*EN-CLAVES del pensamiento*
ha sido integrada en los siguientes Índices:

- LATINDEX: Sistema Regional de Información en Línea para las Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal;
- CLASE: Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades;
- GALE: Cengage Learning;
- ULRICH Periodicals Directory;
- EBSCO: Publishing (Academic Search Premier);
- Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica de CONACYT;
- SCIELO-México: Scientific Electronic Library Online;
- DIALNET: Universidad de la Rioja;
- Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica Redalyc.

***EN-CLAVES***
***DEL PENSAMIENTO***
Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Psicología
Publicación semestral de la Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales
del Tecnológico de Monterrey, Rectoría de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México
Año V, núm. 10, julio-diciembre 2011

**Directora**
Dora Elvira García G.

**Jefas de redacción**
Ivón Cepeda • Érika Salas

**Consejo de redacción**
Dina Comisarenco • Alberto Constante • Margo Echenberg
Alberto Hernández • Roberto Oropeza • María Luisa Parraguez
Sofía Reding • Julio Rubio • Shannon Shea • Carlos Sola
Enrique Tamés • Jorge Traslosheros • Lillian Briseño • Vivian Antaki

**Comité editorial y asesor nacional e internacional**

Raúl Alcalá (UNAM, Méx.), Antonio Barba (UNAM, Méx.), Bertold Bernreuter (Polylog, Alem.), Boris Berenzon (UNAM, Méx.), Mauricio Beuchot (UNAM, Méx.), María Eugenia Borsani (Universidad Nacional del Comahue, Arg.), Jacob Buganza (Universidad Veracruzana, Méx.), Neus Campillo (Universidad de Valencia, Esp.), Pedro Cobo (ITAM, Méx.), Giuseppe Cacciatore (Universitá degli Studi di Napoli, Ita.), Jesús Conill (Universidad de Valencia, Esp.), Paolo Cristofolini (Historia Philosophica, Ita.), Hortensia Cuéllar (Tecnológico de Monterrey, Méx.), Rodrigo Díaz Cruz (UNAM, Méx.), Simona Forti (Universidad del Piemonte Orientale, Ita.), Blanca García García (Universidad de las Américas, Méx.), Carlos Gende (Universidad Nacional del Comahue, Arg.), José Luis González (Escuela Nacional de Antropología e Historia, Méx.), Gracia Domingo (Universidad de las Américas, Méx.), Carlos Kohn (Universidad Central de Venezuela, Ven.), Heinz Krumpel (Universidad de Viena, Aus.), María Fernanda Lander (Skidmore College, EE. UU.), Andrew Light (University of Washington, EE. UU.), Alfonso Mendiola (Historia y Grafía, Méx.), Luis Montaño Hirosche (UAM, Méx.), María Teresa Muñoz (Universidad Intercontinental, Méx.), Elizabeth Padilla (Universidad Nacional del Comahue, Arg.), José Antonio Pérez Tapias (Universidad de Granada, Esp.), Silvana Rabinovich (UNAM, Méx.), Inés Sáenz (Tecnológico de Monterrey, Méx.), Alejandro Sahuí (Universidad Autónoma de Campeche, Méx.), Cristina Sánchez (Universidad Autónoma de Madrid, Esp.), Osmar Sánchez Aguilera (Tecnológico de Monterrey, Méx.), María Josefa Santos (UNAM, Méx.), David Sobrevilla (Universidad de Lima, Perú), Rafael A. Soto Mellado (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Méx.), Valentina Torres Septién (Universidad Iberoamericana, Méx.), Eugenio Trías (Universidad Pompeu Fabra, Esp.), Ambrosio Velasco (UNAM, Méx.), Jorge Velásquez (UAM, Méx.), Garrath Williams (Lancaster University, Uk), Mark Waymack (Loyola University of Chicago, EE. UU.), Ana Zagari (Universidad del Salvador, Arg.), Lilian Zirpolo (Aurora, The Journal of the History of Art, EE. UU.)

**Asistentes editoriales**
Diego Sánchez • Javier Alejandro Camargo

**Edición**
Juan Carlos H. Vera • Rebeca Roldán Solano

**Diseño**
Omar Zamora Calderón • Víctor M. Juárez Balvanera

*EN-CLAVES* es una publicación semestral que surge con el fin de poner al ser humano y su reflexión sistemática tanto en el centro de las investigaciones y los debates, como en lo más hondo de nuestra vida cotidiana y en lo más profundo de la acción social. En una palabra: captar lo global y recrear lo local repensando las humanidades, acompañadas de la permanente construcción de significados, símbolos y acciones. De esta manera, *EN-CLAVES* se propone ser un modesto vehículo a fin de reflejar la belleza, la unidad y la verdad que nos hermana y crear con ello nuevos puentes y caminos de apertura, empatía, reciprocidad y reconocimiento.

Esta revista lleva el nombre de *EN-CLAVES*, nombre formado por una dupla de palabras que, como figura retórica, distingue y separa para combinar y jugar con nuevos significados, en aras de ver con ellos la realidad desde ángulos y perspectivas diferentes. En efecto, por un lado *enclave* nos lleva a pensar en un territorio incluido en otro con características de índole diversa. Por otro lado, la palabra *clave*, del latín *clavis*, significa llave así como también explicación, que necesita algún escrito para su comprensión y que termina por constituirse en signo o combinación de signos. Es algo tan relevante y decisivo que, bajo una transposición y juego metafóricos, se convierte en el punto fundamental del arco o de la bóveda, es decir, la dovela que lo cierra y lo sustenta, y que desempeña la función de piedra angular o piedra de amarre en la que se sustenta una edificación.

Así pues, con la combinación de *enclave* y *claves* queda constituido el nombre de esta revista que invita a la reflexión, expresada en pensamientos escritos para quienes busquen comprender desde las humanidades a nuestro complicado mundo humano.

*EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO* busca convertirse en un espacio académico y de investigación —en cuanto territorio de considerable amplitud— sobre el cual el Tecnológico de Monterrey apuesta y arriesga trabajar por las Humanidades, empeñándose en una reflexión sobre el ser humano. Busca ser cruce de caminos entre diversas disciplinas procurando el diálogo, la multidisciplina y la interdisciplina. Busca ser atalaya de nuevos horizontes y corrientes y cerco íntimo para el intercambio entre profesores y alumnos. Como *claves del pensamiento* esta revista desea alzarse como emblema descubriendo las "figuras" principales que representan y formalizan lo esencial, lo más arcano, lo decisivo de diferentes culturas, tradiciones, paradigmas y escuelas acerca del ser humano y de su existencia, cargada siempre de procesos y categorías, de acontecimientos y estructuras, a lo largo y ancho de su transitar por la temporalidad de las épocas, los linajes, las generaciones, los años y los días.

# ÍNDICE

**Artículos**

*Los pactos fáusticos*
Francisco Javier de León . . . . . 11

*De la sangre al cosmos.*
*Reflexiones sobre "el sentido de pertenencia"*
*a partir de* Antígona*,* Romeo y Julieta *y* Las aves
María N. Serra. . . . . 21

*¿Es arte la exposición de cadáveres plastinados?*
*Reflexiones sobre la obra de Gunther von Hagens*
Joaquín García-Alandete. . . . . 39

*Introducción a Ernst Bloch*
*(a 125 años de su nacimiento)*
Esteban Krotz . . . . . 55

*Microutopismo y fragmentación social:*
*Nozick, Iraburu y Kumar*
Lucas E. Misseri . . . . . 75

*Derechos humanos y deberes*
Virgilio Ruiz Rodríguez . . . . . 89

*Fragmentos sobre lo político*
*aproximaciones desde Esposito, Rancière,*
*Nancy, Negri y Agamben*
Mario Teodoro Ramírez . . . . . 105

*Rawls y Kohlberg: una lectura en clave latinoamericana*
Marco Cueva Perus . . . . . 125

*¿Qué significa una formación ética?*
Francisco Iracheta Fernández . . . . . 147

*Validación del cuestionario de calidad de vida relacionada*
*con la salud en pacientes con insuficiencia cardiaca*
Bertha Ramos, Carlos Figueroa,
Luis Alcocer y Santiago Ricón . . . . . 173

**Reseña**

*La locura ecocida o cómo salir del círculo*
Alberto Constante . . . . . 193

# ARTÍCULOS

# LOS PACTOS FÁUSTICOS

**Francisco Javier de León***

*No debe creerse que el Diablo sólo tienta a los hombres geniales. Desprecia, sin duda,a los imbéciles, pero no desdeña su concurso. Bien al contrario, en ellos cifra sus mayores esperanzas.*

Charles Baudelaire

## Resumen

Ensayo breve que delínea un recorrido coyuntural de algunas de las obras que han definido la visión contemporánea del mito del pacto con el demonio. Se trata de caracterizar al mismo ya no simplemente como un acto de rebeldía en contra de la divinidad de la tradición judeo-cristiana, sino como fundamento del pensamiento moderno abarcado desde los territorios del arte.

*Palabras clave*: coyuntural, mito, tradición judeo-cristiana, pensamiento moderno.

## Abstract

Brief essay that walks a cyclical path through some of the art works that define a contemporary vision about the demonic pact myth. The essay tries to present

* Investigador residente de la Universidad de Barcelona, España, diosesymonstruos@gmail.com

this myth not as an act of challenge against the god of jewish-christian tradition but as a basis of the modernity ideas taken from art.

*Key words*: cyclical, myth, Jewish-Christian tradition, modernity.

## Fausto inmortal

Si bien en las líneas anteriores, el poeta francés nos deja ver que cualquier persona es susceptible de caer víctima de las seducciones del maligno, cierto es que siempre serán las historias de esos "hombres geniales" las que llamarán nuestra atención, debido a que el demonio siempre buscará atraerlos con algo trascendente, pues sabe que existen almas que sólo podrá cobrar si usa una carnada irresistible. En la larga lista de personajes que supuestamente han llevado a cabo un pacto con el maligno, vemos desfilar nombres como: Christoph Haizmann, Paganini, Robert Johnson o Jimmy Page. Pero sin duda el más conocido de todos es el caso del Doctor Fausto, cuya leyenda ha cobrado tal celebridad e importancia que se ha constituido como uno de los mitos de mayor permanencia en la cultura occidental.

Si bien en la Biblia encontramos relatos en los cuales el Demonio seduce a ciertos personajes,[1] la idea de que un hombre se encuentre en posibilidades de cerrar un pacto con el demonio, como tiene a bien destacar Ángel Crespo en su prólogo al *Fausto* de Fernando Pessoa, fue manejada en primera instancia por el sacerdote griego Orígenes (185-254) y por san Agustín de Hipona (354-430). Según era la creencia de ambos clérigos, cualquier acto de magia, fuese blanca o negra, era el fruto de la "condenable" unión de hombres y demonios. Más adelante san Gregorio Nacianceno (328-389) sienta una de las primeras bases literarias del mito de Fausto al relatar la historia de Cipriano el Mágico, quien, enamorado de una cristiana de Antioquia, busca que ella corresponda a su amor mediante la utilización de las enseñanzas del *Espíritu del mal*. Al notar que la mujer resistía sus mágicos embates, Cipriano se convierte al cristianismo sólo para que posteriormente, ambos sean decapitados por orden del emperador por no adorar a los dioses romanos. En su texto, Crespo destaca otros casos como el de Rossell Hope Robbins quien en su *Enciclopedia de la*

[1] Elementos de distintos relatos como el de Adán y Eva en el cual encontramos a los personajes estableciendo una alianza con el maligno; el de Job donde Yavé permite a Satán disponer de todas las posesiones del fiel hombre y la tentación de Jesús en el desierto, pueden resultar en más de una forma antecedentes del mito fáustico.

*brujería y la demonología,* incluye un capítulo titulado: "Pacto con el diablo"; el cual, sumado a algunos otros, sentaron parte de las bases que dieron origen al mito que aquí atañe.

Es en el año de 1587 que aparece en Fráncfort del Meno un *Volksbuch*[2] titulado *Historia del Doctor Johann Faust, del muy viajado mago y brujo, y cómo se entregó al Diablo en un plazo determinado,* en cuyas páginas se relata la historia de Georg Sbellicus Faustus Junior (1480-1540), doctor en teología y estudioso de las ciencias ocultas, quien supuestamente hizo un pacto con el diablo después de evocarlo en un bosque cercano a Wittenberg. Es en esta versión de la leyenda que se menciona por primera vez el hecho de que Fausto invocó a Helena de Troya con la cual tuvo un hijo que llevaba por nombre Justo Fausto (elemento posteriormente utilizado por el poeta Goethe en su célebre obra). Después de este pacto, Fausto llevó una mala vida durante 24 años, la cual lo condujo a una muerte terrible y, por supuesto, a la condenación.

Si bien esta primigenia versión del mito faústico cumplía con fines moralizantes es indudable su importancia, no sólo por sentar las bases para las futuras obras literarias, sino como un importante documento de la persecución existente en el momento a las artes mágicas y la brujería por parte del cristianismo (sobre todo de parte de las corrientes protestantes). La alquimia es percibida como una obra del maligno, sus búsquedas de la piedra filosofal o la creación del homúnculo representan un reto al poder divino. Este punto se vuelve muy interesante pues, esas mismas ansias de descubrimiento más allá de la mano de Dios, son lo que relaciona profundamnte a los alquimistas con el pensamiento moderno (autores románticos y posteriores como Mary W. Shelley y Gustav Meyrick van a tomar la figura del alquimista no sólo como figura heroica romántica, sino como impulsores fundamentales de los preconceptos de la ciencia moderna). De hecho, según se cuenta en versiones populares, el propio Fausto conoció a los alquimistas Paracelso y Cornelius Agrippa.

Fuera del terreno de la leyenda y ya de lleno en el de la creación, será el dramaturgo inglés Christopher Marlowe (1564-1593) el primero en llevar a Fausto a la vida escénica con su obra: *The tragical History of Doctor Faustus*, la cual se estrenó en el año de 1588.[3] En esta versión, Marlowe mantiene los detalles esenciales de la leyenda que se destacan en el *Volksbuch.* La gran variante es que Marlowe, a pesar de que Fausto es condenado, se muestra a favor de su protagonista y de su guía Mephistophilis. Los anhelos del persona-

[2] Término que permitía al autor esconderse en el anonimato para manejar el tema, "libro popular".

[3] Aunque otras fuentes mencionan que el estreno no se llevó a cabo sino hasta 1594.

je: sus ansias de saber, su perpetua búsqueda de la belleza pura son de mucho interés para el dramaturgo inglés, pues ve en ellos un espíritu renovador, alejado de los conceptos reinantes en el mundo que conoce. La obra no obtuvo una gran respuesta en Inglaterra, aunque sí en Alemania. Afirma Ángel Crespo:

> Si se hace un esfuerzo por imaginar el ambiente ideológico de los países reformados a finales del siglo XVI, se comprende, de una parte, la rápida y general aceptación de esta tragedia, debida a su carácter cultural y religiosamente subversivo y, de otro, el que fuese más apreciada en Alemania, donde la caza de brujas estaba causando más estragos, que en Gran Bretaña, donde las persecuciones eran menos encarnizadas porque no se había difundido entre las clases letradas ni entre el pueblo la idea del pacto diabólico.[4]

El apunte de Crespo delata el ya entonces ardiente contexto social y cultural europeo del momento. Las antiguas formas de pensamiento comenzaban a desbaratarse, los temas acerca de los cuales se reflexionaba o se creaba ya no únicamente se alejaban de las visiones religiosas tradicionales (sin que eso signifique que se perdieran todas las visiones de la moral en voga) y se buscaban nuevas formas de expresión y de pensamiento. De hecho, sin duda alguna, el Fausto de Marlowe representa un importante antecedente para la obra cumbre de Goethe. Y es que para la llegada del romanticismo, desde sus más tempranas manifestaciones, las ideas del hombre tentado a descubrir los secretos del mundo por su propia mano van a hacerse notar de manera creciente

Fausto, para el autor del célebre movimiento alemán *Sturm und Drang,* representa el trabajo de toda una vida, pues mientras la primera parte del drama, sin duda la más conocida, es publicada en 1806, la segunda parte no es terminada sino hasta 1831 y publicada un año más tarde, después de la muerte del poeta, según él mismo lo había solicitado. Si bien el argumento de la pieza es ya bien conocido cabe ahora destacar algunos elementos:

La primera, se puede decir, es por encima de todo la tragedia de Margarita, pues es quien sufre las mayores consecuencias del pacto establecido entre un anciano Fausto y Mefistófeles. El primero se ha dado cuenta de que su sed de conocimiento lo ha alejado completamente de la posibilidad de experimentar muchas de las grandes experiencias de la vida en carne propia; Mefistófeles, quien ha apostado con Dios que puede seducir a Fausto y llevarse su alma, le ofrece al atribulado sabio recuperar la juventud, para conquistar el corazón

[4] Fernando Pessoa, "Fausto", en *Tragedia subjetiva*. Pról. Ángel Crespo. Madrid, Tecnos, 1993, p. 23.

de Margarita. Esta última al ceder a la tentación ve caer su vida frente a ella, primero ante el asesinato de su hermano Valentín, quien busca defender su honra, y posteriormente, matando ella misma al hijo que lleva en el vientre por lo cual es condenada a muerte. Pese a ello, su entrega final, su última muestra de amor, le vale la salvación perpetua.

Cierto es que dicha segunda parte está colmada de elementos mágicos como la fiesta de Walpurgis, la creación de un Homúnculo y la invocación de Paris y Elena de Troya, sin embargo, el autor plasma en ella una visión más racional y menos pasional que en la entrega anterior. Por ejemplo, después de que Fausto es guiado por su asistente Wagner, y el Homúnculo creado por este último, al palacio de Menelao, reencuentra a Elena pero ya no en forma de visión, sino hecha mujer y se une a ella. De dicha unión nace Euforión, al cual algunos críticos como Francisco Montes de Oca, interpretan como el fruto de la unión entre el pensamiento de la Grecia clásica y el pensamiento germánico del siglo XIX, es decir la unión de la edad antigua con la era moderna. Después de las muertes de Elena y Euforión, Fausto se queda ciego y solo, además ha envejecido de nuevo, es entonces que el autor lo enfrentará a la duda, la angustia, la aflicción y la necesidad personificadas por espectros con forma de mujer. En esta escena el autor capta en gran medida el espíritu del Romanticismo pues deja ver a su héroe abatido y derrotado, sumergido en una oscuridad representada por su ceguera que simboliza la ceguera de todos los hombres. Es bajo este velo, o a pesar de él, que Fausto hace que su pueblo se levante hacia una nueva era de progreso. Estas acciones últimas harán que la obra de Goethe difiera de las versiones que le preceden, pues gracias a dichas acciones el protagonista logrará la redención.

Es en la obra del alemán que el personaje de Mefistófeles cobra dimensiones sin precedentes, pues si bien siempre ha sido un elemento vital del mito fáustico, los textos previos le otorgan un papel menor que se limita a cerrar un trato cuyas consecuencias serán vividas de forma solitaria por Fausto, al menos hasta que concluya el plazo determinado. De manera contraria, el Mefistófeles de Goethe es un personaje activo, guía al protagonista en la mayor parte de sus andanzas, lo sumerge en su juego y por encima de todo, le otorga una razón de ser, pues sin él Fausto quedaría inmerso en estériles reflexiones y autorreproches por haberse alejado de los placeres de la vida para dedicarse al estudio. Mefistófeles se convierte en el compañero en quien Fausto ve realizados sus propios afanes.

En fechas cercanas a la aparición del *Fausto* de Goethe, en 1820 para ser preciso, surge de la pluma de Charles Robert Maturin, una de las obras más grandiosas que tocan el tema del pacto demoníaco: *Melmoth, El Errabundo*.

En ella, el reverendo Maturin narra la historia de un caballero irlandés que vende su alma al diablo a cambio de la inmortalidad, la cual podrá recuperar si encuentra a alguien que ocupe su lugar, motivo que lo lleva a vagar durante más de un siglo en aras de encontrar a su sustituto. Sobre esta novela gótica opina Howard Phillips Lovecraft:

> La estructura del relato es muy torpe y exageradamente larga: tiene una longitud tediosa, con episodios marginales, relatos dentro de otros relatos y ensamblajes y coincidencias excesivamente rebuscados; pero en diversos momentos de sus interminables divagaciones se siente el pulso de una fuerza inexistente en obras anteriores de este género, una afinidad con la verdad esencial de la naturaleza humana, una comprensión de las fuentes más hondas del auténtico miedo cósmico y una abrasadora pasión de simpatía por parte del escritor, que hacen del libro un verdadero documento de autoexpresión estética, más que una hábil combinación de artificio.[5]

Pese a los detalles que disgustan a Lovecraft, la narración fluye de tal manera que permite al lector adentrarse en el espíritu atribulado de su protagonista. Los relatos que se van entretejiendo a lo largo de la novela permiten que el personaje de Melmoth tenga una madurez muy evidente a lo largo de su búsqueda de más de un siglo. Además tal como señala Mario Praz en el apartado,[6] Maturin intercala esos relatos con un estilo similar al de *Las mil y una noches* e incluso al de la obra cumbre de Cervantes, misma por la que el autor de Melmoth reconocía sentir una profunda admiración. El reverendo Maturin, como apunta bien el célebre autor de *Los mitos de Cthulhu,* logra con su relato escenas que surgen desde las mismas raíces del miedo. La descripción de los ambientes del manicomio, la cárcel de la inquisición y demás lugares en los que el protagonista busca al desesperado que ha de ocupar su lugar en el infierno es de una efectividad tremenda que se aleja, y a la par se mantiene dentro de los esquemas reinantes en la literatura gótica.

Cabe destacar que el origen de la novela de Maturin es muy distinto de aquél de las antes mencionadas. De hecho como el propio autor lo confiesa:

> La idea de esta novela (o relato) está extraída de un pasaje de uno de mis sermones, el cual (como supongo que lo han leído muy pocos) me tomo la libertad de citar.

[5] Howard Phillips Lovecraft*,* "Maturin y Melmoth", en *El horror en la literatura.* Madrid, Alianza, 1995, p. 29.

[6] Mario Praz, *La Carne, la muerte, y el diablo en la literatura romántica.* Barcelona, Acantilado, 1999, p. 232.

> El pasaje es éste:
>
> ¿Hay en este momento alguno entre los presentes —aunque nos hayamos desviado del Señor, hayamos desobedecido su voluntad y desoído su palabra—, hay alguno de nosotros que acepte en este momento, todo cuanto el hombre puede otorgar o la tierra producir, a cambio de renunciar a la esperanza de su salvación? No, no hay nadie...; ¡no existe un loco semejante en toda la tierra, por mucho que el enemigo del hombre la recorra con este ofrecimiento!"
>
> Este pasaje me sugirió la idea de *Melmoth, el Errabundo*. El lector encontrará dicha idea desarrollada en las páginas que siguen; a él le corresponde juzgar que fuerza o éxito [...] la vida conventual estriba menos en las espantosas aventuras que uno encuentra en las novelas, que en la serie de tormentos insignificantes que constituyen el suplicio de la vida en general, y que en medio del inmóvil estancamiento de la existencia monástica, la soledad proporciona a sus huéspedes ocio para inventar, y poder mezclado de malignidad, que facilita la plena disposición para llevarlos a la práctica.[7]

A la par de generar miedo, el reverendo Maturin busca provocar la reflexión del lector. Es por ello que a las ya de por sí interesantes negociaciones entre el maligno y Melmoth se suman los intensos relatos de almas atribuladas cuyo paso atestigua el protagonista.[8]

La importancia de la obra del reverendo Maturin es tal que autores como Balzac (*Melmoth Reconciliado)* han tratado de continuar la historia del errabundo, y ni qué decir del caso de Oscar Wilde, quien pasó sus últimos días de vida, en el pequeño Hotel Alsace de París, bajo el seudónimo de "Sebastián Melmoth".

Quizá una de las versiones más interesantes e innovadoras de este mito es *Fausto, una tragedia subjetiva*, poema dramático (inconcluso) del poeta portugués Fernando Pessoa. Escrita entre 1907 y 1933, encontramos en esta obra a un Fausto enfrentándose a sí mismo, a su conciencia y a su destino. No leemos en este poema sobre pacto alguno, de hecho, la figura de Mefistófeles jamás aparece, sino que habita tácitamente en el ser del protagonista de la misma forma en que el bien y el mal existen (afirma Ángel Crespo) "como las demás cosas concretas o abstractas".[9] A diferencia del personaje de Goethe,

[7] Charles Maturin, *Melmoth Robert, el errabundo*. Barcelona, Bruguera, 1991, pp. 11-12.

