genuina es la tendencia a actuar como si p fuera verdadera, pero además de ser un criterio, esta disposición a actuar en realidad forma parte del significado de creer (Braithwaite, 1967: 31). Esta propuesta la toma Braithwaite de Alexander Bain, de acuerdo con quien una creencia tiene lugar conjuntamente con nuestras acciones.

Una afirmación todavía más fuerte de Bain es que una creencia no tiene significado si no es en relación con nuestras acciones, la mera concepción o representación de la creencia mediante una proposición no

⁶ Fishbein sostuvo la necesidad de distinguir entre las creencias, las actitudes afectivo-valorativas y las intenciones, y definió la actitud como “(...) una predisposición aprendida a responder a un objeto dado de una manera consistentemente favorable o desfavorable.” Fishbein, Martín y Ajzen, Icek, *Belief, attitude, intention and behavior*; Reading, Massachusetts, Addison-Wesley, 1975, p.6, citado por L. Villoro, *op.cit.*, p.49. Según Villoro, las actitudes deben entenderse como estados afectivo-evaluativos que suponen sus propias creencias. *Ibíd.*, p.52-53. A nuestro entender, la distinción entre creencias y actitudes consiste en distinguir entre las creencias y la evaluación afectiva que las acompaña.

basta. La diferencia entre concebir o imaginar (con o sin un sentimiento fuerte) y la creencia, es actuar o estar preparado para actuar cuando la ocasión se presenta (Bain, 1865).

Controversias sobre la aplicación de vacunas

El 17 de mayo de 2018 se publicó en la Gaceta de la UNAM un artículo sobre el riesgo de epidemias por no vacunarse. Mauricio Rodríguez, académico de la Facultad de Medicina, señaló lo siguiente:

hay varias razones por las que la gente no vacuna a sus hijos, la principal es que creen que ese proceso es dañino, lo cual es erróneo. Actualmente hay evidencia científica que demuestra que aquéllas son seguras y efectivas (Olvera, 2018).

El debate al que en parte se refiere este artículo se centra en la vacunación a los menores de edad, especialmente bebés y niños. El párrafo citado expresa por una parte, un motivo: las personas no vacunan a sus hijos porque creen que el proceso es dañino, es decir, madres y padres de familia temen porque la aplicación de una vacuna lejos de proteger a sus hijos, sea contraproducente, les enferme o llegue a causarles la muerte. Ante este temor, se recurre a lo que podría considerarse la mejor explicación posible, ésta es, hay evidencia científica que demuestra que las vacunas son efectivas, se han erradicado enfermedades como la viruela, la polio y la experiencia muestra que hay un alto grado de certeza de que aplicar una vacuna a su hijo evitará que éste enferme gravemente y contagie a otros niños. Estas razones si bien pueden considerarse válidas, no bastarían para persuadir a una madre o padre de familia de aplicar la vacuna a su hijo(a), porque todavía podría responder con más razones, esto es, que cualquier conocimiento, incluido el científico, es falible, y que las condiciones de aplicación de las vacunas, en algún grado, aunque sea mínimo, pueden fallar ¿y si esa baja probabilidad de error ocurriera con nuestro hijo recién nacido? Desde este punto de vista no parecen ser razones necias, de hecho recordemos que la seguridad de aplicación de vacunas se refutó particularmente en lo sucedido en mayo de 2015 en el municipio de Simojovel, Chiapas. Se aplicaron vacunas de Tuberculosis, Rotavirus y Hepatitis B a 52 niños, para el 9 de mayo de ese año 31 menores habían presentado reacciones adversas, estaban hospitalizados 29 de ellos y dos bebés habían muerto (Redacción AN, 2015).

La contundencia de estos hechos dificulta el persuadir a los padres a que vacunen a sus hijos. Para alcanzar este objetivo carece de fuerza una noción de verdad o la legitimidad del conocimiento científico, o la efectividad histórica del éxito de la aplicación de vacunas; los motivos de los padres para no vacunar a sus hijos son fuertes y legítimos (no quieren que sus hijos corran el riesgo de enfermar o morir) y guían con esa vivacidad sus creencias y las acciones que se siguen de ellas.

El caso es interesante porque el riesgo de enfermedad y muerte no se evita dejando de vacunar, si atendemos a la experiencia histórica, habría más probabilidades de que un niño enferme o muera por no

vacunarse. Y la razón por la que la vacunación es un tema ético, pero también está ligado a la política, es porque no se trata de decisiones que puedan resolverse únicamente en el ámbito privado. Este tipo de situaciones muestra de manera muy clara que las decisiones personales se constituyen en relación con las prácticas de una sociedad y las afectan. Necesitamos pues, de una guía de cómo los conocimientos y consejos de los expertos científicos, entre otros, podrían ser usados para tomar decisiones personales y también para la toma de decisiones políticas acertadas.

El ejemplo presentado sobre las consecuencias en la aplicación de las vacunas a bebés en Chiapas es un asunto relacionado con aspectos políticos además de científicos. Políticos, porque hay una responsabilidad individual y colectiva que requiere de una explicación de las causas de la problemática en la aplicación de las vacunas. Los aspectos científicos son relevantes en este caso porque los temores de los padres de familia y los riesgos no parecen hipotéticos y no podrían resolverse tan sólo mejorando la comunicación y la precisión de la información entre el Estado y los ciudadanos en relación con la efectividad de las vacunas. En este caso el problema no tuvo su origen en las vacunas sino en el procedimiento de aplicación.

Entre los aspectos más relevantes de éste y otros casos está el de las justificaciones en que se basan las decisiones políticas para orientar las acciones públicas, las cuales son, en términos generales, de obligado cumplimiento para la ciudadanía. El objetivo sería que las decisiones políticas estuvieran sustentadas en justificaciones que cuenten con una alta probabilidad de garantizar que las consecuencias observables serán las previstas y serán acertadas. No cualquier justificación sería válida, por ejemplo, Collins y Evans presentan el caso de la decisión de Thabo Mbeki (presidente de Sudáfrica entre 1999 y 2008), de no distribuir medicinas anti-retrovirales a mujeres embarazadas con SIDA porque había una controversia acerca de que estas medicinas fueran seguras. Pero como explican los autores, de hecho, no había controversia científica. La preocupación de Mbeki se basaba en la presencia en línea de un grupo marginal de científicos cuyas ideas habían sido rechazadas por la comunidad científica principal (Collins and Evans, 2017: 72). De acuerdo con los autores, Mbeki podía haber tenido diferentes razones políticas para tomar una decisión así, incluyendo el que Sudáfrica no dependiera de las compañías farmacéuticas occidentales. Sin embargo, razones como éstas no fueron las presentadas para sustentar la decisión expuesta. El entonces presidente de Sudáfrica evitó tomar responsabilidad sustentando la decisión política que tomó con base en la pretensión de una controversia científica respecto a la eficacia de los medicamentos cuando había un consenso muy firme en la comunidad científica sobre el hecho de que los fármacos eran seguros (*Ibíd.* 72-73).

También está el debate sobre la aplicación de la vacuna contra el sarampión, las paperas, rubeola y tosferina, y la creencia de que dicha vacuna causa autismo. Según Collins y Pinch lo que se sabe hasta el

momento es que un número de niños comienza a mostrar síntomas de autismo en los primeros años de vida, aproximadamente en el tiempo en el que también es administrada la vacuna para evitar las enfermedades mencionadas. En los casos en los que el autismo se presenta después de la vacunación, los padres consideran una secuencia temporal como si fuera la causa del autismo en los niños. Sea que haya, o no, una relación entre el autismo y las vacunas, el tema a analizar es por qué los padres están convencidos de que el autismo es provocado por la vacunación mencionada. La primera información de una relación entre autismo y vacunación, dicen los autores, proviene de las preocupaciones de los padres de familia antes que de investigación científica reportada (Collins & Pinch, 2005:182). La complejidad del tema podría centrarse en analizar por qué los padres creen en las campañas en contra de la vacunación en general y en contra de la vacunación MMR (por sus siglas en Inglés) en particular, teniendo en cuenta, por ejemplo, que entre los expertos de las comunidades científicas no hay disputa a este respecto; hay más probabilidad de que un niño con sarampión sufra daño cerebral a que se vuelva autista por haber sido vacunado. El debate se centra sobre todo entre los científicos médicos y el público. Todavía más, ¿por qué en este caso, no basta con el conocimiento científico disponible, ni con los resultados que podrían probar el éxito de la vacunación a lo largo de décadas? ¿Por qué esta información ya no es suficiente?

Bain explica que podría considerarse que una creencia se genera a partir de un proceso intelectual basado en razones que sustenten la validez de dicha creencia, sin embargo, el intelecto por sí mismo no es suficiente para dar paso al estado de la creencia. Según este autor, las bases de una creencia han de buscarse en nuestras acciones, en las asociaciones intelectuales de nuestra experiencia y en los sentimientos (Bain, 1884:376.)

Según Bain la prontitud hacia la actividad nos permite comenzar la acción siempre que no haya una revisión o llamada de atención que nos mueva a verificar lo que estamos por hacer. De acuerdo con este autor, no tenemos duda alguna ni incertidumbre mientras todavía somos ignorantes de lo que significa una creencia; actuamos precisamen e como una persona en el mayor estado de confianza. “Una creencia no puede hacer más que producir una acción resuelta.” (*Ibíd.* 377.)

Un animal joven, nos explica Bain, al principio deambula por cualquier lugar, en algún punto cae en una trampa de la que escapa con mucha dificultad; ese animal con seguridad evitará esa misma ruta en el futuro. La tendencia primitiva a moverse libremente en cualquier dirección se rompe por una experiencia hostil. En el futuro habrá anticipación de peligro y la correspondiente creencia (*Idem*). Experiencias como éstas repetidas confirmarían esta desviación del estado de confianza inicial. De acuerdo con este autor hay un aspecto instintivo en el acto de creer y podría contar como una credulidad de la mente entendida como natural o primitiva. “La mera disposición a actuar, proviniendo de nuestros dones activos, traen consigo la creencia

en ello” (*Idem.*) Una espontaneidad naturalmente fuerte traerá consigo una creencia fuerte, así se mantendrá hasta que haya alguna corrección y la repetición de esa corrección neutralizará la espontaneidad de la acción destruyendo por igual acción y creencia (*Idem.*) Estamos dispuestos a actuar en cualquier dirección en la que nunca hemos sido rectificadas, que no haya contradicción será, nos dice Bain, suficiente para mantener una creencia (*Ibíd.* 379.) En este sentido es que el autor nos dice que una de las tres fuentes de una creencia está en las acciones, diríamos que en las acciones sistemáticas. No hace falta una constante repetición para generar una creencia, o bien para que dicha creencia cese, un solo caso con un motivo para actuar o para dudar de la verdad de la creencia es suficiente. En este último caso, si no contamos con buenas razones que permitan seguir justificando por qué creemos, esa creencia cesará.

Una segunda fuente de las creencias sería la asociación intelectual, pero Bain nos aclara que no hay nada tan solo en el intelecto que pudiera hacernos actuar o contemplar realizar alguna acción, por tanto, nada que desde el puro intelecto nos hiciera creer (*Ibíd.* 380.)

La tercera fuente o fundamento de una creencia son los sentimientos. Y de acuerdo con este autor, la influencia de los sentimientos sirve para confirmar una conexión intelectual, aunque claro, esta conexión podría no estar bien justificada.

Repensemos la problemática en torno a la aplicación de la vacuna MMR. Según nos explican Collins y Pinch, retomando el dilema del prisionero, nos recuerdan que desde este marco, al tomar una decisión, uno nunca sabrá si está maximizando su bienestar sea que se decida en función de uno mismo o se esté dispuesto a recibir menos, porque de hecho todo depende de lo que hagan los otros. Los autores nos proponen que pensemos en la vacunación como un equivalente a pasar un año en prisión y evitar la enfermedad que sería el equivalente a pasar diez años en prisión (Collins & Pinch, 2005:181). Cualquier padre o madre aceptaría un año en prisión, nos dicen estos autores, a cambio de que su hijo no generara autismo, que es el reclamo que hacen algunos padres. Pero ¿existe algo todavía peor que el riesgo de tener autismo, el equivalente a pasar diez años en prisión? Y la respuesta es sí, en un pequeño número de casos, el sarampión puede ocasionar daño cerebral. La relación que se establece aquí no es si es peor que un hijo tenga daño cerebral o autismo, más bien lo que se indica es que sin vacunación aumenta la probabilidad de contagio de sarampión y la probabilidad de tener daño cerebral causado por el sarampión es mayor que convertirse en autista como resultado de la aplicación de la vacuna MMR (*Idem.*) Según Bain, la principal fuente de la creencia es una actividad que no ha sido obstruída y por otro lado, nos volvemos escépticos por experiencia, esto es, enfrentando excepciones (Bain, 1884: 382.) y podríamos añadir, encarando la falibilidad de aquello en lo que creemos. “Comenzamos con una credulidad ilimitada y gradualmente nos educamos en una confianza más restringida” (*Idem.*)

La pregunta es por qué a pesar de que hay resultados sistemáticos de que la aplicación de la vacuna MMR es efectiva en un alto porcentaje para evitar enfermar y todavía no se ha probado con una muestra de personas significativa de que dicha vacuna produce autismo, por qué si al parecer no hay razones suficientes, las personas están decidiendo cada vez más por no vacunarse, con todo y el riesgo de enfermar y del posible daño cerebral que también se ha comprobado como consecuencia de contraer sarampión. Parte de la respuesta está en que las condiciones de posibilidad para tener creencias están estrechamente relacionadas con nuestras prácticas sociales. León Olivé explica que los marcos conceptuales son condiciones de posibilidad para tener creencias, normas y valores, y que son necesarios para hacer evaluaciones epistémicas, morales y estéticas. Los marcos conceptuales son construcciones sociales, pues son construidos, sostenidos y transformados, como resultado de las acciones e interacciones de las personas dentro de los grupos sociales (Olivé, 1994).

Esta última idea podría estar ligada a lo que nos explica Bain; creemos por influencia de otras personas. La simpatía y la imitación nos hacen adoptar las acciones y los sentimientos de los demás; y el efecto de la sociedad no se detiene aquí; por estas influencias combinadas, somos educados en ciertas creencias que trascienden nuestra experiencia. Una enunciación meramente intelectual, que se repite a menudo, nos dispone a la creencia, pero propiamente no llegamos al estado de creer, hasta que tenemos ocasión de actuar de acuerdo con la guía de dicho enunciado. En palabras de Bain: “la fuerza real del estado de creencia surge cuando nuestra acción recibe algún tipo de confirmación” (Bain, 1884:383)

Así, la idea de que la vacuna MMR causa autismo ha podido sostenerse y explicarse (a pesar de la falta de razones válidas que justifiquen esta creencia) por la influencia de los sentimientos de quienes se reconocen como los originadores de dicha idea, con la adición subsecuente de autoridad e imitación (*Idem*).

Pero no son sólo los sentimientos, la creencia en p y la convicción con la que sostengamos que p es real, estará estrechamente ligada a las acciones, pues los sujetos somos construcciones sociales, nos constituimos a partir de nuestras interacciones con otros sujetos. Podríamos acostumbrarnos a actuar de manera errada, en relación con creencias falsas, insuficientemente justificadas y, sin embargo, tenerlas por verdaderas. En relación con esas prácticas estaríamos constituyendo un mundo que probablemente aceptaría sin cuestionamiento, por ejemplo, acciones sistemáticas de dominio y opresión.

Hume nos dice:

Nada tiene mayor efecto en el incremento o disminución de nuestras pasiones, y en la conversión del placer en dolor y del dolor en placer, que la costumbre y repetición. La costumbre tiene dos efectos *originales* sobre la mente: primero, hace que ésta tenga mayor *facilidad* para realizar una acción o concebir un objeto; posteriormente, proporciona una *tendencia o inclinación* hacia ello (Hume, 2013:571.)

Por otro lado, no olvidemos la fuerte influencia de la imaginación en nuestras emociones y por tanto, en las decisiones que tomamos.

Hume nos recuerda sobre la relación entre pasión y razón en la que se otorga ventaja a esta última afirmando que toda criatura racional está obligada a regular sus acciones mediante la razón. Según este pensador, la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad y tampoco puede oponerse a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad (*Ibíd.* 558-559).

Cuando esperamos de algún objeto dolor o placer, sentimos una emoción consiguiente de aversión o inclinación, y somos llevados a evitar o aceptar lo que nos proporciona ese desagrado o satisfacción. Dicha emoción además puede hacernos volver la vista en todas direcciones y percibir qué objetos están conectados con el original mediante la relación de causa efecto. Nuestra capacidad de razonamiento tiene lugar para descubrir esta relación y, según varíe nuestro razonamiento, nuestras acciones tendrán una subsiguiente variación. Pero, nos dice Hume, en este caso, el impulso no surge de la razón, sólo es dirigido por ella. “De donde surge la aversión o inclinación hacia un objeto es de la perspectiva de dolor o placer. Y estas emociones se extienden a las causas y efectos de ese objeto, tal como nos son señaladas por la razón y la experiencia.” (*Ibíd.* 560). No nos concerniría en lo más mínimo el saber que ciertos objetos son causas y otros son efectos, si tales causas y efectos nos fueran indiferentes.

Si los objetos mismos no nos afectan, su conexión no podrá nunca conferirles influencia alguna, y es evidente que, como la razón no consiste sino en el descubrimiento de esa conexión, no podrá ser por su medio como sean capaces de afectarnos los objetos. (*Idem*)

En el ejemplo de las vacunas ya mencionado, los padres y madres podrían decidir no vacunar a sus hijos porque ya tienen en la memoria la experiencia de un caso en el que la aplicación de vacunas falló y causó daños y muerte a los menores, es decir, hay causas y efectos que podrían vincularse directamente con la salud y el bienestar general de sus hijos. Si no hubiera riesgo o no hubiera hechos que refutaran la seguridad de la aplicación de las vacunas, probablemente ese temor cesaría. Y de ser el caso de adultos que no tengan hijos, es muy probable que vean con cierta indiferencia el riesgo de vacunar a un menor en tanto que los efectos que se sigan no repercutirían en un hijo propio.

Un placer o dolor que nos es conocido nos afecta más que algún otro que concedemos es superior, pero de cuya naturaleza somos totalmente ignorantes. Del uno podemos formarnos una idea particular y determinada; concebimos al otro bajo la noción general de placer o dolor, y es cierto que “las ideas más generales y universales son las que menos influencia tienen sobre la imaginación” (*Ibíd.* 573-577). Cualquiera placer o dolor del que hayamos gozado últimamente, y del que guardemos memoria reciente, actúa sobre la voluntad con mayor

violencia que otro cuyas huellas se hayan borrado y casi olvidado por completo (*Ibíd.*: 576).

Según Hume, “...un hombre quiere más a sus hijos que a sus sobrinos, a sus sobrinos más que a sus primos y a sus primos más que a los extraños... de aquí surgen nuestras reglas comunes del deber, prefiriendo los unos a los otros.” (*Ibíd.*: 651-662). Nuestra más intensa atención se halla confinada a nosotros mismos; la que le sigue, a nuestras relaciones más próximas, y solamente la más débil es la que alcanza a las personas que nos son indiferentes.

Cabría preguntarse por qué aquel que no tenga un menor de edad a su cargo, le habría de concernir el tema de la aplicación de las vacunas.

Podríamos responder con Hume: porque a través de la sociedad las debilidades del individuo se compensan. Cuando una persona trabaja por separado y sólo por sí misma, su fuerza es demasiado débil para realizar una obra considerable. Nuestra capacidad se incrementa gracias a la división del trabajo. Y nos vemos menos expuestos a la fortuna y accidentes gracias al auxilio mutuo. Pero como indica el mismo filósofo, para formar una sociedad no sólo es necesario que ésta resulte ventajosa, sino también que los hombres se den cuenta de estas ventajas (*Ibíd.* 654).

Así, a la pregunta de por qué con todo y algún grado de incertidumbre los padres de familia deberían seguir vacunando a los menores de edad, podemos responder que convendría hacerlo porque de lo contrario, aumentaría el riesgo de que su hijo enfermara o, a largo plazo, de que los nietos enfermaran. Realmente no es que un padre o madre de familia se decida a vacunar a su hijo en nombre de la justicia o por el cumplimiento del deber por el deber o por respeto a las políticas públicas. Tenemos buenas razones para considerar que si no se cuenta con la protección de una vacuna, mayor es la probabilidad de contraer una enfermedad e incluso morir. Si otros niños tampoco son vacunados, aumentaría el número de enfermos y, por tanto, el riesgo de ser contagiado. De modo que seguimos vacunando a los menores porque es la vía del menor riesgo y dolor posible para quienes nos son más queridos y cercanos, incluyéndonos a nosotros mismos como los primeros que no queremos sufrir la enfermedad de un hijo o su muerte. En tanto somos sujetos sociales, también es el camino de menor daño para la sociedad de la que formamos parte y de la que depende nuestro bienestar personal.

Pero una postura como la descrita adquiere un significado y relevancia en relación con un contexto en particular, vinculado a cierta forma de vida, con ciertas creencias y valores. Habitualmente, la perspectiva desde la que se aborda el tema de las vacunas es la del punto de vista dominante que en este caso sería el de una sociedad liberal que acude, por lo general, a la medicina alópata, la cual, se enfoca más en la evidencia clínica que en el paciente y su identidad cultural (De Hoyos, 2016: 186-196).

Siguiendo a Olivé, supongamos que en el territorio donde vive un pueblo, con una cultura tradicional, se propaga una enfermedad contagiosa que está alcanzando la proporción de epidemia, su control exige vacunar a todos los que habitan la región, incluidos los miembros del grupo tradicional. Si los miembros del pueblo se resisten a ser vacunados, suele justificarse desde una postura ética y política paternalista, que el Estado o alguna organización internacional les imponga la vacuna, aún contra su voluntad. Este razonamiento, nos dice Olivé, “se basa en la idea de que hay relaciones causales *objetivas* en el mundo -es decir, relaciones cuya existencia es independiente de la creencia de cada individuo, e incluso de las creencias de toda una comunidad- a las cuales en principio tienen acceso epistémico todos los seres humanos.” (Olivé, 2007: 95). Es como si el hecho a considerar fuera completamente independiente de las creencias y valores de los sujetos, pero no es así. La idea de que al no contar con la protección de una vacuna haya más probabilidad de contraer una enfermedad e incluso morir, adquiere un significado y una valoración diferente en una cultura individualista en donde la muerte de cada una de las personas, en principio, es de gran peso, en contraste con la muerte de los individuos en formas de vida comunitarias.