[8] Cabe señalar que en su ya citado estudio, Mario Praz apunta ciertas similitudes existentes, además de la idea del pacto demoníaco, entre la novela de Maturin y el *Fausto* de Goethe. Así, es posible encontrar, por ejemplo, que Isidora es a Melmoth lo que Margarita a Fausto. Isidora se enamora del protagonista y lo sigue hasta que este asesina a su hermano; asimismo queda preñada y muere junto a su hija, luego de lo cual obtiene la redención.

[9] F. Pessoa, *op. cit*., p. 23.

el *Fausto* de Pessoa no obtiene la salvación sino que queda sumergido en el olvido de la muerte, la cual el poeta presenta como definitiva. El autor de los mil heterónimos escribió en una carta que iba a escribir dos partes más de esta tragedia, las cuales, lamentablemente, nunca pudo terminar.

Si bien el recuento de obras que toman el tema que aquí atañe es muy breve, sirva para ilustrar la trascendencia y vigencia que el mismo ha tenido en la literatura universal. Para concluir esta sección, se mencionan otros autores que han recurrido al tema en parte de su obra: Honore de Balzac, H. G. Wells, Hermann Hesse, Clive Barker, Iván Olivares, quien ha escrito una bella adaptación teatral del mito para niños, sólo por mencionar algunos.

## La firma de Mefistófeles

Mefistófeles, más allá de ser una simple representación del mal, es un personaje en el cual se materializa la posibilidad de que el mal sea llevado a cabo por el hombre. Es éste un personaje que no ataca, seduce, convence de forma sutil y atractiva, al hombre de actuar en contra de las leyes divinas. El engaño es su mayor cualidad, pues se vale de todo medio a su alcance para lograr su fin sin medir consecuencias. Es también, una especie de diplomático, pues es el único demonio que, según el *Compendium Maleficorum,* puede acercarse a Dios y dialogar con Él. Al tratar de indagar el origen de Mefistófeles es necesario acercarse a la tradición Judeo-Cristiana pues es en sus concepciones sobre la tentación, el pecado, el perdón y la redención que se gesta el mito fáustico (No es en balde que, en la obra de Goethe, cuando Fausto solicita al demonio haga aparecer a Helena de Troya, este último le diga que no tiene poder sobre las fuerzas paganas y le conduzca con las brujas que llevarán a cabo tal invocación).

Según lo ve Mircea Eliade,[10] Mefistófeles es un ser cuyos actos no atentan contra Dios, sino que atentan en contra de la vida del hombre, pues hacia él dirige todas sus acciones. A cambio de los favores de este demonio el hombre ofrece su vida, es decir, su alma (lo más trascendental). Pero Eliade también señala a Mefistófeles como un compañero del hombre del que Dios gusta, pues gracias a él, la misma vida que se podría perder es exaltada. Es decir, Mefistófeles, al luchar en contra del bien le favorece, pues Fausto es al final redimido gracias a sus buenas acciones. El personaje se convierte así en un colaborador de Dios.

[10] Mircea Eliade, *Mefistófeles y el andrógino*. Madrid, Labor, 1984, pp. 8-102.

Pero el pacto faústico no debe ser interpretado como una mera afrenta al dios cristiano, pues, como se ha dicho ya, es también una potente transfiguración de las ansias de saber de la modernidad. Expresa no sólo el deseo siempre latente de alcanzar no únicamente la inmortalidad, sino la eterna juventud, pues el decaer de fuerzas que llega con la vejez representa la imposibilidad de mantener las pasiones más vitales. La mano sagrada que era causa y razón total del mundo ha perdido su forma, se ha borrado para dar paso a los ideales de progreso, al hombre en control de la naturaleza que se gesta en la modernidad. Así pues, la imagen de Mefistófeles ya no es la del mero tentador, es un cómplice en el crimen que ha dejado a los hombres de occidente sin Dios.

Pero Mefistófeles es además un ser que se ha transformado, que ha sabido mutar su forma para permanecer activo en el imaginario humano. Tal vez sea por eso que Pessoa lo lleva al interior de su protagonista. El hombre enfrentado a su interior, a sus propias creaciones, a su inconciente. Y es que la llegada de la modernidad, sus ideales de progreso, sus afanes de saber que tiraron a los dioses de sus altares llevaron a los hombres a alturas que tampoco pudieron ocupar. Aquello que ha salido de sus manos le confronta, le muestra un rostro de sí monstruoso y desbordante.

Más allá del valor alegórico, el pacto faústico cobra en nuestros días gran relevancia, pues nos confronta ya no con seres mágicos o apariciones, pero sí a la finitud y su contundencia. No a demonios reveladores de hados, pero sí a un mundo siempre cambiante y cuyas condiciones dependen de las decisiones que tomamos. Y, por encima de todo, a las ansias de saber. A sus riesgos, pero también a sus virtudes, a sus posibilidades.

En 2009, el director Británico Terry Gillian lanza su cinta *El imaginario del doctor Parnassus*, en la que revitaliza el popular mito al ubicar a Parnassus (Christopher Plummer) como un sabio apostador que trata de recuperar el alma de su hija (Lily Cole) de manos del demonio (Tom Waits). La película logra llevar el mito faústico no sólo a los terrenos de la sensibilidad, sino lo expone en toda la construcción que el ser humano hace de sí mismo. Y, por encima de todo, Gillian confirma que aún nos queda mucho por ver de este tema.

El pacto está sellado, la apuesta de por medio está cambiando constantemente, pero el sabio y sus demonios siguen en pleno juego.

Fecha de recepción: 14/01/2010
Fecha de aceptación: 12/02/2011

# DE LA SANGRE AL COSMOS. REFLEXIONES SOBRE "EL SENTIDO DE PERTENENCIA" A PARTIR DE *ANTÍGONA*, *ROMEO Y JULIETA* Y *LAS AVES*

**María N. Serra***

**Resumen**

¿Por qué la pregunta por la pertenencia? ¿Por qué es interesante indagar en el modo en que los sujetos construyen y se sienten parte de espacios de relaciones? La idea de pertenencia tiene que pensarse de nuevas maneras e ir más allá de la pertenencia política, ya que entramos en una época en la que la soberanía nacional se ha deshilachado y la ciudadanía nacional se ha descompuesto y fragmentado en nuevos procesos. En este sentido, la reflexión teórica desarrollada en este ensayo —a partir de *Antígona, Romeo y Julieta* y *Las aves*— se constituye como una búsqueda y recuperación de relatos pasados que nos permita crear nuevas categorías presentes y formas de leer la pertenencia que reconozcan —así como en su momento el patriotismo explicaba la vinculación emocional con un Estado nación— los modos en los que los sujetos actualmente se pueden estar ligando sentimentalmente a espacios de relaciones. Pertenencias vinculadas a nuevos referentes y tipos de contacto, a prácticas y categorizaciones que en nuestra época, ineludiblemente, se tienen

* Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina, mariaserra78@yahoo.com.ar

que ligar a las interconexiones globales y a las nuevas fronteras propiciadas por las tecnologías.

*Palabras clave*: Pertenencia, cosmopolitismo, lazos sociales, *Romeo y Julieta*, *Las aves*, *Antígona*.

## Abstract

Why is relevant the belonging question? Why is pertinent asking how individuals feel themselves as a part of space of relationships? The idea of membership should be thinking in new ways and not only as a political affiliation, if we consider that we are living in a period in which national sovereignty has been frayed and national citizenship has broken down and fragmented into new processes. The theoretical reflection developed from *Antigone*, *Romeo and Juliet* and *The Birds* was set up as a retrieval of past stories that allows us to create new categories and point of view to understand the ways in which individuals create emotional ties to their spaces of relations. Belongings related to new referents and types of contact, practices and categorizations that in our time must be linked both global interconnections and new boundaries created by technologies.

*Key words*: Belonging, cosmopolitanism, social ties, *Antigone*, *Romeo and Juliet*, *The Birds*.

## Introducción

La experiencia de vida en la actualidad está cargada de imágenes, de construcciones visuales y discursivas que nos colocan constantemente en el lugar de espectadores. De la mano del internet y la televisión, entre otros medios, se está todo el tiempo, o casi, con la mirada en una realidad que sucede "más allá" tal vez, en algunos casos, esperando el momento justo para ser el centro de alguna escena. El deseo de ser parte de ésta y la fantasía de que se "es" en la medida en que se circula por algún espacio tecnológico enmarca el día a día de los sujetos. En este contexto de espectadores distantes entre sí se desarrollarán estas páginas que, buscando eludir de alguna manera esa vorágine de sentidos en movimiento mediáticos y virtuales, intentan poner la mirada en tres relatos lejanos —constitutivos de nuestra cultura— para pensar acerca de cómo construimos pertenencia y establecer así claves de lectura para indagar

el modo en el que los sujetos contemporáneos pueden sentirse y/o son "parte de" uno o varios espacios de relaciones.

La noción de pertenencia que aquí vamos a trabajar está estrechamente relacionada a la de identidad[1] (en donde las tres dimensiones —individual, grupal y de categorización externa— mencionadas por Brubaker y Cooper se interrelacionan) y a la de reconocimiento. Por un lado, se liga a una "historia de reconocimientos" recibidos por un individuo en los diversos contextos de interacción social en los que participa, en donde el "otro" —implícita o explícitamente— tiene un valor y, en consecuencia, su presencia es digna (o no) de ser conservada. Esta historia, a su vez, se vincula con círculos de reconocimiento[2] en los que se establece un horizonte de sentido compartido en relación al pasado y futuro y se delimita un orden acerca de cómo deben ser las cosas. Finalmente, es indispensable considerar que la relación de reconocimiento recíproco se encuentra en la base de los juegos de coordinación gracias a los cuales se desarrollan los procesos de interpretación que surgen de la interacción cotidiana. Así que, para orientar la propia acción, es indispensable comprender la acción del otro presuponiendo la constitución de una comunidad o cultura que hace

[1] Como señalan Brubaker y Cooper "Identidad tiende a significar demasiado, poco o nada", (La traducción es mía). A causa de esta limitación teórica, y la búsqueda de establecer distinciones que permitan vislumbrar procesos que entran en juego en referencia a la noción de identidad, estos autores analizan tres de sus usos más comunes. El primero se refiere a los procesos de categorización constituidos, por ejemplo, por el Estado —uno de los agentes más importantes de identificación y categorización. La segunda noción alude, por su parte, al propio entendimiento acerca de lo que uno es y no considera, como en el uso anterior, la idea que otros "externos" tienen sobre el sujeto. Finalmente, se centran en aquellos procesos que refieren a lo colectivo y presentan para los sujetos una carga emocional particular que los moviliza a sentirse parte o a diferenciarse de un grupo. Este análisis particularizado de la noción de identidad posibilita distinguir los procesos que refieren a la perspectiva del sujeto (en relación a sí mismo y al grupo) de aquellos ligados, principalmente, a una mirada externa y clasificadora. (R. Brubaker y F. Cooper, "Beyond identity" en *Theory and Society*, núm. 29. Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2000, pp. 1-47).

[2] "Los estoicos consideraban que para ser ciudadano del mundo las personas no tenían que renunciar a la identificación local, ya que ésta era considerada una fuente de gran riqueza en la vida. Sugerían que, sin dejar de valorar los lazos locales, tenían que imaginarse en el interior de una serie de círculos concéntricos. El primero rodea el yo, el próximo incluye la familia inmediata, el siguiente la familia extensa y, a continuación, en orden sucesivo: los vecinos o grupos locales, los habitantes de la ciudad, compañeros y compatriotas. Fácilmente se pueden añadir a la lista nuevas zonas en función de las identidades étnicas, lingüísticas, históricas, profesionales, de género y sexuales. Fuera de todos estos círculos se encuentra la humanidad en su conjunto y, como afirmaba el filósofo estoico Hierocles, nuestra tarea como ciudadanos del mundo es la de dibujar círculos que incluyan a todos los seres humanos". [La traducción es mía]. (Martha Nussbaum, *For Love of Country?* Boston, Beacon Press, 2002, p. 9.)

posible la comunicación.[3] En síntesis, pensar acerca de cómo y por qué las personas son y se sienten parte de un espacio de relaciones implica considerar las modalidades (aquí consideramos tres) en que se constituyen identidades y, a su vez, indagar en el reconocimiento recíproco como figura que remite a una historia, a procesos interpretativos compartidos y a zonas –círculos— que establecen un orden de sentido posible.

Para reflexionar acerca de la pertenencia como espacio de reconocimiento en donde se crea una particular idea de "nosotros" se ha elegido trabajar con escenas de *Antígona* de Sófocles, *Romeo y Julieta* de Shakespeare y *Las aves* de Aristófanes. Esta elección está ligada, a su vez, al trabajo con tres conceptos que, se considera, pueden generar nuevos ángulos de lectura para pensar el tema de este trabajo. En primer lugar se reflexionará en Antígona sobre los círculos de reconocimiento; en segundo lugar (en la tragedia de Shakespeare elegida) acerca del sacrificio y su relación con la historia de la identidad y en tercer término —a partir de escenas de *Las aves*— sobre el cosmopolitismo y la tensión frágil establecida entre la posibilidad de que los sujetos puedan constituirse (y valorarse) contemporáneamente como ciudadanos del mundo y del lugar en el que viven.

## *Antígona* y los círculos de reconocimiento

Se ha planteado anteriormente cómo la noción de pertenencia está ligada a aquello que se ha denominado "círculos de reconocimiento". Con la intención de desarrollar esta idea se ha elegido analizar la tragedia de Sófocles, *Antígona*; en particular, la oposición que se establece entre los dos personajes en disputa acerca del tratamiento que se merece el cuerpo muerto que, para el gobernante de la ciudad, es un traidor y, para la protagonista, su hermano.

Para dar cuenta del argumento a desarrollar, refiramos por un momento a pasajes de la obra:

> Creón: […] Ni llorarlo siquiera. Quede al aire insepulto, devórenlo las aves y los perros. Horroroso a la vista de quién se atreva a verlo. Eso mando. Nunca un hombre malvado ha de lograr honores que competen a los varones de virtud.[4]

[3] D. Della Porta, *et al*., *Identità, riconoscimento, scambio. Saggi in onore di Alessandro Pizzorno*. Roma / Bari, Laterza, 2000, pp. XVI-XVIII.

[4] Sófocles, *Las siete tragedias*. México, Porrúa, 1998, p. 192.

> Antígona: Tormento hubiera sido dejar el cuerpo de mi hermano, un hijo de mi misma madre, allí tendido al aire, sin sepulcro. Eso sí fuera mi tortura: nada de lo demás me importa.[5]

Aquí se crea una división de las esferas de pertenencia en las que, para cada uno, sus propias acciones tienen sentido. Como afirma M. Nussbaum:

> Creonte traza una línea divisoria entre las fuerzas invasoras y las que defienden la ciudad […] Antígona niega toda pertinencia a tal distinción. En su imaginación ha dibujado un pequeño círculo en torno a los miembros de su familia; lo que hay en su interior […] es la familia; por tanto amigos y seres queridos. Lo que queda afuera es no-familia, y en consecuencia, enemigos en cualquier posible conflicto con la familia".[6]

El primero se considera hijo o deudor de la ciudad, es decir un miembro de una familia civil en la que las mentes sanas son aquellas consagradas por entero a la seguridad y el bienestar de la ciudad.[7] La segunda, en cambio, considera que la familia que tiene que ser cuidada, protegida y venerada correctamente es aquella que está ligada a la sangre y mientras aquello que para Creón es un ataque a los valores civiles, para ella es la única postura sensata.

Entre Creón y Antígona no hay diálogo posible en la medida en que las ideas de "nosotros" que cada crea uno se excluyen entre sí. "Creonte intenta sustituir los lazos de la sangre por los vínculos de la amistad civil. No podrán surgir conflictos entre familia y ciudad si la ciudad es la familia, si nuestra única familia es la ciudad".[8] Para Antígona, por su parte, lo que Creón niega es el centro de sus preocupaciones, ya que "las personas amadas son los difuntos, o bien otros servidores de los muertos como ella misma; el resto es objeto de completa indiferencia".[9]

El valor del otro, lo que se considera el camino bueno o malo a seguir, se relaciona con la consideración que se tiene de la familia sanguínea y de la ciudad. Así, una acción que para Antígona implica adoración y reconocimiento del otro en tanto miembro de un linaje, para el gobernante es traición y ruptura definitiva con el espacio de relaciones en el que se vive. Cada uno, desde

[5] *Ibid*., p. 195.

[6] M. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid, Visor, 1995, p. 106.

[7] *Ibid*., p. 94.

[8] *Ibid*., p. 98.

[9] *Ibid*., p. 109.

su lugar, niega que la palabra del otro valga ser interpretada en la medida en que implicaría modificar la propia esfera de reconocimiento. Sin embargo, hay voces que, si bien no pueden ser aceptadas por los dos personajes, luchan por establecer puntos de contacto entre uno y otro. Éste es el caso de Ismene, Hemón y el coro.

> Hemón: (a Creón) ¡Por haber cumplido la más noble de las acciones! No permitió que el cuerpo insepulto de su hermano quedara […] Pero no te aferres a tus opiniones. No tengas por verdad inapelable lo que tú piensas. No eres el dueño de la verdad tú. Y aquellos que se obstinan en ser sabios sobre todos, sabios únicos, y tener una palabra que vence, si los sometemos a prueba resultan vacíos. Podrá muy sabio ser un hombre: jamás es para él una afrenta el recibir sabiduría de otros y no ser demasiado apegado a sus pareceres.[10]
> Ismene: (a Antígona) Súbditas somos, tenemos que acatar las leyes […] como las que imponen los más fuertes. Sean indulgentes conmigo los que yacen bajo tierra: lo hago forzada, no puedo remediarlo, tengo que doblegarme a los que imperan. Nadie tiene sano juicio si hace lo que no está a su alcance.[11]
> Corifeo (vuelto al pueblo): Para la dicha tiene la primacía ser prudente y discreto. Es preciso para con los dioses nunca mostrarse impío. Grandilocuentes palabras jactanciosas grandes azotes del destino producen. ¡Ah, sola la vejez aprende a ser cuerda! (Creón entra al palacio llevado por sus criados. Ellos recogen el cuerpo de Hemón).[12]

Más allá de la existencia de estas voces —alternativas a las dos posiciones dominantes del relato—, no se les da lugar en el recorrido de la historia. Se niega toda perspectiva que cuestione cada una de las esferas. En este sentido ¿la pertenencia está ligada a la exclusión de algunas voces? ¿Cuál es la diferencia entre eliminar, desconsiderar y excluir al otro en ese proceso? ¿Hay exclusión o creación de voces "sin lógica"?

A partir de lo dicho hasta aquí es posible pensar la pertenencia como el hecho de encontrarse inmersos en círculos de reconocimiento en donde las propias acciones son interpretadas por algunos dentro de horizontes de sentido compartidos. La perspectiva de Antígona se comprende en el marco de los lazos sociales constituidos a partir de referentes religiosos y de las tradiciones

[10] Sófocles, *op. cit*., p. 199.
[11] *Ibid*., p. 190.
[12] *Ibid*., p. 208.

familiares, mientras que la de Creón implica aquellos que están enmarcados en la vida de la ciudad. En esa oposición circulan otras voces ignoradas. Ahí —donde lo que el otro dice es "sin sentido" porque no corresponde con los valores personales acerca de cómo y por qué vivir, acerca del pasado y de la construcción de un futuro— lo que en un inicio fue un conflicto, se transforma luego en la antesala de una división que posiciona a los sujetos en dos horizontes de prácticas inconciliables y que, en la tragedia, desemboca en un final irremediable y desafortunado para todos.

## La muerte de los enamorados: sacrificio e inicio de la historia

La historia de *Romeo y Julieta* termina, claramente, con el inicio de otra. La muerte de los enamorados posiciona a los Montesco y a los Capuleto, previamente enfrentados entre sí, en un nuevo tipo de relación. Se rompe, frente a los cuerpos inanimados de los jóvenes, un tipo de reconocimiento según el cual la membresía a un grupo venía dada por el linaje familiar.[13] Se observa, en el epílogo de la tragedia, un giro luego de las muertes, una búsqueda de reconciliar el pasado que, hasta ahí, estaba signado por la oposición de dos familias.

> *Príncipe*: Doy fe al triste relato que me hiciera el buen fraile Lorenzo y los testigos. Ya me enteré de todo. En esta fosa por fin descansan los enamorados. Ellos sólo buscaron el amor, el odio ajeno los llevó a la muerte. ¿Y ahora *dónde están los enemigos*? ¡Qué maldición, Montesco, Capuleto, ha caído en el odio que sembrasteis! ¡Por qué el cielo dispuso que el amor fuera el que aniquiló vuestra alegría! ¡Y yo por tolerar vuestras discordias *he debido perder a dos parientes*! ¡El castigo ha caído sobre todos!
> *Capuleto*: ¡Montesco, ésta es la dote de mi hija *hermano mío*, estréchame la mano, ya no tengo otra cosa que pedirte!
> *Montesco*: Pero yo puedo darte mucho más. Levantaré en recuerdo de Julieta su estatua construida de oro puro. ¡No habrá imagen más bella y venerada como la de la pura y fiel Julieta mientras dure la vida de Verona!
> *Capuleto*: ¡Con igual esplendor haré a Romeo otra, junto a la estatua de su esposa! ¡Ay, pobres víctimas del odio nuestro!
> *Príncipe*: En la paz enlutada de este día el poderoso sol no se levanta. Salgamos de este sitio para hablar de estos amargos acontecimientos. De los

[13] "Capuleto: ¿Qué sucede sobrino, qué te enoja?
Tybaldo: Aquél es un Montesco, un enemigo nuestro, un villano que ha llegado aquí".
(William Shakespeare, *Romeo y Julieta*. Buenos Aires, Losada, 1995, p. 59.)

> que del rencor participaron unos tendrán perdón y otros castigo. Jamás se oyó una historia tan doliente como esta de Julieta y Romeo".[14] (Las cursivas son mías)

De las anteriores líneas puede inferirse el comienzo de un nuevo capítulo. No sólo porque ambas familias se reconcilian y son interpeladas y auto reconocidas como miembros de una misma descendencia, sino también porque surge la pregunta acerca del lugar de los enemigos que, podría pensarse, de allí en adelante estarán más allá de las fronteras de Verona. La pertenencia, en este sentido, se establece mediante una diferenciación con el afuera —el enemigo— que, en la primera parte, se hallaba en el enfrentamiento entre las dos familias y, en el segundo e hipotético capítulo antes sugerido, por el linaje compartido en un territorio. Pero ¿cómo se puede pensar la creación de similitud[15] —más allá de la diferencia— como causante de conflictos? ¿Qué lugar ocupan ciertas muertes en el establecimiento de una nueva idea de uno? ¿Qué efectos tiene el "sacrificio" en la constitución de una nueva "historia de reconocimientos" (pasado común)?

Se puede pensar, a partir de considerar el modo en que ciertas muertes desestructuran modos en que se establecían diferencias, en la violencia como constitutiva de los inicios de todo nuevo orden. Allí donde se instaura una crisis y tensiones irresolubles, se tiende a eliminar la supuesta causa del desorden ("víctima propiciatoria").[16]A partir de allí es posible establecer un nuevo inicio

[14] *Ibid*., p. 115.

[15] La tensión entre la similitud y la diferencia en la creación de los espacios de relaciones en los que los sujetos se sienten parte y la relevancia que, en este proceso, tiene el "nombre" (o mejor dicho: nombrar y delimitar) se presenta en estas palabras: "Julieta: ¡Solamente tu nombre es mi enemigo! Seas Montesco o no, tú eres el mismo. ¿Qué es Montesco? No es un pie, ni una mano, no es un rostro, ni un brazo, no es ninguna parte del hombre. ¡Cambia de apellido! Porque, ¿qué puede haber dentro de un nombre? Si otro título damos a la rosa con otro nombre nos dará su aroma […] Quítate el nombre y por tu nombre que no es parte tuya tómame a mí, Romeo, toda entera". (*Ibid*., p. 65).

[16] "Hemos comenzado a descubrir la función catártica del sacrificio. Hemos definido a continuación la crisis sacrificial como pérdida tanto de esta función catártica como de todas las diferencias culturales. Si la violencia unánime contra la víctima propiciatoria pone realmente término a la crisis, está claro que debe situarse en el origen de un nuevo sistema sacrificial. Si la víctima propiciatoria es la única que puede interrumpir el proceso de desestructuración, también está en el origen de toda estructuración […] A partir de ahora ya poseemos ciertas razones para pensar que la violencia contra la víctima propiciatoria pudiera ser radicalmente fundadora en el sentido de que, al poner fin al círculo vicioso de la violencia, inicia al mismo tiempo otro círculo vicioso, el del rito sacrificial, que muy bien pudiera ser el de la totalidad de la cultura. Si esto es cierto, la violencia fundadora constituye realmente el origen de cuanto poseen de más precioso los hombres, y ponen

y relato acerca de la propia historia que, como en el caso de los amantes de Verona, se construye sobre las tumbas de viejas oposiciones.