Bajo la influencia de Kuhn y Feyerabend, en epistemología se han dado buenas razones a favor de la tesis de que “si bien en principio los seres humanos tienen en común las mismas capacidades racionales y cognitivas, el ejercicio de esas capacidades, en circunstancias y en medios diferentes, puede conducir a distintas creencias” (*Idem*). Así pues, diferentes grupos de seres humanos pueden tener distintas creencias acerca del mundo, las cuales les permiten actuar adecuadamente en su entorno. No existe un conjunto absoluto de criterios o principios que permita dirimir cuáles de las diferentes creencias son las correctas. Desde una postura pluralista como ésta se sostiene que hay diferentes maneras legítimas de conocer e interactuar con la realidad (*Ibíd.* 96).

Recordemos lo que nos dice Hume, cualquier placer o dolor del que tengamos noticia nos afecta más que cualquier otro del que seamos ignorantes. Entre más general sea una de nuestras ideas, menor influencia tendrá sobre la imaginación (Hume, 2013:574). También, todo aquello que nos sea contiguo en espacio o tiempo será concebido con particular fuerza y vivacidad, excediendo a cualquier otro objeto en influencia sobre la imaginación (*Ibíd.* 577). De modo que si surge la idea particular, próxima en espacio y tiempo de que la aplicación de una vacuna podría causar daño a nuestros hijos, aún cuando no se tratara de una creencia suficientemente justificada, dicha creencia tendría fuerza suficiente para que los padres reconsideraran vacunar a sus hijos.

Discusión sobre la tesis ética y política del paternalismo en la aplicación de vacunas

A partir de esta base del pluralismo epistemológico, pierde sustento la tesis ética y política del paternalismo. Como no hay una única manera correcta de conocer e interactuar con el mundo o realidad, queda pendiente, al menos, indagar caso por caso cuál sería la postura más confiable y mejor sustentada en relación con el contexto relevante.

Si partimos de la idea de que todos los miembros de una sociedad tienen derecho a deliberar y tomar decisiones que guíen sus planes de vida personales y colectivos, y que los miembros de los diferentes grupos humanos tienen derecho a preservar sus creencias, normas, conocimientos y valores, como afirma De Hoyos, “sería contraproducente en términos de preservación de una cultura, buscar cambios o asignar responsabilidades que irían en contra de las concepciones de la cultura sobre la vida, la salud y la muerte.” (De Hoyos, 2016: 194). Sería un contrasentido partir de la base de que hay aspectos sobre los que integrantes de diferentes culturas pueden deliberar y decidir en un diálogo plural, y no deliberar sobre otros aspectos que también les competen pero sobre los que no tienen poder de decisión.

Una interpretación de lo que estaría en juego en ejemplos como el aquí esbozado, es lo que Rorty, inspirado en Wittgenstein, considera no como una cuestión de racionalidad sino como una cuestión de creencias compartidas. Concluir que alguien es irracional, nos dice Rorty, no es afirmar que no se esté haciendo el uso apropiado de las facultades que se nos han otorgado. Es darse cuenta de que esa persona no parece compartir suficientes creencias y deseos relevantes con nosotros como para que sea posible una conversación provechosa. (Rorty, 1998: 122). Siguiendo una postura wittgensteiniana, la pregunta respecto a si la decisión política de aplicar vacunas de manera forzada a toda la población puede ser considerada como actuar justamente, es una pregunta mal planteada. El problema no es encontrar argumentos que sean aceptables para toda persona razonable, que muestren nuestro conocimiento sobre lo que sería actuar de manera justa. El problema no es justificar la racionalidad de aplicar vacunas de manera universal en el marco de los principios liberales democráticos; y tampoco reside en la complejidad de llegar a un consenso en contextos de diversidad cultural. Los principios liberal democráticos, nos dice Mouffe, “sólo pueden defenderse como elementos constitutivos de nuestra forma de vida y no deberíamos tratar de fundar nuestro compromiso con ellos en algo supuestamente más seguro.” (Mouffe, 2000: 80).

El desafío es el de reconocer y aceptar, como afirma Wittgenstein, que hablar un lenguaje es una práctica social articulada en una forma de vida. De modo que si hemos de pensar en acuerdos, éstos no podrán establecerse sobre los significados, sino sobre las formas de vida. No se trata de reducir las diferentes formas de vida a mínimos comunes. Wittgenstein nos dirá que más bien deberíamos mirar qué hay de común en todas ellas. No decir que tiene que haber algo común, sino mirar si

hay algo común. Si lo miramos no encontraremos algo común a todas las formas de vida, sino semejanzas, parentescos y una serie de ellos que se superponen y entrecruzan, precisamente como parecidos de familia (Wittgenstein, 2003: §66 y §67).

Richard Flathman, otro teórico político influido por Wittgenstein, indica que los acuerdos que existen respecto a muchas de las características de la democracia liberal no necesitan estar basados en la certidumbre. “Nuestros acuerdos respecto a esos juicios constituyen el lenguaje de nuestra política. Es un lenguaje al que hemos llegado y que continuamente modificamos mediante una historia del discurso.” (Flathman, 1989: 63). Nuestros acuerdos están enclavados en prácticas sociales contingentes. No siempre se puede o debe alcanzarse un acuerdo, ha de permitirse, nos dice Cavell “que el desacuerdo y la disparidad de pareceres reciban sus satisfacciones, satisfacciones obtenidas y expresadas de modos particulares.” (Cavell, 1988: 24).

Cualquier decisión que se tome no debería de considerarse como la única respuesta posible y correcta en tales circunstancias.

Decíamos arriba que la pregunta sobre si el paternalismo podría considerarse una medida adecuada en el caso de la aplicación de las vacunas, es una cuestión mal planteada, porque puesta así, la interrogante parte de la idea de un vencedor, un vencido y expresa la idea de justicia⁷ como una lucha, quizá desigual, pero al fin, racional, en la que la parte dotada con mejores argumentos ha sido la victoriosa. Pero, nos preguntaría Cavell, “¿qué pasa si se produce un grito de justicia que expresa el haber sido dejado al margen desde el principio?” (*Ibid.*: XXXVIII). Supongamos que el Estado con base en la certeza que provee el conocimiento científico respecto a la eficacia de las vacunas para evitar epidemias, decide de manera consensuada vacunar obligatoriamente a toda la población, incluidos todos los menores de edad y la comunidad tradicional de la que hemos hablado. En un caso así, los padres y madres de familia y esa comunidad tradicional serían privados de su voz y ya no quedaría tan claro por qué una decisión así, que suprime la autonomía, es decir, la capacidad de decidir de los sujetos y, en una democracia liberal, el derecho fundamental de los ciudadanos a elegir, sería justa.

Cavell nos diría que no deberíamos de permitir que nuestras decisiones provengan de los principios generales. Tomar una decisión no debería de basarse en una búsqueda de certidumbre sino en una búsqueda de responsabilidad (Mouffe, 2000: 90). El problema en el caso del paternalismo es que fuerza la absorción de la alteridad y disfraza formas de exclusión con el velo de la racionalidad, de la certidumbre y de la moralidad.

⁷ En este caso, la idea de justicia se apoya en cierto grado de certidumbre ofrecido por el conocimiento científico y la experiencia.

Habría que aceptar que no hay verdad, decisión ni política última. Mouffe tiene razón al afirmar en la interpretación que hace de Derrida y Wittgenstein, que:

La comprensión de la responsabilidad exige que abandonemos el sueño de control total y la fantasía de que seremos capaces de eludir nuestras humanas formas de vida. Cada una de esas formas nos proporciona un nuevo modo de pensar sobre la democracia que se aparta de modo fundamental del enfoque racionalista dominante. (*Ibid.* 91)

En definitiva, los seres humanos no tenemos por qué vivir en el mismo mundo moral y no tenemos que llegar a acuerdos sobre esto. Lo que sí tenemos que saber en cada caso es, por un lado, cuál es nuestra posición, cómo nos definimos; estrechamente ligado a esto, por el otro lado, debemos conocer las diferencias que nos distancian de los demás y respetarlas (Cavell, 1979: 269-312). Finalmente, preguntarnos y decidir sobre lo que estamos dispuestos a perder en cada caso como resultado de nuestras elecciones en el ámbito personal, ético y político, considerando de manera prioritaria daños como la pérdida de salud y de vida, por mencionar dos, que podríamos sufrir nosotros y otros como consecuencia de nuestras decisiones.

Al constituirnos en las prácticas sociales somos dependientes de la sociedad en al menos dos sentidos. Primero, en relación con ella nos constituimos en quienes somos y segundo, de las prácticas colectivas depende que nuestros planes de vida personales y decisiones podamos llevarlos a buen término. No es necesario compartir valores y formas de vida en su totalidad, lo que es imprescindible es estar dispuesto a cooperar.

De acuerdo con Peter Winch, en *Sobre la Certeza*, Wittgenstein explica que la idea de razón requiere el trasfondo de una comunidad en la que haya confianza y acuerdo (Winch, 1991: 233). Sólo en una comunidad en la que las normas son constituidas desde las prácticas de los sujetos que la integran, será posible reconocer las relaciones de autoridad.

Las prácticas o juegos de lenguaje de justificación, esto es, de dar razones, están basadas en las costumbres y usos convencionales de las palabras. El proceso de argumentación no ocurre como sostiene Habermas, fuera de un contexto, depurado de valores (Tully, 1989: 181-182). Wittgenstein afirma: "Si lo verdadero es lo que tiene fundamentos, el fundamento no es *verdadero*, ni tampoco falso." (Wittgenstein, 2006: §205). El fundamento son las prácticas (Tully, 1989: 182).

Cualquier prueba, cualquier confirmación y refutación de una hipótesis, ya tiene lugar en el seno de un sistema. Y tal sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario y dudoso de nuestros argumentos, sino que pertenece a la escena de lo que denominamos una argumentación. El sistema no es el punto de partida, sino el elemento vital de los argumentos (Wittgenstein, 2006: §105).

Lo que justifica nuestras posturas no son propiamente los argumentos que damos sino nuestras prácticas. “...es nuestra actuación lo que yace en el fondo del juego del lenguaje” (*Ibid.*: §204). No es la fuerza del mejor argumento por sí misma lo que nos permite llegar a acuerdos. La confianza juega un papel clave; fortalece o debilita el argumento. Se está convencido de que no se traicionará esa confianza.

Los seres humanos viven y se constituyen en interacciones de dependencia mutua que normalmente no se cuestiona. La mayor parte del tiempo nos inclinamos a confiar en los demás a menos que tengamos bases para actuar de manera distinta (Lagerspetz and Hertzberg, 2013: 47). En términos generales consideramos que no es necesario pedir pruebas de lo que nos dicen. Por el contrario, el apartarse de los demás y actuar con violencia está estrechamente conectado con la falta de confianza.

En definitiva, para llegar a acuerdos no se requiere necesariamente coincidir en las formas de vida, sino más bien aclarar desde cuál de estas formas de vida se interactúa. Se puede llegar a acuerdos gracias a que las partes, aunque no coincidan en sus posturas y valores, confían en las necesidades e intereses que se hacen explícitos en la argumentación. En el caso planteado sobre la aplicación de las vacunas, se confía en que los sujetos cuentan con las mejores razones para sostener las creencias que defienden y están dispuestos a actuar responsablemente con ellos mismos y con el resto de la sociedad.

Referencias bibliográficas

BAIN, A. (1884) *Mental and moral science; a compendium of psychology and ethics*, London, Longmans, Green, And Co.

BAIN, A. (1865) *The emotions and the will*, London, Longmans, Green, And Co.

BERMUDO, J. M., (2001), *Filosofía Política. Los jalones de la libertad*, Barcelona, Ediciones Serbal.

BRAITHWAITE, R.B. (1967), “The nature of believing.”, edited by A. Phillips Griffiths, *Knowledge and belief*, pp. 28-40, London, Oxford University Press.

CAVELL, S., (1988), *Conditions Handsome and Unhandsome*, Chicago, University of Chicago Press.

CAVELL, S., (1979), *The Claim of Reason. Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*, New York, Oxford University Press.

COLLINS, H. & PINCH, T., (2005) *Dr. Golem. How to think about medicine*, Chicago, The University of Chicago Press.

COLLINS, H., and ROBERT, E., (2017), *Why Democracies need science*, Cambridge, Polity Press.

DE HOYOS, A., (2016), “Issues on Luck Egalitarianism, Responsibility, and Intercultural Healthcare Policies”, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, núm. 25, pp.186-196.

FLATHMAN, R. E., (1989), *Toward a Liberalism*, Ithaca and London.

HUME, D., (2013), *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos.

LAGERSPETZ, O., and HERTZBERG, L., (2013), "Trust in Wittgenstein", edited by Pekka Mäkelä y Cynthia Townley, *Trust. Analytic and Applied Perspectives*, Holanda, Ediciones Rodopi.

MOUFFE, C., (2000), *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*, Barcelona, Gedisa.

OLIVÉ, L., (2007), *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología*, México, FCE.

----- (1995), "Racionalidad, objetividad y verdad.", edited by León Olivé, *Racionalidad epistémica*, pp. 91-121, Madrid, Trotta-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía.

-----, (1994), "Identidad colectiva.", edited by León Olivé y Fernando Salmerón, *La identidad personal y colectiva*, pp. 65-84, México, UNAM.

OLVERA, L., (2018), "Riesgo de epidemias por no vacunarse.", *Gaceta UNAM*, núm. 4963, 17 mayo 2018. Accessed July 31, <http://www.gaceta.unam.mx/index/riesgo-de-epidemias-por-no-vacunarse/>

Redacción AN. (2015), "Suspende el IMSS la aplicación de vacunas en todo el país tras muerte de bebés en Chiapas." *Aristegui Noticias*, 9 mayo. Accessed July 31, 2018.

<https://aristeginoticias.com/0905/mexico/suspenden-aplicacion-de-vacunas-en-todo-el-pais-tras-muerte-de-bebes-en-chiapas/>

RORTY, R., (1998), *Pragmatismo y Política*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós.

TULLY, J., (1989), "Wittgenstein and Political Philosophy: Understanding Practices of Critical Reflection", *Political Theory*, Vol. 17 (No. 2), Faltan algunos datos en la nota a pie.

VILLORO, L., (1993), "Respuesta a discrepancias y objeciones.", edited by Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón, *Epistemología y cultura en torno a la obra de Luis Villoro*, pp. 331-350. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas.

VILLORO, L., (2002), *Crear, saber, conocer*. México, Siglo XXI.

WINCH, P., (1991), "Certainty and Authority", edited by A. Phillips Griffiths, *Wittgenstein Centenary Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.

WITTGENSTEIN, L., (2003), *Investigaciones Filosóficas*, México, UNAM.

WITTGENSTEIN, L., (2006), *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa.

Simone Weil y la idolatría como dimensión socio-política del mal

Luis Alonso

Universidad Nacional de San Juan
Universidad Nacional de Quilmes

Resumen

Partiendo de Simone Weil y su noción de necesidad, que afirma la imposibilidad de un bien absoluto en el mundo y en este sentido la inevitable existencia del mal, queremos sugerir la siguiente tesis: la consideración de la necesidad como mal absoluto y no relativo, habilita un segundo aspecto o dimensión del mal en esta autora, el mal como idolatría.

Este segundo aspecto del mal enfatiza el papel humano y político en la reproducción de la necesidad, pero, paradójicamente, a partir del no consentimiento de la misma. En realidad, estamos hablando siempre de un mismo mal, pero remarcando dos aspectos distintos. Creemos fundamental aclarar este aspecto o dimensión del mal, ya que, puede ser fácil, como sucede en algunos autores, incurrir en el error de interpretar la noción weiliana de necesidad como mal absoluto y no relativo. El problema que esto supone, no se limita a la incomprensión de la autora, sino que implica, principalmente, incurrir en el mismo mal que ella denuncia: la interpretación de la necesidad como mal absoluto habilita o posibilita su no consentimiento.

Palabras clave: Necesidad-Mal-Idolatría-Bien-Consentimiento

Summary

Starting from Simone Weil and her notion of necessity, which affirms the impossibility of an absolute good in the world and in this sense the inevitable existence of evil, we suggest the following thesis: the consideration of necessity as absolute and not relative, enables a second aspect or the dimension of evil in this author, evil as idolatry.

This second aspect of evil emphasizes the human and political role in the reproduction of the necessity, but, paradoxically, from the non-consent of the same. In fact, we are always talking about the same evil, but highlighting the different aspects. We believe it is fundamental to clarify this aspect or dimension of evil, since it may be easy, as happens in some authors, to make the mistake of interpreting the weilian notion of necessity as absolute and not relative evil. The problem that this implies is not limited to the author's incomprehension, but mainly implies incurring the same evil that she denounces: the interpretation of necessity as absolute evil enables her non-consent.

Keywords: Necessity-Evil-Idolatry-Good-Consent

Necesidad y libertad: el problema del mal

Simone Weil utiliza la noción de *necesidad* para señalar que la fuerza predominante en el mundo es la determinación y no la libertad. El ser humano, al conformar parte del mundo, se halla sujeto a su gravedad y a las limitaciones que esta le impone y que se traducen en esfuerzo, dolor y sufrimiento. En este sentido, la necesidad es la ausencia o la imposibilidad del bien absoluto en el mundo, o en otras palabras, la inevitable existencia del mal.

Tomeu Estelrich Barceló, comenta que Weil retoma la noción de necesidad del pensamiento griego. “Su concepto de un mundo cerrado, en el que todo está ya dado, y en el que rige la Necesidad, fue asumido por Weil desde muy temprana edad y lo mantuvo hasta su muerte” (Estelrich Barceló, 2007: 779). A su vez, como menciona M. Sourisse, no puede ignorarse el impacto que tuvo Descartes en la comprensión weiliana de la necesidad como encadenamiento de causas mecánicas (Sourisse, 1996:177.198). Estas ideas de necesidad formaron parte de las influencias tempranas en el pensamiento de Weil y se mantuvieron incluso hasta el final de su vida. Sin embargo, no debemos ignorar el impacto fundamental que, más tardíamente, tuvo la influencia del pensamiento cristiano, para un enriquecimiento y una elaboración más compleja de este concepto. Siguiendo a Barceló y a Emilia Bea Perez (Pérez, 1992) podemos afirmar que la influencia del pensamiento cristiano, hará que nuestra pensadora, a la par de mantener una noción de necesidad como encadenamiento cerrado de causas mecánicas, incorpore una idea de finalidad en la misma. La idea de una finalidad en la necesidad será elaborada principalmente a través de las nociones de *creación* y *descreación*, que luego desarrollaremos- en base al pensamiento cristiano y a la tradición mística judía de la Kabbalah. Pero, como veremos más adelante, para la conjunción de la idea de necesidad con las de creación y descreación, Weil se valdrá principalmente de la noción de *mediación* y en éste caso su principal inspiración será Platón. Debemos tener en cuenta, entonces, que la noción weiliana de necesidad fue madurando a partir del alumbramiento mutuo y el entrelazamiento creciente entre ideas provenientes de diferentes tradiciones intelectuales y en esto reside, justamente, su compleja riqueza.

Según Weil, el mundo, del que el ser humano forma parte, está regido por la necesidad y por lo tanto la libertad, como ausencia de necesidad o determinación, es inexistente. En base a esto, nuestra autora construye una noción de libertad no contrapuesta, sino más bien, íntimamente unida a la necesidad. En *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social* Weil dice:

El cuerpo humano no puede, en ningún caso, dejar de depender del poderoso universo en el cual está atrapado; si el hombre dejase de estar sujeto a las cosas y a los demás hombres por las necesidades y los peligros, lo estaría aún más por las emociones que lo embargarían continuamente y de las que ninguna actividad regular lo protegería ya. Si deberíamos entender la libertad como

mera ausencia de toda necesidad, estaríamos ante una palabra desprovista de toda significación completa. (Weil, 2014: 51)

Aquí vemos claramente como la libertad, en nuestra autora, nunca puede comprenderse como ausencia de necesidad. La libertad, por el contrario, se relaciona con el pensamiento o la consciencia acerca de la necesidad:

Podemos entender por libertad otra cosa que no sea la posibilidad de obtener sin esfuerzo lo que nos gusta. Existen una concepción bien distinta de la libertad, una concepción heroica que es la de la sabiduría común. La auténtica libertad no se define por una relación entre el deseo y la satisfacción, sino por una relación entre el pensamiento y la acción; sería completamente libre el hombre cuyas acciones procedieran en su totalidad de un juicio previo acerca del fin que se propone y de la sucesión de los medios capaces de conducir a dicho fin. Poco importa que las acciones en sí mismas resulten fáciles o dolorosas. Y poco importa que se vean coronadas por el éxito [...] todo juicio se refiere a una situación objetiva y por ende a una serie de necesidades. El hombre vivo no puede, en ningún caso, dejar de sufrir el asedio de una necesidad absolutamente inflexible; pero como piensa, puede elegir entre ceder ciegamente al aguijón con que ella lo espolea desde afuera o adaptarse a la representación interior que de ella se forja; y en esto consiste la oposición entre servidumbre y libertad. (Weil, 2014: 52)

Como podemos apreciar, la noción de libertad se halla íntimamente entrelazada a la de necesidad. En relación con esto, Constanza Serratone comenta:

En la visión weiliana tenemos la siguiente pregunta: ¿qué supone, define, determina, la libertad sino precisamente la necesidad? Weil responde que la acción es libre cuando no se dilata hasta el infinito en un horizonte que excluye la necesidad; todo lo contrario, es libre cuando choca con la necesidad misma, como con una fuerza que la embate y reduce al mínimo los imprevistos que pueden acecharla. Esta libertad, estribará en consentir de forma espontánea lo que de todos modos advendrá, ya que la necesidad nos obliga. El paso que da Weil reside en pensar la libertad como elección de aquello que por su naturaleza no se deja escoger (la necesidad, el sufrimiento) (Serratone, 2009:36)

Entonces, la libertad, en Weil, puede entenderse y limitarse al consentimiento o aceptación de la necesidad.

Rafael Amela Rueda, explicando la idea weiliana de libertad, comenta: “la libertad del hombre no es otra que la de aceptar la necesidad en toda su crudeza” (Amela Rueda, 2007:24). De esta manera, rehusarse a aceptar la necesidad, implica, para la pensadora francesa, negarse a la única posibilidad humana de ejercer la verdadera libertad.

Weil establece, a través de la noción de *obediencia* (Weil, 1949), el imperativo de amar la necesidad, que no es otra cosa que la libertad de

dar un sí incondicional a las limitaciones y a las determinaciones que se padecen en el mundo. Pero esta obediencia no debe comprenderse como sometimiento sino por el contrario, como libertad de conocer y aceptar las relaciones de las cosas. En realidad, como mostramos anteriormente, para Weil, la servidumbre, como estado opuesto a la libertad, se da cuando el ser humano, al decidir ignorar la necesidad, se deja espolpear ciegamente por ella.