## Cosmopolitas: entre el estado y el "cosmos"

Para continuar con el modo en que se comenzó a reflexionar sobre la pertenencia a través de ficciones que, de una manera u otra son parte destacada de nuestra cultura, se han elegido algunos fragmentos de *Las aves* de Aristófanes. En esta comedia aparecen dos distinguidos atenienses —Pistetero y Evélpides— que, cansados de los conflictos de la polis, deciden buscar un lugar alejado y tranquilo en donde vivir.

> Evélpides: ¡Esto es insoportable! Queremos irnos a los cuervos; ponemos para conseguirlo cuanto está en nuestra mano, y no logramos hallar el camino. Porque habéis de saber, oyentes míos, que nuestra enfermedad es completamente distinta de la que aflige a Saccas: éste, que no es ciudadano, se obstina en serlo, y nosotros que lo somos, y de familias distinguidas, aunque nadie nos expulsa, huimos a toda prisa de nuestra patria. No es que aborrezcamos a una ciudad tan célebre y afortunada, siempre abierta a todo el que desee arruinarse con litigios; porque es una triste verdad que si las cigarras sólo cantan uno o dos meses entre las ramas de los árboles, en cambio los atenienses cantan toda la vida posados sobre los procesos. Esto es lo que nos ha obligado a emprender este viaje y a buscar, cargados del canastillo, la olla y las ramas de mirto, un país libre de pleitos, donde pasar tranquilamente la vida. Tal es el objeto con que nos dirigimos a Tereo la Abubilla para preguntarle si en las comarcas que ha recorrido viajando, ha visto alguna ciudad como la que deseamos.[17]

Si bien no se puede decir que en esta obra se esté planteando una idea de ciudadanía del mundo, sí se pone de manifiesto la tensión entre una vida no comprometida con el sistema político en el que se vive y la participación en los conflictos propios de éste, que, como veremos, es parte de la reflexión —pasada y presente— acerca de la posibilidad de ser ciudadanos del mundo. En el

mayor empeño en conservar. Esto es precisamente lo que afirman, pero bajo una forma velada y transfigurada, todos los mitos de origen". (R. Girard, *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama, 1995, p. 101.)

[17] Aristófanes, *Las aves*, Wikipedia la enciclopedia libre, http://es.wikipedia.org/wiki/las_aves (consulta: 20 de noviembre de 2010).

marco de esta oposición, el cosmopolitismo presenta —como advierte Etienne Tassin— dos vertientes de explicación.

> Por un lado, se relaciona con la idea de humanidad como unidad, una *cosmópolis* a la cual pertenecen tanto los dioses como los hombres, y que el estoicismo la describe desde una representación casi orgánica del mundo. El individuo, ciudadano del mundo, se reconoce siempre como en su casa y considera ilegítimas todas las fronteras y exclusiones. Por otro lado, la noción designa el interés atribuido a los seres y países extranjeros, una actitud que reconoce que a aquellos que no son los propios se les debe una hospitalidad particular. Bajo el primer punto de vista, no hay extranjeros […] bajo el segundo […] todos somos extranjeros.[18]

En este sentido, tanto en la primera tensión planteada como en las dos vertientes explicativas del cosmopolitismo, subyacen dos tipos de pertenencia. Uno gira alrededor de un mundo "en abstracto" ligado al ideal estoico que implica pensar "…en términos de amor, amistad o simpatía hacia esa humanidad integrada por hombres que no nos son inmediatamente conocidos, que no son nuestros vecinos ni nuestros conciudadanos"[19] (¿lejos de un compromiso político práctico?); el otro, por su parte, refiere a un mundo de extranjeros en el que no se pueden eludir las fronteras, los Estados y sus leyes. Como observa Tassin "si el primer aspecto se inscribe en la perspectiva del Uno, extendido a la dimensión del Todo, el segundo se despliega sobre un fondo de pluralidad y se orienta a una articulación de relaciones que busca preservar dicha pluralidad".[20]

## Kant: del estado único a la federación de naciones soberanas

Para seguir reflexionando sobre la tensión entre lo uno y lo plural con relación a la idea de ciudadanía del mundo —que en la comedia se manifiesta en la oposición estar "en" o "más allá" del conflicto— nos interesa destacar dos argumentos de Kant en relación a la concepción de una sociedad cosmopolita. El primero es aquel que fue planteado en el capítulo "Idea de una historia universal desde

[18] Etienne Tassin, "La cosmopolítica a prueba. La cuestión del extranjero", en *POST data*, septiembre de 2003, p. 45.

[19] E. Rines, "Filantropías y cosmopolitismos", en *Misantropía, filantropía y apatía*. Córdoba, Brujas, 2007, p. 236.

[20] E. Tassin, *op. cit.*, p. 46.

el punto de vista cosmopolita" de su *Filosofía de la historia*, donde considera la realización futura de una sociedad civil que administre el derecho de modo universal.[21] Esto, según el autor, será posible, ya que, así como el hombre buscó eliminar los antagonismos constituyendo Estados, buscará crear una liga de naciones para alcanzar la paz y la seguridad. De este modo es necesario que "[…] los Estados tomen la misma decisión […] a que fuera constreñido el hombre salvaje, con idéntico disgusto, a saber: renunciar a una brutal libertad y buscar paz y seguridad dentro de una constitución legal".[22]

En el primer argumento no queda claro cómo dicha liga de Estados podría gobernar en cada territorio concreto, así es que reformula años más tarde en "La paz perpetua" (1795) la perspectiva ideal de un Estado universal. Allí defiende la existencia de una federación de Estados que mantienen su soberanía y se unen por el compromiso de la paz. En esta unión de Estados piensa tres tipos de constituciones jurídicas: estatal, de gentes y cosmopolita.[23]

> La toma de partida de Kant por una confederación de Estados, antes que por el Estado único, no evita que sea posible diferenciar entre el Derecho Internacional y el Derecho cosmopolita y por lo tanto entre la posición del individuo como miembro de un Estado y la posición de un individuo fuera de cualquier adscripción estatal. El primero constituiría el orden jurídico internacional a través del cual las distintas naciones están unidas en una federación que regula sus relaciones. El segundo, en cambio, es el Derecho que derivaría de la consideración de toda la humanidad como integrante de una misma comunidad jurídica.[24]

Este último implica la hospitalidad que para Kant es:

[21] Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*. Buenos Aires, Nova, 1958, p. 45.

[22] *Ibid*., p. 48.

[23] "Ahora bien; las constituciones jurídicas, en lo que se refiere a las personas, son tres: 1.º La del *derecho político* de los hombres reunidos en un pueblo *(Jus civitatis)*. 2º La del *derecho de gentes* o de los Estados en sus relaciones mutuas (*Jus gentrium*). 3º La de los derechos de la humanidad, en los cuales hay que considerar a hombres y Estados, en mutua relación de influencia externa, como ciudadanos de un Estado universal de todos los hombres *(Jus cosmopoliticum)*. Esta división no es arbitraria, sino necesaria con respecto a la idea de la paz perpetua. Pues si sólo uno de los miembros de esa comunión se hallase en el estado de naturaleza y pudiese ejercer influjo físico sobre los demás, esto bastaría a provocar la guerra, cuya supresión se pretende aquí conseguir". (I. Kant, *La paz perpetua*. www.u-cursos.cl/filosofia/ (consulta: 20 de diciembre de 2010), p. 29.

[24] C. García Pascual, "Ciudadanía cosmopolita". http://www.uv.es/CEFD/8/garciac.pdf (consulta: 20 de diciembre de 2010), p. 9.

> […] el derecho de un extranjero a no recibir un trato hostil por el mero hecho de ser llegado al territorio de otro. Éste puede rechazarlo si la repulsa no ha de ser causa de la ruina del recién llegado; pero mientras el extranjero se mantenga pacífico en su puesto no será posible hostilizarle. No se trata aquí de un derecho por el cual el recién llegado pueda exigir el trato de huésped —que para ello sería preciso un convenio especial benéfico que diera al extranjero la consideración y trato de un amigo o convidado—, sino simplemente de un derecho de visitante, que a todos los hombres asiste: el derecho a presentarse en una sociedad. Fúndase este derecho en la común posesión de la superficie de la tierra.[25]

En síntesis, vemos cómo se manifiesta la tensión antes planteada entre lo uno y lo plural, entre un Estado único que va a llegar a garantizar la paz universal (que los seres humanos por naturaleza tienden a buscar) y un mundo en el que los Estados soberanos no se piensan como uno, en donde hay leyes y fronteras, y en consecuencia extranjeros, quienes para Kant, en el marco de los derechos como ciudadanos del mundo, sólo podrán tener un "simple derecho de visita".[26]

## Arendt y el final de los derechos del hombre

En el fragmento seleccionado de *Las aves* se vislumbra la diferencia entre los personajes principales —miembros de la *polis*— y Saccas, aquel que no es ciudadano pero "se obstina en serlo" porque, se infiere, más allá de que pueda permanecer en dicho lugar se encuentra "fuera" en términos de derechos. Para seguir pensando en esta tensión adentro/afuera de un espacio de derecho, se ha elegido el escrito de Arendt *La decadencia de la Nación Estado y el final de los derechos del hombre*, en el que muestra cómo frente a los acontecimientos trágicos del siglo XX (desintegración de Estados, enfrentamientos bélicos, regímenes totalitarios, entre otros) el término derechos humanos, es decir aquellos

[25] I. Kant, *La paz perpetua*, p. 12.

[26] "La idea de un derecho cosmopolítico ha sido formulada por Kant de manera original pero aparentemente restrictiva. Original porque lo distingue del *jus gentium* clásico y porque lo funda no como un derecho internacional regido por las relaciones entre los Estados, sino como un derecho de los 'ciudadanos del mundo' […] No obstante, es restrictiva porque lo considera como un simple "derecho de visita" del que todo extranjero dispone frente a los diferentes territorios nacionales, respondiendo ciertamente al principio de hospitalidad universal pero sin conceder derecho de asilo ni de residencia ni, por consiguiente, una comunidad de derechos con los sujetos del Estado que es 'visitado' ". (E. Tassin, *op. cit.*, p. 48.)

que las personas deberían poseer por el sólo hecho de nacer, "se convirtió para todos los implicados, víctimas, perseguidores y observadores, en prueba de un idealismo sin esperanza o de hipocresía chapucera y estúpida".[27]

La incongruencia entre el "hombre" y el "ciudadano", así como la centralidad que adquirió el Estado-nación como espacio de derecho, transformó la suerte en parte importante de Occidente. En el momento en que "[…] quedó roto el precario equilibrio entre la nación y el Estado, entre el interés nacional y las instituciones legales, la desintegración de esta forma de Gobierno y de organización de los pueblos sobrevino con una aterradora rapidez".[28] En consecuencia, la suerte de los derechos del hombre quedó ligada al Estado-nación —el Estado se convierte en instrumento de una nación—[29] volviéndose inaplicables. La desnacionalización,[30] el exilio y la circulación de apátridas evidenciaron que la "[…] pérdida de los derechos nacionales se identificaría de ahí en más con la pérdida de los derechos humanos. En el momento en que carecían de su propio Gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos, no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos".[31]

Para Arendt, una ciudadanía cosmopolita —si bien no lo dice en esos términos— garantizada por un tribunal internacional, no se presenta posible consideradas las anteriores circunstancias. Más allá de que piensa que al ser humano no sólo como un ser digno de respeto moral sino también como poseedor de un estatus jurídico que debe ser tutelado por el derecho internacional,[32] observa cómo la pertenencia a una nación se vuelve la medida con la cual las personas adquieren o pierden valor y, en algunos casos, reconocimiento como humanos.[33]

[27] Hanna Arendt, "Los orígenes del totalitarismo," en *Imperialismo*. vol. 2. Madrid, Alianza, 1982, p. 346.

[28] "Su desintegración, bastante curiosamente, se inició precisamente en el momento en que era reconocido en toda Europa el derecho a la autodeterminación nacional y cuando su convicción esencial, la supremacía de la voluntad de la nación sobre todas las instituciones legales y "abstractas" era universalmente aceptada". (*Ibid*., p. 352.)

[29] *Idem*.

[30] "La desnacionalización se convirtió en arma poderosa de la política totalitaria y la incapacidad constitucional de las Naciones Estados europeas para garantizar los derechos humanos a aquellos que habían perdido los derechos nacionalmente garantizados, permitió a los Gobiernos perseguidores imponer su norma de valores incluso a sus oponentes". (*Ibid*., p. 345.)

[31] *Ibid*., p. 370.

[32] Sheyla Benhabib, *Cittadini globali*. Bologna, Il Mulino, 2008, p. 11.

[33] "El mayor peligro derivado de la existencia de personas obligadas a vivir al margen del mundo corriente es el que, en medio de la civilización, son devueltas a lo que se les otorgó naturalmente, a su simple diferenciación. Carecen de esta tremenda igualación de diferencias que surge del hecho

## Nussbaum: educar para el cosmopolitismo futuro

Así como los personajes principales de la comedia emprendieron el viaje para alcanzar el lugar que desean, Martha Nussbaum se posiciona en la tradición estoica[34] —considerando que todos los seres humanos merecen igual respeto— para erigir una teoría acerca de una educación cosmopolita que permita exiliarse del patriotismo[35] y del amor y respeto exclusivo hacia los vínculos cercanos.

Si bien no desconoce la existencia de tensiones generadas en un mundo de "patriotismos" (es decir, asume las fronteras y las ideas que las sostienen) piensa que es posible ir "más allá" de las mismas por medio de la educación. De esta manera, una ciudadanía del mundo (que transciende leyes, fronteras y sentimientos de respeto exclusivos), podría volverse posible por medio de la compasión, valor susceptible de ser transmitido.[36]

de ser ciudadanos de alguna comunidad y, como ya no se les permite tomar parte en el artificio humano, comienzan a pertenecer a la raza humana de la misma manera que los animales pertenecen a una determinada especie animal. La paradoja implicada en la pérdida de los derechos humanos es que semejante pérdida coincide con el instante en el que una persona se convierte en un ser humano en general —sin una profesión, sin una nacionalidad, sin una opinión, sin un hecho por el que identificarse y especificarse— y diferente en general, representando exclusivamente su propia individualidad absolutamente única, que, privada de expresión dentro de un mundo común y de acción sobre éste, pierde todo su significado". [La traducción es mía]. (*Ibid*., p. 381.)

[34] Cuando Diógenes el Cínico respondió: "'Soy un ciudadano del mundo'", se negaba a ser definido de acuerdo a sus orígenes y pertenencias a grupos locales —importantes para la imagen del hombre griego convencional. Él mismo se pensaba de acuerdo a aspiraciones más universales. Los estoicos que siguieron su ejemplo desarrollaron su imagen como Polites kosmou (ciudadanos del mundo) bajo el argumento de que cada uno de nosotros habita dos comunidades: la local, de nuestro nacimiento, y la humana, cuyas aspiraciones son verdaderamente grandes y comunes y no miran a este o aquel rincón particular, ya que las fronteras están dadas por el sol (Séneca, De OTIO). Esta comunidad es la fuente de nuestras obligaciones morales y en cuanto a los valores morales básicos, como la justicia, debemos considerar a los seres humanos en general como nuestros compatriotas y vecinos (Plutarco, Sobre la fortuna de Alejandro)". [La traducción es mía]. (M. Nussbaum, *For Love*, p. 7.)

[35] "A menudo convertirse en un ciudadano del mundo es una tarea solitaria. Es, como dijo Diógenes, una especie de exilio de la comodidad de las verdades locales [...] En los escritos de Marco Aurelio [...] a veces el lector puede sentir una soledad sin límites, como si el retiro de las costumbres y de las fronteras locales habrían alejado a la vida privada de cualquier calor y seguridad". [La traducción es mía]. (*Ibid*., p. 14.)

[36] "La compasión comienza con lo local, pero si nuestra naturaleza moral y emocional viven en algún tipo de armonía debemos encontrar dispositivos que nos permitan expresar emociones fuertes y una capacidad de imaginar de los demás en el mundo y de la vida humana en su conjunto. Desde que la compasión contiene pensamiento, esta puede ser educada. Podemos tomar este desastre (se refiere al 11 de septiembre) como una ocasión para estrechar nuestro enfoque o bien

Lejos de establecer tendencias naturales hacia la paz entre los Estados y de no considerar la posibilidad de que el ser humano pueda llegar a tener valor más allá del Estado nación, reflexiona sobre su país y la ignorancia que tiene la mayor parte de su población acerca del resto del mundo, imaginando que una educación cosmopolita haría posible que los norteamericanos aprendieran más sobre ellos mismos. Así es que la autora afirma que si nos miramos a nosotros mismos a través de los lentes del otro, podremos ver qué de nuestras prácticas es local y no esencial, y qué es más amplio y profundamente compartido. [37]

En la tensión entre lo local y lo universal, Nussbaum asume que el amor por la humanidad puede ser menos cálido y "colorido" que aquellos sentimientos generados en el marco de otro tipo de pertenencias más cercanas. En este sentido, el cosmopolitismo no requiere una igual atención a todas las partes del mundo sino que tiene que considerar que ninguna de las partes en juego es mejor o tiene un valor intrínseco superior. Es por este motivo que señala "todos somos igualmente humanos, todos tenemos el mismo valor moral",[38] dando por descontado el desafío de constituir una ciudadanía global centrada en fomentar un horizonte en el que se valore la diversidad sin jerarquizarla.[39]

## Pertenencias cosmopolitas: entre el uno y lo plural

A partir de las argumentaciones aquí planteadas, se cree subyacen dos dimensiones de análisis acerca de una ciudadanía del mundo: una moral, ligada al valor y a los derechos que debería tener el ser humano por el solo hecho de haber nacido, y una institucional, vinculada a los Estados soberanos como espacios legales de reconocimiento o desconocimiento de derechos entre sus miembros. Se vuelve manifiesta la tensión, antes planteada, entre el uno y un inevitable fondo de pluralidad (en la metáfora de *Las aves*, estar más allá de las nubes y unificar sin problemas el espacio de vida, o bien estar entre las personas, las fronteras y sus conflictos).

En el primer Kant analizado, late la posibilidad de eliminar la diferencia por medio de la constitución de un Estado único en el que, por naturaleza, se es-

como una oportunidad para ampliar nuestros horizontes éticos. Ver lo vulnerable que es nuestro gran país nos puede permitir aprender lo que significa perder seres queridos en un desastre […] hambre, inundaciones o limpieza étnica". [La traducción es mía]. (*Ibid*., p. XIII.)

[37] *Ibid*., p. 11.

[38] *Ibid*., p. 136.

[39] "El desafío de la ciudadanía mundial es trabajar hacia un estado de cosas en las que todas las diferencias puedan ser no jerárquicamente entendidas". [La traducción es mía]. (*Ibid*., p. 138.)

tablecerá un orden equilibrado; en el Kant de *La paz perpetua*, la pluralidad se vuelve evidente y, buscando un puente entre la necesidad de paz y seguridad universal y la autonomía de los Estados, se establece un derecho cosmopolita válido para todos en donde, restrictivamente, se crea la figura de la hospitalidad. En Arendt, desde una mirada que no elude los conflictos históricos que signaron el siglo pasado, la disyuntiva se manifiesta entre el valor universal de los derechos humanos y su pérdida allí donde el Estado se constituye en instrumento de dominio de la nación. Finalmente Nussbaum, buscando establecer ese puente entre lo universal ("todos somos igualmente humanos") y lo particular (posible a través de la hospitalidad en Kant, no presente en el texto de Arendt),[40] elige pensar en una educación "cívico"-cosmopolita capaz de trascender la valoración exclusiva de lo nacional y de generar espacios de aceptación de la diferencia sin jerarquías.

## Conclusión

En estas páginas, las escenas de dos tragedias y una comedia han servido para reflexionar sobre distintos modos de pertenencia así como, por decirlo de alguna manera, de los "rituales" de reconocimiento/desconocimiento (*Antígona*), estructuración/desestructuración (*Romeo y Julieta*) y de entrada/salida (*Las aves*) en ellos presentes.

En la primera, se analizó la división establecida entre Creón y Antígona, entre sentirse parte de la ciudad y actuar de acuerdo a los deberes ligados a ella o, por el contrario, ser miembro de un linaje familiar y no pensarse de otro modo que no sea a partir del mismo. Para ello hemos considerado círculos de reconocimiento que, en esta tragedia en particular, se visualizan como antagónicos e irreconciliables.

En la obra de Shakespeare —contrariando la lógica del relato— empezamos por el final. Luego de la muerte de los amantes, el príncipe veronés, figura del poder central, refuerza la idea de unidad "familiar" entre grupos previamente antagónicos que, si bien habitaban en un mismo territorio, no podían ser tributarios de un destino compartido. Frente a esta nueva unidad (Verona) a la que

[40] Al respecto Sheyla Benhabib, analizando el texto de Arendt "La banalidad del mal", se pregunta: ¿por qué Arendt niega que un tribunal internacional penal sea posible? ¿Quiere decir que su nacimiento es poco probable o más bien que en el caso de que existiera tendría poca autoridad? [La traducción es mía]. (S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini.* Milán, Raffaello Cortina editor, 2006, p. 13.)

el príncipe llama a pertenecer, de *Romeo y Julieta* surge la pregunta acerca de quiénes, de ahí en más, serán los nuevos enemigos contra quienes habrá que defender el nuevo orden instituido.

Las escenas aquí tratadas han procurado remitir a distintos tipos de pertenencia: a la polis (Creón), a un linaje familiar (Antígona, Montescos y Capuletos) y a un incipiente Estado (Romeo y Julieta). En *Las aves*, por su parte, el ritual de entrada y salida del mundo de los mortales llevó a indagar en torno a una pertenencia cosmopolita que se constituye en el marco de las recurrentes tensiones de nuestra cultura teórica: uno/múltiple, igualdad/diferencia, orden/conflicto, etcétera.

¿Por qué la pregunta por la pertenencia? ¿Por qué es interesante indagar en el modo en que los sujetos construyen y se sienten parte de espacios de relaciones? La idea de pertenencia tiene que pensarse de nuevas maneras, ir más allá de la pertenencia política,[41] ya que, como dice Benhabib, entramos en una época en la que la soberanía nacional se ha deshilachado y la ciudadanía nacional se ha descompuesto y fragmentado en varios elementos. Una época en la que han emergido nuevas formas de pertenencia, con el resultado de que las fronteras de la comunidad política, de acuerdo a cómo éstas eran definidas, no están más en condiciones de modelar a aquella del mismo modo.[42]

Tal vez sea necesario empezar a pensar nuevas categorías y modalidades de la pertenencia que reconozcan —así como en su momento el patriotismo explicaba la vinculación emocional con un Estado nación— las formas en las que los sujetos actualmente se ligan sentimentalmente a espacios de relaciones. Pertenencias vinculadas a nuevos referentes y tipos de contacto, a prácticas y categorizaciones que, ineludiblemente, en nuestra época se tienen que ligar a las interconexiones globales y a las nuevas fronteras propiciadas por las tecnologías.

Fecha de recepción: 30/08/2010
Fecha de aceptación: 10/12/2010

[41] S. Benhabib entiende por pertenencia política "[…] los principios y las prácticas dirigidas a integrar extranjeros y forasteros, inmigrantes y nuevos llegados, refugiados y personas que piden asilo, en los sistemas políticos existentes. Los confines políticos definen a algunos como miembros, otros como extranjeros […] La pertenencia, además, tiene sentido si está acompañada de rituales de entrada, acceso, inclusión y privilegio. El moderno estado nacional ha formalizado la pertenencia con base a una sola categoría fundamental: la ciudadanía nacional". [La traducción es mía]. (*Ibid*., p. 1.)

[42] *Idem*.

# ¿ES ARTE LA EXPOSICIÓN DE CADÁVERES PLASTINADOS? REFLEXIONES SOBRE LA OBRA DE GUNTHER VON HAGENS

**JOAQUÍN GARCÍA-ALANDETE***

## Resumen

La plastinación, procedimiento científico por el que se conservan los cadáveres y adquieren una apariencia plástica, a la vez que permite la manipulación de los mismos, ha traspasado por obra y gracia de Gunther von Hagens los límites del laboratorio y de las aulas de medicina para convertirse en arte, al menos en cuanto son objeto de exposición en galerías de arte de todo el mundo y contemplados por el público asistente a las mismas como tales. En el presente trabajo se exponen una serie de reflexiones en torno al estatuto artístico de la obra de Von Hagens a través de algunos de los elementos que inspira.

*Palabras clave*: plastinación, cadáver, anatomía, arte.

## Abstract

Plastination is a scientific procedure through dead body is preserved and acquires plastic appearance, allowing its manipulation. This practice has gone

* Doctor en Psicología. Profesor de la Facultad de Psicología y Ciencias de la Salud, de la Universidad Católica de Valencia, España, ximo.garcia@ucv.es

beyond the limit of laboratory and the classroom of Medicine, becoming art, whereas the dead body is object of exhibition in art galleries around the world and contemplated as such. In this paper are exposed some reflections on artistic status of Von Hagens's work of art, through some elements that it inspires.

*Key words*: plastination, dead body, anatomy, art.

## Plastinación, o de la transformación de lo natural en artificial, de la persona en objeto, de la disección anatómica en creatividad artística

Como es sabido, la plastinación es un procedimiento técnico que permite la preservación de material biológico, creado por el artista y científico Gunther von Hagens en 1977, consistente en la extracción de los líquidos corporales y su sustitución por productos químicos. La finalidad directa de la plastinación es la conservación de material biológico para la enseñanza de la anatomía, el conocimiento del cuerpo humano, si bien su uso se ha extendido, por parte de Von Hagens, a la exhibición en galerías de arte y museos, en forma de exposiciones denominadas genéricamente *BodyWorlds*. Desde su inicio en 1995, más de 30 millones de personas en todo el mundo han visitado sus exposiciones.

La plastinación de cadáveres humanos ha ocasionado encendidos debates sobre su legitimidad ética, así como su exhibición pública ha ocasionado discusiones sobre su legalidad. En varios países de todo el mundo, como Francia, China, Estados Unidos y México entre otros, esta práctica museística ha sido criticada fuertemente, cuando no expresamente prohibida por las autoridades. En Alemania, autoridades locales de Augsburg prohibieron en 2009 a Von Hagens la exhibición de dos cadáveres plastinados en una postura que reproduce el acto sexual. Y precisamente en México ha tenido lugar una exposición de los cadáveres plastinados de Von Hagens, la *Body Wordls & Un viaje por el corazón*, en el Museo Universum de ciencias de la Universidad Nacional Autónoma de México (desde el 3 de septiembre de 2010 hasta el 27 de febrero de 2011). En la web de la propia UNAM se presenta este acontecimiento como una "exhibición educativa sobre la anatomía, la fisiología y la salud humana".[1] No ha pasado, ciertamente, desapercibida esta exposición, difundida profusamente

[1] UNAM, "Exposiciones. Un viaje por el corazón" http://www.universum.unam.mx/bodyworlds/viajeporelcorazon.php, puede visitarse el promocional de la exposición. (consulta: 3 de junio de 2010)

en los medios de comunicación y visitada por más de 220 mil espectadores, lo cual da una idea de su atractivo para el común de los mortales.

Obviamente, no han faltado voces y valoraciones negativas sobre *Body Worlds*, pero para Von Hagens, la respuesta a los críticos y detractores de la exposición de cadáveres plastinados es sencilla y clara, tal y como señala Costa:

> El problema de los críticos es que en su mayoría no vienen a la muestra, pero se creen con derecho a decir lo que la gente debe ver o no ver. En Europa, hace 500 años, esto era normal; había disecciones públicas en los llamados "teatros de anatomía". Yo reestablezco lo que era normal yz que aún es normal en pequeños museos de anatomía del mundo, a los que nadie va porque los especímenes no son buenos.[2]

Ciertamente, no se trata de objetos cualesquiera, sino de cuerpos de seres humanos fallecidos. Desde un punto de vista estrictamente científico, la plastinación supone la transformación de un cuerpo en estado natural a un cuerpo artificial. Los procesos naturales de la corrupción se ven detenidos al alterarse químicamente el estado del cuerpo. Lo natural, pues, de algún modo se ve transformado en artificial. De hecho, la contemplación de un cuerpo plastinado da la impresión de estar escudriñando un objeto plástico, con una textura plástica. Quien ha sido persona se ha transformado en cosa, en objeto, ha sido cosificado. Asistimos con la plastinación, pues, a dos transformaciones: lo natural en artificial, lo personal en objetual. Estas dos transformaciones permiten a Von Hagens la transformación del cuerpo de recurso metodológico para la enseñanza de la anatomía o la investigación, siguiendo la estela de Vesalio y Da Vinci, a obra artística.[3]

Así pues, un cadáver plastinado como obra de arte es algo que ha experimentado una transformación, podría decirse, ontológica: un organismo biológico que sigue una serie de procesos naturales en un objeto plástico incorruptible, un cuerpo humano en naturaleza muerta —valga el empleo de las expresiones—, un recurso docente en una obra de arte.

[2] Flavia Costa, "Entrevista con Gunther von Hagens. Anatomía, o la belleza interior", en *Clarín.com*, http://www.clarin.com/suplementos/cultura/2001/12/15/u-00501.htm (consulta: 28 de mayo de 2009).

[3] Rodrigo Zapata, "La dimensión social y cultural del cuerpo", en *Boletín de Antropología*, núm. 20, 2006, pp. 251-264.

## Art-est-ética en torno a la exposición de cadáveres plastinados

La conservación de cadáveres mediante su manipulación, más o menos sofisticada y más o menos exitosa, no es una novedad. De sobra son conocidas las prácticas momificadoras de culturas como las precolombinas y la egipcia. Y conocida es también la autopsia de cadáveres para el conocimiento anatómico del cuerpo humano, como por ejemplo por parte de Vesalio entre otros, así como los conflictos morales e ideológicos desatados por tal práctica —oposición y condena por parte de la Iglesia católica, por ejemplo. Desde la antigüedad el ser humano se ha sentido compelido a salvaguardar los cuerpos de sus seres queridos o sociopolíticamente relevantes —faraones y otras autoridades político-religiosas— de los efectos de la naturaleza, del proceso de corrupción y, finalmente, desaparición material. Estas prácticas tenían un sentido fundamentalmente religioso.

La exposición museística de cadáveres momificados procedentes de la antigüedad no suscita debates éticos, ya que son entendidos en sus funciones originales —religosa y política— y ubicados en su contexto espacial y temporal —determinadas culturas antiguas—, especialmente cuando su exposición está revestida de la autoridad de lo científico. La finalidad de exponer cadáveres momificados en museos de historia antigua, por ejemplo, no es artística, sino científico-cultural. Son una herencia de la cultura y la historia de las civilizaciones, por tanto del ser humano, y una fuente de conocimiento y comprensión de sus costumbres y preocupaciones a lo largo del tiempo.

No ocurre así con la exposición de cadáveres plastinados por parte de Von Hagens. Este científico-artista expone cadáveres de personas que han vivido hasta tiempos tan recientes como meses atrás de su plastinación. Se trata de cuerpos que pueden ser contemplados por familiares, vecinos y amigos, aun cuando no sean reconocibles debido a la falta de dermis —Von Hagens desolla los cadáveres en el proceso de plastinación. Se trata de cuerpos que, además, son moldeados por Von Hagens en sus posturas, llegando incluso a dotarles de cierta disposición dinámica; así, se pueden observar cadáveres montando a caballo, jugando ajedrez o baloncesto o, incluso, haciendo el amor. A muchos esto les parece grotesco y extremadamente irreverente e inmoral con el cuerpo de quienes han sido personas vivas hasta hacía poco. Sencillamente, a muchos no parece necesaria la exposición de estos cuerpos plastinados. Von Hagens argumenta que su intención es fundamentalmente pedagógica, pretende que los cuerpos plastinados muestren a los espectadores cómo son ellos mismos por dentro, cómo son sus organismos, cómo son ellos mismos en definitiva.

La consideración puramente estética de los cadáveres plastinados se ve contaminada y coartada por las implicaciones éticas de su exposición pública. A pesar de todo, la asistencia a las exposiciones de cadáveres plastinados por parte de Von Hagens barre taquilla allá donde tienen lugar, contándose ya en varios millones sus espectadores en todo el mundo. A mi entender, la cuestión puede reducirse a dos planteamientos contrarios:

1. El cadáver de una persona no puede jamás bajo ningún concepto ser objeto de exposición. Se aceptarán las exposiciones de momias antiguas, teniendo éstas un interés fundamentalmente antropológico y cultural, científico por tanto, no artístico. Asimismo, es aceptable el uso de cadáveres humanos a efectos de enseñanza de la anatomía y de medicina forense en facultades de Medicina, nunca en museos o galerías de arte. La exposición en un aula de medicina no tiene nada que ver con la exposición en una galería de arte: en ésta, el cuerpo se convierte en un objeto de contemplación estética, mientras que en aquélla cumple una función estrictamente pedagógica. Mayormente, un cadáver humano conservado no puede ser considerado bajo ningún concepto una obra de arte, por razones varias: no es resultado de un proceso creativo, no es un objeto propiamente, no tiene *per se* nada digno de ser considerado artístico. La dignidad de la persona que fue el cadáver hace inválida éticamente cualquier exhibición "artística" del mismo o cualquier otro uso que aspire a fines puramente estéticos.

2. El cadáver de una persona no es la persona, con lo que el uso que pueda hacerse del mismo, excepto aberraciones, no puede tener la misma consideración y valoración ética que se tiene con las personas vivas. El hecho de exponer en salas de museos y en galerías de arte cadáveres plastinados no es un atentado a la dignidad de sus antiguos poseedores, máxime si la intención del exhibidor es éticamente correcta. Por otra parte, la creación o no de un objeto no puede ser criterio excluyente de lo que ha de ser considerado una obra de arte, pues la simple elección de un objeto para su exposición ya puede ser considerado un acto de transformación de un objeto cualquiera en artístico —recuérdese el caso Duchamp, con su urinario, con los debates que suscitó acerca de qué es o no es arte y los desarrollos del anti-arte posteriores.

A mayor abundancia, en el caso de los cadáveres de Von Hagens, sí hay un proceso de transformación, ya que pasan de un estado natural a un estado artificial, son sometidos a un proceso químico que altera los naturales procesos de descomposición y permite su conservación indefinida, así como su manipulación. En este punto, además, los cadáveres plastinados de Von Hagens son trabajados de modo que adquieren posturas, obviamente, nada naturales para un cadáver, como más arriba se señaló. Considerando esto, los cadáve-

res plastinados pueden ser considerados obras de arte: son usados como tales, son expuestos en contextos formalmente artísticos y, finalmente, son considerados como tales por parte de los espectadores —cuestión que abordaremos más adelante. Son un producto, podría decirse, del proceso de construcción social del cuerpo,[4] en este caso de cuerpos muertos tratados químicamente para su conservación y exposición.

Valgan como refrendo de estas palabras las siguientes de Goellner y Souza a propósito del peculiar *body-art* de Von Hagens:

> […] el estatuto del cuerpo pasa de la exclusión a la completa exhibición. Si durante muchos siglos, bajo el dominio de una determinada tradición filosófica religiosa, el cuerpo sufrió todo tipo de exclusión y se tenía que preservar, inviolado por la ciencia y por las técnicas, en las últimas décadas pasó a ser objeto de culto, reconocido como espectáculo magnífico, protagonista de un total y radical exhibicionismo en las ciencias, en las artes y, principalmente, en los medios de difusión. El conocimiento del cuerpo coincide cada vez más con la exhibición del cuerpo, aunque sea sin vida, y el arte de Hagens muestra que el cuerpo muerto sigue siendo *performántico,* se sigue adorando, negociando y, sobre todo, exhibiéndose ininterrumpidamente. Si el cuerpo vivo de muchos artistas se puede ver como una obra de arte, ahora el cuerpo muerto también gana el mismo estatuto. Exponer cadáveres *plastinados* puede ser chocante, indecente o vil para muchas personas; una estupidez o una banalidad. También puede ser educativo y hasta artístico. En realidad, todo pasó a ser una posibilidad, y en el reino de las posibilidades, todo puede ser, puede ser que sea, puede dejar de ser. El cuerpo, vivo o muerto, es una *performance*, un medio, un hecho.[5]

Situémonos en el segundo de los puntos de vista considerados más arriba. Desde el mismo, los cadáveres plastinados pueden ser considerados obras de arte por razones diversas: son sometidos a un proceso creativo-transformativo, son expuestos en contextos formalmente artísticos y son considerados por el espectador como obras de arte.

Ya he señalado más arriba que la plastinación consiste en un proceso de conservación de material orgánico mediante la eliminación de líquidos naturales y su suplantación por sustancias químicas. Con ello, además de la conserva-

[4] Cristina Micielli, "El cuerpo como construcción cultural", en *Aisthesis*, núm. 42, 2007, pp. 47-69.

[5] Silvana Goellner y Edvaldo Souza, "La estética de los cuerpos mutantes en las obras de Sterlac, Orlan y Gunter von Hagens", en *Opción. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, núm. 23, 2007, p. 128.

ción, se consigue la plastinación del tejido, que adquiere una textura plástica y moldeabilidad. Si para considerar algo, cualquier objeto, como obra de arte se exigiera un proceso de transformación, por mínimo que fuera —lo que, como se sabe, no es necesario desde Duchamp— este requisito es cumplido por los cadáveres plastinados. Los cadáveres son la materia prima sobre la que se lleva a cabo un proceso creativo, en el sentido de aportar o dar lugar a alguna cualidad original a un objeto que previamente no se encontraba en el mismo, alterando su apariencia de manera significativa o, incluso, su naturaleza propia. Y es en este sentido que los cadáveres plastinados incluyen un momento de creación, de transformación creativa, pues pasan de ser materia orgánica vulnerable a los procesos naturales de descomposición a ser materia plástica incorruptible. De algún modo, la plastinación supone una transformación ontológica del cadáver y, con ello, de su status. De mero cadáver se pasa a objeto sometido a procesos creativos por los que cobra una nueva naturaleza.

Como ya se ha indicado, desde la conocida polémica que suscitara Marcel Duchamp con su urinario, la cuestión de la transformación creativa por parte del artista pasó a un segundo plano, cobrando protagonismo el acto electivo por parte del mismo como criterio artístico. Con indiferencia hacia los criterios de buen o mal gusto, un objeto puede cobrar estatuto de obra de arte con tal de que el artista lo elija como tal. Los *ready-made* de Duchamp dieron lugar a un encendido debate en el que se cuestionaba el carácter pontifical de los criterios estéticos del sistema-arte sobre lo que podía ser considerado o no una obra de arte. La simple elección del artista basta. Pues bien, podría ocurrir algo semejante en el caso de los cadáveres plastinados de Von Hagens. Verdad es que el mismo científico-artista afirma que con sus exposiciones persigue fines fundamentalmente didácticos, pero no es menos verdad que tienen lugar no en aulas sino en museos y galerías de arte, con lo que ya hay en ello una elección de los cadáveres como obras artísticas. Esto es posible gracias a la disolución de los sistemas estéticos de nuestros días[6] y a la incapacidad del sistema-arte de imponer criterios absolutos acerca de lo que es arte o no. Es el artista el que elige, al menos a modo de propuesta para el espectador potencial, lo que es una obra de arte.[7] Esto sucede en el caso de los cadáveres plastinados de Von Hagens. A juicio de Benavente:

[6] Arthur Danto, *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia. Barcelona, Paidós, 1999;* Donald Kuspit, *El fin del arte*. Madrid, Akal, 2006; Francisca Pérez Carreño, *Estética después del fin del arte. Ensayos sobre Arthur Danto*. Madrid, Visor, 2005.

[7] Simón Marchán, *La estética en la cultura moderna. De la Ilustración a la crisis del Estructuralismo*. Madrid, Alianza, 2000.

> ¿Podríamos considerar obras de arte estos cadáveres plastificados? En un primer momento uno tiende a interpretar como arte toda cúspide representacional. Luego esta interpretación se hace más vaga al recordar el estatus nuevo con que la obra de arte ingresó al siglo XX. ¿Basta el reconocimiento de un objeto por parte del artista para que éste se convierta en una pieza de arte? ¿Basta reconocerse como artista para adquirir este poder? Según Duchamp sí, abriendo de paso el camino a una democratización de incalculables consecuencias. Todo el arte moderno deriva de los cuestionamientos de Duchamp, quien con sus postulados nublaba de ironía todo el arte hacia adelante. En este aspecto, la incerteza quedó zanjada como una estrategia constitutiva de las prácticas estéticas, de este modo, las puertas siempre han estado abiertas para el ingreso de nuevas modalidades y propuestas. La inteligencia de Hagens detectó desde un principio esta ventana y los alcances estéticos de su invención. Ahora bien ¿son estas representaciones, "esculturas" como él les llama? Esta audaz irrupción en el campo estético nos lleva a redefinir conceptos, uno de ellos es la escultura, género prácticamente fundacional del mundo arte.[8]

Por otra parte, la cuestión de lo bello *versus* lo feo no puede tampoco constituirse en criterio estético para dilucidar lo artístico de lo no artístico. Lo artístico no tiene por qué coincidir con lo bello. Sabido es que, al menos desde el siglo XIX hay una corriente estética de lo feo, de lo terrible, de lo perverso incluso —Blake, Shelley, Byron, Sade—, que reclaman el estatuto de categorías estéticas.[9] También esto puede aplicarse a los cadáveres plastinados de Von Hagens. Ciertamente, su visión no resulta agradable. Puede ser, incluso, desagradable, inquietante, visceralmente repulsiva. Pero ¿acaso deberían ser bellos los cadáveres plastinados para ser consideradas obras de arte? ¿Acaso lo feo, horrible e inquietante no puede ser artístico? La "obra" de Von Hagens sería incluible en lo que se ha venido a denominar «arte abyecto», sobre el cual reflexiona Farina:

> En las artes visuales, el arte abyecto, representado por artistas como David Nebreda, Orlan, David Ho, Cindy Scherman, Joachim Luetke, Ashley Wood, Damien Hirst, Von Hagens o Adriana Varejão, entre otros, sería una reacción a la asepsia del arte conceptual, a lo lavado y anestésico de lo conceptual que se responde con una necesidad de recuperación violenta de los humores del cuerpo, de sus secreciones y excrementos, de sus relaciones eróticas y

[8] Carlos Alberto Benavente, La *rebelión contra el cuerpo. Acerca de la introducción del cadáver en las prácticas artísticas contemporáneas*. Universidad de Chile, Tesis, 2005, p. 61.

[9] S. Marchán, *Introducción a la estética y la teoría del arte,* vol. 1. Madrid, UNED, 2008.

> mórbidas, de lo anormal, de lo bizarro y de la muerte. Jean Claire dice que hasta ahora el objeto de arte nunca había llegado tan cerca de la escatología y, paradójicamente, nunca había sido tan bien acogido por las instituciones culturales, tratado casi como un "arte benigno" y académico en todo el mundo occidental.
>
> Lo que algunos críticos y teóricos del arte han llamado Nueva Carne se refiere a una tendencia dentro del arte abyecto, a una "nueva estética perversa del cuerpo", una estética que se ejercita en las mutaciones contemporáneas del cuerpo, que se explayan por las más distintas expresiones del arte y de la filosofía. La abyección y el horror, la ironía y la desmoralización de la moral son sus rasgos inherentes, que se manifiestan de muchas maneras, pero, invariablemente, en la mutación de la materia humana. Esa mutación, que indica su especificidad dentro del arte abyecto, tiene que ver con la celebrada complicidad entre los avances científicos y tecnológicos que operan, directa e indirectamente sobre la forma humana. La "nueva carne" (una expresión que tal vez genere demasiados problemas discursivos como para adoptarla incondicionalmente) trata de articular las acciones estéticas más radicales dentro del arte abyecto, empeñadas tanto en reinventar el cuerpo humano como la realidad de lo que lo rodea, con visibles repercusiones en el territorio ético y político. Entre ellas, la búsqueda de la inmortalidad para lo humano a través de la lucha contra la contingencia y el designio fatal de lo divino, cuyos desdoblamientos actuales remiten a la histórica alianza entre biología y tecnología.[10]

Por bizarro que pueda resultar exponer cadáveres plastinados en galerías de arte, ello no obsta a su consideración como obras artísticas. A pesar de lo dicho, el propio Von Hagens no considera los cadáveres obras de arte, ni exposiciones artísticas su exhibición en contextos formalmente artísticos. Al respecto:

> Estos especímenes no son obras de arte, aunque es cierto que el efecto en los visitantes está más allá de la información: la gente se conmueve emocionalmente. Mi "arte anatómico" es una presentación estética-instructiva del interior del cuerpo. El componente estético ayuda a que el impacto sea más agradable. Cuando usted se pinta los ojos no deviene una obra de arte: sólo trata de presentarse mejor. Lo mismo estos especímenes: no son obras de arte, porque la plastinación tiene un fin pedagógico, mientras que el arte no tiene ningún fin.[11]

[10] Cynthia Farina, *Arte, cuerpo y subjetividad. Estética de la formación y pedagogía de las afecciones*. Universitat de Barcelona, Tesis, 2005, pp. 265-266.

[11] F. Costa, *op. cit*.

Von Hagens contrapone la funcionalidad o utilidad de los cadáveres plastinados, pedagógica, a la falta de finalidad del arte, a su falta de utilidad o uso funcional. Pero esto, a mi entender, no es suficiente, ni siquiera la postura del propio Von Hagens. Puede que, a su pesar, los cadáveres se hayan convertido en objetos de contemplación estética, en contextos formalmente artísticos a los que la gente acude a ver arte, normalmente. Lo quiera o no, se han convertido a pesar del "no-artista" de Von Hagens en obras artísticas.

Como he señalado ya, los cadáveres plastinados no son expuestos en aulas universitarias, sino en contextos tales como museos o galerías de arte. Y ¿qué va a contemplarse a una galería de arte sino una obra de arte? La sola exposición o colocación, la ubicación de un objeto cualquiera, con una intencionalidad expositiva directa —obviamente, el mobiliario que hay en una galería no son obras de arte; pero podrían ser considerarse tales con el sólo hecho de quererlo así, de presentarlo así— en un contexto formalmente artístico confiere estatuto artístico a lo expuesto, se quiera o no. Puede resultar, como se decía, feo, incluso aberrante, pero obra de arte al fin y al cabo.

A mayor abundancia, en tales contextos expositivos, los espectadores acuden con el fin de contemplar cadáveres plastinados, movidos por la curiosidad y el morbo. Difícilmente podrán describir los cadáveres como cosas bellas, pero esto no es impedimento para que sean arte, como ya he señalado. Puede, asimismo, que no sean capaces de declarar que acuden en busca de arte, pero el hecho es que acuden a un contexto artístico, y pueden someter a juicio y valoración estético-artística lo que allí contemplan. El espacio y sus aspectos formales se impondrían incluso al juicio y a la valoración del espectador: en una galería de arte, lo que se contempla, quiérase o no, es arte y no otra cosa. Y cabe señalar que, en el caso de los cadáveres plastinados, lo que el espectador contempla es algo nunca visto, es algo absolutamente original, con la fuerza estético-contemplativa que tiene el hecho:

> Hablar de espectador no es lo mismo que adoptar el punto de vista institucional; el espectador es un cliente, un miembro del conjunto de los consumidores o de una comunidad ideológica en torno al arte: es quien aprecia la obra tal como le es presentada. Su relación con lo nuevo está regulada por la institución. Pero […] lo que me interesa en calidad de individuo que desea frecuentar una obra es saber si tiene poder de innovación, no en términos de mercado […], sino en términos de experiencia. Y aquello de lo que el sujeto tiene experiencia es la originalidad.[12]

[12] Jacques Aumont, *La estética hoy*. Madrid, Cátedra, 1998, pp. 238-239.

Esta cuestión de la originalidad tiene, creo, su peso importante en el caso de las exposiciones de Von Hagens. Uno acude a ellas cautivado por el hecho de convertirse en directo contemplador de algo realmente inaudito, nunca visto: cadáveres humanos desollados en posturas que emulan a los vivos, el interior de su propio cuerpo, el desvelamiento de lo oculto. Y, en cuanto a su papel en el mundo del arte actual y abundando en alguna de las ideas expuestas, quizá cabe aplicar a las exposiciones de cadáveres plastinados las siguientes palabras de López en un artículo sobre la muerte en el arte:

> Su interés no será lo más bello, sino crear su propia versión del cuerpo, los crímenes o el muerto. ¿Restitución de la muerte? Las ceremonias fúnebres abandonadas en nuestro tiempo reciben un nuevo impulso ritual en los museos, en el espectáculo del arte y bajo la mirada atenta de miles de espectadores: pareciera que los museos fueran nuevos cementerios, o en todo caso unos tanatorios muy asépticos. La inmensa sombra de la ausencia del muerto se proyecta sobre nuestro mundo y todas sus estéticas.[13]

A modo de nuevos templos que exigen sus propios rituales, las galerías de arte y el paseo por entre sus obras se han convertido en los elementos mediante los cuales el individuo contemporáneo entra en relación con la muerte, relación particular y no acostumbrada, contenida y detenida en los cadáveres de Von Hagens.