Muchas veces, las lecturas realizadas sobre el pensamiento de Simone Weil, suelen considerar a la necesidad como mal definitivo. Por ejemplo, esta es la interpretación de E. Levinas en *Simone Weil contra la Bible* (1952). Esta lectura lo lleva a suponer que Weil cree que Dios ama el mal, ya que, según él, exceptuando la posibilidad de castigo divino, no se podría explicar el sufrimiento en el mundo. Claramente, Levinas no comprende el aspecto de finalidad que nuestra autora otorga a la necesidad, al considerarla no como mal absoluto, cerrado y definitivo, sino por el contrario, como medio hacia el Bien.

En Weil no hay un amor al mal, solo hay amor al bien y si hay amor al mal como necesidad, es por ser éste un medio para el único fin que es el Bien. De no efectuarse este segundo movimiento, la interpretación de la necesidad como mal absoluto desemboca en un inevitable maniqueísmo. Levinas, al no poder contemplar la necesidad como un medio hacia el Bien, afirma, en consecuencia, que Weil ama el mal. Este error, imposibilita comprender el pensamiento de Weil en una mayor profundidad, más precisamente en lo que atañe al papel de la mediación y de las relaciones complejas entre la necesidad y el Bien. En nuestra autora, no existe un desprecio por el mundo que llevaría a verlo como una antesala del infierno, donde los seres humanos comenzarían a pagar sus culpas. Justamente, el reclamo weiliano fundamental, es que la humanidad no ama suficientemente al mundo y por eso mismo no lo acepta en su misma realidad. Esa falta de amor al mundo, esa no aceptación de su realidad, es lo que lleva a la idolatría, que supone la sobrenaturalización del mundo- y del ser humano como parte del mismo- queriendo convertirlo en algo que no es. La aceptación de la desdicha y el sufrimiento, por el contrario, no significa un conformismo, sino una razón para amar. La aceptación del mundo y su necesidad se traduce en el amor hacia todo lo creado. Según Weil, solo amando la necesidad puede amarse al otro.

Montserrat Negre Rigol, muestra una incomprensión similar en su lectura de la idea weiliana de necesidad y su relación con el bien. Dice: «La necesidad que domina el mundo no puede categorizarse directamente como mal, pero sí como algo indiferente al bien, y, en este sentido, sí lleva implícito el mal.» (Negre Rigol, 1986: 73). Aquí, a pesar de reconocer que la necesidad no puede categorizarse directamente como mal definitivo, no llega hasta el fondo del asunto, al postular que la necesidad es indiferente al bien. Al contrario, como venimos argumentando, Weil adjudica una finalidad a la necesidad, relacionada con la posibilidad de dirigirse hacia el Bien.

Como menciona Amela Rueda, en Weil, «lo que es ilusión, en realidad, es la inconsciencia que se posee de la necesidad» (2007:24). En este sentido, lo que Weil denomina como *ilusión* o *imaginación colmadora de vacíos* (Weil, 1994:39), al ocultar la necesidad, al negar el conocimiento y aceptación de las relaciones de las cosas, termina transmitiéndola. Esta negación humana de la necesidad consiste en la negación a aceptar la imposibilidad de un bien absoluto en el mundo. Este estado de inconsciencia voluntaria, es el que, negándose a pensar la necesidad del mundo, se deja “[...] ceder ciegamente al aguijón con que ella-la necesidad- lo espolea desde afuera” (Weil, 2014:51). De esta manera, el ser humano, al ocultarse a sí mismo la realidad de la necesidad, termina sometiéndose ciegamente a la misma y transmitiendo las relaciones de determinación del mundo.

En relación a lo anterior, Weil afirma que “[...] sólo pueden escapar a esos errores los que recurren al pensamiento incomprensible de que hay una unidad entre la necesidad y el bien, en otras palabras, entre la realidad y el bien fuera de este mundo”. (Weil, 2014: 63)

Entonces, si en un primer momento, el mal se contempla como necesidad-imposibilidad de un bien absoluto en el mundo- en un segundo momento, es la necesidad y su consentimiento lo que permite aproximarse al Bien. Este consentimiento de la necesidad es el reconocimiento de la misma, no como mal absoluto, sino como medio posible de aproximación al Bien.

Bien, necesidad y obligación

Inspirándose en Platón, Weil considera al ser humano como una mediación entre lo sobrenatural o divino y lo natural o mundano. Lo sobrenatural o divino es el bien absoluto. En este sentido, el bien absoluto se identifica con Dios y pertenece propiamente al ámbito de lo sobrenatural. Por el contrario, en el mundo, ámbito de lo natural, el bien y el mal existen en iguales proporciones y nunca de manera absoluta. De esta manera, el bien siempre es aproximación al bien absoluto que no es del mundo y el mal es el alejamiento del mismo. Este alejamiento se da en dos aspectos, por un lado, respecto a la necesidad mundana despojada de bien y por otro, en relación al distanciamiento, mantenido por el propio ser humano, al rehusarse a utilizar su libertad para aceptar voluntariamente-obedecer- el orden del mundo, dentro del cual, las relaciones de determinación y por lo tanto, el sufrimiento, el dolor y la muerte son inevitables. Como mencionamos antes, aceptar este orden del mundo no es reproducirlo sino todo lo contrario. En Weil, el acercamiento al bien absoluto, que no es del mundo, solo se puede dar a través del mundo y su necesidad. Por eso, su insistencia en el consentimiento de la necesidad.

Stephen Plant (Plant, 2007) comenta que no debe ignorarse el peso del idealismo kantiano en relación a la conformación de la idea weiliana de bien. Kant cree que algo puede ser digno de valor y quizás gozar de una realidad más auténtica, sin que, necesariamente, deba

asumirse su existencia. Según Plant, la noción kantiana de Dios como idea, es decir, como concepto de la razón no limitado a la experiencia, marcará un precedente importante, en nuestra autora, a la hora de pensar la imposibilidad del bien absoluto como algo existente en el mundo. La noción de Bien como idea, fuera de la existencia mundana, es uno de los pilares donde se apoyan otras nociones weilianas fundamentales, como la idea de idolatría.

S.J. Costello, también resalta la influencia del pensador de Königsberg en nuestra autora. Principalmente, en el concepto de Bien y en la relación del mismo con el deber (Costello, 2005). Comenta que Kant fue el primer pensador que enlazó un derecho a un deber, subordinando el primero a la autonomía del ser humano como agente moral. En este sentido, habría una prioridad del deber sobre el derecho, porque, según el autor de *Crítica de la Razón Pura*, los derechos de una persona siempre se construirían sobre los deberes morales de los demás. Esta idea de la anterioridad del deber sobre el derecho, es claramente afirmada por Weil. Por ejemplo, al pensar que, generalmente, es inútil y hasta contraproducente proclamar un derecho, ya que si existe el deber para con los demás es innecesario y si no existe, esta proclamación solo puede provocar una respuesta violenta para acallarla (Weil, 1957).

Lo que en Kant es deber, en Weil, equivale a *obligación*. La prioridad de la obligación sobre el derecho, si bien es tratada de una manera constante, destaca principalmente en dos obras, *La personne et le sacré* y *L'enracinement*. En esta última dice:

La noción de obligación está por encima de la de derecho, la cual le está subordinada y es relativa a ella. Un derecho no es eficaz por sí mismo, sino sólo por la obligación a la que corresponde; el cumplimiento efectivo de un derecho proviene, no de quien lo posee, sino de los demás hombres, que se reconocen obligados en algo hacia el portador del derecho. (Weil, 1949: 9)

Para Kant la voluntad que quiere por deber deja de estar sujeta al determinismo de las inclinaciones, es decir, al determinismo de la naturaleza. En este sentido, la libertad, que es la liberación del determinismo natural, se halla supeditada a la vida del deber. Y es justamente aquí donde debemos marcar la remanencia principal del pensamiento kantiano en nuestra pensadora. Esta aparente paradoja de la libertad supeditada al deber, será retomada por Weil al pensar la relación entre el bien absoluto y trascendente y la necesidad en el mundo. Como vimos anteriormente, el ser humano ejerce la libertad que tiene cuando obedece, es decir, cuando elige voluntariamente aquello que, por simple inclinación natural, no suele ser aceptado-la necesidad del mundo como esfuerzo, sufrimiento y dolor-.

En nuestra autora, la obligación, así como la obediencia, se vincula siempre a la necesidad. Hay obligación porque hay necesidad. “La obligación tiene por objeto las necesidades terrestres del alma y el cuerpo de los seres humanos cualesquiera sean. A cada necesidad

responde una obligación” (Weil, 1957:78). Como señala Emilia Bea Pérez, en Weil, la noción de obligación es equiparada a la noción de deber y conectada a la necesidad, a la vez que la noción de derecho es considerada subordinada y relativa (Pérez, 1992:266).

Como ya vimos anteriormente, para Weil, en el mundo, la libertad se encuentra inevitablemente anudada a la necesidad. No hay libertad sin necesidad. La aspiración al Bien surge de la aceptación de la necesidad y del sufrimiento. Solo en la necesidad se sabe dar, solo desde el vacío de la necesidad puede aspirarse al Bien.

Weil llega a la conclusión que si realmente no hay una autonomía y una soberanía humana, la libertad se reduce a la obediencia. Porque si no obedecemos, igualmente no somos libres. La desobediencia no anula la necesidad, por el contrario, la prolonga. El consentimiento voluntario de la necesidad se traduce en obligación hacia los otros. Los seres humanos, al aceptar la necesidad, se reconocen mutuamente obligados. Por otro lado, si un ser humano no puede aceptar la necesidad para sí mismo, tampoco puede hacerlo con respecto a los demás. Alfredo Gómez Müller, refiriéndose a la obligación ética en Weil, dice:

de la fragilidad universal de lo humano se deriva la universalidad de la exigencia ética [...] la lucha política por la justicia no se nutre del mito de un final feliz de la historia, sino de la consideración de la condición humana, vulnerable y finita (Gómez Müller, 1997:49).

La exigencia ética y su fundamentación se derivan de la universalidad de la necesidad.

Para comprender el problema del mal y específicamente la relación entre la necesidad y el bien es fundamental detenerse en las ideas weilianas de *creación* y *descreación*, definidas, por nuestra autora, sobre el final de su vida. El origen del mundo y su necesidad es comprendido por Weil como un acto de abdicación divina. En *La Connaissance Surnaturelle* dice: «Dieu lui-même ne peut faire que ce qui a été n'ait pas été. Quelle meilleure preuve que la création est une abdication? (...) Quelle plus grande abdication de Dieu que le temps? » (1959:90). Dios decide vaciarse a sí mismo para que pueda existir algo distinto a él mismo. La creación es una renuncia y retirada de Dios. En esta concepción, la existencia del mundo natural donde opera la necesidad, donde no impera el bien absoluto, es un designio divino. El mal, como ausencia de Bien, es consecuencia de la retirada voluntaria de Dios. En *Attente de Dieu* (1949), obra en la cual se ensamblan textos escritos por Weil durante el año 1942, se plantea de forma precisa esta idea de un acto voluntario de amor, mediante el cual Dios permite la existencia de algo que no es Él. Aquí, nuestra pensadora explica también el sentido profundo de este acto de negación divino: mediante su acto de propia abdicación o descreación, Dios espera que el ser humano corresponda su amor mediante un acto voluntario de negación o descreación propia. Esto nos da una clave para comprender mejor la relación entre la necesidad y el Bien. Si el mundo y su necesidad es voluntad de Dios, su existencia se justifica como medio de respuesta al

amor divino. La necesidad es el medio por el cual el ser humano puede negarse a sí mismo y de esta manera, entrar en comunión con Dios. Como dice Monserrat Negre Rigol: «la descreación [...] más bien consistirá en la obediencia, en la aceptación de la humillación» (Negre Rigol, 1986: 79). La humanidad solo cuenta con la libertad de obedecer o desobedecer la voluntad divina. La paradoja radica en que, al desobedecer ésta voluntad, no se rechaza el mal como necesidad, sino, se lo reafirma. La verdadera liberación del mal se da al aceptar a éste como designio de Dios.

Idolatría

El acto de desobediencia es definido por Weil en la noción de *idolatría*. La idolatría no es otra cosa que la postulación del bien absoluto en el mundo, o en otras palabras, la negación de la existencia de la necesidad. Consideramos indispensable comprender ésta noción ya que, como menciona Roberto Esposito, “La crítica de lo político coincide en Weil con la crítica de la idolatría” (Esposito, 2006:238). Esposito, comenta que Weil se posiciona en un lugar platónico dualista, desde el cual puede comprenderse tanto la atracción ejercida sobre ella por la concepción marxista, como el rechazo de ésta misma. Según el pensador italiano, lo que une a Platón con Marx en el pensamiento weiliano, es la individualización del carácter de necesidad de la realidad social. Pero esta instancia, a la vez que los une, también los separa, ya que en Platón la estricta realidad de la necesidad no excluye sino, por el contrario, exige la existencia de otra realidad sobrenatural. Por el contrario, para Marx, la realidad social es la única a ser tenida en cuenta. Debido a esto, según Weil, Marx se ve forzado-al no poder pensar otra realidad- a asumir dentro de la realidad social la posibilidad del bien absoluto como resultado de la realización liberadora del proceso histórico. Y en esto, precisamente, reside la idolatría que Weil adjudica a Marx. Esposito dice al respecto:

[...] para poder operar esta subsunción, Marx debe caer necesariamente en la idolatría, es decir, dar por descontada la idea de perfectibilidad de la materia- el bien del mal-o, en otras palabras, confundir el nivel de lo sobrenatural con el nivel de lo necesario. Esto es precisamente para Weil el mayor pecado [...] (Esposito, 2006:239).

Como decíamos antes, la idolatría no es más que la postulación del bien absoluto-sobrenatural- en el mundo, o, lo que es lo mismo, la negación o no consentimiento de la necesidad. Como menciona Esposito, la idolatría que cuestiona Weil, consiste en confundir el nivel de lo sobrenatural con el nivel de la necesidad. En este sentido, al sobrenaturalizar lo natural o mundano, se da una negación de la necesidad.

Esposito remarca la observación, por parte de nuestra autora, de lo que en política se convierte en teología, los ídolos que se levantan sobre la identificación del bien con un Estado, un pueblo, una

comunidad, una raza o un partido político. Esta mirada weiliana, según el pensador italiano, trataría de remarcar, críticamente, lo teológico en lo político. El bien nunca puede estar absolutamente representado, nunca puede ser encarnado. Para Esposito, la idolatría que Weil pone en evidencia, consiste en el encubrimiento de la fuerza como bien común, felicidad y progreso. (Esposito, 1996)

La idolatría convierte lo que debe ser medio-la natural- en fin-el bien sobrenatural-.El problema fundamental consiste en que, al disfrazar lo natural con los ropajes de lo sobrenatural, se cancela la posibilidad de aspirar al Bien o, en palabras de Weil, al Dios verdadero (Weil, 1994:42).

J.P. Little, analizando los elementos fundamentales de la crítica de Simone Weil a la idolatría, menciona la importancia que en ésta tiene la transformación de los bienes relativos en bienes absolutos, es decir, la suplantación de los fines por los medios (Little, 1979:197-207). Esta concepción remarcaría el encubrimiento de los medios como fines y por eso mismo la transformación de lo que deberían ser medios al servicio del ser humano en fines absolutos que se le imponen y lo dominan. La base de la idolatría se encuentra en el ocultamiento del Bien como fin absoluto y su reemplazo por medios mundanos, como la tecnología, que se presentan bajo la apariencia de un fin último. Como venimos argumentando, Weil considera al Bien como irrealizable de manera absoluta en el mundo y denuncia como idolátricas las acciones tendientes a la conversión de los medios en fines últimos.

Según Little, la crítica que Simone Weil efectúa al marxismo y a toda ideología del progreso histórico, tiene su raíz en este concepto de idolatría. Toda ideología que proponga la posibilidad de realizar el bien absoluto como parte de un desarrollo mundano o natural, ya sea de las fuerzas productivas o cualquier otra cosa, lo único que hará, al confundir los medios con los fines, será generar mayor distancia en relación al Bien.

Little menciona también otro punto importante a tener en cuenta en la crítica weiliana de la política convertida en religión. Este autor afirma que Weil rechaza terminantemente la noción judío-cristiana de un Dios que dirige la historia y la creencia consiguiente acerca de un pueblo elegido, que como instrumento, realiza la voluntad divina. Lo que estaría en cuestión aquí, al igual que en el fondo de toda la crítica a la idolatría, es una determinada concepción de Dios a la que Simone Weil se contrapone. La creencia en Dios como un ser todopoderoso que realiza su voluntad en el mundo, contrasta visiblemente con la concepción weiliana de Dios como Bien externo a la naturaleza y al mundo. La idea del Bien o Dios situado fuera del mundo, establece en sí misma la imposibilidad de que ese ser se presente en la historia por sí mismo o a través de algún representante como puede ser un pueblo elegido, una vanguardia esclarecida o un caudillo carismático. Como decíamos antes, el bien absoluto no es del mundo, lo que no significa que no sea importante o que no sea real, tiene una realidad ideal que permite únicamente la aspiración al mismo a través de mediaciones y nunca su

realización mundana de manera absoluta. Como menciona Esposito, según Weil, cuando el bien se representa como encarnado, no puede ser otra cosa que el mal mismo.

Patrice Rolland, en su análisis de *L'énracinement*, plantea que Simone Weil considera al Estado como responsable de la cancelación del lazo social comunitario (Rolland, 1983). La pretensión del Estado de presentarse como bien absoluto, anula toda posibilidad de mediación que se dirija, desde la necesidad, hacia un Bien trascendente e impersonal. El enraizamiento en una comunidad, en una cultura y en una tierra sería, para Weil, un hecho fundamental y necesario como medio para aspirar, desde allí, al Bien. Por eso es que para Weil la necesidad que establece la dependencia del mundo y de esta manera la mutua dependencia y deber de los seres humanos entre sí mismos, nunca es un mal absoluto y definitivo sino que puede ser medio para aspirar al Bien. Según Rolland, el Estado, en la crítica weiliana, al presentarse como el Bien realizado en el mundo, reclama el sacrificio de todos los medios que, desde la necesidad, aspiran genuinamente a la trascendencia (Rolland, 1984). Para Weil, la participación en una verdadera comunidad, en la satisfacción de las necesidades comunes y los deberes mutuos, a diferencia del Estado-Nación, no es imaginaria. Como la comunidad nace de la necesidad -más que de una libertad como ausencia de determinación- tiene que ver con las obligaciones más que con los derechos, tiene que ver con el cuidado hacia los demás.

Philippe Dujardin señala, como punto principal de la crítica weiliana al marxismo, la incapacidad de éste para contemplar la posibilidad de la opresión social más allá de la socialización de los medios de producción y del fin del sistema capitalista. Menciona, además, que esta crítica solo puede comprenderse si se tiene en cuenta el cuestionamiento de fondo que Weil realiza a la modernidad y al progreso (Dujardin, 1975). Para Dujardin, la opresión como producto de la creciente división del trabajo y la burocratización que Weil cree ver patentemente en el régimen soviético, se relaciona directamente con el problema acerca del bien y la libertad. Esto se reflejaría claramente en *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión*. Aquí, según Dujardin, Weil menciona que Marx comete el mismo error que Hegel, al presuponer un desarrollo necesario hacia una supuesta libertad absoluta, con la única diferencia que en esta ocasión el motor no será el despliegue del espíritu sino el desarrollo social, necesario y material, de las fuerzas productivas. Pero, por el hecho de que esta evolución se deba a factores estrictamente materiales, esta doctrina no dejaría de suponer, desde una cierta creencia religiosa, que haya una tendencia, nunca comprobada, hacia una consecución necesaria del bien absoluto en el mundo. De esta manera, el marxismo, en términos de Weil, no lograría escapar de la religión moderna del progreso, que tiende, de manera idólatra, a hipostasiar el bien y la libertad, suponiéndolos como parte del mundo. Esta acción de naturalizar algo ideal, algo que no se evidencia en la experiencia y que no se sustenta en la prueba empírica, lejos de ser

conocimiento científico, sería, para Weil, simple creencia vulgar. Según Dujardin, la *opresión en nombre de la función*, el punto ciego señalado por Weil en la teoría marxista, sería una opresión dura y cruenta porque justamente no se considera opresión, es decir, se encuentra encubierta por el mecanismo idolátrico. Cuando un régimen político y económico logra imponerse como el bien mismo, queda clausurada la posibilidad de buscar el Bien, porque ya se lo considera propio.

Juan Carlos González Pont, refiriéndose a la noción de idolatría en Weil dice:

Para la autora, la idolatría radica en el error de ubicar el bien y el mal absolutos en este mundo, cuyas realidades son por definición limitadas, relativas y temporales [...] el bien y el mal absolutos dejan por lo tanto de servir de meras referencias morales para pasar a confundirse con realidades históricas (limitadas y relativas, a las cuales se concede un valor absoluto). (González Pont, 2006:90)

Como decíamos antes, la postulación de un bien y un mal absolutos en el mundo, son las dos caras de la idolatría. Esto, en su expresión más fundamental, se visualiza en la afirmación de un bien absoluto en el mundo, que implica, a su vez, la negación de la necesidad del mundo como mal relativo. Es decir, la consideración de la necesidad como mal absoluto se encuentra íntimamente unida a la afirmación de un bien absoluto en el mundo. Lo que sucede, en ambos casos, es que se niega el carácter relativo de la realidad mundana. Implica, afirmar, tanto el bien como el mal absoluto de la realidad. Weil, por el contrario, ubica el bien absoluto fuera de este mundo y considera que solo puede recibirse su luz a través de mediaciones.

Alain Birou, al igual que Esposito, explica la influencia del dualismo platónico en el peculiar sentido filosófico de la crítica weiliana a Marx (Birou, 1984:22-38). Para Weil, más allá de la realidad del mundo, existe otra realidad que es ideal y trascendente. Según Weil, Marx se engañaría al contemplar la posibilidad de existencia de un bien absoluto y sin condicionamientos en el mundo, cuando, por el contrario, la realidad demuestra, por sí misma, la imposibilidad del mismo. El Bien no se encuentra en el mundo, sino en una realidad distinta. Marx no puede considerar otra realidad posible que no sea la realidad social. Pero, este pensamiento, a pesar de su pretensión científicista, escondería tras sí, a los ojos de Weil, una esperanza infundada y providencial en una necesaria realización del Bien en el mundo. Esto no sería más que un reflejo de la creencia moderna en la existencia del ser humano por fuera de la naturaleza. La creencia en lo sobrenatural no se habría superado, sino, más bien, ha sido reubicada en un ser humano ahora deificado. Para comprender la postura weiliana, según Birou, debemos situarla dentro de la dialéctica platónica. En este sentido, la noción de *metaxú* en Platón, sería fundamental. La búsqueda de intermediarios, de puentes o vehículos que, a través de la atención, permiten acercarse al bien, sería el punto básico a tener en cuenta al analizar la crítica efectuada por Weil.

Volviendo a P. Little y a R. Esposito, para nuestra autora, los ídolos son fenómenos que se identifican con el bien absoluto y que se presentan como fines en sí mismos cuando, por el contrario, deberían considerarse, de manera relacional, simples medios para aproximarse al bien verdadero.

Mediación

Weil, centra sus últimos escritos en la cuestión de la oposición entre la *mediación* y la *idolatría*. Como decíamos antes, nuestra pensadora, siguiendo a Platón, considera al ser humano como una mediación entre lo divino y el mundo, entre lo sobrenatural y lo natural.

La *mediación* se relaciona con lo comentando anteriormente acerca del acto de descreación divina, que invita, como respuesta, a la propia descreación o vaciamiento por parte del ser humano. La captación del Bien se da en base a la posibilidad de abandonar el *yo*, mediante la *atención*. Según Weil, la atención, es la única facultad del alma que da acceso a Dios (Weil, 1951: 362). En *La Pesanteur et la Grace* (Weil, 1947), nuestra autora presenta a la atención, como la facultad encargada de revelar el imperio de la necesidad y la ausencia del Bien en el mundo. Por eso es opuesta a la *ilusión*, a la *imaginación*. La atención es una espera del Bien a partir de la aceptación de su ausencia en el mundo. Esta aceptación se da de manera correlativa a la descreación, es decir, a la aniquilación del *yo* propio como imagen de una autonomía y una soberanía personal absoluta. Entonces, para concluir, podemos decir que la descreación, a nivel antropológico, es el consentimiento voluntario de la necesidad, que abre la puerta hacia al Bien.

¿Pero cómo se efectúa concretamente este consentimiento de la necesidad? Weil toma de Platón el concepto de *metaxú*. En *El Banquete* Platón define el significado de *metaxú* como lo intermediario entre lo humano y lo divino (Fierro, 2007). Weil, refiriéndose a la idea de *metaxú* dice: “La orientación de la atención hacia Dios necesita estar sostenida por intermediarios.” (Weil, 2000: 144).

Los verdaderos bienes terrenales son los *metaxú* [...] hacer de cada una de las cosas un intermediario hacia Dios (todas las cosas, ocupaciones, acontecimientos, espectáculos, etcétera). Lo cual no significa añadir a Dios a todas las cosas (entonces sería el Dios imaginario). Cada cosa debe ser elaborada para ser cambiada, a fin de que se vuelva transparente a la luz (Weil, 2000: 145).

El concepto de *enracinement*-enraizamiento o arraigo- trabajado en la obra *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* (Weil, 1949) alude directamente a la mediación entre el Bien y la necesidad. Partiendo de la metáfora de la raíz, de la planta, que se arraiga, que necesariamente debe estar apegada al suelo para poder crecer verticalmente y orientarse a recibir la luz, Weil habla de la obediencia, del amor a la necesidad y al mundo, que en parte es el arraigo y lazo comunitario y fraternal en la ayuda mutua. Solo asentándose sobre esta base puede elevarse hacia el Bien. El

enraizamiento en el mundo como una necesidad espiritual, la pertenencia a una tradición y a una comunidad, es importante porque permite, a través del amor y la participación en una tradición, un acervo cultural y una forma de producción conjunta, la creación de intermediarios-*metaxú*- hacia Dios.

La necesidad del mundo y su determinación sobre el ser humano, para nuestra autora, no se limita a las necesidades estrictamente materiales sino también a las necesidades espirituales. Al negar o desconsiderar la importancia del arraigo, es decir, de las raíces y la identidad comunitaria, se comete un acto de violencia ya que se niega una necesidad espiritual intrínseca del ser humano. En este sentido el desarraigo es parte de la desobediencia humana que niega la necesidad. Por otro lado, los desarraigados suelen reproducir y descargar el peso de esa violencia sufrida sobre otros, a los que a su vez desarraigan. El mal, como no consentimiento de la necesidad, no es otra cosa que el traspaso del mal, como sufrimiento y dolor, hacia otros. Al no aceptarse el mal como necesidad, como en este caso que se niega particularmente la necesidad en forma de arraigo o enraizamiento, se prolonga inevitablemente el mal. La pretensión humana de una libertad absoluta y una autonomía en relación a la necesidad del mundo, no hace más que prolongar esa necesidad. Solo a través del reconocimiento del mal de la necesidad-aquí como necesidad de arraigo- puede transfigurarse el mal en bien.

La concepción weiliana acerca del trabajo y su relevancia, tema desarrollado principalmente en *La Condition Ouvrière* (Weil, 1951), también debe comprenderse en la clave del amor hacia lo creado, en la aceptación y la obediencia a la necesidad y en la posibilidad de transfigurar lo creado, realizando así, una mediación hacia el Bien o Dios. El trabajo tiene un carácter sublime porque expresa el anudamiento del ser humano a la naturaleza. La valorización y la dignificación del ser humano dependen de que éste establezca raíces en el mundo participando voluntariamente en el trabajo y en la satisfacción de las necesidades sociales. El trabajo, para nuestra autora, es una forma de vínculo con el mundo y con los otros. Weil se opone, tajantemente, a las concepciones sociales que explícita o implícitamente consideran al trabajo como una maldición a ser suprimida y postulan, según ella, utópicamente, una total liberación humana de las cadenas de la necesidad en la sociedad futura. Weil no ve la necesidad y por lo tanto el trabajo como un mal absoluto que, al imposibilitar el bien, debe ser suprimido, sino como un medio desde el cual aspirar genuinamente al Bien. Aquí podemos apreciar la importancia de no limitarse a una noción de la necesidad como mal absoluto y definitivo. El mal como necesidad, en Weil, puede y debe ser transformado en Bien. El mal se prolonga cuando el ser humano, ignora y rechaza la necesidad. El mal es siempre relativo en el mundo, porque puede ser transfigurado o recreado como medio hacia el Bien. En este sentido, Weil dice: “La grandeza del hombre está siempre en el hecho de recrear su vida. Recrear lo que le ha sido

dado. Fragar aquello mismo que padece” (Weil, 2007:207). Pero queda claro que, éste “fragar” es imposible sí, desde un principio, se rechaza el mal que se padece.

E. B. Pérez, retomando las palabras de Weil “la necesidad encierra causalidad y finalidad”, explica cómo, para nuestra autora, todo lo real tiene una función mediadora y un valor simbólico (Pérez, 1992: 238). La necesidad no es solo causalidad mecánica, ya que, como desarrollamos anteriormente, encierra una finalidad divina. En este sentido, la necesidad tiene una función mediadora y en su inexorabilidad puede verse, según Weil, la presencia ausente de Dios creador.

En síntesis, la mediación consiste en la recreación de lo natural como intermediación hacia el Bien sobrenatural. La idolatría, por el contrario, es lo opuesto a la mediación ya que, al sobrenaturalizar lo natural, negando así su carácter de necesidad, lo convierte en fin en sí mismo, prolongando así el mal. La idolatría cancela la posibilidad de recrear lo natural redirigiéndolo hacia el Bien.

Referencias bibliográficas

AMELA RUEDA R., “Simone Weil: La Mística del Vacío”, *Revista Aparte Rei*, N° 53, 2007

BIROU A., “L’analyse critique de la pensée de K. Marx chez Simone Weil”, *Cahiers Simone Weil*, T. VII, N° 1, 1984.

COSTELLO S.J., From Rights to Obligations: Simone Weil’s Alternative Philosophical Perspective, *Symposium of Human Rights and Reconciliation*, Stormont Estate, Parliament of Northern Ireland., 2005.

DUJARDIN Ph., S. WEIL, *Idéologie et politique*, París, Presses Universitaires de Grenoble 1975.

ESPOSITO R., *L’origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Roma, Donzelli, 1996.

ESPOSITO R., *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006.

ESTELRICH BARCELÓ T., “Creación y de creación en la filosofía de Simone Weil”, *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol.63, N°238, 2007, p.779.

FERNÁNDEZ BUEY F., *Poliética*, Madrid, Editorial Losada, 2003.

FIERRO M.A., “El concepto filosófico de metaxú el Banquete de Platón”, *El saber filosófico Antiguo y Moderno*, México, Siglo XXI Editores, 2007.

GÓMEZ MÜLLER A., *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*, Madrid, Ediciones Akal, 1997.

GONZÁLEZ PONT J.C., “De “lo social” a “la cité”: la vida colectiva en la última Weil”, *Revista Anthropos: huellas del conocimiento*, N° 211, 2006.

LEVINAS E., “Simone Weil contre la Bible”, *Evidences*, N° 24, París, 1952.

- LITTLE P., “Le refus de l’idolatrie dans l’oeuvre de Simone Weil”, *Cahiers Simone Weil*, T. II, N° 4, 1979.
- NEGRE RIGOL, M. “El mal como problema metafísico en Simone Weil”, *Thémata: Revista de Filosofía*, N 3:73-84, 1986.
- PÉREZ E.B., *Simone Weil: la memoria de los oprimidos*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1992.
- PLANT S., *The SPCK Introduction to Simone Weil*, London, Society For Promoting Christian knowledge, 2007.
- ROLLAND P., “Approche politique de L Enracinement”, *Cahiers Simone Weil*, T. VI, N° 4, 1983.
- ROLLAND P., “Religión et politique: expérience et pensée de Simone Weil”, *Cahiers Simone Weil*, T. VII, 1984.
- SERRATONE C., “Simone Weil: La "Malheur" y el "Arraigo" dos conceptos para leer el presente”, *Revista Pléyade*, Santiago de Chile, 2009.
- SOURISSE M., “Sur une aporie concernant le problème du mal chez Simone Weil”, *Cahiers Simone Weil*, Vol. 19, N°2, 1996, p.177-198.
- WEIL S., *Attente de Dieu*, París, Éditions Fayard, 1966.
- *Escritos Esenciales*, Cantabria, Sal Terrae, 2000.
- “Étude pour une déclaration des obligations envers l’être humain”, *Esrits de Londres*, París, Gallimard, 1957.
- *La condition ouvrière*, Paris, Gillamard, 1951.
- *La Connaissance Surnaturelle*, Gallimard, París, 1959.
- *La gravedad y la Gracia*, Trotta, Madrid, 1994.
- “La personne et le sacré”, *Esrits de Londres*, París, Gallimard, 1957.
- *L’enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l’être humain*, Paris, Gallimard, 1949.
- *La gravedad y la Gracia*, Madrid, Trotta, 2007.
- *La pesanteur et la grâce*, París, Plon, 1947.
- *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Buenos Aires, Editorial Godot, 2014.

Círculo hermenéutico en el currículo

José Sánchez
Universidad de Carabobo

Resumen

El currículo, al igual que el resto del mundo, pertenece a la historia y esto afecta la idea tradicional que se tiene de él como selección consciente de contenidos y acuerdo político que da forma al sistema educativo. Esta idea parte del supuesto de que se puede controlar y dar forma al sistema educativo, a partir de un diseño previo y una propuesta educativa que cambie la realidad educativa. Sin embargo, el currículo oficial o prescrito es inventado y como tal parte de prejuicios, de los cuales ningún especialista o diseñador curricular puede deslastrarse. Al introducirlo dentro de la dinámica del círculo hermenéutico, se evidencia que este posee condicionamientos históricos que hacen imposible que se cumpla tal como fue diseñado, además de que el ser humano, por ser un ente histórico, no se auto-posee plenamente.

Palabras Clave: Círculo hermenéutico-Currículo-Historia.

Summary

The curriculum, like the rest of the world, belongs to history, and this affects the traditional idea of it as the conscious selection of content and political agreement that shapes the education system. This idea is based on the assumption that the educational system can be controlled and shaped, based on a previous design and an educational proposal that changes the educational reality. However, the official or prescribed curriculum is invented and as such part of prejudices, from which no curriculum specialist or designer can be dislodged. By introducing it into the dynamics of the hermeneutic circle, it becomes evident that it possesses historical conditions that make it impossible for it to be fulfilled as it was designed, in addition to the fact that the human being, being a historical entity, does not fully own itself.

Keywords: Hermeneutical circle-Curriculum-History

Consideraciones Generales

El currículo es presentado como un acuerdo político en torno a fines y metas en materia educativa, en este acuerdo los organismos internacionales y los Estados nacionales, con los gobiernos que los representan, plantean respuestas a las preguntas sobre qué, cómo, cuándo, por qué y para qué, en la enseñanza, aprendizaje y evaluación, lo que evidencia al currículo como una instancia de interpretación y toma de decisiones en relación a la educación, dándole forma y dotándola de

una carga ideológica y burocrática, en consecuencia el currículo constituye una selección consciente de los contenidos vinculados a los perfiles de egreso de cada carrera.

Al ser una selección consciente, el currículo puede representar un instrumento para controlar a las masas sociales a través de la educación, ya que está reproduce las expresiones culturales científico-técnicas de la sociedad, manteniendo los parámetros e intereses de los poderes constituidos. Sin embargo, a esta noción negativa, se contraponen una noción positiva, la idea de acuerdo: si el currículo es un acuerdo que parte de la sociedad, entonces hay coincidencias y se da un sentido común que evidencia a la educación como posibilidad, la cual busca el desarrollo de las dimensiones del ser humano, un ser humano que puede llegar a ser crítico con el sistema.

Sin embargo, qué relación puede establecerse entre círculo hermenéutico y currículo, cuál es la vinculación de uno con el otro. Una respuesta plausible sería que el currículo, como todo en el mundo, está inmerso en el círculo hermenéutico y que dependiendo de cómo se evidencie a éste, ya sea desde una conciencia histórica ilustrada o desde una conciencia histórica efectual, las posibilidades de planear la educación cambian: si se parte de una postura ingenua, basada en la conciencia histórica ilustrada, los poderes constituidos y la sociedad en general pueden proponer concepciones de ser humano y llevarlas a cabo tal cual, y si se parte desde una postura crítica, basada en una conciencia de la historia efectual, se establece límites a la conciencia que hablan más del ser y de la alteridad y un tanto menos de la conciencia y de su referencia hacia sí misma, (Gadamer, 2010).

Al desarrollar la segunda posibilidad, se estaría ante los efectos de la historia sobre el currículo, los cuales limitan los procesos de diseño, implantación y evaluación de las carreras a los condicionamientos de la historia. Toda actividad del ser humano está inmersa en la historia porque es un ente histórico, un ser que puede proyectarse en posibilidades de poder ser y que va relativamente a su propio ser, pero simultáneamente no se auto-posee a plenitud a causa de que la conciencia no es transparente y la reflexión tiene sus límites. Por tanto, todas las posibilidades de la planeación educativa descansan en una pre-comprensión y en prejuicios que hacen imposible que una carrera se implante tal como fue concebida, desde la etapa de diseño.

En consecuencia, siempre habrá desfase curricular cada vez que se entienda que debe haber una adecuación exacta entre lo escrito en el currículo oficial, entendiendo currículo oficial a partir de la definición que Poner (2005) establece como aquel currículo fijado en documentos escritos y sirve de guía al docente y al mismo tiempo para supervisarlos en su labor como profesional, y lo que se da en la realidad educativa, debido a los prejuicios que cada persona tiene y los cuales desconoce, pero que son necesarios para que aperture y desarrolle el sentido de las cosas en el mundo, de lo dicho en cualquier texto y de las relaciones interpersonales. En este sentido, todo currículo oficial representa una

articulación, puntualización y determinación de una serie de sentidos sobre lo que debe ser el ser humano como ser educable y el cómo llevarla a cabo, es por esto que el currículo oficial establece lo que debe enseñarse y cómo se da los procesos de aprendizaje y, a partir de esto, lo que es la enseñanza y la evaluación de las actividades que se lleven cabo en el aula.

Sin embargo, cuando el currículo oficial es leído por el docente, los prejuicios de éste convergen con lo que dice el currículo oficial, de manera que las experiencias propias del docente y su forma de dar clases se unen con lo que dice el currículo oficial, en un ir y venir entre el todo y la parte y la parte y el todo, haciendo que la praxis educativa sea diferente a lo que establece el texto curricular. Además, hay que considerar la presencia de los estudiantes, los cuales constituyen alteridad que mediante el diálogo y la dialéctica de preguntas y respuestas con el docente llegan a coincidir en torno al contenido del curso, fijado por la escritura. De esta manera, ni el docente ni el estudiante son protagonistas independientes, sino que prevalece lo versado conversación, en la que se da la naturaleza de las cosas y el lenguaje de las cosas; lo uno y lo otro implica una vinculación entre la realidad histórica y la comprensión histórica.

Círculo hermenéutico y currículo

La regla que comienza en el todo y va a la parte y de la parte regresa al todo es lo que comúnmente define al círculo hermenéutico. Este movimiento circular para Heidegger (1951) se inicia en la anticipación, en el preconcepto y en la preconcepción que corresponde a una totalidad unitaria de sentido. Sin embargo, a diferencia de Schleiermacher este círculo de la comprensión no termina cuando se llega a la intencionalidad del autor, sino que siempre habrá pre-comprensión que nos lleva a la tradición histórica y nos hace depender de los condicionamientos de ésta. Esta tradición histórica no consiste en reconstruir la obra del autor a partir de su intencionalidad: un movimiento en el que supuestamente el lector se coloca en la posición del autor y puede llegar a pensar y a sentir de la misma forma que el autor, cuando este se encontraba escribiendo la obra.

La hermenéutica propuesta por Heidegger (1951) consiste más bien en retomar, con el pensamiento del propio lector, la comprensión a partir de lo que quiere decir la obra, es decir, el lector hace suyo el sentido que, en un principio, era ajeno para él. Al tiempo que Gadamer (2010) incorpora el cruce entre la hermenéutica gramática y la técnica, basada en la adivinación, pero limitando esta última a un proceso de crítica cuando no se da el presupuesto del anticipo de compleción y desde un principio la obra resulta incomprensible. Entonces cabe preguntarse por los motivos del autor, tratando de reconstruir el contexto, pero entendiendo que nunca se podrá entender el contexto con los conceptos e imágenes de la época a la que se hace referencia, en el

fondo está reconstrucción es una vivencia del propio lector, sea historiador o alguien que solo quiere comprender lo que dice la obra.

En cambio, para Schleiermacher, según establece Gadamer (2010) la comprensión objetiva se basa en una analogía que vincula la obra literaria y los textos como el todo a la parte, en la cual el sentido se va articulando en un movimiento que va del todo a la parte y de la parte al todo y en este ir y venir las unidades de sentido van creciendo en círculos concéntricos hasta llegar a la intencionalidad del autor. Es por esto que la comprensión se inicia en un momento vivencial, en la que el autor fija el sentido partiendo de las palabras y frases hasta llegar a los textos y de los textos a la obra literaria, esta realización y trabajo se realiza en el propio contexto del autor, con lo cual la comprensión psíquica del otro se iguala a la interpretación del texto, en otras palabras, en la medida en que se interpela al texto se llega a los motivos para y porque del autor eliminándose los prejuicios que se tenga sobre la obra literaria.

Entonces el trabajo de la hermenéutica es reconstruir la obra literaria hasta llegar a los motivos del autor con una precisión y certeza mayor a la que el propio autor tuvo de sí mismo, ya que la obra no es más que significados y vivencias del autor que han sido fijadas y conservadas por la escritura. Si se llega a los motivos y contexto vivencial del autor, el historiador comprendería el hecho histórico, partiendo de la propia vivencia del autor, dándose una objetividad en la interpretación de la historia y, siendo que las vivencias son el núcleo de la historia, la hermenéutica no es más que una operación de interpretación que parte de los textos hasta volver a la fuerza y el sentido de las vivencias de dicho autor, para comprender a plenitud la obra de este.

Esta comprensión parte de una autoconciencia que coloca al historiador fuera del contexto histórico y lo hace arbitro y juez del pasado, e implica que el historiador deba llegar al fondo de los acontecimientos para deslastrarse de los prejuicios y comprender lo que realmente ocurrió. Con la hermenéutica contemporánea desarrollada por Heidegger (1951), Gadamer (2010) y Ricoeur (2010), la idea de una interpretación objetiva que se deriva de una comprensión psíquica del otro, se hace imposible ya que las vivencias son únicas e irrepetibles, al tiempo que no se puede volver a ellas a través de la lectura de la obra literaria. Toda comprensión se realiza con los conceptos y cosmovisión del mundo propio del lector de la obra el cual, como afirma Gadamer (2010), parte de un anticipo de la compleción, es decir, de un todo de sentido que aporta el contenido con el cual el lector tiene un sentido previo de la obra.

Este sentido previo le permite al lector proyectarse y trascender lo que quiere decir la obra y luego, con la lectura y los detalles de la obra, se reestructura el sentido a partir de la unión y congruencia entre el sentido que aporta la obra y el sentido aportado por el lector. De esta manera, para desarrollar adecuadamente el sentido dentro del círculo hermenéutico se debe partir de las cosas mismas y de su congruencia

con el anticipo de compleción, de hecho, cuando hay incongruencia entre el previo haber y el previo entender es que se desarrolla verdaderamente el trabajo de la hermenéutica, al restablecer un acuerdo y una coincidencia que no elimina la alteridad entre la cosa y lo que se entiende previamente de esta.

De esta manera, el intérprete está vinculado a lo que interpreta y en realidad no se traslada a la psique del autor, ni a su intencionalidad, solo parte de prejuicios que luego desarrolla, reestructura o descarta, a partir de la vinculación de dicho prejuicio con lo que le comunica la obra literaria en sí misma. Desde los métodos de la exégesis, la comprensión implica un movimiento oscilante entre el todo y las partes y las partes y el todo. Este movimiento comienza con la presunción de algo que luego es corregido en un ir y venir de preguntas y respuestas entre el intérprete y el objeto de interpretación. En ese algo se encuentra lo otro, el cual se une a las presunciones del intérprete para desarrollar el sentido.

Así, la comprensión implica la relación entre el previo haber y el previo entender, el cual parte de una hipótesis del todo y luego esta hipótesis se une con lo que muestra el fenómeno, dándose desacuerdos entre el prejuicio y lo que se muestra, pero al término de la comprensión lo propio y la otredad se conjugan en el pensamiento, produciéndose la interpretación o desarrollo del sentido. De aquí que la comprensión signifique cambio y apertura hacia el mundo, un mundo que no es creado por la conciencia, pero gracias a esta se da en ámbitos unitarios de sentido. Entonces, primero se evidencia un todo hipotético, creado a partir del contexto, y luego se va a las partes que representan los detalles que podrán a prueba ese todo preconcebido, cuando es relacionado con los sentidos que muestra la cosa misma. Ésta relación entre el intérprete y el fenómeno que se quiere comprender, representa la condición para que el círculo hermenéutico inicie de manera correcta, de lo contrario lo desarrollado en la comprensión sería especulación y no conocimiento certero. El ir y venir entre el todo y la parte es lo que muestra lo articulable en lo previamente articulado, cuando el sentido de la cosa interpela y corrige las presunciones del intérprete.