## Contemplación de lo oculto y conjuro de la muerte

Los cadáveres plastinados ofrecen la oportunidad de contemplar lo que en condiciones normales nos está vedado: el interior de nuestro organismo, a través de la contemplación de un organismo ajeno, en virtud de la universalidad anatómica. Se trata de cuerpos a los que se ha despojado de la frontera visible de la dermis y que dejan penetrar la mirada, inquisitiva y morbosa, en su interior, íntimo y personal hasta el momento de la plastinación. Lo interior se exterioriza hasta el punto de la pura visibilidad directa, sin impedimentos físico-orgánicos y sin necesidad de mediaciones técnicas en el acto contemplativo; supone la liberalización absoluta del comercio carnal y del *voyeurismo*, elevados ambos a rangos de arte y contemplación estética, respectivamente:

[13] Olga del Pilar López, "El crimen del arte", en *Co-herencia. Revista de Humanidades*, núm. 2, 2005, p. 110.

> Denuncia social, apogeo *performántico*, eliminación de las diferencias entre el cuerpo orgánico y el cuerpo artístico, escaneamiento y virtualización de los organismos, esas experiencias artísticas nos dicen que en todo momento es necesario reinventar y visibilizar el cuerpo. Hacerlo *performántico* y fotogénico, no solo en su exterior, sino igualmente en el interior de su piel. Todo se debe mostrar, ver, comercializar y adorar. Así, las fronteras del cuerpo se vencen y traspasan progresivamente, tanto en la ciencia y en la técnica como en el arte. Ello no quiere decir que los misterios se revelan completamente. Siempre que se vencen algunas fronteras, otras tantas aparecen, nuevos misterios nos seducen. Y el cuerpo sigue siendo una fuente de crecientes e incansables búsquedas y desciframientos.[14]

La exhibición de cadáveres plastinados, esculturas orgánicas detenidas en sus naturales procesos, es una gramática con la que trata de descifrarse, y con ello desvelarse, ante la mirada profana lo que ordinariamente se halla oculto e inaccesible, el interior del cuerpo, el ser visceral al que la mirada no alcanza. Quizá anida en la contemplación de cadáveres plastinados el interés que suscita a todo individuo el convertirse en secreto observador de la intimidad ajena, una especie de *voyeurismo* connatural al ser humano. Ver sin ser visto es un ingrediente importante de las exposiciones de Von Hagens.

El desvelamiento del interior orgánico en un cuerpo muerto, asimismo, podría ser experimentado como una ocasión u oportunidad para contemplar de cerca el rostro de la muerte sin la aprensión que un cadáver, en estado natural, ocasionaría. A mi parecer, la natural aversión a la vez que curiosidad por la muerte está presente en el espectador que acude a contemplar los cadáveres plastinados. Es la curiosidad escatológica. El anonimato, a la vez que la certeza de que uno se halla ante lo que ha sido una persona que ha vivido, pensado, sentido, amado, sufrido como puede hacerlo uno mismo, acrecienta la atracción que provocan los cadáveres expuestos. La identidad personal resulta absolutamente borrada del cuerpo que le fue material sustento, y ello causa cierta zozobra: ¿qué es, al fin y al cabo, la persona? ¿Qué es el cuerpo? ¿Dónde y cómo su unidad y su diferencia? La contemplación de los cadáveres plastinados promueve el desdoblamiento de la conciencia entre lo vivo contemplativo y lo muerto contemplado, lo vivo con identidad personal y lo muerte desposeído de toda cifra de identidad, toda vez que desde la conciencia de la propia mortalidad y de la posibilidad de, una vez fallecido el espectador, convertirse en objeto de contemplación ajena.

[14] S. Goellner y E. Souza, *op. cit*., p. 129.

También en la actitud del espectador, pues, lo quiera o no Von Hagens, hay algo que va más allá de sus intenciones pedagógicas, y que escapan a su control. Él muestra el interior de cuerpos anónimos, pero el espectador busca el alma personal. Lo visible da lugar a un interrogante sobre lo invisible. La tanatofobia, la natural aprensión a la muerte no necesariamente neurótica, parece encontrar en las exposiciones de Von Hagens una válvula de escape, una oportunidad para su conjuro. Estas exposiciones permiten contemplar tan de cerca y tan desnudamente la muerte, a través de los cadáveres plastinados, que resulta inofensiva, que pierde mordiente su poder de desinstalación existencial. Uno puede pasear entre los cadáveres, detenerse en la contemplación, escudriñar los detalles de los tejidos, etcétera.

> Von Hagens promueve una estética, una estética de la muerte. Muerte, porque la escultura es la muerte de la piedra; la música, la muerte del silencio, etcétera. Pero, y he aquí lo novedoso del *performance* de Von Hagens: sus modelos son la muerte del cuerpo humano muerto. Mostrar un cadáver es ponerlo ante la muerte para exorcizarla. El *performance Mundos corporales*, entonces, como experiencia estética, al colocar el cuerpo, el texto-cadáver plastinado mata la cosa que representa: la muerte. Claramente, estamos entendiendo que es una muerte de la muerte. Es decir, la plastinación insiste en que la presencia somática del cuerpo muerto sea magnificada como una eternidad y vista como un objeto-fetiche, sirve para gozar. Poner la muerte muerta es la forma en que Von Hagens anuda de otro modo un goce: hace del goce desaforado de la pulsión de muerte, un goce que puede incluirse en el espectro de un sentido estético.
>
> […]
>
> En algún momento de nuestra vida, hemos estado, inevitablemente, estimulados a ver un cadáver. En la calle, en el ataúd, en la pantalla televisiva o en el relato del descriptor. La experiencia no deja de ser extraña porque, la mayor de las veces, deseamos ver un muerto para luego rechazar en algún momento la mirada sobre él. Pero, no siempre sucede así. Con un objeto-escópico-neutro, un extraño, por ejemplo, puede pasar que hay, más bien, un momento de fascinación; la mirada se prolonga, incluso con curiosidad, más aún si está en la atmósfera de lo estético.[15]

La muerte, a través de los cadáveres plastinados, orgánicas estatuas plastificadas, parece convertirse en objeto próximo y controlable. Permiten ver sin

[15] Eder García, "El cadáver como texto estético (avatares semióticos de la necroscopia)", en *Folios*, núm. 26, 2007, pp. 108-109.

ser visto, escudriñar sin ser descubierto, deseo de todo *voyeur*. Lo inconsciente psíquico, pues, podría verse liberado y satisfecho en sus pulsiones tanáticas en algún modo y medida a través de la contemplación plastínico-cadavérica. Resultan aventuradas estas reflexiones, pero no me parecen del todo desacertadas. Al fin y al cabo, se trata de cadáveres humanos contemplados por espectadores humanos que saben que, también ellos, han de morir y convertirse en cadáveres. Es como contemplar el futuro que a uno le espera, anticiparse al tiempo y a la naturaleza, controlando a través de la contemplación estética la fuerza y la determinación de los procesos naturales a los que se está sometido.

Hay en ello, también, un fenómeno, no por inconsciente inoperante, de banalización de la muerte, de despojamiento de su poder sobre el hombre, sobre su psique. El *terror mortis* es conjurado y resuelto mediante la contemplación a voluntad del espectador. Se trataría de una especie de inmortalidad. Como si contemplar inquisitivamente un cuerpo muerto supusiera, de algún modo, una inversión de poderes, mediante la cual la víctima acostumbrada se convierte en agresor, el dominado en dominador. La consciente satisfacción de la morbosa curiosidad por aquello que aterra irrumpiría en lo inconsciente a modo de bálsamo existencial:

> […] las obras de Hagens son una promesa de inmortalidad. Una promesa que tiene mucho de locura por supuesto, sin embargo, esta locura parece impermeabilizarla del fracaso. El tratamiento que recibe la carne en su invención eterniza artificialmente la materia. Detiene virtualmente la muerte o en su defecto, la prolonga. Estas esculturas entrañan en sí mismas un deseo generalizado vaciado a través de ellas. Como esculturas que son, congelan todo lo que la corporalidad arrastra: humores, poses, movimientos. Es más, agregan cualidades nuevas tornando siniestra la mirada y macabra la sonrisa. Todas estas figuras plastinadas atraviesan a quien las ve, proyectando sus ojos de vidrio a través de la carne que ellos han vencido. El truculento *rigor mortis* las delata. Una carcajada silenciosa lo confirma. Esta oscura sonrisa perfectamente podría venir de ese cuerpo consciente de sí mismo, de ese espíritu que se entrega aun después de la muerte para fundirse con la vida. Este antecedente (la entrega voluntaria) hace aun más problemática la muestra, pues detrás de toda esa carne tan violentamente roja y repulsiva no hay más que legitimas ambiciones y esperanzas.
>
> Toda esta carnicería no es más que el resultado de la confluencia entre la afiebrada imaginación de un científico y las desesperadas aspiraciones de eternidad de un público vacío. La plastinación actúa como el catalizador de estas dos vertientes provenientes del horror de no ser. El mismo horror padre de todas las religiones. Esto signaría la exposición como un evento sagrado

> cuya literalidad lo oscurece y lo denigra, no obstante, consagraría a la ciencia como una vertiente de la magia que en estos tiempos repletos de nuevos paganismos sería un revulsivo inevitable, algo así como la confirmación de energías que el propio ser humano proyecta.[16]

A modo de nuevo sacerdocio, de original mediación entre las fuerzas de la naturaleza —la muerte inexorable— y el hombre, la exhibición de cadáveres plastinados consagra el tiempo al cuerpo, invirtiendo la natural correspondencia, pues la natural consagración es la del cuerpo al tiempo. La finitud es transgredida en virtud de los poderes de lo científico y sus imperativos son respondidos mediante la gramática del arte.

La obra de Gunther von Hagens goza, a mi entender, de un estatuto artístico paradójico, pues, por una parte, no nace con una intención declaradamente artística por parte de Von Hagens pero, por otra parte, ha alcanzado tal estatuto en virtud de la indefinición contemporánea de lo artístico, su ubicación en contextos formalmente artísticos y la aceptación por parte del mercado de consumo de arte. El derrumbe de los sistemas que pontificaban sobre lo artístico y la posibilidad postmoderna de que cualquier cosa sea arte, con tal de que así sea considerada, lo convierte en expresión artística.

Los cadáveres plastinados que Von Hagens exhibe en galerías de arte y museos atraen por lo que de atractivo, a la vez que repulsivo, tiene la muerte y sus aledaños para el ser humano, a la vez que por el morbo que supone la contemplación de cadáveres expuestos en su intimidad anatómica. La curiosidad, incluso morbosa, y la familiaridad ontológica de la muerte operan a modo de resortes que azuzan la conciencia e impelen a la contemplación de estas esculturas orgánicas que parecen luchar contra el tiempo, contraviniendo las reglas que ordenan los fenómenos naturales.

A pesar de todas las críticas, que llegan a la descalificación y el insulto personal —se le ha llegado a apodar *Doctor Muerte* y *Doctor Mengele*— es indiscutible el éxito de las *performances* plastínico-cadavéricas de Von Hagens. Se cuentan por millones los espectadores que acuden a sus exposiciones, revistiéndose de una especie de poder que les permite contemplar la muerte cara a cara sin violencia. El desbordamiento de los límites marcados por los sistemas estéticos hace posible que este tipo de actividades alcancen un estatus artístico, sin oposición ninguna posible. No es posible contestar a tal estatus, pues hoy en día cualquier cosa puede ser arte, en la medida en que se introduzca en el

[16] C. A. Benavente, *op. cit.*, p. 66.

mercado artístico, mediante su ubicación en contextos y circuitos artísticos y sea contemplada por el espectador, consumidor legítimo y decisorio, aun cuando sea acrítico y carezca de referencias estéticas, como tal.

Fecha de recepción: 3/06/2010
Fecha de aceptación: 20/02/2011

# INTRODUCCIÓN A ERNST BLOCH (A 125 AÑOS DE SU NACIMIENTO)[1]

**Esteban Krotz***

*El hombre es aquello que tiene todavía mucho ante sí. En su trabajo, y por él, el hombre es constantemente transformado. Se halla siempre adelante ante límites que no lo son porque los percibe, los traspone.Lo verdaderamente propio no se ha realizado aún ni en el hombre ni en el mundo, se halla en espera, en el temor a perderse, en la esperanza de lograrse. Porque lo que es posible puede igualmente convertirse en la nada que en el ser, lo posible es, como lo no completamente condicionado, lo no cierto. […] La valentía en este sentido es la acción adversa contra la posibilidad negativa del despeñarse en la nada. […] Sólo esta praxis puede hacer pasar de la posibilidad real a la realidad el punto pendiente en el proceso histórico: la naturalización del hombre, la humanización de la naturaleza.*

Ernst Bloch

[1] Dedico este estudio a la memoria de Luis Ramírez Sevilla, optimista militante [ver su semblanza hecha por Miguel Hernández Madrid, "In memoriam, Luis Ramírez Sevilla, 1962-2007", en *Relaciones*, núm. 111, 2007, pp. 21-28].

* Profesor de la Universidad Autónoma de Yucatán y de la UAM, México, kroqui@prodigy.net.mx

## Resumen

El cumpleaños 125 de Ernst Bloch y la reciente puesta en circulación de una nueva traducción de su obra principal, *El principio esperanza*, son motivos suficientes para ofrecer una sucinta introducción a la obra de este importante filósofo del siglo pasado. El artículo ubica primero sus principales ideas en el contexto biográfico, intelectual y sociohistórico correspondiente para presentar luego el tema de la conciencia anticipadora como eje central de la teoría de Bloch. La parte final aborda la influencia y la vigencia de este imprescindible "filósofo de la utopía".


*Palabras clave*: Bloch, esperanza, conciencia anticipadora, utopía.


## Abstract

Ernst Bloch's 125th birthday and a recent re-edition of his main work Principle of Hope are both good reasons to offer a brief introduction to this last century important philosopher's work. This article will first present his main ideas in his biographic, intellectual and socio historical context to later introduce the concept of anticipatory consciousness as Bloch's theory central guideline. The final part of this essay is dedicated to this "philosopher of utopia" influence and continuity.


*Key words*: Bloch, hope, anticipatory consciousness, utopia.

El nombre del filósofo alemán Ernst Bloch (1885-1977) está asociado para siempre con la palabra que constituye el centro de su pensamiento y que se encuentra ya en el título de su primera gran obra, *Espíritu de utopía* [*Geist der Utopie*].[2] Pero el significado de utopía dista del contenido que el sentido común le suele dar a esa palabra, a saber: algo quimérico, arbitrario, inalcanzable, irreal. El título de su última obra, *Experimentum mundi*, permite reconocer de qué se trata: una visión del mundo en proceso que sigue una tendencia de humanización posible pero no garantizada y por principio necesitada de la acción humana, más en particular, de lo que Bloch llama optimismo militante. Su más famosa y

[2] La traducción de los títulos y de los fragmentos textuales citados de obras no publicadas en castellano y de los nombres de obras de las cuales no se indica una edición en castellano, es mía.

más extensa obra, *El principio esperanza* constituye la fundamentación empíricamente documentada de esta concepción filosófica, que también pretende ser una especie de refundación del marxismo frente a sus versiones mutiladas en boga; en sus tres volúmenes se demuestra la existencia de la conciencia anticipadora que escapa de y es capaz de escudriñar la realidad con respecto a la pre-apariencia de su objetivo final, el cual es, al mismo tiempo, el objetivo final del cosmos y del ser humano, ambos inconclusos en el presente, pero en trance de llegar a ser ellos mismos.

En lo que sigue, se esboza primero la biografía de este pensador alemán, que proporciona elementos del contexto sociopolítico, cultural y filosófico relevantes para la comprensión de su obra (de la que Bloch mismo preparó cuidadosamente una extensa selección como "edición completa"),[3] que está escrita en un lenguaje inconfundible y voluntarioso, lleno de expresiones novedosas, de connotaciones y matices cuidadosamente elaboradas y de múltiples evocaciones de la historia y la cultura centroeuropeas. El segundo apartado amplía y explica los elementos medulares de su sistema filosófico, concentrándose en el contenido de las tres obras que se han nombrado en el párrafo anterior. El apartado final de esta presentación sintética versa sobre la influencia y actualidad de la filosofía utópica de Ernst Bloch: materialismo especulativo y, simultáneamente, llamado permanente a caminar erguido.

## Esperanza militante, desilusiones y re-inicios

Ernst Bloch nace el 8 de julio de 1885 en Ludwigshafen, ciudad industrial alemana ubicada a las orillas del río Rin, como hijo único de una familia de clase media; sus padres, que tienen pocos intereses intelectuales, son de origen judío, pero no practican su religión (mientras él mismo se define tempranamente como "ateo"). Poco dedicado a la escuela que aprueba con dificultades, queda fascinado con la biblioteca del castillo de Mannheim, ciudad situada justamente en la ribera opuesta del río, donde como estudiante de secundaria y preparatoria se introduce por cuenta propia intensa y profundamente a la literatura europea

[3] La así llamada *"Gesamtausgabe"* fue publicada de 1959 a 1978 por la editorial Suhrkamp de Fráncfort y consta, al igual que la llamada *"Werkausgabe"* iniciada en 1978, de 16 volúmenes, más un volumen complementario (ver para esto y otros títulos del filósofo, el portal de su editorial preferida: http://www.suhrkamp.de/autoren/autor.cfm?id=426). Acerca de obras de y sobre Ernst Bloch en castellano informa la pequeña introducción, que contiene también fragmentos de sus textos, de Vicente Ramos Centeno, *Bloch (1885-1997*). Madrid, El Otro, 1999, pp. 90-94.

y alemana y a la filosofía antigua y moderna. Dotado de una extraordinaria memoria, pudo todavía décadas después citar largos pasajes tanto del entonces muy popular polígrafo de viajes imaginarios Karl May, como de Hegel y de muchas otras obras de la tradición filosófica europea clásica y de su tiempo. Sus pequeños tratados sobre física y otros temas escritos durante esos años no llegan a publicarse y sus repetidos intentos de entrar en contacto epistolar con científicos importantes quedan infructuosos.

Sus estudios universitarios los realiza a partir de 1905, primero en Múnich y luego en Wurzburgo, asistiendo a clases de filosofía y, según la usanza universitaria alemana de la época, también de las áreas complementarias de física y música (conviene señalar que Bloch tocaba hasta muy avanzada edad notablemente bien el piano), y posteriormente, además, de literatura alemana y de psicología, pero dedicándose ante todo a la investigación independiente de los temas de su interés. En 1908 se doctora con una tesis sobre la teoría del conocimiento del neokantismo, en la que critica la división tajante entre ciencias de la naturaleza y del espíritu o de la cultura, establecida por la corriente citada, entonces en boga, y postula la necesidad de una nueva metafísica que permitiera entender a la persona humana como pregunta, que se aclara a sí misma dificultosamente y con respecto a la cual el mundo, que está en transformación continua, constituye la respuesta. Esboza ya aquí una teoría del no-consciente, pero a diferencia de su contemporáneo Freud, quien lo abarca como lo ya-no-consciente (que tiene que ser recuperado mediante la técnica psicoanalítica), lo entiende como *lo todavía-no-consciente,* mediante el cual el ser humano capta a tientas y de modo fragmentario el proceso de la materia en el cual se entrelazan de manera dialéctica tendencias objetivas mutuamente contrapuestas, por lo que dicho proceso es aún confuso y necesitado de la aclaración teórica y práctica por parte de los seres humanos.

Los años siguientes vive en diferentes partes de Alemania y viaja por varios países europeos; durante una larga estancia en Berlín participa en el famoso seminario dirigido por Georg Simmel y en Heidelberg está en contacto con el círculo de Max Weber; muy importante resulta para él su estrecha amistad —luego eclipsada durante largos años a causa de diferencias filosóficas y políticas— con Georg Lukács, a la postre ministro del corto gobierno comunista reformista húngaro. Publica numerosos ensayos en periódicos y revistas sobre literatura, filosofía y sobre sus viajes y trabaja en un gigantesco proyecto filosófico al estilo de Hegel y santo Tomás, cuyo único texto mayor avanzado, un tratado sobre lógica, se pierde posteriormente.

En 1913 se casa con la escultora Else von Stritzky y reside nuevamente en Múnich, donde durante los años siguientes elabora su primera gran obra que

lo hará famoso en seguida: *Espíritu de utopía* [*Geist der Utopie*].[4] Declarado no apto para el servicio militar a causa de su fuerte miopía (que en los últimos años de vida lo dejará ciego), opta por exiliarse en Suiza, donde se dedica a criticar en numerosos escritos la guerra y las actividades militares del Imperio alemán; al mismo tiempo realiza investigaciones sobre el movimiento del predicador rebelde Tomás Münzer, personaje utópico clave del levantamiento campesino alemán de principios del siglo XVI. La terminación de la obra correspondiente, concebida como complemento —la nombra con el término musical de "coda"— de *Espíritu de utopía,* coincide con la muy sentida muerte de su primera esposa (en 1921), con quien había regresado después del fin de la Primera Guerra Mundial y del Imperio alemán a Berlín, esperanzado por los —fugaces pero intensos— movimientos políticos de corte socialista y comunista. Después de otro matrimonio pronto disuelto y varias relaciones sentimentales pasajeras, se encuentra a principios de los treintas con la arquitecta Karola Piotrkowska, con quien se casa posteriormente en Viena y quien se convirtiera en madre de su hijo Jan Robert[5] y su compañera inseparable hasta el fin de su vida.[6]

Durante los veintes y el inicio de los treintas sigue escribiendo para diversas revistas y periódicos; pasa dos años en París (donde entabla una estrecha amistad con Walter Benjamin) y se establece después nuevamente en Berlín, donde tiene trato, entre otros, con el filósofo Theodor W. Adorno, el músico Otto Klemperer y el poeta y dramaturgo Bertold Brecht. Parte de sus trabajos de esos años la recoge en 1930 el volumen *Huellas* [*Spuren*],[7] cuyos textos —una mezcla de cuentos inventados y parafraseados, relatos de experiencias cotidianas y breves reflexiones, varias de carácter autobiográfico— giran en torno al tema del significado de ser humano, para cuya aclaración se propone desenvolver y descifrar situaciones ordinarias poco espectaculares. También sigue publicando textos políticos, en los que saluda el esperanzador desarrollo de la Rusia posrevolucionaria, deplora que la patria de Marx y Engels no haya acogido el comunismo y advierte sobre el peligro del fascismo emergente.

Cuando en 1933 llega Hitler al poder, los Bloch deciden exiliarse y pasan la siguiente década y media en Suiza primero, luego en Italia, Austria, Yugosla-

[4] Ernst Bloch, *Geist der Utopie*. Fráncfort, Suhrkamp, 1973. La obra se termina en 1917 y se publica al año siguiente; en 1923 aparece una versión revisada que es integrada a la *Gesamtausgabe.*

[5] 1937-2010, se dedicó primero a las ciencias naturales y luego a la filosofía social y política, y publicó también varios trabajos sobre la obra de su padre.

[6] Karola Bloch (1905-1994), activista de izquierda durante toda su vida, publicó también varios libros relacionados con la vida y la obra de Ernst Bloch.

[7] E. Bloch, *Spuren.* Fráncfort, Suhrkamp, 1979.

via, Francia y Checoslovaquia y, a partir de 1939, en las cercanías de Nueva York.

Durante los casi once años en Estados Unidos, la vida de la pequeña familia se desarrolla en condiciones bastantes precarias, y es principalmente el trabajo de Karola que asegura su sobrevivencia. Una de las razones por las que Ernst Bloch no es invitado a integrarse al Instituto para la Investigación Social dirigido por Max Horkheimer en el exilio norteamericano, fue probablemente su decidida defensa del estalinismo, incluso de los espectaculares procesos contra comunistas disidentes de los años 1936-1937, muchos de ellos acusados de conspiración trotskista,[8] versión al parecer compartida por Bloch y de la que se distanciará sólo mucho después. El filósofo, quien nunca logra dominar el inglés y se interesa poco por la sociedad norteamericana, publica solamente algunos textos menores en revistas de desterrados y trabaja intensamente y en harto aislamiento en sus investigaciones, cuyos resultados se publicarán casi todos bastantes años después. Ante todo, termina su importante libro sobre Hegel,[9] avanza significativamente en sus estudios sobre materia y materialismo y prácticamente concluye su obra más famosa, *El principio esperanza*.[10]

Su situación cambia significativamente después del final de la Segunda Guerra Mundial a causa de la invitación a ocupar una cátedra en la Universidad de Leipzig, que Bloch acepta pocos meses antes de que se conforma la llamada República Democrática en la parte oriental de Alemania; así, a los 63 años tiene por primera vez en su vida un trabajo regular e inicia una carrera de profesor universitario, la cual entiende como aporte a la construcción del socialismo. Imparte clases, participa en la fundación de la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* e investiga extensamente sobre historia de la filosofía; en 1954 aparece, finalmente, el primer volumen de *El principio esperanza,* al año siguiente el segundo.[11]

[8] León Trotski, uno de los principales protagonistas de la revolución bolchevique, tuvo que huir de la Unión Soviética en 1929 a causa de su posición político-ideológica y fue asesinado en 1940 en la Ciudad de México.