Esta interpelación entre el previo entender y el sentido que muestra la cosa, es un movimiento que se da en el lenguaje, en sus usos, amplitud y diversidad; en la dialéctica entre preguntas y respuestas, en la cual las preguntas se transforman en el elemento que desencadena la interpretación, mientras la interpretación es el acuerdo entre lo dado en las cosas y el prejuicio preestablecido. Este acuerdo representa una innovación de sentido que trae superación de lo anterior y supone el contexto para un nuevo desarrollo del sentido. Este movimiento circular de la comprensión que implica círculos concéntricos en la interpretación de las cosas, cuando es llevado al currículo evidencian en este una condición diferente a como se ha venido concibiendo el currículo hasta ahora.

El currículo es considerado, para Coll (1994) un área disciplinar que implica una selección consciente de contenidos vinculados a una manera de concebir y comprender cómo aprenden las personas, y a partir de esa concepción, establece lo que es la enseñanza y cuáles deben ser sus métodos. Al mismo tiempo, es un acuerdo político de lo que la sociedad quiere en materia educativa, es decir, de lo que espera debe ser la persona como ciudadano y como profesional. Comúnmente se ven definiciones de currículo que lo relacionan con todo en educación, pero en qué consiste este todo: solo se afirma a partir de dicha totalidad la polisemia del currículo y el hecho de que constituye una realidad simbólica, pero si se aplica el círculo hermenéutico entonces el currículo, dependiendo de la etapa en la que se encuentre con respecto a la planificación curricular, puede ser estructuración, una operación que da forma a una determinada concepción educativa, una concepción de ser humano en tanto este se considera educable, pero luego de que el currículo se constituye en una carrera y pasa a ser prescrito representa una realidad simbólica.

Sin embargo, esta concepción de ser humano, si se sigue la regla del círculo hermenéutico, está precedida de un contexto y de prejuicios, los cuales tendrían que vincularse con lo que realmente son los objetivos y fines educativos de la sociedad, para partir de las cosas mismas. En este caso, las cosas mismas son los sentidos que la sociedad tiene en cuanto a los fines y objetivos educativos. Es debido a esto que el currículo puede representar un acuerdo político, en el que se llega a una comprensión común sobre lo que debe ser la educación, en la cual hay concordancia en ciertos aspectos, sin que la otredad sea eliminada. Estos fines y objetivos educativos están revestidos de un marco legal que se estructuran a través de los organismos internacionales y los Estados nacionales con sus constituciones, los cuales tapizan a las propuestas curriculares de normatividad y autoridad en materia educativa.

Este contexto educativo que sirve para el desarrollo de carreras, a partir de los prejuicios, constituye un anticipo de compleción, asumiendo los presupuestos de Gadamer, en la que dicha unidad de sentido es planteada en forma de enunciados o preguntas, las cuales mostrarán una concepción de ser humano en tanto educable. Este es el espacio de vinculación entre el currículo, didáctica y pedagogía, ya que la pedagogía y didáctica serían ciencias con las cuales se puede plantear determinado proyecto educativo.

Mientras la didáctica aportaría la matética, sistemática y metódica la pedagogía aportaría las teorías educativas que sustentan a la didáctica y las concepciones del ser humano en su dimensión educable. A pesar de esto, para que un currículo realmente sea un acuerdo que surja de la sociedad y sus fines sean cumplidos, la reproducción que hace el docente del currículo oficial debe atenerse a lo que dice los documentos curriculares y solo cuando haya desajustes en el currículo oficial, la interpretación se dirigirá a la intencionalidad de los diseñadores curriculares. En este caso el anticipo de la compleción no estaría en su

plenitud y no se puede desarrollar la comprensión de lo que quiere decir los documentos curriculares, ya que hay problemas de incongruencia en el diseño curricular que afectan la implantación del currículo prescrito.

Currículo e historia

La palabra currículo es un término que significa etimológicamente carrera y para que haya una carrera, debe darse previamente una condición de temporalidad que evidencie un ente histórico, el cual comprende sus propias vivencias desde una centralidad que se mueve desde la relatividad hacia la totalidad. Cuando se da la relación dialógica entre docentes y estudiantes, en el momento de concreción micro del currículo oficial, los contenidos, métodos y estrategias de enseñanza no son asimilados por los estudiantes de manera secuencial, sino partiendo de instantes momentos significativos para el estudiante, en el cual el curso va teniendo un sentido propio para él, un sentido que difiere del de sus compañeros.

En este sentido, las relaciones cara a cara entre docente y estudiante hacen personal el currículo oficial, sin que esto implique un relativismo a ultranza en la que el perfil de egreso se distorsiona de tal manera que lo propuesto en el currículo oficial no se cumpla. Esto solo sucede cuando en el desarrollo del sentido no se tomó en cuenta lo que se da en el texto del currículo oficial y solo prevalece el prejuicio del docente y el de los estudiantes. En una clase el diálogo hace coincidir el contenido del currículo prescrito con las experiencias vivenciales tanto de estudiantes como de docentes, es decir, hay congruencia entre la comprensión histórica y la realidad histórica de cada uno de los actores implicados en el micro currículo, pero se trata de una congruencia que no elimina la identidad y alteridad.

En otras palabras, en la coincidencia dada en el diálogo, entre la naturaleza de las cosas y el lenguaje de las cosas, los estudiantes y el docente desarrollan el sentido desde condicionamientos históricos que pueden hacer de la experiencia de escolaridad algo positivo o frustrante, ya que la memoria y los recuerdos son configurados en vivencias a partir del anticipo de compleción, el cual permite la trascendencia a partir de unidades de sentido. Esto condiciona tanto la comprensión de los contenidos y actividades que realizan estudiante y docente durante las clases como el pathos, ya que las vivencias también son fuerza y causa eficiente, no únicamente sentido.

Es por esto que las capacidades, habilidades, competencias o potencialidades descritas en un perfil de egreso no se cumplen en los tiempos que establece la carrera, esta idea es una ingenuidad que parte del supuesto de que todos aprenden de manera homogénea y al mismo tiempo. El perfil de egreso es asimilado por cada estudiante de forma diferente, convirtiéndolo en algo suyo y propio a partir de la confirmación o incongruencia con sus prejuicios, a medida que estos se relacionan con los contenidos y las actividades hechas en clase. De esta manera, el tiempo que establece el currículo oficial para cumplir con el

perfil de egreso no es equivalente a los instantes momentos que vivencian docentes y estudiantes.

La ilusión en la planeación educativa es creer que se puede controlar el proceso de enseñanza y aprendizaje, mediante ajustes en el currículo oficial que adecuen, de manera exacta, lo dicho en el currículo oficial con lo dado en la realidad educativa. Se debe comprender que el currículo transfigura la realidad educativa en contextos de incertidumbre en cuanto a los aprendizajes cifrados en los resultados. El desarrollo de una carrera tiene su sentido en la meta, en el cumplimiento de los fines y objetivos de la educación, pero la manera en que cada estudiante lo cumple, depende de su condicionamiento histórico: los cuales hacen efecto en él mientras la reflexión, propiciada por el encuentro con el otro, haga evidente dichos prejuicios y estos dejen de tener efecto sobre él. Esto también es válido para la supervisión del docente en el aula de clases, a la hora de verificar si éste cumple con lo que dice el currículo prescrito.

Para concluir este abordaje del currículo, a partir del círculo hermenéutico, se debe decir que dicho abordaje constituye una respuesta al reduccionismo con la cual es tratado el problema del desfase curricular y además para hacer ver que el currículo también forma parte de una tradición, sin la cual ninguna innovación en educación sería posible. La idea de un pleno control sobre las posibilidades humanas a través de procesos de diseño, implantación y evaluación de propuestas curriculares, que se transforman en currículos prescritos, constituye una falacia que obvia el hecho de que estamos implicados en la historia porque somos entes históricos y comprendemos a partir de pre-comprensiones y prejuicios, por tanto, la ausencia de prejuicios es imposible. En este sentido, se partió de la idea que el ser humano es un ente que tiene primacía óptica ontológica, pero dicha primacía no implica que pueda partir de una total ausencia de prejuicios, ni que tenga un control pleno de sí a través de la autoconciencia, más bien el hombre está condicionado por el ser y su conciencia no representa una apertura que le permita ilustrarse en una ausencia total de prejuicios.

Referencias bibliográficas

COLL, C. (1994) *Psicología y Currículum. Una aproximación psicopedagógica a la elaboración del currículum escolar*. Barcelona: Paidós.

GADAMER, H. (2010) *Verdad y Método*. España: Ediciones Sígueme

HEIDEGGER, M. (1951) *Ser y tiempo*. Buenos Aires: FCE.

POSNER, G. (2005). *Análisis del currículum*. Colombia: McGraw-Hill/Interamericana de Colombia.

RICOEUR, P. (2010) *Del Texto a la Acción: ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: FCE.

El etnocentrismo de los bárbaros

Matías Federico Catania
Universidad Nacional de Quilmes

Resumen

Es motivo de este escrito analizar el impacto que tuvieron los sucesos históricos que marcan el principio de la modernidad, en el ensayo de Michel de Montaigne, denominado "*De los caníbales*", en el cual se reflejan las críticas del hombre moderno a su tradición y, principalmente, al *etnocentrismo* reinante entre sus contemporáneos. Se destacará que el mismo resulta de gran influencia dentro de la obra de Descartes, quien es generalmente señalado como el padre de la filosofía moderna, dada la radicalización de esta actitud revisionista de los criterios gnoseológicos. En "*De los caníbales*", de Montaigne, expone sus impresiones sobre los comentarios que coetáneos suyos realizan en relación a distintos contactos que han tenido (o no) con las tribus indígenas presentes en las tierras descubiertas recientemente.

Palabras clave: Etnocentrismo-Bárbaros-Costumbres-Modernidad-Racionalidad

Summary

This paper analyses the impact of the historical events that mark the beginning of modernity, in Michel de Montaigne's essay "Of Cannibals", which reflects modern man's criticism of his tradition and, mainly, of the prevailing ethnocentrism among his contemporaries. It should be noted that it is of great influence within the work of Descartes, who is generally pointed out as the father of modern philosophy, given the radicalization of this revisionist attitude of the gnoseological criteria. In "De los caníbales" he explains his impressions about the comments that his contemporaries make in relation to the different contacts they have had (or not) with the indigenous tribes present in the recently discovered lands.

Keywords: Ethnocentrism-Barbarous-Practices-Modernity-Rationality.

La filosofía moderna marca un quiebre con una línea de pensamiento que se desarrolló desde los principios del lenguaje humano, pasando por el auge de la filosofía antigua griega, hasta su monopolización en la filosofía medieval, dominada por el pensamiento teológico, principalmente monoteísta. Esta tradición filosófica, estimulada por los lectores de los filósofos que devinieron *tradicionales*, encuentra en el *espíritu moderno* una necesidad de revisión de las bases estructurales que la sostienen. Estos hombres de la nueva era se van a preguntar, entre tantas cuestiones, por los fundamentos del saber.

¿Cuáles son los motivos para replantearse los conocimientos adquiridos por la tradición imperante? Si sostenemos, de acuerdo a las convenciones históricamente aceptadas, que *la modernidad* comienza en 1453 con la caída de Constantinopla o en 1492 con el descubrimiento de América, no podemos dejar de notar la importancia que pudieron tener dichos acontecimientos en la situación política del mundo conocido por occidente, y conjuntamente, la influencia en el pensamiento de aquellos europeos.

La época medieval se caracterizaba por intentar detener la historia, es decir contenerla y dirigirla hacia un rumbo fijo, preestablecido por las revelaciones divinas. Pero con estos hechos la historia devenía incontenible: lo nuevo siempre colisiona con lo viejo. La tradición imperante se establece mediante la lucha con otras tradiciones que quedan relegadas al olvido. La religión europea dominante, durante la época medieval, se estableció y mantuvo por medio de incontables guerras internas y externas, con un saldo humano incalculable. El descubrimiento de nuevas tierras en un mundo que parecía cerrado, abre la posibilidad de conocer otras culturas, con valores y conocimientos distintos a los del hombre medieval occidental europeo, que aún no han sido *contaminadas*.

Es motivo de este escrito analizar el impacto de estas situaciones en el ensayo de Michel de Montaigne, denominado "*De los caníbales*", en el cual se refleja las críticas del hombre moderno a su tradición, y principalmente al *etnocentrismo* reinante entre sus conterráneos. Concluyendo que el mismo resulta de gran influencia dentro de la obra de Descartes, quien es generalmente señalado como el padre de la filosofía moderna, dada la radicalización de esta actitud revisionista de los criterios gnoseológicos:

Así, pues, ahora que mi espíritu está libre de todo cuidado, habiéndome procurado reposo seguro en una apacible soledad, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todos mis antiguas opiniones. (René Descartes, 1977, pág. 17)

En "*De los caníbales*", de Montaigne, exploya sus impresiones sobre los comentarios que coetáneos suyos realizan en relación a distintos contactos que han tenido (o no) con las tribus indígenas presentes en las tierras descubiertas recientemente (Michel nace en Francia en 1533). Este nuevo mundo presenta un conjunto de *seudohumanos* con costumbres que no encajan dentro de lo normalmente aceptado por la cultura del hombre europeo de finales del siglo XV. Una de las tradiciones que más asombraba a los occidentales era la de comer carne humana, situación de carácter salvaje por antonomasia. Es gracias a estos hechos que calificaban para el mote de "*barbaros*". Pero, para nuestro escritor, "nada bárbaro o salvaje hay en aquella nación, sino que cada cual considera bárbaro lo que no pertenece a sus costumbres." (Montaigne, 1997, pág. 267)

Comienza nuestro autor con la siguiente frase:

Cuando el rey Pirro pasó a Italia, después de observar el orden del ejército que los romanos enviaban contra él, dijo: No sé qué bárbaros serán éstos (pues los griegos llamaban así a todas las naciones extranjeras) más la disposición de este ejército que estoy viendo, no es bárbara en absoluto (Montaigne, 1997, pág. 263).

Esta situación particular sirve de ejemplo para comenzar a poner en duda el calificativo de “bárbaro” impuesto hacia lo desconocido, o incluso demuestra el carácter despectivo que atribuye el hombre europeo a lo no europeizado. El rey Pirro del relato, seguramente habrá creído que su paso hacia esas tierras no podría encontrar mayores inconvenientes, dada la confianza en su docto liderazgo y principalmente la capacidad estratégica de su ejército, que no era una simple conjunción de fuerza bruta sino un conjunto de seres civilizados. Pero, al enfrentarse al enemigo, diese cuenta que éste tampoco era tan bruto como imaginaba con anterioridad a su encuentro. Con esto, el francés, nos “propone ver como hemos de guardarnos de aceptar las opiniones vulgares y cómo hemos de juzgarlas según la razón y no según la voz pública” (Montaigne, 1997, pág. 263) Puede darse el caso en que la opinión pública dictamine que los contrincantes sean barbaros, antes de conocerlos, solo por el hecho de no ser griegos, pero quien se guía por la razón debe evitar estos *prejuicios*, para entonces analizar sus movimientos de batalla, comprender la dificultad que presentan y finalmente decidir la estrategia adecuada. Este llamado a cuidarse de los prejuicios no va acompañar solo la obra de *De Montaigne*, sino a todo *el espíritu moderno*¹. Los *prejuicios* son aquellos juicios que formulamos sobre un tema específico antes de realizar un análisis racional del mismo, por lo cual no se fundan en la razón, sino en la opinión o en la creencia. Es necesario evitar tener por definitivas estas “opiniones vulgares”, para no condicionar el conocimiento sobre aquello que pretendemos conocer. Esto no quiere decir que todo prejuicio sea errado, sino que no todos resultan ciertos, por ello una actitud preventiva resulta la adecuada.

Resulta curiosa la diferenciación que realiza el autor entre dos actitudes a tener cuenta cuando se oye un relato, la cual se enmarca dentro de la intención de descubrir que hay de cierto en los dichos de otros. Va a afirmar que, por un lado, un hombre creíble debería presentar características similares a quien a su lado encontrase alguna vez: Este hombre que junto a mí estaba, era hombre sencillo y tosco, condición propia para dar testimonio verdadero; [...] Es preciso un hombre muy fiel o tan sencillo que no tenga con qué construir o dar verosimilitud a falsos inventos y que con nada se haya casado. (Montaigne, 1997: 267.) Mientras que, por otro lado, debe prestarse especial cuidado a las

¹ Ejemplos de tal influencia pueden encontrarse tanto en la *Meditaciones Metafísicas* como en el *Discurso del Método* de Descartes, así como en los escritos críticos de Kant.

narraciones del tipo de hombre que reúne las cualidades de lo que denomina como *gente refinada*:

[...] pues las gentes refinadas se fijan con más agudeza y mejor en las cosas, más las glosan; y para hacer valer su interpretación y persuadir de ella, no pueden dejar de alterar algo la historia; jamás os describen las cosas en su estado puro, las tuercen y disfrazan según el aspecto que les han visto y para dar crédito a su idea y atraeros a ella, adaptan en ese sentido la materia, alargándola y ampliándola. (Montaigne, 1997: 267.)

Puede notarse en esta caracterización la desconfianza latente que sostenía el autor para con sus coterráneos, los cuales creía que en afán de deslumbrar con el mejor relato olvidaban la importancia de adecuarse a lo que sabían en verdad sobre aquello que referían. Y más aún, se evidencia la necesidad de desarticular lo que pueda tomarse por cierto del mismo. Ve en este intento de maquillar la verdad una pretensión de sabiduría universal que lleva a la precipitación de explicar lo desconocido desde lo conocido, lo cual carga en muchos casos con consecuentes errores de criterio, cuna de los prejuicios que pretende esquivar:

Me gustaría que cada uno escribiese sobre lo que sabe y cuanto sabe, no sólo en esto sino en cualquier otro tema: pues uno puede tener algún especial conocimiento o experiencia sobre la naturaleza de un río o de una fuente y no saber del resto más que lo que saben los demás. Decidirá, sin embargo, escribir la física entera para publicar ese pequeño retazo. De este vicio nacen muchos y grandes prejuicios. (Montaigne, 1997: 267.)

Esta convicción de evitar los prejuicios para poder formular un juicio correcto sobre la realidad, sirve no solo para comprender lo nuevo, sino para revalorizar lo anterior. *De Montaigne*, va a introducir lo que posteriormente se denomina como criterio etnocentrista, al cual rechaza dado que es uno de los mayores prejuicios que un hombre puede sostener. Quizás sea el *prejuicio etnocéntrico*, el más radicalizado de todos. Ser *etnocentrista* es pretender ser dueño de la *opinión correcta* o la *cultura civilizada por excelencia*, por el solo hecho de pertenecer a una etnia determinada, rachando de raíz cualquier valoración extranjera: “Ciertamente parece que no tenemos más punto de vista sobre la verdad y la razón que el modelo y la idea de las opiniones y usos del país en el que estamos. Allí está siempre la religión perfecta, el gobierno perfecto, la práctica perfecta y acabada de todo” (Michel de Montaigne, 1997: 267)

Es la tradición de una nación la que dicta las normas del desarrollo de esta última, transmitida por el *statu quo*, en función de mantener una estructura sistemática que fomenta el mantenimiento de la misma, volviéndola impermeable a aquello que le resulta contradictorio. En este sentido se sostendrá que si analizamos las costumbres de las tribus americanas desde el monóculo europeo, seguramente, como a los griegos de la época de Pirro, aquello que no se ajuste a su foco será desprestigiado.

Debemos replantearnos aquellos conceptos tan interiorizados que determinan a lo distinto como diferente, lo diferente como contrario, y lo contrario como erróneo. Utilizar calificativos negativos, tales como *bárbaro* o *salvaje*, sobre aquello que no comprendemos o desconocemos, solo permite encasillarnos en una visión que encaje con lo que pretendemos ver. La pregunta que va a dejar a entrever el autor, es si juzgamos de igual manera nuestras acciones, como juzgamos las del otro, o si somos tan tajantes en el análisis moral de otras naciones como cuando debemos analizar las nuestras. ¿Qué tienen de salvaje los salvajes? ¿Qué tienen de barbaros los barbaros? Y, sucesivamente ¿Qué tienen de civilizados los civilizados?

No me apena que comprobemos el bárbaro horror de tal acción más sí que nos ceguemos ante nuestras faltas sin dejar de juzgar las suyas. Estimo que hay mayor barbarie en el hecho de comer un hombre vivo que en comerlo muerto, en desgarrar con torturas y tormentos un cuerpo sensible aún, asarlo poco a poco, dárselo a los perros y a los cerdos para que lo muerdan y despedacen (cosa que no sólo hemos leído sino también visto recientemente, no entre viejos enemigos sino entre vecinos y conciudadanos y lo que es peor, so pretexto de piedad y religión), que asarlo y comerlo después de muerto. (Montaigne, 1997: 272.)

Previamente a realizar dicho postulado, se explica que la practica caníbal de las tribus americanas tenía un trasfondo fundado en las tradiciones propias de su cultura y no respondía únicamente al salvajismo inhumano que, se pensaba, ultrajaba el sagrado cuerpo humano. Dichas prácticas no eran moralmente inferiores a las conocidas en Europa durante tiempos de guerra y fuera de ella, o incluso eran más piadosas. Conocidas son las penas a las cuales eran sometidos los herejes en nombre de Dios, por las diversas religiones, o los traidores a la patria, por los estados europeos. ¿Por qué condenar unas y no las otras? ¿Quizás porque unas son propias y otras ajenas? Conocemos las justificaciones hacia nuestros actos, pero las fundamentaciones ajenas no son, en principio, desconocidas. Tampoco vamos a creer que el canibalismo es un invento americano, del cual la historia europea está exenta (Y todavía el devenir de la historia no revelaba lo que los civilizados estaban por propiciarles a los salvajes).

Como hemos señalado anteriormente, los prejuicios son consecuencia de la falta de análisis racional de las opiniones que se tienen por válidas. Es la razón la que va a auxiliar al hombre en la adquisición de juicios ciertos, evitando el engaño. Y es el criterio racional el único capaz de guiar al conocimiento hacia la verdad. La razón se alza como la capacidad del sujeto prudente que busca el correcto camino hacia el discernimiento de lo real. En así que, en lo correspondiente a los habitantes del mundo nuevo descubierto, “bien podemos por lo tanto llamarlos bárbaros si consideramos las normas de la razón mas no si nos consideramos a nosotros mismos que los superamos en toda clase de barbarie” (Montaigne, 1997: 273).