[9] E. Bloch, *Sujeto-Objeto: el pensamiento de Hegel.* 2ª ed. México, FCE, 1983, La primera edición de esta obra fue la traducción al castellano realizada por Wenceslao Roces, publicada en 1949 en México por el FCE.

[10] Un capítulo de esa obra, titulado "Freiheit und Ordnung: Abriss der Sozialutopien" ["Libertad y orden: bosquejo de las utopías sociales"], se publicó en 1946 en Nueva York y en 1947 en Berlín.

[11] La publicación del tercero es retenida con fines de presión política y no se realiza sino hasta 1959; en ese mismo año se publican en Alemania Occidental *El principio esperanza* completo —ligeramente modificado— y una nueva versión de *Huellas.*

La rebelión de los trabajadores germano-orientales de junio de 1953 y el levantamiento popular en Hungría tres años después, movimientos ambos aplastados con ayuda del ejército de la Unión Soviética, son aceptados por Bloch primero como eventos en principio inevitables para la defensa de la nueva forma de sociedad iniciada con la Revolución Rusa, siempre asediada por el capitalismo. Pero dichos sucesos también empiezan a minar sus convicciones políticas que se derrumban luego no tanto a partir de las impactantes revelaciones del nuevo secretario general Krushchev, en el famoso XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética en 1956 acerca de los crímenes del estalinismo y del carácter autoritario del sistema soviético, sino más bien por la cerrazón de la clase política de Alemania Oriental y de los demás países comunistas europeos frente a este impulso originalmente reformador. Al mismo tiempo, el clima enrarecido en Alemania Oriental por la búsqueda y persecución de disidentes fortalece las posiciones de aquellos políticos, publicistas y colegas que sospechaban desde hacía tiempo que las ideas de Bloch no seguían la línea oficial del Partido. Especialmente su reivindicación de Hegel y su atención al "factor subjetivo" en el proceso del mundo, pero también su insistencia en la necesidad del estudio científico de Marx en vez de la repetición del marxismo vulgar reinante, su rechazo del culto a la personalidad en la vida política y su reclamo de que todo régimen comunista auténtico debería cumplir con el principio de la libertad ciudadana y no cercenarlo, se convierten en argumentos para sus adversarios. Se le acusa de revisionista amén de mantener posiciones idealistas y hasta cripto-religiosas que contradirían a la versión estatal-oficial del llamado "materialismo dialéctico", recriminación que después repite una revista soviética. En 1957 es separado de su cátedra universitaria y a pesar de que puede seguir viajando por el país y el extranjero, se le desaparece de la escena académica en particular y de la pública en general. Su esposa es expulsada del partido oficial, varios de sus estudiantes y colaboradores son encarcelados, a otros les es bloqueada su carrera si no suscriben la condena de su antiguo maestro, otros más huyen del país.

La sorpresiva construcción del muro de Berlín en agosto de 1961, con la que se consolida la llamada "cortina de hierro" en Europa y el aislamiento mutuo de las dos Alemanias, acontece cuando los Bloch se encuentran de viaje en Bavaria. En cuanto tienen la seguridad de poder sacar de Alemania Oriental la mayoría de los manuscritos en proceso, aunque todo lo demás se pierda, deciden quedarse en Alemania Occidental —lo cual se convierte para al aparato político de Alemania Oriental en la verificación definitiva de sus sospechas sobre la fidelidad comunista de Bloch.

En noviembre de ese año, a los 76 años edad, Ernst Bloch inicia la última estación de su vida al dictar la clase inaugural "¿Puede desilusionarse la es-

peranza?" en la Universidad de Tubinga, donde impartirá clases y donde, después de su cumpleaños 80 y hasta su muerte, dictará todavía regularmente un seminario por semestre, a pesar de su creciente debilidad física. "Claro que sí, seguro, esto sucede con facilidad", responde a la pregunta citada, y sigue: "Esto sucede un montón de veces, toda vida está llena de sueños que no se hacen realidad".[12] Y a continuación el filósofo, que ya era ampliamente conocido por *El principio esperanza* publicado dos años antes en Fráncfort, vuelve a distinguir con nitidez entre el utopismo plano, el optimismo chato, por un lado, y la filosofía de la utopía concreta, la esperanza fundamentada, por el otro. Pero "también ésta última puede y será desilusionada, así tiene que ser, por respeto a sí misma, porque de lo contrario no sería esperanza". El proceso del mundo mismo corrige mediante desilusiones el intento teórico-práctico de la cada vez más *docta spes,* la esperanza ilustrada aprende de la historia para poder mantenerse en dirección hacia aquel "humanismo real" que había sido formulado más de un siglo antes por Carlos Marx como el "imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable".[13]

Sin embargo, la recepción de su filosofía en Alemania Occidental —y luego también en otras partes de Europa Occidental y América, donde muchas de sus obras son traducidas y analizadas— es ambigua y las opiniones de los medios, de los políticos y de los colegas seguirán siéndolo también. Por una parte hay resistencia contra el marxista y comunista que apoyó tan larga e incondicionalmente al estalinismo, por otra no faltan los intentos de desactivar su radicalidad mediante interpretaciones idealistas, apolíticas y hasta anticomunistas. Bloch mismo se coloca en diversos frentes de acción: participa en manifestaciones contra la aprobación de leyes que restringen las libertades ciudadanas con motivo del terrorismo, al cual rechaza decididamente, apoya al movimiento estudiantil del 68 y se solidariza por igual con los disidentes perseguidos en los países del llamado "socialismo real" que con las víctimas de las dictaduras latinoamericanas. Su identificación marxista es inequívoca, pero los marxismos oficiales y los sectarios así como la izquierda políticamente organizada tienen problemas con su filosofía utópica heterodoxa. Recibe altos honores académicos en varios lugares, pero también es visto con recelo y

[12] *Apud* Peter Zudeick, *Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch: Leben und Werk.* Baden-Baden, Elster, 1998, p. 253.

[13] Carlos Marx, "Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en C. Marx y Federico Engels, *La sagrada familia y otros escritos de la primera época*. 2ª ed. México, Grijalbo, 1967, p. 10.

desconfianza por su estrecha familiaridad con movimientos izquierdistas y su persistente crítica del capitalismo.

Con respecto a sus investigaciones, sigue terminando y publicando textos iniciados décadas atrás (entre ellos, *Derecho natural y dignidad humana*[14] y *El problema del materialismo: su historia y sustancia*)[15] y también textos nuevos (como los dos volúmenes de su llamada *Introducción de Tubinga a la filosofía*).[16] Un lugar especial entre éstos últimos ocupa su filosofía de la religión, *Ateismo en el cristianismo: la religión del éxodo y del reino*,[17] que provoca intensos debates entre los teólogos europeos y otros estudiosos de la religión, y *Experimentum mundi*,[18] obra tardía que sintetiza su teoría de las categorías de la filosofía de lo utópico. Además, inicia pronto la preparación de la arriba mencionada "edición completa", en la cual trata de corregir puntos de vista reconocidas ahora como erróneos (lo que provoca reproches de manipulación, por lo cual de algunas obras se decide publicar tanto la versión original como la corregida).

Consciente desde hacía tiempo de la cercanía de la muerte, identificada ya en *Espíritu de utopía* como la "anti-utopía más fuerte",[19] Ernst Bloch fallece repentinamente en su casa en la mañana del 4 de agosto de 1977. La noche anterior había escuchado todavía, como lo hacía a menudo, música —aquella última vez, una versión de la obertura de la única ópera de Beethoven, cuya señal de la trompeta, que anuncia la llegada de quien liberará al injustamente encarcelado personaje central de la obra, aparece mencionada varias veces a lo largo de su obra.

## El todavía-no-llegado-a-ser y la conciencia anticipadora

Un buen punto de partida para comprender las ideas centrales de la metafísica del todavía-no-ser de Bloch es partir de lo que el filósofo a menudo llama la experiencia de "la oscuridad del momento vivido".[20] Con ello se refiere, a pesar de la semejanza en un primer momento, no al ser-ahí arrojado heideggeriano y su angustia, ni a la tensión desgarradora sartreana entre esencia y existencia,

[14] E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*. Fráncfort, Suhrkamp, 1975.

[15] E. Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz.* Fráncfort, Suhrkamp, 1972.

[16] E. Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Fráncfort, Suhrkamp, 1979.

[17] E. Bloch, *Atheismus im Christentum.* Fráncfort, Suhrkamp, 1973.

[18] E. Bloch, *Experimentum mundi*. Fráncfort, Suhrkamp, 1975.

[19] *Ibid.*, p. 237.

[20] Por ejemplo, en E. Bloch, *Geist der Utopie.* Fráncfort, Suhrkamp, 1975, p. 255.

aunque estos enfoques también tratan de responder las preguntas eternas: "¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos? ¿Qué esperamos? ¿Qué nos espera?" con que inicia *El principio esperanza*.[21] La forma en que expresa Bloch este punto de partida incluye la clave de su abordaje que desarrolla a lo largo de su obra entera: "Soy. Pero no me tengo. Por eso ante todo devenimos".[22]

En el proceso de entenderse, de aclararse a sí mismo, el ser humano se descubre no simplemente como ser-en-camino, sino como ser inacabado, quiere decir: abierto hacia el futuro, el cual empieza en el presente vivido. El hambre, el asombro, la esperanza son impulsos que —si el cansancio o el ofuscamiento producidos por las opresivas circunstancias reinantes no los apagan antes de tiempo— lo llevan a reconocerse como momento de un proceso cósmico, que si bien tiene una tendencia clara hacia una meta final, ésta no es predeterminada y fija, sino algo que como tal aún tiene que llegar a ser, al igual que su propio ser; además, dicha meta final no está garantizada, y la tendencia, el elemento invariante en el proceso del tiempo, es a menudo difícil de precisar.

En la vida cotidiana son los sueños diurnos —a diferencia de los nocturnos, que contienen en forma cifrada únicamente restos del pasado— lugares privilegiados donde se avizoran los entornos del futuro anhelado. Son imaginaciones, pero, como recuerda el filósofo, sin haberse construido una y otra vez castillos en el aire, jamás se habrían edificado castillos reales. Es más, el análisis de tales sueños diurnos muestra que contienen elementos que están presentes también, aunque de otro modo, en la cotidianidad, aunque no pocas veces tiene que escarbarse su núcleo utópico debajo de la cáscara ideológica: la alegría usualmente poco duradera causada por una experiencia de belleza o de amor, el callado escabullirse en respuesta a la orden denigrante, la resistencia silenciosa frente al engranaje de las necesidades impuestas, el figurarse detalladamente alternativas placenteras al agobio permanente, el construir en medio de lo fatídico de todos los días símbolos de vida feliz, a veces el protestar abierto, aunque por lo general con poco éxito, ante el sinsentido del estado actual de tantas cosas…

Llama la atención cómo en todos estos momentos —que no dejan de ser ambiguos— el "yo" aparece siempre y necesariamente —y en la reflexión se revela con mayor contundencia— como parte de un "nosotros" planetario, don-

[21] E. Bloch, *El principio esperanza*. vol. 1. Madrid, Trotta, 2004, p. 25.

[22] En esta forma, el texto es el epígrafe de *Huellas,* pero se encuentran diversas variantes en diferentes lugares de su obra.

de la especie humana es vista como sinfonía de sociedades y culturas,[23] cuya historia se manifiesta como parte de la evolución del cosmos.

Al lado de estas expresiones más bien espontáneas de búsqueda de lo humano del ser humano y de su lugar en la naturaleza, Bloch pasa revista en *El principio esperanza* bajo el binomio "libertad y orden" a la larga tradición de las llamadas utopías sociales como "proyecciones de un mundo mejor".[24] En estos textos elaborados antes del surgimiento de las ciencias sociales en el siglo XIX —época en la cual adquieren notoriedad en los textos programáticos y experimentos sociales conocidos como "socialismo utópico"—[25] se nombran a lo largo de los siglos de evolución de la civilización europea de manera precisa las causas del desorden existente y se describen con detalle formas de vida individual y colectiva correspondientes a los anhelos más fundamentales del ser humano, los cuales pueden ser realizados mediante la eliminación de dichas causas sociales que ahora todavía vuelven tan poco agradable la existencia humana.

Al igual que en el análisis de la vida cotidiana, también aquí el esfuerzo filosófico tiene que separar la composición meramente literaria y los reflejos directos de la sociedad y la época de su autor, de la tendencia profunda que se percibe en el texto hacia el *novum* pendiente de un mundo auténticamente humano —aquel mundo, donde la convivencia se encuentre organizada de forma tal que sea posible la vida buena para todos— que se anuncia a menudo sólo de modo oscuro y siempre fragmentario.

Así, por cierto, Bloch recupera expresamente la utopía para el pensamiento marxista, pues desde el panfleto de Friedrich Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*[26] y algunas observaciones críticas sobre el voluntarismo de los socialistas utópicos por parte de Marx, se había tabuizado el concepto. De modo diferente que Karl Mannheim, Max Weber y Antonio Gramsci, pero igual que ellos tratando de corregir la estrechez economicista y mecanicista del marxismo vulgar, Bloch aclara que "Marx ha formulado también ideales como crítica y hoja de ruta, pero no como algo fijo y aportado transcendentemente, sino como algo que se encuentra en la historia y no está, por eso, concluso: ideales de anticipación concreta".[27] Para Bloch, el famoso autor decimonónico de ninguna manera abandonó la utopía, sino, al contrario, la superó dialécti-

[23] E. Bloch, *Geist der Utopie,* p. 320.
[24] E. Bloch, *El principio esperanza,* vol. 2. Madrid, Trotta, 2006, p. 7.
[25] Véase Esteban Krotz, *Utopía.* México, UAM-Iztapalapa, 1988, caps. 5-6.
[26] Federico Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Moscú, Progreso, 1978.
[27] E. Bloch, *El principio esperanza,* vol. 2, pp. 155.

camente, sentando las bases para pasar finalmente de la utopía abstracta a la utopía concreta: "el mejoramiento del mundo tiene lugar en y con la conexión dialéctica de las leyes del mundo objetivo, con la dialéctica material de una historia inteligida y producida conscientemente".[28] También en este sentido, Bloch entiende su propia obra no como paráfrasis repetitiva de la obra de Marx, sino como desarrollo, evidenciándose el marxismo como una crítica de la razón pura para la cual todavía no ha sido escrita la crítica de la razón práctica.[29]

En la parte segunda de *El principio esperanza,* Bloch ofrece de modo sistemático su teoría de "la conciencia anticipadora".

Explica primero la conciencia de lo todavía-no-consciente o crepúsculo hacia adelante como una nueva clase de conciencia y como clase propia de conciencia de lo nuevo (cap. 15), y luego "el mundo en el que la fantasía utópica tiene un correlato" (cap. 17). Es clave aquí su análisis de *la categoría posibilidad* tan poco tratada en la filosofía occidental (cap. 18), ya que el hombre es la posibilidad "que no ha madurado todavía la totalidad de sus condiciones y determinantes de las condiciones, tanto externas como internas. Y en la totalidad inagotable del mundo mismo: la materia es la posibilidad real para todas las formas que se hallan latentes en su seno y se desprenden de ella por medio del proceso".[30] De este mundo en devenir y su meta, sólo puede lograrse una pre-apariencia, precisamente porque no se trata de una configuración en algún sentido concluida, sino de un proceso abierto y siempre en peligro de no lograrse; asimismo, todo avance práctico en la construcción de un mundo humano de y para todos los seres humanos que merezca verdaderamente el calificativo de humano, tiene necesariamente carácter de fragmento.

En el esfuerzo de aprehender cognitiva y prácticamente la materia en proceso confluyen lo que Bloch llama corriente fría y corriente cálida del marxismo, pensamiento que celebra como la "ciencia concreta de la tendencia".[31] De la articulación inadecuada de estas dos corrientes vienen tantos errores de apreciación de la historia humana y tantos fracasos de la acción política revolucionaria en el pasado. La corriente fría es el análisis objetivo y preciso de las condiciones socioculturales realmente existentes y el desenmascaramiento de las ideologías justificadoras del desorden actual y que es imprescindible para no perderse en el ámbito del utopismo, del "wishful thinking", del voluntarismo. En cambio, la corriente cálida es constituida por todas las intenciones liberadoras

[28] *Ibid*., p. 156.
[29] E. Bloch, *Geist der Utopie*, pp. 304-305.
[30] E. Bloch, *El principio esperanza,* vol. 1, p. 280.
[31] *Ibid*., p. 349.

de la historia, "toda la tendencia real materialistamente humana y humanamente materialista", de la que deriva "la vehemente apelación al hombre humillado, esclavizado, abandonado, hecho despreciable".[32]

Por eso es que las revoluciones tienen, como enfatiza Bloch, su itinerario y horario y sus logros son, como lo analiza con respecto al gran grito tricolor de la Revolución francesa, casi siempre intrínsecamente ambiguos y necesitados de la aclaración posterior: a cada paso hay que recuperar la sobriedad y recordar que "sólo cuando lo falso cae, lo genuino puede vivir. Y no muchos están conscientes de qué tanta práctica de coerción tenemos que perder todavía".[33]

Especialmente en la parte final de *Experimentum mundi* Bloch enfatiza nuevamente la importancia del factor subjetivo, ya que los factores objetivos propicios por sí solos, por más necesarios que sean, no garantizan nada. Es el ser humano que es capaz de volver real lo que es posible de modo objetivo-real e incluso de generar posibilidades nuevas.[34] Una y otra vez deja ver el filósofo que no está hablando de modo general, acaso de modo ahistórico, sino que tiene en la mira la situación —la época evolutiva, el tipo de sociedad— en que vive: la sociedad de clases.

Esto se ve muy bien cuando Bloch analiza el imperativo categórico de Kant, según el cual cada quien debe actuar de modo tal que la máxima seguida pueda ser establecida como principio de una ley universal. Aquí se trata indudablemente de un logro de la conciencia anticipadora, como lo fue también la idea del ciudadano de la Revolución francesa. Pero hay que situarla sin confusiones: este imperativo categórico es posible plenamente sólo en una sociedad sin clases. En la sociedad de clases actual su observancia significaría para el explotado y dominado traicionar sus intereses de clase —que son los intereses de toda la sociedad clasista preñada con el orden futuro de libertad, igualdad y solidaridad—, capitulando ante el interés del capital en función del cual se encuentra organizada la sociedad vigente.[35] De modo semejante, el ideal del ciudadano debe ser liberado de su falsa identificación con el burgués, ya que de lo contrario devendría en la cimentación ideológica del régimen actual basado en la apropiación privada de la riqueza socialmente generada.[36]

[32] *Ibid*., p. 252.

[33] E. Bloch, *Geist der Utopie*, p. 297.

[34] E. Bloch, *Experimentum mundi*, p. 255.

[35] Para ilustrar este punto, Bloch cita la crítica de Anatole France de la llamada igualdad ante la ley que prohíbe igualmente a ricos y a pobres robar leña y dormir bajo los puentes. (E. Bloch, *Geist der Utopie,* p. 297).

[36] E. Bloch, *Experimentum mundi,* pp. 188 y sigs.

Hay que recalcar aquí que la praxis revolucionaria no debe estar limitada a liberar mediante la construcción de una sociedad sin clases, la relación del ser humano con sus congéneres; también hay que transformar la relación del ser humano con la naturaleza, "para que el ser humano ya no tenga que estar como en un campo enemigo y con el accidente técnico como amenaza permanente" y construirse una relación armónica de alianza.[37]

Varias de las "cifras reales" de la utopía, anticipaciones del "momento colmado del estar nosotros con nosotros mismos, al cual intencionan todos los deseos existenciales del ser humano" y del "núcleo del ser humano que todavía está en el incógnito y que solamente puede ser identificado una vez abolidas las clases",[38] son abordadas por Bloch con mayor amplitud y profundidad en otras obras. Para completar la visión de conjunto hasta aquí ofrecida, es pertinente mencionar tres más de ellas.

Como no se podría esperar de otro modo, *la historia de la filosofía* es rastreada permanentemente por Bloch en busca de las huellas anticipatorias de la razón utópica. Las encuentra ante todo, por un lado, en la obra de Hegel, a quien celebra en el prólogo a la segunda edición por su método el que "distanciándose de la seducción de lo acabado, vuelve a romper —y con qué inmensidad— con lo que falsamente se consideraba perfecto, y lo hace explotar desde dentro. Pues, por mucho que se tape la luz, siempre vuelve a surgir la dialéctica interrumpiendo y poniendo al descubierto la contradicción, que es a la vez aguijón y ayuda".[39] Por otro lado está el derecho natural, cuya herencia es tan importante de recuperar que la de las utopías sociales, porque: "La utopía social aspiraba la felicidad humana, el derecho natural, la dignidad humana. La utopía social proyectaba de modo pintoresco condiciones en las que ya no hay fatigados y agobiados, mientras que el derecho natural construía condiciones en las que ya no hay rebajados y humillados".[40]

Otra línea de análisis y reflexión nos lleva al llamado "*excedente utópico*"[41] que se halla en fenómenos y dimensiones que el marxismo hegemónico consideraba tradicionalmente más bien el reino de la ideología y de la enajenación. También aquí Bloch recupera ideas originales de Marx largamente olvidadas y demuestra cómo todo gran arte está lleno de destellos utópicos, revelándose "estrella de la anticipación y canto de consolación en el camino a casa a través

[37] *Ibid*., p. 251.
[38] *Ibid*., p. 192.
[39] E. Bloch, *Sujeto-Objeto: el pensamiento de Hegel,* p. 16.
[40] E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde,* p. 13.
[41] E. Bloch, *Experimentum mundi,* p. 11.

de la oscuridad";[42] de hecho, ya buena parte de *Espíritu de utopía* está dedicado a la música, "el arte utópicamente franqueador por excelencia, ya sea que vibre, ya construya".[43] Algo semejante vale para la religión, especialmente el cristianismo, cuya historia europea Bloch lee a contracorriente, es decir, desde la historia de los herejes y disidentes,[44] y propone una alianza entre el marxismo y el cristianismo.[45] Porque descubre en este último la persistencia de la esperanza que critica incluso de modo particularmente agudo las condiciones deshumanizadoras a lo largo de la civilización europea y, al mismo tiempo, los intentos prácticos de modificarlas a modo de prefiguración del mundo humano para todos los humanos.

Finalmente hay que señalar la fascinación de Bloch por *determinadas realizaciones político-sociales* de tinte utópico, que a pesar de todas sus limitaciones e incluso perversiones constituyen para él faros en el proceso histórico. Entre ellos ocupan un lugar preeminente las revoluciones francesa y rusa, experimentos ambos que anticiparon mucho más de buena vida para todos de lo que finalmente lograron —y que aún así dejaron huellas indelebles para marcar la dirección del camino pendiente. Antecesor de ellos fue el cúmulo de movimientos rebeldes, en su mayoría de gente pobre e iletrada, en el umbral entre el feudalismo decadente de la Edad Media y la emergencia del capitalismo de la Edad Moderna, que desembocó en las llamadas guerras campesinas alemanas del siglo XVI. Su lucha contra los poderes económicos, políticos y religiosos conjuntos, fue impulsada por una combinación del anhelo de recuperación de situaciones de libertad y de armonía ubicados en un pasado de tintes míticos con el reclamo de justicia inspirado en las profecías bíblicas y un milenarismo apocalíptico; no combatían "para superar las dificultades terrenas dentro de una civilización eudemonista, sin integrar aún, sino para privar de su realidad a aquéllas mediante la *irrupción del Imperio*".[46] También aquí el fracaso histórico no eliminó la verdad anticipada y anticipadora de "los *contenidos* profundos de la

[42] E. Bloch, *Geist der Utopie,* p. 151; hay que recordar aquí que en la segunda mitad de los años treinta, Bloch participó con esta perspectiva en el llamado "debate sobre el expresionismo", donde diversos autores marxistas discutían sobre el carácter esencialmente reaccionario o potencialmente subversivo del arte expresionista de la época.

[43] E. Bloch, *El principio esperanza,* vol. 3. Madrid, Trotta, 2007, p. 152; veáse también E. Bloch, *Zur Philosophie der Musik.* 2ª ed. Fráncfort, Suhrkamp, 1974.

[44] E. Bloch, *Atheismus im Christentum,* p. 13.

[45] *Ibid*., p. 299.