Si juzgamos la barbarie desde la posición etnocentrista, esta pierde su cualidad racional, dado que aquello que por un lado condenamos como bárbaro, por otro lo justificamos, apelando a cuestiones de índole racionalmente contradictorias, pero totalmente validas en el encuadre tradicional de las costumbres europeas. Hemos de notar que la barbaridad americana, justificada racionalmente, nos lleva a replantear el concepto mismo *de barbarie y, por ende, de civilización*. O, al menos, ver la barbarie del europeo. Es la razón, entonces, la piedra de toque adecuada para cualquier análisis. Y ante los juicios de la razón, el etnocentrismo comienza por resquebrajarse. La visión condescendiente del europeo hacia sí mismo comienza a desmoronarse:

Sin mentir, comparados con nosotros, he aquí a unos hombres bien salvajes; pues verdaderamente, o bien lo son ellos o bien lo somos nosotros; extraordinaria es la distancia que hay entre su comportamiento y el nuestro (Montaigne, 1997: 263)

De Montaigne, culmina su ensayo relatándonos un encuentro con tres nativos americanos (Rey y traductor incompetente por medio, según lo que señala) quienes se encontraban en Europa. Previamente, señalase que seguramente estos ignoraban las penurias que probablemente se hayan iniciado para sus tierras, ya que se presentaban voluntaria y sospechosamente en esos lares. Espíritu pesimista en consideración de aquello que su tradición podría aportarle al nuevo mundo (el lector juzgara que tan errado estaba). Destaca, entonces, dos apreciaciones de estos americanos sobre las costumbres europeas que pudieron visualizar: en primera instancia, señalan que les resulta irrisorio que hombres grandes y fuertes, barbados y armados, se sometieran y obedecieran a un niño, en lugar de elegir mejor a alguno de ellos para mandar; en segundo lugar, que habían observado que había hombres ricos y colmados de toda suerte de comodidades mientras sus mitades mendigaban a sus puerta (Montaigne, 1997: 278).

Analicemos cada una de estas afirmaciones. La primera, se presenta como una clara crítica a los fundamentos de los reinos, los cuales se acostumbraban a heredar por argumentos sanguinos o designios divinos. El texto hace referencia al rey Carlos IX, quien nació en 1550, y el encuentro se estima sucedió en 1562, por lo tanto este tenía solo 12 años de edad. Quedará a juicio del lector establecer que actitud resulta más racional al momento de determinar el mando de una nación. ¿Quiénes son los bárbaros? La segunda apreciación, más desgarradora aún, se pregunta por la desigualdad latente en el contraste estamental de la realidad económica europea. Para los salvajes, los miembros de su tribu eran sus hermanos y los definían como sus *mitades*, porque eran parte de un mismo organismo que solo funcionaba en conjunto, eran ellos mismos. Mientras que para el hombre europeo había distintos tipos de hombres, y muchos no se inmutaban ante la miseria del prójimo. ¿Quién es el salvaje? Incluso era esta situación aceptada por los que tantas penurias sufrían, naturalizándola, cuando en verdad, la simpleza natural del nativo indica que el bienestar de uno se funda en el bienestar

del otro, y la alteración de este equilibrio conlleva consecuencias nefastas para ambos. El único beneficio que se obtenía por ser respetado en la comunidad indoamericana era el de ser el primero en dar la vida por los suyos, el primero en marchar a la guerra. Actitud discordante con la adoptada por los reyes y generales de los grandes reinos europeos, quienes se resguardan en la muerte de los integrantes de su ejército.

Demostrando, sin quererlo, lo difícil que resulta escapar de los prejuicios y de la mirada etnocentrista, *de Montaigne*, realiza una descripción casi sátira de los salvajes americanos. Puede notarse una cierta idealización del nativo como ser que vive completamente en armonía con la naturaleza, por momentos sin ningún tipo de moral y, por ende, sin pretensiones deshonestas, ambiciosas o individualistas:

Es una nación, diríale yo a Platón, donde no existe ningún tipo de comercio, ningún conocimiento de las letras; ninguna ciencia de los números; ningún nombre de magistrado ni de cargo político; ninguna costumbre de vasallaje, de riqueza o de pobreza; ningún contrato; ninguna sucesión; ningún reparto; ninguna ocupación que no sea ociosa; ningún respeto de parentesco que no sea común; ninguna ropa; ninguna agricultura; ningún metal; ningún uso del vino o del trigo. Incluso las palabras que significan mentira, traición, disimulo, avaricia, envidia, detracción, perdón, ¡son inauditas! (Montaigne, 1997: 269).

Los presenta como seres sin organización alguna, ya sea social o política, totalmente leales, sin vicios, sin acciones desmedidas y fieles a todo instinto natural. Sin embargo, analistas posteriores especializados, a los cuales, por razones obvias, no pudo acceder nuestro autor, nos muestran una realidad distinta. Estas tribus americanas contaban con organizaciones sociales y políticas complejas, y motivaciones típicas de cualquier humano. De igual manera, esto no desmiente al francés, ya que es evidente que el grado de *civilización* de estas tribus no comprometía el normal desarrollo de la naturaleza, como lo hicieran ya los europeos de aquella época. Así como no cambia el hecho de que tenían una vida más simple basada en una armonía natural.

Este análisis sobre los caníbales le permitió al autor realizar una introspección crítica sobre los prejuicios que el mismo poseía. También, en el contraste entre la cultura del europeo y la del indígena americano, pudo enunciar bastas críticas a la tradición de su época, entre la que destaca la crítica al prejuicio etnocéntrico, que establece que el hombre europeo considera bárbaro todo aquello que no coincide con sus costumbres o no pertenece a su cultura. Este sujeto europeo se jacta de su carácter etnocéntrico y se considera poseedor de la razón e inteligencia absoluta, cuando en realidad solo responde a los puntos de vista, usos y opiniones de la comunidad a la cual pertenece. En este marco, se juzga como bárbaro lo distinto, apelando a la razón como absoluta, pero de manera hipócrita no utiliza la misma medida para analizarse a sí mismo, lo cual lo sume en una contradicción que evidencia su arbitrariedad e irracionalidad.

En principio, dentro las críticas a la sociedad europea² destacan: el estilo de vida de las grandes ciudades, que atentaban ya contra la naturaleza de forma desmedida; la adoración de cosas materiales y valores superfluos; las guerras fundadas en cuestiones religiosas y las virtudes que preponderan los combatientes; los criterios del mandato que no se basan en la fortaleza física, ni en conocimientos o experiencia; y por último, se evidencia la marcada existencia de desigualdad económica entre los hombres de una misma comunidad. Situaciones que bajo la luz de la razón no resultan nada racionales.

Por último, debemos destacar que es evidente la posible influencia que tuvo *De Montaigne* en el pensamiento cartesiano. Descartes, en sintonía, buscaba liberarse de la influencia de los prejuicios basados en la tradición y transmitidos por la cultura, lo cual está latente al intentar encontrar verdades indubitables a las cuales solo es posible acceder mediante el uso de la razón sin los vicios de la opinión o del dogmatismo:

He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias. (Descartes, 1977:17.)

Referencias Bibliográficas

DESCARTES, R. (1977), "Meditaciones Metafísicas", Madrid, Ediciones Alfaguara.

DE MONTAIGNE, M. (1997), "*Ensayos I*", Barcelona, Editorial Altaya.

² Queremos destacar una concepción sobre la naturaleza muy distinta a la sostenida por el pensamiento medieval, que responde a una consideración antropológica. Durante la edad media se consideraba al hombre como el centro de la creación, por lo tanto la naturaleza estaba a su merced: el dios había creado la tierra para que el humano se sirva de ella. Sin embargo, de Montaigne, va a sostener que *no hay razón para que lo artificial supere a nuestra grande y poderosa madre naturaleza*. En una nueva crítica dirigida hacia la Europa del siglo XV, nos preguntamos ¿Por qué la creación humana se considera mejor que la creación divina? Y si lo divino es símbolo de perfección ¿por qué tildar de salvaje a aquel que vive de acuerdo a lo natural? Se introduce un cuestionamiento a las prácticas sociales europeas, que fomentan una especie de adoración de lo artificial. Es sabido que de Montaigne, siendo cristiano, intento adoptar una actitud mediadora en el conflicto entre católicos y protestantes, que gira entorno a quien es la autoridad competente para recibir la palabra de Dios. Los primeros sostendrán que el mensaje divino solo puede ser apreciado por los doctos de la fe, mientras que los luteranos afirmarán que es un camino individual sin mediadores privilegiados. En el texto que analizamos podemos encontrar quizás un vestigio de su pensamiento: "*Mas a esos otros que vienen jactándose de la infalibilidad de una facultad extraordinaria que está fuera de nuestro conocimiento, ¿acaso no se les ha de castigar por no cumplir sus promesas y por la temeridad de su impostura?*".

Ausencia de un comienzo o fundamento último. Marx, Nietzsche y Freud según Foucault.

Cintia Daniela Rodríguez
Universidad Nacional de Quilmes

Resumen

En el presente artículo se abordarán los aportes de Nietzsche, Freud y Marx, como fundadores de discurso, desde la perspectiva foucaultiana. Para ello, se trabajará con la ponencia "Nietzsche, Freud y Marx" realizada por Foucault en 1964. Foucault condensa en esta ponencia una obra que resulta muy rica, debido a que sintetiza de manera clara los aportes realizados por los "maestros de la sospecha". La riqueza de la obra radica en que expone un giro en las técnicas de la interpretación que permite comprender a la hermenéutica, lejos del descifrado oculto de signos, como una estrategia de producción de nuevos símbolos, en la creación de nuevos imaginarios que construyen diversos y variados sentidos (Grüner, 1995: 11). De esta manera, en el presente escrito se planteará un acercamiento al empleo de las técnicas interpretativas que han llevado a cabo Nietzsche, Freud y Marx, como una forma de acceder a la hermenéutica de la sospecha propuesta por este trío. Para el desarrollo de esta propuesta partiremos de la caracterización general de los tres fundadores de discurso, para puntualizar en la impronta propia de la hermenéutica de cada uno.

Palabras clave: Nietzsche-Marx-Freud-Interpretación-Signos

Summary

In the present article we will approach with the contributions of Nietzsche, Freud and Marx, as founders of discourse, from the Foucauldian perspective. To do this, we will work with the paper "Nietzsche, Freud and Marx" made by Foucault in 1964. Foucault condenses in this paper a very rich work, because it clearly synthesizes the contributions of "masters of suspicion". The richness of the work lies in the fact that it reveals a turning point in the techniques of interpretation that make it possible to understand hermeneutics, away from the hidden deciphering of the signs, as a strategy for the production of new symbols, in the creation of new imaginaries that construct diverse and varied meanings (Grüner, 1995: 11). Therefore, this article will address the use of interpretation techniques that were directed by Nietzsche, Freud and Marx, as a means to access the hermeneutics of the suspicion proposed by this trio. For the development of this proposal we will start from the general characterization of the three founders of the discourse, to underline the imprint of the hermeneutics of each one.

Keywords: Nietzsche-Marx-Freud-Interpretation-Signs

Fundadores de discurso

Michel Foucault presentó la ponencia “Nietzsche, Freud, Marx”, en el marco del VII Coloquio Filosófico Internacional de Royaumont, dedicado a Nietzsche. El mismo tuvo lugar en París en julio de 1964¹ (Tarcus, 1995: 29).

En este Coloquio, Foucault se pronuncia sobre la tríada que compone a los llamados “maestros de la sospecha”. Allí afirma que a partir del siglo XIX, y muy singularmente con Nietzsche, Freud y Marx surge una nueva posibilidad de interpretación, puesto que estos han fundamentado de nuevo la posibilidad de una hermenéutica.

Foucault sostiene que Nietzsche, Marx y Freud son “maestros de la sospecha” porque han creado la hermenéutica de la sospecha. De hecho, a “estos autores sólo somos capaces de entenderlos con las técnicas de interpretación que ellos mismos nos han enseñado” (Schwarzböck, 2017: 10). De allí que, según Foucault, el primer libro de “El capital”, textos como “El nacimiento de la tragedia” y “La genealogía de la moral”, la “Traumdeutung”, nos ponen en presencia de diversas técnicas interpretativas (Foucault, 2010: 142).

Pese a que los “maestros de la sospecha” no han multiplicado, en manera alguna, los signos en el mundo occidental, Ricoeur y Foucault coinciden en denominar a Marx, Nietzsche y Freud como fundadores de discurso. Esta denominación no alude a que han dado un sentido nuevo a las cosas que no tenían sentido. Por el contrario, lo que han hecho Marx, Nietzsche y Freud es justamente “cambiar la naturaleza del signo, y modificar la manera como el signo en general podía ser interpretado” (Foucault, 2010: 142). En fin, este cambio en la naturaleza del signo, que obliga a la interpretación a interpretarse ella misma al infinito, tiene, en palabras de Foucault, dos consecuencias importantes:

La primera es que la interpretación será siempre de ahora en adelante la interpretación por el “quien”; no se interpreta lo que hay en el significado, sino que se interpreta a fondo: quien ha planteado la interpretación. El principio de la interpretación no es otro que el intérprete. La segunda consecuencia es la de que la interpretación debe interpretarse siempre ella misma y no puede dejar de volver sobre ella misma (Foucault, 2010: 142).

Nietzsche y la máscara de los signos

La filosofía nietzscheana no se caracteriza por ser un producto sistemático, razonado y teórico que persigue un saber objetivo y trascendente. Por el contrario, su lenguaje filosófico al alejarse de la demostración matemática, se acerca a la poesía (López Castellón, 1993: 9). Según López Castellón, “para Nietzsche conocer es, precisamente,

¹Nota del Editor en: Foucault, Michel, *Nietzsche, Marx, Freud* (1964), trad. Carlos Rincón, Buenos Aires, Ediciones “El Cielo por Asalto”.

interpretar los hechos, valorar las cosas según la manera como nos afectan, ya que el mundo es susceptible de muchos sentidos e interpretaciones, e interpretar no puede ser sino <<subjetivizar>>” (López Castellón, 1993: 17).

La interpretación nietzscheana de las palabras, la justicia, las clasificaciones binarias del Bien y del Mal buscan no solamente el desentramamiento del signo, sino también la intervención en la construcción simbólica. Por este motivo, la crítica nietzscheana adquiere un trasfondo de particular relevancia en el terreno hermenéutico.

En el plano de los valores, según Esther Díaz, Nietzsche dice que: si necesitamos una crítica de los valores morales es porque hay que poner alguna vez en entredicho el valor de esos valores [...]. Esto permite ver la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido, como freno, como veneno (Díaz, 2005: 86).

De esta manera, “Nietzsche no interpreta a la moral de Occidente, sino al discurso que Occidente ha construido de la moral (por eso hace una genealogía de la moral)” (Foucault, 2010: 20).

Del mismo modo, Foucault, al hablar de Nietzsche, dice que para el pensar nietzscheano las palabras no indican un significado, sino que imponen una interpretación. De allí que las interpretaciones se hayan apoderado ya las unas de las otras, y no haya para Nietzsche un significado original (Foucault, 2010: 148). De esta manera, “las palabras mismas no son otra cosa que interpretaciones y a lo largo de su historia ellas interpretan antes de ser signos, y no significan finalmente sino porque no son otra cosa que interpretaciones esenciales” (Foucault, 2010: 148).

Esta inversión en la relación entre los signos y las interpretaciones planteada por Nietzsche es tomada por Foucault durante su ponencia en Royaumont², y afirma que para Nietzsche, precisamente, porque hay interpretaciones, es que hay signos. Es decir, “signos que nos prescriben la interpretación de su interpretación, que nos prescriben invertirlos como signos” (Foucault, 2010: 148).

Es esta primacía de la interpretación en relación a los signos lo que define la hermenéutica moderna, según el planteo foucaultiano. De allí que el acento, en el caso de Nietzsche, esté en la idea de que “el intérprete es lo “verídico”; es lo “verdadero”, no porque él se apodere de una verdad en reposo para proferirla, sino porque él pronuncia la

² Foucault para explicar la relación que se establece en Nietzsche entre el signo y la interpretación dice que [en] “la Alegoría, la Hyponoia, son en el fondo del lenguaje y antes que él, no lo que se ha deslizado de inmediato bajo las palabras, para desplazarlas y hacerlas vibrar, sino aquello que ha hecho nacer las palabras, lo que las hace destellar con un brillo que no se detiene jamás”.

interpretación que toda verdad tiene por función recubrir” (Foucault, 2010: 149).

Freud: interpretación de una interpretación de los síntomas

Durante el Coloquio, Foucault contextualiza el pensamiento freudiano afirmando que para Freud “hay tres grandes heridas narcisistas en la cultura occidental: la herida causada por Copérnico; la que provocó Darwin cuando descubrió que el hombre descendía del mono y la herida hecha por Freud cuando él mismo, a su vez, descubrió que la conciencia reposaba sobre la inconciencia” (Foucault, 2010: 142).

A raíz de esta afirmación, Foucault traslada la noción de herida narcisista a lo que los “maestros de la sospecha” han creado al envolvernos en una tarea de interpretación que se refleja siempre sobre sí misma. Foucault se interroga: si acaso Nietzsche, Freud y Marx “no han constituido alrededor nuestro, y para nosotros, esos espejos de donde nos son reenviadas las imágenes cuyas heridas inextinguibles forma nuestro narcisismo de hoy día” (Foucault, 2010: 142).

Sin embargo, y pese a las heridas narcisistas sufridas, según Esther Díaz:

únicamente una cultura largamente curtida en la búsqueda de la verdad de uno mismo dentro de la interioridad del deseo pudo asumir como relativamente normal, la indagación en el propio yo para producir cambios liberadores (Díaz, 2005: 155).

De allí se desprende el desarrollo del psicoanálisis y el de la hermenéutica que éste emplea. Por esto, Foucault dice que en Freud “se conoce bien cómo se ha hecho progresivamente el descubrimiento de este carácter estructuralmente abierto de la interpretación” (Foucault, 2010: 145).

De lo dicho, surge que el empleo que Freud realiza de la hermenéutica no se reduce a la interpretación de sueños, sino al relato que hace el paciente sobre ellos. Es decir, Freud no interpreta signos, sino interpretaciones.

En efecto, el descubrimiento de Freud radica en que bajo los síntomas, no descubre “traumatismos”; sino que Freud consigue poner al descubierto “fantasmas, con su carga de angustia, es decir, un núcleo que es ya en su ser mismo una interpretación” (Foucault, 2010: 147).

En síntesis, tal como afirma Foucault, Freud no tiene para interpretar otra cosa en el lenguaje de sus enfermos que aquello que sus enfermos le ofrecen como síntomas. Es decir, la interpretación para Freud es la interpretación de una interpretación ya dada (Foucault, 2010: 148).

“Destotalización”³ de la forma-mercancía en Marx

Según Eduardo Grüner, con los “maestros de la sospecha” se transforma completamente la naturaleza misma del signo, y por ende, la estrategia de su interpretación y la imagen misma del sujeto de la interpretación. Se deduce claramente que Marx, al igual que Freud y Nietzsche, también ha invertido la relación entre la interpretación y el signo. De allí que, Marx “no se limita a interpretar a la sociedad burguesa, sino a la interpretación burguesa de la sociedad (por eso El Capital no es una economía política, sino una *crítica* de la economía política)” (Grüner, 1995: 27-28).

En palabras de Foucault: “Marx no interpreta la historia de las relaciones de producción, sino que interpreta una relación que se da ya como una interpretación, puesto que ella se presenta como naturaleza” (Foucault, 2010: 145).

Al analizar la sociedad burguesa, Marx interpreta el fetichismo de la mercancía, y tal como expresa Grüner:

No se limita a apartar el “símbolo mercancía como “máscara” detrás de la cual se ocultaría la “cosa”, el “verdadero contenido” -a saber, las relaciones de producción y explotación que le dan a la mercancía su condición de fetiche-. Lo que hace [...] es apoyarse en lo que él mismo llama la *forma* mercancía, que es la que hace posibles esas relaciones de producción y no otras, para producir su articulación con la estructura del modo de producción como *totalidad*: vale decir, destotaliza la forma-mercancía [...] y la *retotaliza*, reinscribiéndola en el conjunto de la *formación* social (Grüner, 1995: 22).

De esta manera, Marx entiende que la interpretación está destinada a mostrar de qué modo las “apariencias” pueden expresar una cierta verdad que debe ser construida por una interpretación. Es decir, para Marx estas supuestas verdades no son más que ficciones, que producen efectos materiales decisivos (Grüner, 1995: 22).

Catástrofe del sujeto

Foucault sintetiza su perspectiva hermenéutica diciendo que: “por oposición al tiempo de los signos, que es un tiempo del vencimiento, y por oposición al tiempo de la dialéctica, que es a pesar de todo lineal, se tiene un tiempo de la interpretación, que es circular” (Foucault, 2010:

³ Eduardo Grüner utiliza el término sartreano “destotalización” para distinguirlo de la “deconstrucción” posestructuralista. Asimismo, en el Prólogo de: Foucault, Michel, Nietzsche, Marx, Freud (1965), trad. Carlos Rincón, Buenos Aires, Ediciones “El Cielo por Asalto”, 1995, pp. 27-28, Grüner afirma que una política de la interpretación surge en aquellas prácticas interpretativas que apuntan a destotalizar los regímenes de verdad constituidos y/o institucionalizados por una cultura, y a retotalizarlos oponiéndolos a otras estrategias interpretativas.

150). Alude con esta expresión a una hermenéutica que está obligada a llevar la interpretación a interpretarse ella misma al infinito.

Por este motivo, con la hermenéutica moderna, y fundamentalmente con los “maestros de la sospecha”, surge un nuevo tiempo para la interpretación, puesto que de ahora en más “la interpretación no puede acabarse nunca, simplemente, porque no hay nada que interpretar” (Foucault, 2010: 150). En palabras de Foucault, “no hay nada de absolutamente primario que interpretar pues, en el fondo, todo es ya interpretación; cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de otros signos”. En síntesis, para Foucault “la existencia siempre cercana del punto absoluto de interpretación sería al mismo tiempo la de un punto de ruptura” (Foucault, 2010: 150).

Consecuentemente, Foucault considera que a partir de Nietzsche, Marx y Freud,

el signo se convierte en algo malévolo. La malevolencia del signo – su ambigüedad estructural- se debe al hecho de que no hay signos, primero, e interpretaciones, después, sino que todos los signos son, en realidad, interpretaciones (Foucault, 2010: 150).

Es aquí donde nos enfrentamos definitivamente a la ausencia de un comienzo o fundamento último, puesto que la interpretación es infinita, porque no hay signos primarios, que funcionen a modo de enigmas. Sólo hay signos que “son sucesivamente reinterpretados, pero permanecen idénticos a sí mismos, inalterados, después de cada interpretación que es destituida por la siguiente. Cada signo es en realidad una interpretación de otra interpretación” (Grüner, 1995: 11).

Es por esto que Foucault ve en Nietzsche, Freud y Marx que: cuanto más lejos se va en la interpretación, tanto más se acerca, al mismo tiempo, a una región absolutamente peligrosa, en donde no sólo la interpretación va a alcanzar su punto de retroceso, sino que va a desaparecer como interpretación, causando tal vez la desaparición del mismo intérprete (Foucault, 2010: 145).

Es decir, la propia actividad hermenéutica compromete al sujeto en la interpretación, al punto que puede afirmarse que: es justamente la interpretación la que crea al sujeto, y más aún, según Grüner: “la interpretación es el sujeto, en la medida que todo sujeto esté constituido imaginariamente por las interpretaciones que ensaya sobre su propia relación simbólica con el mundo” (Grüner, 1995: 26).

Conclusión

Ninguno de los “maestros de la sospecha” aumentó la cantidad de signos existentes, ni le dio sentido a signos que no lo tenían: directamente, los fundadores de discurso, cambiaron la naturaleza del signo y modificaron la manera como el signo podía ser interpretado. Es así como funciona la moneda, para Marx, en la Crítica de la economía política, y sobre todo en el primer libro de El Capital. Del mismo modo,

funcionan los síntomas en Freud. Y en Nietzsche, las palabras, la justicia, las clasificaciones binarias del Bien y del Mal. Consecuentemente, para Foucault, los signos son máscaras, que tienen por función el recubrimiento de la interpretación.

De allí que, el signo, al adquirir esta función nueva de encubridor de la interpretación pierde su ser simple de significante que poseía aún en la época del Renacimiento, su espesor propio parece abrirse y entonces pueden precipitarse en la abertura todos los conceptos negativos que eran hasta entonces extraños a la teoría del signo. Éste, según Foucault, no conocía sino el momento transparente y apenas negativo del velo. Pero a partir de Nietzsche, Marx y Freud, el signo se convierte en algo malévolo, debido a su ambigüedad estructural. Puesto que no hay signos iniciales con interpretaciones posteriores, sino que todos los signos: son, a su vez, interpretaciones.

Es por esto que Foucault considera que a partir de Nietzsche, Marx y Freud, la interpretación se encuentra ante la obligación de interpretarse ella misma al infinito; de proseguirse siempre. De allí que, como consecuencia, la interpretación será siempre de ahora en adelante la interpretación por el “quien”; no se interpreta lo que hay en el significado, sino que se interpreta a fondo: quien ha planteado la interpretación. El principio de la interpretación no es otro que el intérprete. La segunda consecuencia es la de que la interpretación debe interpretarse siempre ella misma y no puede dejar de volver sobre ella misma; esto la hace suceder en un tiempo que es circular.

En síntesis, según Foucault los hermeneutas de la sospecha abren un nuevo tiempo en la interpretación, a partir del cual no sólo nos enfrentamos a la ausencia de un comienzo o fundamento último, sino que además crean “una hermenéutica que se envuelve en ella misma, entra en el dominio de los lenguajes que no cesan de implicarse a sí mismos, justo en la región medianera de la locura y del puro lenguaje” (Foucault, 2010: 151).

Referencias bibliográficas

DÍAZ, E. (2005), *La filosofía de Michel Foucault*, 3ª. ed., Buenos Aires, Biblos.

FOUCAULT, M. (2003), “Primera conferencia: Nietzsche y su crítica del conocimiento”, en: *La verdad y las formas jurídicas*, trad. Enrique Lynch, Barcelona, Gedisa.

FOUCAULT, M. (2010), *Nietzsche, Marx, Freud* (1965), trad. Alberto González Troyano, Buenos Aires, Anagrama/Página 12.

GRÜNER, E. (1995), “Foucault: una política de la interpretación”, en: Foucault, Michel, *Nietzsche, Marx, Freud* (1965), trad. Carlos Rincón, Buenos Aires, Ediciones “El Cielo por Asalto”.

LÓPEZ CASTELLÓN, E. (1993), “La autobiografía como nueva forma de filosofar” en: Nietzsche, F., *Ecce homo*, Trad. Carretero Moreno, Francisco, M.E. Editores, Madrid.

SCHWARZBÖCK, S. (2017) *Parte 1: Materialismo y posestructuralismo. Althusser y Foucault*. En: Marx sin Hegel y con Nietzsche. Materialismo, posestructuralismo y deconstrucción: de Althusser a Derrida: pp. 10-11, Problemas de Filosofía Contemporánea: UNQ, Maestría en Filosofía.

Reseñas

RAÚL ALCALÁ CAMPOS, *Una visión hermenéutica del contexto cultural contemporáneo*, Secretaría de Desarrollo Institucional, Seminario Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural, UNAM, México 2018, 124 pp.

Con el texto *Una visión hermenéutica del contexto cultural contemporáneo*, el Dr. Raúl Alcalá Campos, Doctor en Filosofía de la Ciencia y especialista en Hermenéutica y Multiculturalismo, propone las “maneras” de comprender nuestro actuar contemporáneo, las necesidades filosóficas y su inquebrantable separación entre la diversidad cultural, la justicia y la tecnociencia, pilares de nuestra sociedad actual.

Así pues, desde la introducción analiza con claridad la postura de Luis Villoro sobre la idea de los retos a los que se enfrentaría la sociedad del siglo XXI. Sin embargo, Alcalá enfatiza que para ello habría que escudriñar y centrarse en “los retos de la filosofía por venir”, los cuales deben enfocarse en una filosofía que no sea únicamente teórica o especulativa, sino es más una invitación a hacer una filosofía incluyente y participativa respecto a los asuntos que nos afectan a nivel regional o global. Bajo esta dirección, identificamos un primer argumento que será transversal a lo largo del libro: el reconocimiento del pluralismo como recurso, no únicamente epistémico, también ontológico, político, social, económico y otros más, con la finalidad de enriquecernos con otras experiencias, conocer otros mundos, otros marcos conceptuales.

Con ello, el modo de hacerlo es a través de cinco capítulos en los que se discuten desde una visión epistémica a la interculturalidad, la pluriculturalidad, la justicia y la interdisciplina.

En el primer capítulo titulado “Interculturalidad y hermenéutica”, enfatiza la importancia del “uso” del lenguaje, el cual nos permite describir lo que nos rodea, es un acercamiento para conocer el mundo, para construir conocimiento, y que además puede tener diversas interpretaciones. Dentro de este capítulo nos adentramos en la hermenéutica y algunas precisiones tanto históricas como hacia el futuro. Como inicio de este recorrido destaco el problema al que se enfrentaron las disciplinas científicas, ciñéndose al uso de un único método como vía para acercarnos a la “verdad”, y brindar un carácter objetivo, dejando de lado las especulaciones. Sin embargo, lo que no se identificaba en el método era la noción de que para la producción de conocimiento también es necesario comprender el contexto de las comunidades, en este caso científicas, y es aquí donde la hermenéutica toma un camino más, como recurso metodológico para la comprensión de la actividad científica y sus productos, aceptando una diversidad de interpretaciones para un mismo hecho, aceptando argumentos formales para justificar el conocimiento. Aquí Alcalá muestra el vínculo hacia el pluralismo.

Ello nos lleva a comprender el desarrollo de la hermenéutica durante el siglo XX y, tal como lo describe Alcalá, a discutir la razón como uno de los pilares de la Modernidad. Así pues, la hermenéutica también hace uso de la razón, pero no es concebida como absoluta, es decir, para que una interpretación sea aceptada es necesario defenderla con base en razones. Asimismo, existen interpretaciones pero requieren de esas justificaciones, y uno de los valores imperantes en la hermenéutica, describe Alcalá, es la confianza generada el otro. Es decir, la justificación de una interpretación requiere tomar en cuenta el auditorio al que se dirige, así como sus valores.

Al final de este capítulo vislumbramos el futuro de la hermenéutica y de la propia filosofía, concibiendo este anclaje hacia una visión holística de las disciplinas, “se necesita conjuntar las aportaciones de las diversas disciplina bajo una visión filosófica para comprender la realidad, la filosofía como concienciación de la realidad”. De ahí, su relación con el segundo capítulo, titulado “Pluriculturalidad”.

Nuevamente, Alcalá nos adentra a través del conocimiento, “la tecnología y el mudo de la vida” a preguntarnos sobre el saber y las herramientas que nos permiten acceder a esa información, sin olvidar que existen formas de constituir el aprendizaje “que nos puede proporcionar directamente el mundo de vida” y reconocer el procesos requerido para la consecución del saber. Con ello, en este capítulo Alcalá nos lleva por un camino esclarecedor para comprender su propuesta epistémica y hermenéutica, pues en principio establece que no es suficiente establecer el diálogo entre sujetos, sino que es necesario reconocer a una ciudadanía intercultural. Si bien es cierto, el diálogo es fundamental para ello, pero además tiene que provenir del diálogo intercultural, “de un enfoque pluralista hermenéutico y diatópico”, es decir de interpretaciones que tienen un pie en la cultura propia y el otro en la otra cultura, además de reconocer al diálogo como una actividad racional, no se puede olvidar que es sobre todo emocional, que involucra a la persona como una totalidad, con sus sensibilidades y afectos, con su comunicación no verbal, y que por ello va más allá de generación de argumentos.

Por tanto, Alcalá apuesta por una ciudadanía intercultural emanada de un diálogo intercultural. Con ello, implícitamente reconoce una pluralidad epistémica, la cual nos permitiría comprender una sociedad que “concibe su mundo como una totalidad integradora que no permite la separación entre lo divino y lo físico, lo humano y lo natural, no son entidades separadas sino integradas en una totalidad que les da sentido y significado constituyendo así su cosmovisión”. De este modo podríamos pensar en una sociedad para una genuina participación ciudadana, que no sea mermada por la razón, sino que se recupere el ámbito filosófico de la “acción”.

“Justicia” es el tema que se aborda dentro del tercer capítulo, en el cual Alcalá retoma a autores contemporáneos como John Rawls, Michael Sandel, Michael Walzer, Donald Dworkin, Amrtya Sen, sin olvidar las

importantes contribuciones realizadas desde México como León Olivé, Dora Elvira García, Elisabetta di Castro, Ambrosio Velasco y, en especial, Luis Villoro. Bajo este brillante análisis, agrupa en tres modelos de justicia: el teleológico, el deontológico y el consecuencialista, para dar paso a situaciones “reales” en los que parecen intervenir “situaciones que ninguno de los autores mencionados tenía presentes”. Aquí no pretendo adelantar el minucioso análisis que realiza Alcalá en estas situaciones de “justicia”, basta con mencionar que argumenta la necesidad de ampliar la noción de justicia a otros modelos que respondan a los problemas de una sociedad contemporánea e intercultural. En la segunda parte se puntualiza sobre la noción de la justicia como no-exclusión, principalmente desarrollada por Villoro, y que aunque su propuesta filosófica, como puntualiza Alcalá, “la idea de justicia no se encuentra acabada, y no acabará en ningún momento pues siempre habrá algo que aportar al respecto”, como muestra de ello plantea escenarios, los cuales implican concepciones diferentes de justicia, que son inconmensurables y las decisiones sobre justicia se vuelven confusas.

El cuarto capítulo, titulado “De la interdisciplina a la interculturalidad”, se encuentra integrado por cuatro secciones, las cuales nos permiten comprender el tránsito hacia la interculturalidad. Aquí preciso destacar en una de las ideas que considero fundamentales para este tránsito, la noción de “prácticas epistémicas” y que nutre la caracterización de pluralismo que defiende Alcalá. Para ello, retoma lo descrito por Olivé (2012) sobre la noción de práctica epistémica; sin embargo, Alcalá considera que Olivé tiene una postura normativa, y que desde luego, dentro de las relaciones interculturales no es posible contar con criterios establecidos para decidir entre las diferentes prácticas epistémicas pues aunque cada “cultura tenga sus propios criterios, como propone Olivé, sus criterios internos, se construyen dependiendo de la situación en cuestión entrando en juego criterios de diferentes ámbitos”, y con ello es importante retomar la noción de diálogo para establecer y comprender las relaciones interculturales.

Finalmente, en la primer parte del quinto capítulo “Ética para el futuro”, Alcalá se centra en analizar la distinción entre fundamentar y justificar, retomando algunos postulados de E. Tugendhat, los cuales sirven de contexto para exponer de manera sintética y claro lo ocurrido en la ética, de la Modernidad hasta nuestros días. Bajo este contexto, se analiza la “posición pluralista de la ética”, desde la visión de L. Olivé y A. Cortina, quienes aunque tienen diferencias notables, ambos presuponen “los hechos empíricos, reconocen el importante papel del diálogo, consideran que es posible arribar a acuerdos, le dan su lugar al pluralismo”..., y sobre todo “comparten el rechazo a una ética cuya tarea se reduce a la fundamentación de una moral con validez universal, sin dejar de lado su posibilidad de justificación”. Con ello, Alcalá nos guía a los retos de la filosofía y de la ética para el futuro, las preocupaciones respecto a la “aplicación” de la ética, es decir pensar en una ética

aplicada que se enfrenta a casos concretos en los que intervienen diferentes disciplinas, de ahí la estrecha relación con una pluralidad ética, para lograr comprender las diferentes éticas y posturas de los involucrados. En este sentido, Alcalá propone un nuevo papel del filósofo, al que denominará como “filósofo-gestor”, en tanto que será el encargado de realizar esta comprensión y reflexión entre los participantes, no como tomador de decisiones, sino como aquel que logra comprender y promover el diálogo. Desde luego que Alcalá plantea los riesgos que conlleva esta nueva práctica del filósofo, pues es un cambio de paradigma respecto a su quehacer, así como las interrelaciones con la sociedad.

Sin lugar a dudas, este texto nos invita a la reflexión de una sociedad contemporánea, pero sobretodo apela a comprender porqué es necesario el abandono al monismo y al universalismo, porqué debemos pensar en una filosofía pluralista, en la cual sean tomados en cuenta otros tipos de conocimiento; así como reconocer los retos que se enfrenta la filosofía misma, desde aspectos de la justicia, la ética, la interdisciplina y el nuevo papel del filósofo.

Xenia A. Rueda Romero
UNAM, México

MA. TERESA LÓPEZ DE LA VIEJA, *La pendiente resbaladiza. La práctica de la argumentación moral.* Plaza y Valdes, Madrid, 2010

En ocasiones algunos temas delicados para nuestras democracias ocupan una centralidad tal que provocan acalorados debates. En ellos es posible encontrar argumentos válidos, razonados y basados en evidencia empírica a favor o en contra de alguna de las posiciones en disputa. También es posible encontrar argumentos que no cuentan con apoyo en evidencia ni respetan las reglas de validez lógica, sino que explotan cierta dimensión emocional y que resultan, por esto mismo, retóricamente persuasivos aunque lógicamente inválidos; éstos son conocidos con el nombre de falacias. En las discusiones públicas contemporáneas es mucho más usual encontrar esta segunda clase de formulaciones, y entre ellas casi nunca falta una en particular: la pendiente resbaladiza, la cual supone que de aceptar ciertas premisas se estará condenado a un resultado catastrófico e inevitable.

El libro de la Profesora María Teresa López de la Vieja, *La pendiente resbaladiza. La práctica de la argumentación moral*, es un muy detallado estudio sobre este tipo de falacia, presente en las discusiones contemporáneas sobre bioética, ética aplicada e incluso política internacional. Para ser más preciso, el libro en cuestión no es un tratado de teoría de la argumentación o de lógica informal, sino un libro sobre

argumentación moral; o más claramente aún, se trata de un interesante ensayo sobre las implicancias y consecuencias éticas de la argumentación y en particular de la mala argumentación, como en el caso de la pendiente resbaladiza. En síntesis, se trata de un libro de ética aplicada.

El libro está compuesto por nueve capítulos repartidos en tres partes. En la primera, “Argumentos resbaladizos”, se analizan los elementos característicos de esta falacia. Se da cuenta de la estructura en la que se basa y de los elementos retóricos a los que apela. La segunda parte, “La pendiente”, se ocupa de los tipos de pendiente resbaladiza. Aunque volveré más adelante sobre este punto, diré por ahora que la Prof. López de la Vieja presenta dos formas de esta falacia: una basada en antecedentes que no conviene repetir en función de los resultados que se verificaron en el pasado, y otra basada en las posibles consecuencias de seguir un determinado curso de acción. La pendiente resbaladiza que atiende a los antecedentes es bastante usual en los debates sobre, por ejemplo, genética o investigación con células madres; los antecedentes nefastos que funcionan en esta pendiente son los crímenes cometidos por los médicos y científicos alemanes durante el nazismo en sus investigaciones en los campos de concentración (“5. Argumento de los precedentes”). Por su parte, la pendiente resbaladiza que atiende a las consecuencias es usual en los debates sobre el cuidado del medioambiente y se alimenta de los diagnósticos catastróficos y no siempre bien fundados que aportan los distintos participantes en esos debates (“6. Argumento de las consecuencias”).

Por último, la tercera parte, “Límites en la práctica”, se encarga, por un lado, de proveer ejemplos concretos de discusiones intelectuales y políticas sobre bioética y biopolítica; por otro lado, ensaya una concepción normativa de “lo humano” que pueda servir como límite para pensar las implicancias de dichas discusiones.

El estudio de las falacias o de los “razonamientos imperfectos” –tal como los denomina la autora– puede remontarse hasta el mismísimo Aristóteles incluyendo autores posteriores, griegos o latinos, y ha estado presente hasta la actualidad (“1. La pendiente resbaladiza”, ahora) Esta falacia ha ocupado un lugar preponderante en las reflexiones de los distintos pensadores que se abocaron a estudiar ese tipo defectuoso de inferencia. La razón es clara: se trata de una falacia que conlleva implicancias prácticas concretas, mueve a hacer o a no hacer algo. El problema es que las razones que postula para actuar son defectuosas, poco fundamentadas e inciertas. La pendiente resbaladiza afirma que tomados los primeros pasados en una dirección, se seguirán luego otros que inevitablemente llevarán a un resultado con características catastróficas. La pendiente resbaladiza se basa así en la incertidumbre propia de los actos y eventos humanos, y en el miedo a esos posibles resultados no deseados para recomendar uno u otro curso de acción; el problema que implica es la débil relación causal que establece entre el

primer paso y el resultado anunciado (2. Significado y uso de los argumentos).

El libro de la Prof. López de la Vieja asume este panorama y lo complejiza. Y justamente en este punto reside, a mi juicio, uno de los dos aportes más significativos que su trabajo tiene para ofrecer. ¿Qué hacer con una falacia de la pendiente resbaladiza? El texto que estamos reseñando no se propone brindar las herramientas para identificar toda vez que nos encontremos con esta forma falaz de razonamiento; no, hacer eso sería mantenerse en el ámbito de la lógica informal o teoría de la argumentación. Por el contrario, la Prof. López de la Vieja se propone aprender de las falacias. Esto es, la pendiente resbaladiza es un razonamiento imperfecto, pero también es una ocasión para reflexionar sobre los elementos, escenarios y conceptos implicados en la pendiente. La discusión sobre este punto puede hacer que –y esta es una de las tesis centrales del libro– de las falacias puedan surgir buenas razones para abordar los asuntos que se discuten. Esta falacia representa una paradoja de la argumentación práctica (p. 28).

Otro punto importante que este libro aporta es la complejización de lo que entendemos por pendiente resbaladiza (3. Estructura, tipología). La concepción usual de esta falacia afirma, tal como señalé más arriba, una direccionalidad de los eventos que vaticina. Un acontecimiento genera, paso a paso, otros acontecimientos y éstos, en una cadena no muy clara de consecuencias, desembocan en un escenario indeseable. Sin embargo, la autora supone que esta concepción de la pendiente, aquella basada en las consecuencias, no es la única posible; también existe otra que en vez de mirar al futuro mira al pasado. Se trata de la pendiente resbaladiza que atiende a los antecedentes. El mecanismo es similar, aunque la direccionalidad temporal es inversa: así como en el pasado el acontecimiento A llevó a la poco benéfica conclusión B, hoy no convendría tampoco repetir un acontecimiento parecido a A por el temor de terminar en una situación similar a B. En ambos casos, la pendiente resbaladiza aprovecha la situación de incertidumbre y riesgo que el futuro conlleva para presentar escenarios sobre los que hay que tomar decisiones. El futuro incierto, propio de los asuntos prácticos, y el miedo a los riesgos imprevistos son tierra fértil para el surgimiento de esta falacia en los debates públicos.

Analizar las falacias tiene sentido en la medida en que estos razonamientos, aunque imperfectos, resultan convincentes en las discusiones. Precisamente, para estudiar esa característica la Prof. López de la Vieja se propone distinguir entre argumentos y argumentaciones (“4. Argumentación práctica”). La diferencia más importante entre estas dos formas de presentar razones reside en que los argumentos son una estructura abstracta: las premisas conducen a la conclusión correcta independientemente de las circunstancias externas; las argumentaciones, por su parte, son actividades concretas que responden a disputas entre agentes particulares con intereses precisos, su objetivo es la aceptabilidad fáctica, es decir, encontrar soluciones prácticas para

personas o grupos (pp. 98-99). Entre argumentos y argumentaciones existe la misma diferencia que entre una justificación interna y otra externa. En este sentido, la fuerza persuasiva de la pendiente resbaladiza responde justamente a que se acerca más al tipo de razonamiento de las argumentaciones y no al de los argumentos. En otras palabras, su efectividad depende más del contexto de la disputa que de la correcta aplicación de las reglas de inferencia lógica.

Los últimos capítulos del libro están dedicados a dar cuenta de instancias prácticas donde es posible apreciar el funcionamiento y las implicancias de las distintas variantes de la pendiente resbaladiza. Se repasan, por ejemplo, los debates que sobre investigación genética se dieron a finales de los años noventa del siglo pasado, primordialmente en el contexto alemán. Las discusiones que sobre estos temas se dieron entre Peter Sloterdijk, por un lado, y Jürgen Habermas junto con un nutrido grupo de intelectuales, por otro, no estuvieron exentas de apelaciones a la pendiente resbaladiza basada en los precedentes (7. Bioética y biopolítica). Como ya he mencionado, uno de los objetivos del libro es aprovechar la falacia de la pendiente resbaladiza para discutir las buenas razones que puedan existir en ellas, es decir, las “[r]azones para actuar de forma razonable y aceptable para los agentes” (p.184). Esto es justamente lo que se plantea en el octavo capítulo, “Humanidad. Los límites de la acción”, en donde la Prof. López de la Vieja presenta una concepción normativa de “lo humano” que puede servir como límite ético para las distintas prácticas sociales. En una discusión con autores clásicos de la tradición filosófica como Immanuel Kant y John Locke, la autora desarrolla una concepción normativa de humanidad que permite avanzar en la línea de distintos tratados internacionales destinados a la protección de derechos fundamentales de los individuos. El último capítulo recopila las conclusiones de lo desarrollado con anterioridad (“9. En la práctica. Conclusiones”).