[46] E. Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*. Madrid, Ciencia Nueva, 1968, p. 76.

historia humana que con tal brillo resplandece aquí y a la visión de duermevela del antilobo, de un reino al fin fraternal".[47]

Las famosas palabras finales de *El principio esperanza* resumen de manera estupenda la posición y la visión blochianas:

> Desde esta perspectiva hay que decir que el ser humano vive todavía por doquier en la prehistoria, que todas y cada una de las cosas se encuentran ante la creación del mundo como un mundo auténtico. *La verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final,* y empezará a comenzar sólo cuando la sociedad y la existencia se hagan radicales, es decir, cuando aprehendan y se atengan a su raíz. La raíz de la historia es, sin embargo, el ser humano que trabaja, que crea, que modifica y supera las circunstancias dadas. Si llega a captarse a sí y si llega a fundamentar lo suyo, sin enajenación ni alienación, en una democracia real, surgirá en el mundo algo que ha brillado ante los ojos de todos en la infancia, pero donde nadie ha estado todavía: patria.[48]

## El alcance y la actualidad de la filosofía blochiana

El que la obra de Ernst Bloch se encuentre actualmente en un lugar más bien marginal del debate filosófico, puede deberse también a que varias de sus características dificultan el acceso a ella. Entre ellas, su profundo enraizamiento en la filosofía y la historia cultural de Europa Central, que Bloch manejaba con gran maestría, le confiere un indudable matiz eurocéntrico; empero, éste no es inherente a la temática de su filosofía, porque también en los demás continentes y culturas puede documentarse la conciencia anticipadora, la tendencia hacia el caminar erguido, los movimientos utópicos. Por su parte, el lenguaje particular del filósofo, con abundantes vocablos por él creados y construcciones verbales poco usuales, se antoja necesario para poder elevar al concepto la percepción del movimiento abierto de la materia del mundo y la *pre*-flexión correspondiente de la conciencia humana, pero hay que admitir que también constituye una barrera para la lectura y dificulta enormemente la traducción.[49]

[47] *Ibid*., p. 67.

[48] E. Bloch, *El principio esperanza,* vol. 3, p. 510. En el vocablo alemán "Heimat" confluyen los significados de patria, matria y hogar. En el vocablo alemán "Heimat" confluyen los significados de patria, matria y hogar.

[49] Por esta razón constituyen una gran ayuda las anotaciones de Francisco Serra a la segunda edición de *El principio esperanza,* traducida por Felipe González Vicén. Introducciones a la obra de Bloch accesibles en castellano son los breves textos de Hans Heinz Holz, "La importancia de

Para no pocos, la identificación temporal de Bloch con regímenes autoritarios y en el fondo contrarios a su búsqueda utópica amén de las equivocaciones en la valoración de determinados fenómenos políticos de su tiempo —situación que, dicho sea de paso, comparte con su gran inspiración Carlos Marx— constituye una hipoteca difícilmente salvable de su obra, aunque, como en el caso de aquél, no necesariamente invalida su modelo general; por cierto que aquí su observación de que hay que "dejar de lado aquella concepción que quiere ser demasiado práctica, para la que las metas cercanas se han vuelto reformistamente tan importantes, que declaran las metas lejanas sin importancia y desviantes",[50] puede leerse como reconocimiento tardío de algunos de sus errores de apreciación política.

Pero más allá de esto, la obra blochiana ha recibido, como ya se ha mencionado, críticas severas desde posiciones filosóficas y políticas muy distintas entre sí; además, ha sufrido una y otra vez intentos de domesticación, o sea, de apropiación desde formas de pensamiento y corrientes políticas fundamentalmente diferentes y hasta opuestas a la filosofía de la utopía. Muchas corrientes marxistas, especialmente las de la "estéril ortodoxia talmúdica",[51] siguen ignorándola e incluso disputándole su pertenencia a tal tradición de pensamiento. Las filosofías académicas dominantes actuales no se interesan mucho por la obra de Bloch, a pesar de que todos los años siguen apareciendo estudios sobre los más diferentes aspectos de su obra.

En América Latina, Ernst Bloch ha estado poco presente en la discusión filosófica. Sin embargo, su influencia puede observarse en diversos aspectos de la teología de la liberación y de la filosofía de la liberación, donde ha aportado elementos para analizar la realidad social y cultural y para mantener la esperanza fundada en la capacidad humana que no puede ni debe tratar de

la filosofía de Ernst Bloch para el marxismo", en *Cuadernos Políticos*, núm. 26, octubre-diciembre 1980, pp. 12-18; Esteban Krotz, "El pensamiento utópico de Ernst Bloch" en *Utopía*. México, UAM-Iztapalapa, 1988b, 2ª ed., corr. y ampl., pp. 123-131, 257-269; y Francisco Serra, "Utopía e ideología en el pensamiento de Ernst Bloch", en *A Parte Rei: Revista de Filosofía,* núm. 2, febrero 1998, http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/utopia.html, así como el estudio de José A. Gimbernat, *Ernst Bloch: utopía y esperanza claves para una interpretación filosófica*. Madrid, Cátedra, 1983; y el volumen de Sergio Pérez Cortés, Víctor Alarcón Olguín y César Cansino Ortíz, coords., *Ernst Bloch: sociedad, política y filosofía*. México, UAM–Iztapalapa / Centro de Investigación y Docencia Económicas-Departamento de Estudios Políticos, 1988.

[50] E. Bloch, *Experimentum mundi,* p. 187.

[51] Así caracterizó a menudo el antropólogo catalán-mexicano Ángel Palerm este tipo de marxismo bastante extendido también en América Latina. vease Ángel Palerm, *Antropología y marxismo*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1998, p. 72.

cambiar la constitución de los seres humanos como tales, pero que sí puede y debe tratar de humanizar la organización de sus sociedades, partiendo para ello, ante todo, de los sueños estructural y sistemáticamente frustrados de "los de abajo".[52]

Sin embargo, como en los tiempos de vida de Bloch, la recepción y el desarrollo de su obra no solamente han sido bloqueados por la radicalidad de sus planteamientos, por su cuestionamiento consecuente de las interpretaciones hegemónicas de buena parte de la tradición filosófica europea, por su interés de extraer las cifras del mundo venidero de la cultura cotidiana de la gente común y corriente y de los movimientos rebeldes y revolucionarios, por su re-lectura polémica de la historia del arte y del cristianismo. Ha sido dificultada también —y sigue siéndolo— por una situación en la que "utopía" no parece un vocablo sugerente. Desde hace tiempo, se ha tratado de contrarrestar su capacidad desestabilizadora del desorden reinante mediante estrategias sistemáticas de ridiculización —quien se interesa por la utopía está "fuera de lugar"—, de sustitución del sueño utópico potencialmente disruptivo por la utilería meramente ilusoria —por ejemplo, a través de la literatura y las películas *fantasy*— o de bloqueo mediante la difusión de la anti-utopía cuidadosamente elaborada.[53] Estos mecanismos operan actualmente en el contexto de una coyuntura de larga duración particularmente adversa para plantearse el advenimiento de algo verdaderamente nuevo en el orden social —en vez de lo cual se ofrece la

[52] Teólogos importantes, entre ellos, el salvadoreño Ignacio Ellacuría, "Utopia y profetismo", en *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teoría de la liberación,* eds., Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, San Salvador, Universidad Centroamericana, 1993, pp. 323-372 t. I; y el brasileño João Batista Libânio, "Esperanza, utopía, resurección", en *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teoría de la liberación,* eds., I. Ellacuría y J. Sobrino, San Salvador, Universidad Centroamericana, 1993, pp. 495-510, t. II, han recurrido a ideas de Bloch para, sin coincidir con su propuesta sobre el transcender sin transcendencia, precisar semejanzas y diferencias entre análisis sociopolítico, utopía, profecía y apocalípsis; por su parte, también remite el filósofo Enrique Dussel, *Ética de la liberación*. Madrid, Trotta, 1998, a la obra de Bloch. En este contexto también hay que mencionar la importancia de las ideas de E. Bloch en la obra del enayista uruguayo Fernando Aínsa, "La función utópica en América Latina y el modelo de Ernst Bloch", en *Prometeo: revista latinoamericana de filosofía,* año 2, núm. 6, mayo-agosto, 1986, pp. 35-44, y *La reconstrucción de la utopía*. Buenos Aires, Sol, 1999. Un intento de aprovechar ideas blochianas para reanudar la interacción desvanecida durante el siglo XIX, el siglo de la emergencia de las ciencias sociales, entre utopía y la antropología sociocultural, lo constituye E. Krotz, *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología.* México, FCE / UAM-Iztapalapa, 2004.

[53] Acerca de las anti-utopías puede verse de E. Krotz. "Invitación a la utopía: en torno a utopías y anti-utopías", en *Nueva Antropología*, núm. 37. México, abril de 1990, pp. 129-134.

novedad de corta duración en la llamada "información", pero también en las modas de vestir, tecnológicas y académicas. El neoliberalismo en cuanto forma de vida[54] en vías de globalización, que ha encontrado en el nihilismo posmoderno una dimensión simbólica adecuada y que también está marcando profundamente la creación del conocimiento científico[55] con su secuencia cada vez más vertiginosa de los ciclos de producción-consumo para beneficio de algunos a costa de los demás, fuera de los cuales nada parece tener importancia, no es un caldo de cultivo para pensar en un mundo *otro* en el sentido de *un* mundo *humano* para *todos.*

Y sin embargo, el caldo de cultivo para la utopía sigue existiendo, aunque no se le pueda encontrar en las esferas del glamour. Y también siguen existiendo los intentos de volverla realidad y, a través de ello, definir el verdadero rostro de la humanidad.

Por ello, se lee al inicio de *Ateismo en el cristianismo*:

> Partamos de lo que es nuestro caso. Es para la mayoría de cualquier modo el de ser solamente utilizado, dependiente, empujado. Mientras que esto se pueda aceitar o nebulizar suficientemente bien, no únicamente los cobardes y los débiles se quedan quietos. Pero lo descontento, lo que quiere caminar erguido, esta parte tan buena de nosotros, se regenera siempre de nuevo, primero en los jóvenes. El caminar erguido inicia, busca liberarse de lo anacrónico que sigue chapuceando de manera poderosa y sin ideas. […] En vez del Arriba, el Adelante atrae para que sea formado. Desde abajo, disponiendo de nuestra historia libre, con claridad y en comunidad.[56]

Fecha de recepción: 10/08/2010
Fecha de aceptación: 3/11/2010

[54] El cientista político argentino insiste Atilio Borón, "Las ciencias sociales en la era neoliberal: entre la academia y el pensamiento crítico" en *Tareas,* núm. 122, enero-marzo 2006, http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/panama/cela/tareas/tar122/03boron.pdf, en que esta forma de vida no debe confundirse con el sistema económico en que se basa.

[55] Por ello, el sociólogo mexicano Pablo González Casanova critica en su ensayo sobre "La nueva universidad" *Fírgoa,* http://firgoa.usc.es/drupal/node/10372, el así llamado "capitalismo académico".

[56] E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, p. 7.

# MICROUTOPISMO Y FRAGMENTACIÓN SOCIAL: NOZICK, IRABURU Y KUMAR

**Lucas E. Misseri***

**Resumen**

En el presente trabajo se propone mostrar la correlación existente entre la fragmentación social y el microutopismo. La versión minimalista del utopismo denominada microutopismo responde a la definición de ideología y no a la de utopía dada por K. Mannheim. Para mostrar esto se analizan tres casos del siglo XX: el de la "utopía-marco" de R. Nozick, el de la "utopística" del padre Iraburu y el del legado wellsiano del utopismo tal como lo interpreta J. K. Kumar.

*Palabras clave*: microutopía, utopía-marco, ideología, fragmentación.

**Abstract**

In the present paper is proposed to show the correlation between social fragmentation and microutopianism. The minimalist version of utopianism called

* Profesor por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Miembro de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas y director de la revista Prometeica, Argentina, lmisseri@mdp.edu.ar

"microutopianism" is closer the definition of ideology than the definition of utopia given by K. Mannheim. To demonstrate it, three cases of the twentieth century are analyzed: 1) "frame-utopia" by R. Nozick, 2) "utopistics" by priest Iraburu and 3) Wellsian legacy of utopianism as is interpreted by J. K. Kumar.

*Key words*: Microutopia, Frame-Utopia, Ideology, Fragmentation.

## Introducción

La idea de "microutopía", entendida como la reducción de las proyecciones globales de la tradición utópica desde una "sociedad utópica" a "grupos sociales utópicos", constituye el núcleo del análisis llevado a cabo en este trabajo. Partiendo de una reflexión crítica sobre este concepto específico de la teoría de la utopía se identifica su vinculación con la fragmentación social en tanto que justificación teórica de la misma.

Esta justificación ha tomado varias formas desde fines de siglo pasado, aquí se investigan tres casos: en primer lugar, la "utopía-marco" de Robert Nozick tal como aparece expuesta en *Anarchy, State, and Utopia* de 1974; en segundo lugar, la idea de una "utópica" sustantivada propuesta por el padre Iraburu en *Evangelio y utopía* de 1998 en contraposición a lo que él llama "ascética" y "política"; por último, el pensamiento del sociólogo Krishan Kumar en *Utopia & Anti-utopia in Modern Times* de 1987 según el cual H. G. Wells le lega al utopismo la tarea de combatir la fragmentación social. De estos casos se sigue que la función utópica tal como la consideraban autores como Ernst Bloch, es decir como la búsqueda del perfeccionamiento de todo el género humano, se ve contrariada con la noción del carácter "micro" del utopismo de fines del siglo XX. En términos de la sociología del conocimiento podría decirse que el microutopismo es la ideologización del utopismo, o más llanamente, la negación del utopismo con una retórica utopizante. Según Mannheim:

> Un estado de espíritu es utópico cuando resulta desproporcionado con respecto a la realidad dentro de la cual tiene lugar […] se orienta hacia objetos que no existen en la situación real […] llamaremos utópicas a aquellas orientaciones que trasciendan la realidad y que, al informar la conducta humana, tiendan a destruir parcial o totalmente, el orden de cosas predominante en aquel momento.[1]

[1] Carlos Mannheim, *Ideología y utopía*. Madrid, Aguilar, 1966, pp. 260-261.

En el desarrollo de este artículo se propone mostrar cómo este microutopismo, en lugar de constituir una posición intelectual que va en contra del *statu quo* buscando su transformación, se encuentra ligado a la ideología en tanto que por sus metas a corto plazo y sus agrupaciones estratificadoras y en algunos casos elitistas contribuyen al mantenimiento del estado de cosas que estimulan la fragmentación social.

## Utopía y fragmentación social: dos conceptos polisémicos

Antes de indagar directamente los casos propuestos es necesario brindar algunas precisiones en torno a qué se entiende en esta investigación por "utopía" y por "fragmentación social". El término utopía tiene su origen en el siglo XVI, con la obra homónima de Tomás Moro, ahora bien, el mismo no se convierte en el actual concepto polisémico hasta que es estudiado por los pensadores socialistas y anarquistas de fines del XIX y del siglo XX. Alexandru Cioranescu clasificó los múltiples sentidos en los que se dice la utopía en cinco sentidos centrales:[2]

a) Utopía es el libro de Moro de 1516, b) utopía es un género literario de ideas socio-políticas implementado desde el siglo XVI hasta la actualidad,[3] c) utopía es una quimera, una proyección imposible,[4] d) utopía es todo intento de trascender la realidad modificando el *status quo,* y por último, e) utopía es una forma de pensar, una mentalidad, una función del espíritu. Como parece evidenciarse los sentidos dados por Cioranescu van desde el menos extenso al más extenso semánticamente. Según el abordaje efectuado de los mismos el sociólogo polaco Bronislaw Baczko habla de enfoques: literiarios, históricos, sociológicos, simbólicos o de "períodos calientes".[5] En resumen, se entiende por el concepto de utopía en su sentido más amplio una disposición humana a proyectar ideales para ejercer transformaciones sobre la realidad y en el más estrecho un género literario de corte filosófico político.

[2] Alexandru Cioranescu, *L'avenir du passé*. París, Gallimard, 1972, p. 21.

[3] Esta definición es considerada como la definición estricta de utopía por especialistas como el mismo Cioranescu, Raymond Trousson, Vita Fortunati, Pierre-François Moreau entre otros.

[4] Éste es el sentido dado por Herbert Marcuse al término en sus conferencias editadas bajo el título *El final de la utopía,* en las que considera que la utopía ha finalizado en tanto que ya no es imposible su realización.

[5] Bronislaw Baczko, "Memorias y esperanzas colectivas", en *Los imaginarios sociales*. Trad. de P. Betesch. Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, pp. 79-80.

Por su parte, el concepto de fragmentación social es más reciente en el tiempo, según Bingham Powell sería una metáfora del siglo pasado originalmente aplicada a la política y luego extendida a la esfera social.[6] Pese a la diferencia de siglos entre ambas ideas la "fragmentación social" también comparte el carácter polisémico, pero en lugar de ser una polisemia en el contexto de aplicación es una polisemia en el contexto de justificación, podría precisarse que la polisemia de la idea de fragmentación social es fruto de su pluricausalidad. Dado que la idea de sociedad tiene demasiadas aristas, puede estar fragmentada desde muchos ángulos. Puede tomarse como eje el componente económico, el educativo-informático, el político, el religioso, el étnico y por tanto analizar cómo el conjunto de individuos reunidos bajo el pacto social se encuentra fragmentado en muy diferentes grupos según se haga el recorte. De hecho un individuo puede estar en varios grupos o carecer de sentido de pertenencia a ninguno (lo que no implica que no pertenezca a uno, podría pertenecer al grupo de los apáticos, etcétera). Si se hace caso a Silvia Severini el problema sería el resultado de la nueva cosmovisión que nació con el Renacimiento y se estableció con la Modernidad avanzada, el pasaje del teocentrismo al antropocentrismo, el del miembro de la comuna al ciudadano, en otras palabras el (re)nacimiento del individuo.[7] Por ello se asocia fragmentación con atomización, aislamiento, individuación. Ahora bien, ¿es el individualismo un problema *per se*? El reconocimiento del individuo y sus derechos ha sido un logro y no un defecto de la Edad Moderna, lo que ha sido y es aún problemático es la fragmentación de los fines y la negación de proyectos que engloben el mejoramiento del estado de la humanidad desde una perspectiva integradora y no basada en el uso de la violencia y la imposición de un grupo sobre el resto. Los especialistas americanos suelen subrayar en trabajos colectivos el efecto negativo de la fragmentación en la esfera socio-económica: la ampliación de la brecha entre ricos y pobres, la marginación social, la ausencia de igualdad de oportunidades, la vulneración de derechos y las dificultades de algunos grupos para ser reconocidos como sujetos de derecho, etcétera. Mientras que especialistas europeos subrayan las dificultades de socialización de sus ciudadanos que se manifiestan en la tendencia al aislamiento, la despersonalización, las transformaciones de los

[6] Bingham Powell Jr. C., *Social Fragmentation and Political Hostility: an Austrian case study*. Palo Alto, Stanford University Press, 1970, pp. 1-2.

[7] Silvia Severini, "Acerca de la fragmentación social", en S. Severini, *et al*., eds., *Fragmentación social y desprotección de las personas en la Argentina del siglo xx*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2000, pp. 7-14.

núcleos familiares y fenómenos como el de los *hikikomori*[8] y las fobias sociales, entre otras.[9]

En este trabajo haré referencia a la utopía entendiéndola como el intento de ejercer mejoras globales en el estado de la humanidad y, en cambio, fragmentación social denotará la pérdida de ideales globales a favor de intereses de grupos no-inclusivos o de intereses meramente egoístas. A continuación, se analizó cómo el planteo de la utopía-marco de Robert Nozick conduce al individualismo y como tal su utopía-marco no constituye una genuina utopía.

## Nozick y la utopía como marco

El filósofo político norteamericano Robert Nozick en su obra *Anarchy, State and Utopia* no sólo proporcionó una crítica y un reconocimiento a la labor para recuperar los estudios políticos que tuvo la obra de John Rawls sino una nueva propuesta sobre el utopismo. La obra es un tratado en sentido estricto por su sistematicidad y organicidad, las tres palabras del título están claramente representadas por las secciones del libro. Nozick parte del estado de naturaleza de John Locke para justificar la necesidad de una agencia de protección contra la violencia. Toma esa noción como punto de partida y describe el monopolio que puede ser sustentado por algunos grupos violentos por lo cual la idea de un Estado mínimo surge como contrapartida de un caos de agencias violentas. Es importante notar que como pensador libertario Nozick no acepta más que un Estado gendarme y garante de los contratos. El filósofo estadounidense cierra el libro con la concepción de la utopía-marco como la única posible en un Estado del tipo que pregona, puesto que cualquier exceso de poder en el Estado o en un ideal utópico implicaría una merma en la libertad del individuo y un exceso violento desde su punto de vista.

Para Nozick la utopía sólo es viable si sirve de marco para otras utopías. Se nota aquí la modernización de la utopía avenida con la crítica al utopismo efectuada por H. G. Wells en su texto *A Modern Utopia* donde cuestiona que las utopías clásicas olvidan la movilidad social y la posibilidad de disenso (para Wells las utopías tienen que ser cinéticas y no estáticas).[10] En este sentido, Nozick

[8] Término japonés para una suerte de fobia social caracterizada por el aislamiento en una habitación y la reducción de la socialización al mero uso de herramientas informáticas.

[9] R. Hortolanus et al., *Social Isolation in Modern Society*. Oxon, Routledge, 2006.

[10] H. G. Wells, *Una utopía moderna*. Trad. de J. A. Sánchez Rottner. México, Océano / Abraxas, 2000, p. 33.

hace un intento de superar a las utopías clásicas con su idea de la utopía-marco. Es decir, una utopía en la cual los utopianos pueden pensar y llevar a cabo sus propias utopías. Hay ausencia de *stasis* dado que no hay una "armonía" impuesta, o un consenso obligatorio como el denunciado en las distopías del siglo XX. Para probar su razonamiento Nozick propone un experimento mental partiendo de tres "rutas teóricas": "La primera ruta comienza con el hecho de que las personas son diferentes. Difieren en temperamento, intereses, capacidad intelectual, aspiraciones, tendencia natural, especulaciones y la clase de vida que desean seguir. Las personas divergen en los valores que tienen y atribuyen diferentes pesos a los valores que comparten".[11]

Ésta es una constante en el pensamiento de Nozick: la diferencia antropológica, muy distinto a los pregones igualitaristas de un J. J. Rousseau o de un É. Cabet. Por otro lado, en cuanto a la segunda y la tercera rutas, dice: "[…] no todos los bienes pueden realizarse simultáneamente, entonces se tendrán que hacer trueques. La segunda ruta teórica señala que hay poca razón para creer que un sistema único de trueques logrará aceptación universal. […] La tercera ruta teórica para el marco de la utopía se basa en el hecho de que las personas son complejas".[12]

Partiendo de esta base propone que se imagine un experimento mental en el que cada ser humano diferente pueda crear su mundo perfecto. Ahora bien, si se quiere que los otros estén en su propio mundo deberá hacer algunas concesiones, dado que los otros, en caso de estar disconformes, pueden irse a sus propios mundos creados a su gusto. De este modo, Nozick especula que hay un mundo posible en el cual todos desean permanecer y están relativamente conformes. Esa utopía, en tanto que el mejor de los mundos posibles, es la utopía-marco, es decir, la utopía que alberga la posibilidad de la diversidad de utopías. Para Nozick esa utopía-marco sólo puede darse en un Estado mínimo. El filósofo libertario no niega que en el futuro una de esas microutopías pudiera extenderse a todos, pero considera que la misma aún no ha surgido y que el único espacio en el que podría surgir es en el de la utopía-marco, puesto que alberga a todas las utopías en tanto que promulgadora de la creación de utopías.

A continuación analizo otra forma de microutopismo en un marco totalmente distinto, el religioso, pero que tiene algunas semejanzas en su peculiar comprensión del término utopía, no ya como una meta global o del género humano sino individual como aparece en la utopía-marco de Nozick.

[11] Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*. Trad. de R. Tamayo. México, FCE, 1991, p. 298.
[12] *Ibid*., p. 300.