El libro *La pendiente resbaladiza. La práctica de la argumentación moral*, constituye un muy interesante aporte a la discusión en ética contemporánea según, a mi juicio, dos razones principales. En primer lugar, se trata de un análisis muy pormenorizado de uno de los recursos retóricos más usuales en los debates públicos actuales sobre temas difíciles y delicados, como son todos aquellos referidos a la bioética o ética aplicada. Casi no hay discusión sobre el cuidado del medioambiente, la eutanasia o la investigación con células madres en las que, en algún momento u otro, alguien cometa algún tipo de apelación a la pendiente resbaladiza. Como dije, el objetivo de este libro no es entrenar a sus lectores en las estrategias para descubrir y denunciar esas falacias; por el contrario, se propone trabajar con la pendiente resbaladiza tratando de desenmarañar las buenas razones que puedan esconderse bajo el ropaje de una argumentación defensiva. En este sentido, el trabajo de la Prof. López de la Vieja es una contribución interesante a la práctica de la argumentación moral. En segundo lugar, el otro aporte que considero que su libro propone es, si se quiere, de orden

metodológico, ya que inaugura una nueva manera de enfocar las falacias en los debates éticos y políticos. Esto es, ¿puede aplicarse la misma metodología que la autora aplica a la pendiente resbaladiza a otras falacias? O más precisamente: ¿es posible sacar “buenas razones” de razonamientos también imperfectos como, por ejemplo, el falso dilema? En principio, no veo razones en contra de esta intuición que aquí sólo puedo esbozar. En cualquier caso, el libro aquí reseñado es un buen ejemplo para avanzar en esa dirección.

La pendiente resbaladiza. La práctica de la argumentación moral es un libro indispensable para comprender algunas de las implicancias de los debates prácticos contemporáneos, y satisfará tanto a lectores formados en disciplinas humanísticas como al ciudadano preocupado por algunos de los debates más acuciantes de nuestra actualidad.

Nicolás Alles
Universidad Nacional del Litoral / CONICET

**LA IDENTIDAD EN CUESTIÓN.
ENSAYOS DE INTERPRETACIÓN Y CRÍTICA**

Elizabeth Padilla y Carlos Emilio Gende (comps.)

**Centro de estudios en Filosofía de las ciencias y Hermenéutica filosófica
Universidad Nacional del Comahue**

PRÓLOGO

El contexto de producción inicial de este volumen remite al VI Encuentro Internacional de Investigación en Hermenéutica, para el cual nos convocamos el año pasado académicos del país y del extranjero alrededor de un asunto filosófico de larga data pero que forma parte de la agenda de temas contemporáneos que urgen su tratamiento: las identidades en conflicto. Durante el evento, realizado en el salón azul de la Biblioteca central de la Universidad Nacional del Comahue, compartimos tres intensas jornadas de debate y reflexión. Hemos incorporado también artículos de colegas especialmente redactados para el libro, que no pudieron asistir al encuentro pero amablemente nos hicieron llegar sus resultados. La publicación aborda la identidad de modo diverso, atendiendo a varios de los problemas que surgen a la hora de tematizarla, aunque siempre desde un enfoque filosófico.

El libro está organizado en cinco secciones temáticas de la identidad. Abre una sección dedicada a **Políticas para la identidad** el artículo de RAÚL ALCALÁ CAMPOS, "Justicia e identidad". El autor introduce su propuesta reconociendo dos modos posibles para entender la noción de identidad en conflicto: "dos identidades que chocan entre ellas ya sea de manera individual o colectiva generando con ello un conflicto, intercultural por ejemplo, o bien, por otro lado, una crisis interna, individual o colectiva cuyo conflicto se independiza de las posibles relaciones con otras culturas, otras formas de ver el mundo", para a continuación aclarar que se dedicará principalmente al primero. Su elección obedece a que, considera, las teorías de la justicia actuales no atienden debidamente al conflicto intercultural, de lo cual se derivan problemas para impartirla. Esto amerita una revisión de los criterios de evaluación de las acciones en tanto justas o injustas relacionados con la identidad. En primer lugar, revisa algunas teorías de la justicia, partiendo de la pregunta acerca de la pretensión de universalidad *versus* la exigencia de particularidad. Luego, distingue entre un enfoque institucional, cuyo representante será John Rawls, y otro social, representado por Amartya Sen. A continuación, revisa el concepto de identidad, como construcción cultural inacabable. Una de las conclusiones sostiene que es necesario diferenciar la aplicación de la justicia como derecho individual respecto a la pertenencia a determinada

comunidad. Sostiene que, de todos modos, “si bien podemos considerar algunas acciones humanas como justas o no de manera transcultural, hay otras en las que esto no es posible”.

Sigue “Amenazas migratorias: pensar la paz desde el cosmopolitismo interactivo para construir identidades pacíficas”, de DORA ELVIRA GARCÍA-GONZÁLEZ, quien inicia su artículo presentando un panorama de las consecuencias perjudiciales para vastos sectores de la población mundial producidas por la globalización. En especial, describe la situación de los migrantes que, como señala, “persisten en sus flujos continuos y se agravan por los nacionalismos que se extreman”. Esto la lleva a tematizar la posibilidad de dar con identidades pacíficas desde formas cosmopolitas que posibiliten situaciones de paz. Su presentación se divide en varios subtemas: en primer lugar expone un concepto abierto para pensar la paz, cuyas consecuencias sean incluyentes. Desde ahí se marcan las distinciones y los matices entre la globalización y el cosmopolitismo, pensado este último como elemento posibilitante de la paz y como elemento central para superar la violencia. En otro apartado, presenta la posibilidad de pensar sobre algunos cosmopolitismos pacifistas en un marco estatal y multicultural, proponiendo desde ahí el cosmopolitismo interactivo de Seyla Benhabib apuntalado por el cultivo de la humanidad de Martha C. Nussbaum. Hacia el final desarrolla las posibilidades de construir identidades pacíficas en los marcos de nuevas formas de ciudadanía, a saber, la ciudadanía posnacional y cosmopolita, para desde ahí poder pensar en la construcción de identidades cosmopolitas. Éstas, aun estando en conflicto mutuo, pueden -gracias a consonancias comunes sostenidas en el criterio de lo dignamente humano- alojar la paz en sus vínculos.

La sección sobre **la identidad interrogada** reúne cuatro artículos. En el primero, de MARCELINO ARIAS SANDÍ y titulado “Pensar la pregunta por las identidades”, se evalúa que el concepto de identidad ha estado regido a lo largo de la historia de la filosofía y de otras disciplinas por el principio de no contradicción, por lo cual el autor propone un acercamiento diferente, desde la Hermenéutica, para lograr una comprensión más apropiada al mundo presente. A tal fin, partirá de las ideas que surgen desde la vida cotidiana sobre la identidad. El artículo se organiza desde cinco preguntas acerca de ella, con el objetivo de identificar los momentos paradójicos de estos intentos y la contingencia de su alcance: ¿por qué se pregunta?, ¿quién pregunta por ella?, ¿desde dónde se pregunta?, ¿qué clase de respuesta se espera? y ¿cómo preguntar por la identidad?

A continuación, en “Identidad personal e identificación: entre describir y prescribir, interpretar”, CARLOS EMILIO GENDE evalúa una cuestión sobre la identidad de las personas que se añade al abanico de problemas conocidos y que surge de los resultados de las intervenciones de la neurología en el cerebro humano. Para esto, elige centrarse en el debate entre Jean Pierre Changeux y Paul Ricoeur en *La naturaleza y la regla*, que gira alrededor de una distinción básica: “yo pienso, mi cerebro

no piensa”. El autor considera que uno de los modos acuciantes contemporáneos en que nuestras identidades muestran estar en conflicto es aquél que exhibe la diversidad de descripciones que recaen de un modo u otro sobre nuestro hacernos cargo de lo que somos y de lo que actuamos, sabiéndonos sobrepasados ahora no sólo por un bagaje cultural al que de un modo u otro pertenecemos, el mundo pre-comprendido, la *Lebenswelt*, con toda la complejidad que la tradición filosófica le asigna, sino también, y para algunos en exclusiva, sobrepasados por la biología de nuestro sistema neuronal; aquél que se estudia localizado en el cerebro.

En la misma sección, H. DANIEL DEI presenta “Identidad, libertad y sentido. De la aceptación de la marginalidad metafísica al encuentro de existencias (culturas)”. Dei toma como punto de partida los estudios de Paul Ricoeur sobre la narratividad y sus desarrollos sobre identidad narrativa, los cuales, sostiene, cumplen en su proyecto un papel clave como mediación de su concepto de la acción, “lo que él mienta como el *hacerse a sí mismo* del actuar humano”. No obstante, se propone completar esa línea de investigación considerando lo que denomina la dimensión tópica en la que acontecen narración y temporalidad. Desde este enfoque, considera que la condición fundamental de nuestras posibilidades humanas de ser en el mundo, es la de asumir la vida como posibilidad. Se trata de una condición singular y a la vez universal de la humanidad, reveladora de una “marginalidad metafísica”.

Cierra la sección el artículo de ELIZABETH PADILLA, “La cuestión de la identidad humana ante el desafío tecnocientífico”, en el que la autora destaca los cambios acelerados desde la segunda mitad del siglo XX, producidos por los desarrollos tecnocientíficos, cambios que no logran ser comprendidos en sus alcances y consecuencias. No se trata ya sólo de haber conseguido un intenso y extenso dominio técnico de la naturaleza, sino de una vuelta sobre sí del hombre, que con esas transformaciones pierde de vista que le resulta cada vez más difícil comprender el sentido de lo humano. La autora recorre posiciones opuestas, desde la tecnófobas a las tecnofílicas, y propone una visión superadora de esas dicotomías.

Nuestra tercera sección trata del **Pasado y presente de la identidad social**. La abre el artículo de LAURA ECHAVARRÍA CANTO, titulado “Pensar desde América Latina: la categoría sujetos desechables”, en el que presenta una genealogía de esta categoría. Para ello, recoge inicialmente varios de los modos en que ha sido abordada por diferentes autores: como nuda vida (Agamben), como hombres desechables (Ogillvie, Balibar y Bauman), como vidas precarias y vulnerables (Butler, 2006). Sin embargo, señala que el lugar de enunciación de estos abordajes los habría llevado a presentar este rasgo particular como si fuera universal. Al respecto, la autora se propone contraponerlos a diversos autores latinoamericanos que cuestionan dicha noción desde el pensamiento decolonial latinoamericano (Mignolo,

Machado y García), “con el objetivo de pensar nuestra América desde posicionamientos políticos propios”.

Sigue “Sociodarwinismo, raza y etnicidad en la invención de una argentinidad ideada”, artículo en el que MARTÍN E. DÍAZ realiza un análisis de las estrategias discursivas implementadas en Argentina a fines del siglo XIX y comienzos del XX orientadas a modelar una identidad homogénea de la nación concebida en términos de una ‘argentinidad ideada’. En su propuesta, tiene en cuenta los abordajes arqueológico y genealógico elaborados por Michel Foucault, con el objetivo de problematizar “las estrategias de delimitación entre lo Mismo y lo Otro desplegadas en el período en cuestión y sus recurrencias en nuestro presente”. Cierra con una puesta en tensión de la reactualización que se produce de las estrategias denegatorias de la otredad que operan en nuestro pasado, ahora en el marco de la mundialización del neoliberalismo.

Concluye la sección con el artículo de JORGE VELÁZQUEZ DELGADO, titulado “Historia, progreso y libertad”. Allí tematiza la noción de progreso histórico, asumiendo que se trata de uno de los conceptos más polémicos en la modernidad. Sostiene que las ideas de progreso y modernidad no pueden ser empleados como conceptos unívocos para explicar, pues más bien se trata de “imaginarios u horizontes de inmanencia que al nacer de forma simultánea, establecen la idea moderna de que el futuro es el verdadero tiempo de la historia”. Así, considera que su función es mostrar cómo la humanidad, desde un modelo de civilización específico, el occidental, “se perfila hacia un futuro inevitable de signos contrarios. Es decir, en ellas encontramos la suma de deseos y anhelos humanos forjados a través de la larga lucha por la materialización histórica de los ideales de la modernidad, pero también un futuro terrible y apocalíptico como resultado de los *errores* humanos por la mala conducción -política- de los logros y avances de la ciencia y la tecnología desarrollada en los últimos siglos. O por el modo de evolución histórico-social hipotéticamente ascendente en el cual se dimensiona como nunca la desigualdad social y formas impensables de enajenación y control político-social”.

El presente volumen continúa con una sección dedicada a tematizar la relación entre **Lingüística e identidad**. Se inicia con el artículo de CECILIA MONTEAGUDO: “El ‘conflicto’ de la diversidad de ‘acepciones del mundo’ y la traducción como mediación para el diálogo intercultural”, en el que la autora desarrolla, en principio, la recepción crítica que Gadamer tiene de la concepción del lenguaje como ‘acepción del mundo’ acuñada por Humboldt. A continuación, presenta el modo en que la hermenéutica dialógica del primero aborda la traducción como experiencia hermenéutica ejemplar: “como una experiencia capaz de mostrar las potencialidades del lenguaje para ‘emigrar a la palabra del otro’, pero también su finitud y la incansable búsqueda de la palabra pertinente que caracteriza a nuestra ‘vida en el lenguaje’”. A partir de esto, infiere la posibilidad de pensar a la traducción como mediación

valiosa para el diálogo intercultural. Monteagudo sostiene que en Gadamer hay un tratamiento del lenguaje y de su diversidad que combina la recepción crítica que Humboldt tiene del mismo como ‘acepción del mundo’, con la presencia operativa del concepto fenomenológico de ‘mundo de la vida’ en su planteamiento hermenéutico. Así, considera que la combinación de ambos conceptos le resulta una fuente de inspiración para tematizar el fenómeno de la diversidad lingüística articulado con la posibilidad de un destino común para la humanidad. “Lo que asimismo permitiría deconstruir la supuesta inconmensurabilidad o ‘conflictividad’ que algunos consideran intrínsecas a la diversidad de lenguas y ‘acepciones del mundo’”. De allí que su artículo pretende ser un aporte para entender los desafíos que tienen sociedades multilingües como la peruana, “donde la educación no sólo tiene el imperativo de ser intercultural, sino que también debería promover una comprensión de las ‘identidades culturales’ como construcciones dinámicas de sentido, abiertas al contacto con lo diferente y más cercanas a la hibridez que a la conservación”.

En la misma sección, IRENE KLEIN destaca las siguientes cuestiones en su artículo titulado “Script y narratividad en la narración de ficción”: ¿cuándo un relato no es una mera reproducción de hechos ya representados sino, en términos de Ricoeur, una innovación semántica o redescipción del mundo? ¿Qué propiedades debe poseer un relato para ser considerado “creativo” u “original”? ¿Qué vuelve una narración más o menos narrativa? ¿Cómo es posible acrecentar la narratividad de un relato ficcional? Para contestar, tiene en cuenta los desarrollos de la inteligencia artificial, según la cual la narratología postclásica describe las estructuras de conocimiento en términos de marco, esquema y script, es decir, como modelos de la memoria que usan los humanos para interpretar experiencias cotidianas. A partir de ello, y en consonancia con lo que propone David Herman, quien sugiere prestar mayor atención a las relaciones recíprocas que existen entre los scripts y los textos literarios, la autora propone desarrollar una perspectiva cercana a la de la narratología postclásica y a la de Paul Ricoeur en *Tiempo y Narración*, según lo cual un relato de ficción, en la medida en que apela y trasgrede el script, gana en narratividad.

Sigue el artículo de MARTÍN PROPERZI, “El lector nómada. Trazos hermenéuticos para pensar la identidad y la resistencia a través de los textos”, en el que propone un enfoque hermenéutico para pensar la figura del lector como un modo de subjetivación nómada. Considera al texto como lo inesperado y a la lectura como el ingreso en un terreno de lo impensado. En ese sentido, el lector aparece “como un modo de devenir peregrino que sale en busca de algo desconocido, que quizás le está vedado, que intuye como huella, que una vez encontrada se disemina hacia múltiples senderos, hacia otras y múltiples huellas: el lector nómada como una forma de liberación frente la idea del texto como cristalizado”. Para su enfoque elige los trabajos de Gadamer y Ricoeur, a partir de lo cuales, considera, puede pensarse la hermenéutica

“como una experiencia desestabilizadora y reveladora de los discursos totalitarios o limitantes inscriptos en la superficie de los cuerpos”. Considera el acto de leer como una producción insurgente que supone narrarse como otro e interpretarse. Esto conlleva una lectura disruptiva de (los) mundo(s) pero también una forma de resistencia, invención, sospecha, apropiación y creación. Tensión entre la novedad y lo sedimentado. Lectura que pide escritura, transgresión de una frontera, encuentro de otredades. De esto se trata la pretensión de un lector nómada.

Concluye la sección con el artículo de ESTELA NORMA PONISIO, titulado “La posverdad, signo del presente. ¿Una nueva identidad epistémica? Allí se propone dilucidar qué tipos de sucesos pueden ser considerados dentro de la categoría “posverdad”, que, como término, alcanzó una preeminencia abusiva en los ámbitos del discurso social. A la autora le interesa destacar las consecuencias que provoca la emergencia del concepto en el ámbito de las ciencias, dado que pone en entredicho buena parte de las bases sobre las que se apoya. Sostiene que los logros de la explicación y, por consiguiente, de la intervención científica reposan en una cierta caracterización del criterio de verdad por correspondencia entre afirmaciones y los hechos por ellas referidos; en la adecuación entre lenguaje y realidad a través de vínculos que, siguiendo a Pascal Engel, se dan entre creencia, aserción y verdad. En cambio, con la introducción del concepto de posverdad el foco del interés se centra en la relación entre las emociones que influyen en nuestras creencias (mediadas por aserciones) y el estatuto que adopta la realidad de acuerdo a las primeras. Advierte que en esa perspectiva las creencias (base de las aserciones que realizamos) se orientan de acuerdo a elecciones emotivas en lugar de racionales. Por tanto, los hechos no son los que guían la investigación sino que son reemplazados por emociones. Así, en la evaluación de la realidad pierde vigencia la sujeción a los hechos.

La última sección del libro reúne dos artículos dedicados a la **Identidad y conocimiento de sí**. En el primero, “*Cura sui/cuidado de sí* como dispositivo de subjetivación: un problema ontológico”, de SOLANGE CAMAUËR, la autora evalúa el enfoque foucaultiano de la noción de cuidado de sí –el cual supondría un viraje respecto a su formulación temprana acerca de la muerte del hombre- a la luz de la posición de Pierre Hadot, en su libro *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Camauër destaca los acuerdos y discrepancias entre Foucault y Hadot con el objetivo principal de detectar en la polémica un auténtico problema ontológico acerca de cuál es el sujeto de las prácticas. Tiene en cuenta para su comparación los aportes de Giorgio Agamben, del cual, no obstante, sostiene: “las propuestas de Foucault y Agamben en torno al cuidado de sí o de las formas de vida buscan mostrar una opción frente a un sistema de poder que obliga a la acción orientada por metas, a la autoexplotación, a la hegemonía de la productividad, sin embargo, las respectivas ontologías parecen dedicadas a sujetos eternamente jóvenes,

flexibles, alegres contempladores de una potencia incombustible”. De ahí que cierra su artículo con algunos aportes de Paul Ricoeur.

El libro cierra con el artículo de SUSANA BEATRIZ VIOLANTE, titulado “*Epimeleia heautou* o *cura sui* como ejercicio hermenéutico ante el desgarrar ¿De qué identidad?”. La autora parte de la crisis existencial para interrogarse sobre las posibilidades del ejercicio filosófico orientado al conocimiento de sí. Esto la lleva a dilucidar el concepto de identidad, cuestión que remite, según sostiene, a revisar la relación entre teorías esencialistas, contingencialistas y nominalistas. El objetivo es indagar en la posibilidad de autonomía, por lo cual revisa a filósofos que han analizado las razones de los cambios y elecciones que las personas realizan a lo largo de sus vidas. Hacia el final, afronta la ardua cuestión del papel que pueden tener las instituciones educativas para contribuir a esta búsqueda, o bien para impedirla. Sostiene que usualmente la educación institucionalizada busca “formar” en vez de procurar el diálogo. Así, se repiten esquemas que mantienen estructuras jerárquicas y condicionantes que encubren la superioridad de unos modelos de pensamiento sobre otros y, así, no hay comunicación, no hay diálogo sino repetición y aprovechamiento de la “supuesta” ignorancia de los “otros”.

Elizabeth Padilla y Carlos E. Gende

NORMAS EDITORIALES PARA LOS COLABORADORES

Horizontes filosóficos recibirá propuestas de artículos, discusiones, estudios críticos, entrevistas y reseñas. Los artículos se publicarán una vez que hayan recibido dictaminación favorable de dos evaluadores anónimos.

1) Los **artículos** tendrán una extensión máxima de 7.000 palabras, los **estudios críticos, discusiones y entrevistas** 5000 y las **reseñas** 2000 (en todos los casos la cantidad incluirá notas, título, nombre del autor y referencias bibliográficas). Los artículos deben acompañarse con resumen de no más de 300 palabras y 5 palabras clave separadas con guión; ambos en idiomas castellano e inglés.

2) Los envíos se harán a la siguiente dirección electrónica:
horizontesfilosoficos@gmail.com, en archivo de programa Word.

3) Características de la presentación:

3-1: página A4, márgenes izquierdo y derecho de 3 cm. y superior e inferior de 2,5 cm. Fuente de texto CAMBRIA 10, sin interlineado, alineación justificada.

3-2: Título en negrita, centrado, CAMBRIA 11.

3-3: Nombre(s) y apellido(s) del autor(es), y filiación(es) institucional(es), con alineación a la derecha, sin negritas ni cursivas

3-4: Iniciar cada párrafo con sangría estándar. No separar párrafos con espacio.

3-5: Citas textuales mayores de tres renglones, sin comillas, sangradas a 1 cm a la izquierda y a la derecha, en CAMBRIA 9, a espacio sencillo, con su correspondiente referencia (apellido(s), año: número de páginas).

3-6: Citas textuales menores de tres renglones, dentro del cuerpo del texto, con comillas, sin sangrar, con su correspondiente referencia (apellido(s), año: número de páginas).

3-7: Notas a pie de página. Únicamente aclaratorias, no bibliográficas. Numeración arábiga corrida. A espacio sencillo, CALIBRI 8.

3-8: Referencias bibliográficas al final del texto, en orden alfabético. Incluya únicamente las obras citadas. Con sangría francesa estándar.

3-9: El formato de las referencias será el siguiente:

-Para artículos: Apellido(s), inicial(es) del nombre (año), "título del artículo", editor [en su caso], nombre de la publicación, volumen (número): pp-pp, ciudad [en su caso], editorial [en su caso]. Si fuera el caso, en el año de edición poner el de la versión original y a continuación la versión (traducción) sobre la que se ha tomado la cita.

-Para libro: Apellido(s), inicial(es) del nombre (año), título de la obra, ciudad, editorial, colección [en su caso].