## Iraburu y la "utópística"

La relación entre utopismo y religión ha estado presente a lo largo de la historia en múltiples aspectos. En principio, se suele considerar que la utopía es la secularización moderna de la idea de paraíso o de Edén de las religiones, mitologías y leyendas populares: los jardines elíseos, las islas bienaventuradas, la edad dorada, el país de Jauja o Cucaña, etcétera. En el marco del pensamiento occidental, particularmente el europeo de los siglos XVI-XIX, la relación fundamental fue entre la utopía y el cristianismo, los cuales se retroalimentaron de diversas formas. Por un lado, autores como Jean Servier afirman que el utopismo es una forma cuasi herética que preconiza la posibilidad de subsanar la caída (el pecado original) mediante nuevos ordenamientos sociales que permitan la realización del paraíso en la Tierra. Por otro lado, el milenarismo o quiliasmo, es decir, la doctrina del reino de mil años que seguirá a la segunda venida de Cristo y la consecuente parusía, ha jugado un rol preponderante en algunos utopistas como Tommaso Campanella o Francis Bacon. La idea del utopismo como herejía fue desarrollada por Thomas Molnár, pensador húngaro conservador que se asentó en los Estados Unidos. Molnár en su libro *Utopía: La herejía perenne*[13] se refiere peyorativamente al utopismo por estos aspectos resaltados, como la negación del pecado original, pero también por la sospecha de ateísmo y la vinculación del término a la esfera soviética de la cual el autor escapaba. Por su parte, el teólogo protestante francés, Gabriel Vahanian sostuvo una óptica diversa a la de Molnár. Vahanian fue uno de los fundadores y propagadores del movimiento teotanatológico (la teología de la muerte de Dios). En su búsqueda de una nueva perspectiva de lo divino y de la relación de la iglesia con sus fieles, propugnó por una revalorización del utopismo y de la técnica.[14] Entre los teólogos protestantes también se destacó la labor de Paul Tillich. Los católicos, aunque de menor difusión en la actualidad hicieron sus aportes positivos al utopismo. En el marco de la praxis social, los padres Juan de Zumárraga y Vasco de Quiroga llevaron a cabo proyectos microutópicos y utopías prácticas en México durante el siglo XVI, inspirados en el texto de Tomás Moro. En el ámbito de la teoría utópica, el padre José María Iraburu, teólogo considerado ortodoxo cuya obra denuncia la revitalización de herejías en el catolicismo, decidió conciliar ciertos aspectos del catolicismo ortodoxo con el utopismo, pero en el particular sentido que se mencionó más arriba. Iraburu en *Evangelio y utopía* dice: "[…] doy con cierta

[13] Thomas Molnar, *Utopismo. La herejía perenne*. Trad. de M. Najszatan. Buenos Aires, Eudeba, 1970.

[14] José María Iraburu, "L'Église et la technique", en *Dieu et l'utopie*. París, CERF, 1977.

frecuencia al vocabulario de la utopía un sentido bastante amplio y flexible, para referirme con él a todas las coordenadas mentales y conductuales, aunque sólo afecten a una persona, que entran en contraste patente con las ideas y costumbres del mundo tópico".[15]

Hay una similitud con la definición mannheimiana de utopía como aquello que se opone al orden de cosas reinante (el *topos*). No obstante, el concepto central de la perspectiva utópica de Iraburu está dado por la noción de "utópica" y no por la de utopía: "[…] me permito distinguir entre la *ascética,* que busca la perfección de la persona, la *política*, que pretende el mayor bien de la sociedad, y, a un nivel intermedio, la *utópica,* que trata de la vida perfecta de los grupos formado en libre asociación: un cierto número de personas o familias asociadas".[16]

En estas definiciones estipulativas hay una estrategia conceptual que está muy cerca de la inconsistencia. Iraburu separa a la utopía de la política, pero a diferencia del rechazo de la política que hizo Frederick Burrhus Skinner en su *Walden Two* el rechazo del presbítero católico se haya conducido a evitar la posibilidad de pelagianismo. La política en tanto que búsqueda del mayor bien de la sociedad está ligada a los intereses terrenales y no a los espirituales. Iraburu vincula el evangelio con la utopía, en tanto que estuvo asociado desde un principio a pequeñas comunidades, microutopías, que propugnaban la búsqueda del bienestar pero en el más allá. De este modo, el interés por las microutopías y su aceptación está orientado a detener la posibilidad de las utopías tradicionales que sostenían ideales políticos a gran escala y que buscaban la realización del paraíso en la tierra, en esta vida.

Al igual que en el sistema de Nozick el utopismo se ve transformado para servir a una forma de la ideología, ya sea la del liberalismo libertario ya sea la del catolicismo ortodoxo. Pese a las diferencias de Nozick e Iraburu comparten la reducción semántica del término utopía, el norteamericano escribió sobre utopía de utopías y el español sobre la utópica de la utopía. Ambos sitúan el concepto en contradicción consigo mismo, dado que la utopía en tanto que búsqueda de justicia social o del mejoramiento de las condiciones en las que vive la humanidad no puede estar sesgada a los intereses individuales o de grupos reducidos.

[15] J. M. Iraburu, *op. cit*., 1977, p. 5.
[16] *Idem*.

## Kumar y la fragmentación de lo utópico

Jagdish Krishan Kumar, sociólogo de origen indio que ejerce la docencia en la Universidad de Virginia, Estados Unidos, ha realizado investigaciones en torno al utopismo desde hace varias décadas cuyos resultados fueron volcados en libros tales como *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times* (1987), *Utopianism* (1991) y *Utopias and the Millennium* (1993). Estuvo particularmente interesado en los pasajes que llevan del utopismo al antiutopismo y viceversa; por tanto, efectuó interesantes análisis del distopismo del siglo XX el cual tuvo entre sus principales exponentes a Herbert George Wells, Evgeni Zamyatin, Aldous Leonard Huxley y Eric Arthur Blair "George Orwell". En una entrevista que mantuvo con el autor de este artículo cuando se le consultó ¿qué entendía por "utopía"? el sociólogo respondió haciendo una enumeración que recuerda a la de los enfoques de B. Baczko:

> En general creo que una definición muy precisa de utopía no es muy útil. Utopía es una tradición de pensamiento y de escritura, e involucra varias formas diferentes: la utopía formal literaria, como fue inaugurada por la *Utopía* de Tomás Moro (1516); ciertas clases de teorías sociales utópicas, tales como los trabajos de Robert Owen, St. Simon, Fourier; los diseños y esquemas arquitectónicos y urbanos, desde Leon Battista Alberti hasta Le Corbusier; una buena cantidad de ciencia ficción desde fines del siglo XIX, tales como las novelas de H. G. Wells; y quizás también ciertas formas de la cultura popular, como el retrato de comunidades ideales y familias ideales en el cine de Hollywood y la TV ("The Waltons", "Neighbours", etcétera).
>
> También hay comunidades utópicas, comunidades experimentales tales como Twin Oaks en los EE. UU. y muchas otras en Europa y América en los siglos XIX y XX (las comunidades owenita y fourierista en Gran Bretaña y Norteamérica).[17]

Nótese la correspondencia entre las "formas" que Kumar enumera y los "enfoques" de Baczko. No obstante, una distinción sobre la que Kumar volverá de forma recurrente, y que le es cara en tanto que sociólogo, es la distinción entre "utopías literarias" y "teoría social utópica". Para él, durante el siglo XVIII, la utopía literaria le cedió el paso a la teoría social utópica,[18] es decir a aquellas obras de pensadores con sensibilidad a las problemáticas sociales que exponen

[17] Jagdish Krishan Kumar, "Los límites de lo posible", Entrevistas a J. K. Kumar, J. C. Davis y P. F. Moreau en *Prometheus,* núm. 28, 2009, p. 24.

[18] J. K. Kumar, *Utopia e antiutopia*. Ravena, Longo, 1995, p. 21.

ideas de carácter utópico en sus tratados y artículos en periódicos, pero que formalmente ya no pertenecen al género utópico. En términos de Cioranescu, estos pensadores son exponentes del sentido lato de la utopía.[19] Un ejemplo destacable lo constituyeron los llamados "socialistas utópicos" de los siglos XVIII-XIX: Robert Owen, Charles Fourier, Henri de Saint-Simon, Victor de Considerant aunque no así Étienne Cabet quien en su *Voyage à Icarie* escribió una utopía en sentido estricto. Según Kumar, a fines del siglo XIX se da un renacimiento de la utopía literaria y puede considerarse a Cabet parte de dicho renacimiento, pero Kumar piensa en Edward Bellamy, William Morris, Theodor Hertzka, William Hudson, Edward Bulwer-Lytton y Samuel Butler.[20]

Con respecto al vínculo que atañe a este trabajo entre fragmentación y utopismo Kumar dice en su libro *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*:

> No sería correcto fingir que el proyecto utópico de fines de este milenio no sea fragmentario e incierto. La utopía es utilizada por grupos específicos con objetivos específicos: la paz, el ambiente, el rol futuro de las mujeres; por este motivo es difícil hallar una utopía que atraiga la atención de la sociedad a la manera de *Utopía* de Tomás Moro o *Looking Backward* de Edward Bellamy, o, de modo diverso, a la manera de las antiutopías de Huxley y Orwell. Ha sido sugerido que el decline de la utopía está relacionado al decline de la religión; la utopía puede no ser religión pero sin una parte fundamental de aquella en su andamiaje, es decir el "principio de la esperanza", puede colapsar.[21]

Este fragmento entraña dos ideas centrales en el pensamiento de Kumar: por un lado, la fragmentación de la utopía se debe también a la multiplicidad de lectores. Ya no hay un lector intelectual específico, como el que gozó Tomás Moro (un hombre erudito cristiano con gusto por los clásicos y conocedor del latín), las utopías de fines del siglo XX son microutopías pacifistas, feministas, ecologistas, etcétera. Por otro lado, está la idea de la relación entre la utopía y la religión, la cual fue desarrollada someramente en la sección anterior. No obstante, se dirá que para Kumar hay un correlato entre la pérdida de la esperanza en las grandes utopías del siglo XX (tanto en la utopía comunista con la caída de la URSS como en la utopía capitalista del consumo). La utopía en tanto que religión secular necesita de la esperanza de quienes la piensan y el siglo

[19] Como se dijo anteriormente Cioranescu considera a la utopía como género literario la única forma de utopía en sentido estricto, mientras que acuñó el término "utopismo" para englobar todos los sentidos y el de "utopía *lato sensu*" para los otros sentidos.

[20] J. K. Kumar, *Utopia e antiutopia*, p. 22.

[21] *Ibid*., pp. 27-28.

XX, con el horror de las Guerras Mundiales y el resurgimiento de los miedos finiseculares de tono milenaristas, parecería agotar la posibilidad de esa esperanza. Kumar considera que el utopismo vencerá la fragmentación si y sólo si se reafirma el deseo de instaurar la unidad resquebrajada en los intereses sociales o humanos.

Kumar advierte que la utopía sólo puede salvarse si se recupera el sentido global que lo entraña, o en sus palabras si se recupera la esperanza, esa que E. Bloch consideraba inherente a todo hombre y que F. Aínsa define como la cualidad esencial del *homo sapiens* en tanto que *homo utopicus*. Esta advertencia de Kumar es el resultado de su análisis crítico de la obra de H. G. Wells quien mantuvo una relación dual con la utopía dado que escribió tanto eutopías[22] como distopías, pero que consideraba a la utopía como una forma de sociología. El influjo de Wells de teorías darwinistas no le privó de reivindicar la esfera moral, en la utopía se conjugan ambas tanto la ciencia al servicio del hombre como el hombre velando sobre la ciencia. Un concepto clave es el de entropía traspolado a las ciencias sociales. Según Kumar, Wells estaba obsesionado con ese concepto de la termodinámica, es decir, esa tendencia al desorden que se manifiesta en los sistemas dinámicos y que rige el universo. Wells creía que el utopismo tenía la obligación moral de batallar incansablemente contra la entropía social, cuando imaginaba al hombre vencedor escribía eutopías cuando imaginaba vencedora a la entropía describía distopías. El problema es el mismo, la diferencia se manifiesta en el grado de esperanza en el hombre y su capacidad de establecer metas globales con la finalidad de mejorar el género humano y no beneficiar a un solo grupo privilegiado.

## Conclusión

En este artículo he expuesto en el marco de lo que di en llamar "teoría de la utopía", tres perspectivas diversas sobre el fenómeno del microutopismo y cómo éste se halla ligado a la fragmentación social en tanto que dirige el impulso utópico hacia una falsa forma de utopismo que no es más que un avatar de la ideología. Por un lado, se expuso el caso de Nozick con su propuesta de una utopía de todas las utopías que deja abierta la puerta a una utopía global aunque no la pregona. La pregunta que podría hacérsele a los seguidores de Nozick es

[22] Se entiende por "eutopía" en el marco del enfoque literario a las utopías positivas, por contraposición a las distopías o utopías negativas.

¿cómo asegurar, en el marco de un Estado mínimo, que una distopía o una forma de tiranía utópica no se sobrepondrá por sobre el resto? ¿Qué herramientas brinda el Estado mínimo para evitar una tiranía? La agencia de protección que menciona Nozick podría disolver el intento tiránico, pero ¿qué sucedería si ese intento viniese desde las mismas fuerzas de protección? Se vuelve al problema de Juvenal: ¿quién vigila a los vigilantes? Aunque Nozick se manifestó a favor de una concepción antropológica caracterizada por la desigualdad o la diferencia parece tener cierta confianza en las capacidades de los seres humanos bajo un Estado mínimo. Sin embargo, que haya un Estado mínimo no significa que no exista una agrupación que pueda monopolizar el ejercicio de la violencia e imponerlo a los más débiles.

Por otro lado, el caso de José María Iraburu es un ejemplo de la mistificación que el microutopismo supone. La distinción entre "utópica" y "política" que pareciera un intento de mediar entre lo privado y lo público, en realidad no es más que la vana pretensión de extirpar el factor político del pensamiento utópico, el cual es inseparable de ella, puesto que la utopía siempre fue un pensamiento centrado en una *polis.* Por ello mismo algunos autores, incluso, la consideran un fenómeno genuinamente moderno porque no fue hasta la aparición de los proyectos urbanistas del Renacimiento (como los de Leon Battista Alberti y Filarete, entre otros) que se empezó a pensar en una ciudad propiamente dicha y en ciudadanos. En ese marco en el que la planificación ha jugado un rol central y que es heredero del pensamiento de Hipodamo de Mileto[23] es que se origina la reflexión utópica. Esta misma constituye un pensamiento holístico destinado a modificar el estado de cosas tomando como punto de partida la ciudad real, la sociedad real en un punto geográfico y tiempo específicos (los del autor) y a partir de ahí con las herramientas de la tradición y su propia inventiva genera un modelo que pretende perfeccionar lo real, para contrastarla y modificarla. En ese sentido, la utopía no puede ser otra cosa que política. Por tanto, la pretensión de asociaciones con fines, nobles o no, que constituyen microutopías no es válida, no son propiamente utopías sino una suerte de enmiendas al sistema que el utopismo buscaría modificar y en tanto que enmiendas de aquél no hacen más que contribuir a su permanencia. En este sentido, el microutopismo, por lo menos en tanto que no asuma su responsabilidad política deviene en una práctica ideológica.

Por su parte, frente a la postura del sociólogo indo-estadounidense Jagdish Krishan Kumar quien sostiene que la fragmentación social está ligada a la pérdida

[23] Quien, según Aristóteles en su *Política,* organizaba los dámeros de las polis según los grupos de artesanos.

del "principio esperanza" (término acuñado por E. Bloch que representa la capacidad de pensar en lo que todavía no es, pero puede ser); la pregunta que cabe hacerse es ¿cuándo sanarán las heridas de las guerras y del holocausto para que la humanidad recupere su esperanza? Es esta esperanza en lo humano, en la capacidad constructiva del hombre y en el respeto de su dignidad en tanto que ser viviente, la única que puede resurgir el "espíritu utópico" como lo definiera Dubois o esa "línea fundamental del pensamiento occidental" en palabras de Isaiah Berlin. El microutopismo es una adaptación a la fragmentación pero lejos está de ser un genuino utopismo, dado que en cierto sentido es una forma más de la ideología en el sentido que Mannheim atribuye a este término: es decir, una forma más de mantener el estado injusto de cosas, la desigualdad reinante, la hambruna, la ignominiosa distribución de los bienes, recursos y conocimientos en el mundo. Puesto que mediante los esfuerzos fragmentarios y sesgados de distintas asociaciones que no se plantean un objetivo global o que no buscan la inclusión de todos los interesados, la especia humana, sus logros en el mejor de los casos no son más que paliativos.

En este trabajo no se pretende desestimar los esfuerzos de muchas asociaciones que luchan por objetivos nobles como la paz, la educación, la desaparición del hambre, mayor igualdad de derechos, etcétera (esas luchas que se podrían calificar de "microutópicas" en algunos casos cuando aglutinan un número considerable de personas que se organizan en pos de la promoción de ese ideal o que se aíslan con la misma finalidad). Sin embargo, lo que se quiere resaltar aquí es que el utopismo tradicional sigue siendo el camino superador de esos esfuerzos parciales, dado que para que el cambio del *status quo* se lleve a cabo tiene que resolverse el tema de la fragmentación social en un diálogo que incluya a la mayor parte de los afectados. Lo que una asociación logra tras una lucha, la otra se bate por volverlo al estado anterior de cosas. En este sentido el universalismo comeniano parece haber divisado la raíz del mal social ya en el siglo XVII al pregonar la búsqueda no sólo de una justa distribución de los bienes sino también de los conocimientos.

> Debemos desear que incluso las naciones extremadamente bárbaras puedan ser ilustradas y liberadas de las tinieblas de la ignorancia, porque ellas forman parte de la humanidad y dicha parte tiene que acomodarse con su totalidad, y además, porque la totalidad no está entera si algo le falta. El cuerpo entero no puede sentirse bien si todos sus miembros juntos y cada uno por separados no se sienten bien.[24]

[24] J. A. Comenius, "An Anthology Selected by A. Molnár", en *A Perfect Reformation*. Praga, Instituto Ecuménico de la Facultad Comenio de Teología Protestante, 1957, p. 48.

En esta simple metáfora del pensador checo, Jan Amos Komenský “Comenio”, considerado el “maestro de las naciones” por su labor revolucionaria en el ámbito de la didáctica, se expresa el sentimiento de la tradición utópica: o se logra el bienestar general o el malestar aún se mantendrá. Es en este sentido, en el que se considera que la teoría de la utopía no debe adaptarse a la fragmentación social imperante sino contribuir a la unificación de los reclamos y transformaciones, siempre en el marco de lo que podría llamarse el respeto por la legítima diferencia, es decir, aquella que respete la dignidad y vida humanas.

Fecha de recepción: 27/07/2010
Fecha de aceptación: 20/12/2010

# DERECHOS HUMANOS Y DEBERES

**Virgilio Ruiz Rodríguez***

**Resumen**

La razón por la que se estudia este tema es la insistencia generalizada con la que se habla de derechos y no de deberes; ésta es una de las razones por las que vivimos la situación actual. Se olvida que el derecho en sí mismo contiene el deber correspondiente: el derecho de un sujeto despierta siempre en otro la obligación de no impedir su ejercicio. A *contrario sensu*, con esto se pone de manifiesto que el deber mismo es garantía para el ejercicio de los derechos al no impedir su ejercicio. Así no puede pretenderse el orden justo, ni pensar construirlo sobre los derechos, rechazando los deberes.

De la polémica sobre la correlación o no entre derecho y deber, opto por aquellos que la aceptan: pues al ejercicio del derecho de uno corresponde el cumplimiento del deber de otro. Esta correlación se da incluso en el ámbito intrapersonal; y por supuesto en el ámbito social y político: los mismos derechos obligan a respetar y tolerar otras ideas; la sociedad democrática basa su ordenamiento legal en los derechos y deberes de los individuos.

*Profesor-Investigador de la Universidad Iberoamericana, México, virgilio.ruiz@uia.mx

Tanta es la fuerza de la vinculación, que su necesidad ha trascendido a nivel regional, teniendo un ejemplo de ello en la Declaración Interamericana de los Derechos y Deberes del Hombre de 1948.

*Palabras clave*: derechos, deberes, correlación, vinculación.

## Abstract

The reason to study this topic is the widespread insistence to talk about rights but no duties; this is one of the reasons we face our current situation. We tend to forget that rights contain within themselves their corresponding duties. A subject's right compels others not to hinder its exercise. *Contrario sensu*, this clearly shows that duty in itself warrantees that rights be exercised, indeed by not hindering their own exercise. Thus, we may not strive to attain fair order, nor may we ground it upon rights alone, neglecting duties.

Regarding the existing controversy on whether there is a correlation between rights and duties, I side with those who claim such correlation exists: by exercising one's rights we also fulfill someone else's duties. This correlation can be found even within interpersonal relations and certainly within the social and political spheres. It is the same rights that bind us to respect and tolerate ideologies different from our own; democracy bases its legal order upon the rights and duties of individuals.

So strongly are these two concepts bound, that the need for such a link transcends regions; a clear example can be found in the the Inter-American Declaration of the Rights and Duties of the Man of 1948.

*Key words:* rights, duties, correlation, entailment.

## Introducción

Uno de los temas que ha hecho correr mucha tinta, es el de los derechos humanos. No así el que ahora ocupa nuestra atención en este trabajo: emparejar a los derechos humanos el tema de los deberes. Sabemos que la palabra 'derecho', es objeto de diversos significados e interpretaciones: así tenemos que puede significar un determinado orden normativo vigente; mientras que por otra parte, puede designar algo diferente: una prerrogativa o facultad de la que estaría dotada una o más personas. Así, en la expresión "según el derecho mexicano",

la palabra ‘derecho’ hace referencia a un ordenamiento jurídico determinado, que es el mexicano; en cambio, si digo “toda persona tiene derecho a expresar libremente sus opiniones”, aquí, la palabra ‘derecho’, hace referencia a la facultad de externar lo que piensa, que posee el titular del derecho a la libertad de expresión. Aquí ya hablamos de lo que se conoce como derechos humanos.

Debido a esa diversidad de significados del término derecho, —Quintana Roldán y Sabido Peniche opinan— que múltiples y de contenidos muy diversos han sido los estudios y reflexiones filosóficas sobre el ser y la esencia, las causas, los valores y los fines de los derechos humanos. Se trata, sin lugar a dudas, de uno de los temas más complejos del análisis del derecho mismo, porque tiene como centro de especulación al propio hombre que es el creador del derecho, del sentido de su vida y de su existencia; del sentido de su papel en el mundo y de su propia trascendencia.[1] Y, más se complica el asunto si enfrentamos la polémica permanente sobre algo, de lo cual muchas veces ni siquiera queremos hablar: la reciprocidad y vinculación entre derechos humanos y deberes, si existe o no, ya que por lo general nos inclinamos de manera preferente por los derechos y no por los deberes: más nos gusta exigir que cumplir.

La preferencia señalada y debido, a que no se ha hecho hincapié, y no se ha insistido en el tema de los deberes, pienso que todo eso ha contribuido de alguna forma para que la situación (en sentido amplio), que vivimos sea la que es y no otra. En el desarrollo de esta investigación, —desde diversas instancias— estudiaremos este asunto, a través de las posturas a favor o en contra del mismo.

## Planteamiento del problema

Antes de entrar en materia, es conveniente tomar en cuenta, algo muy conocido por los juristas, que es la distinción entre derecho objetivo y derecho subjetivo, porque pienso que es el punto de partida de la investigación que quiero realizar. El primero designa la cosa o conducta que se debe a otro; mientras que el segundo indica la facultad del titular del derecho respecto de lo justo objetivo (cosa o conducta) que se le debe. Un derecho subjetivo —observa Squella Narducci— no es otra cosa que una facultad o pretensión justificada que es atribuida a un sujeto de derecho, o a toda una clase de sujetos, frente a otro u otros sujetos a quienes se impone un deber u obligación correlativa. En

[1] Carlos F. Quintana Roldán y Norma D. Sabido Peniche, *Los derechos humanos*. México, Porrúa, 2006, p. 27.

otros términos, poseer un derecho subjetivo significa estar en posición de exigir de otros un determinado comportamiento o alguna cosa, que pasa a ser, si se quiere, el contenido del derecho subjetivo de que se trate.[2] En palabras llanas, W. D. Ross, indica que un derecho de un ser frente a otro es un derecho a tratar a ese otro o a ser tratado por él de cierta manera, y esto implica claramente el deber del otro de comportarse de cierta manera.[3]

En la misma línea se pronuncia Hermida del Llano al afirmar que el derecho de un sujeto despierta siempre en otro la obligación de no impedir su ejercicio. Y es que las expresiones referidas a la tenencia de un derecho se sitúan necesariamente dentro de un lenguaje normativo, debido a que la ausencia de normas por sí sola no atribuye un derecho sino cuando va acompañada de un deber para otros de abstenerse de interferir en las acciones dentro del ámbito no regulado, es decir, cuando va acompañada de una presencia de normas.[4] Al respecto Hans Kelsen escribe, que el derecho provoca el surgimiento de una norma que autoriza a su titular, por medio de una acción, a entablar un procedimiento judicial cuando sus intereses se han visto violados por incumplimiento de una obligación;[5] es decir, contra aquel sujeto que violó sus intereses jurídicamente protegidos.

## Derechos protegidos-deberes exigidos

Norberto Bobbio ha dicho que a él no le interesa tanto saber cuál es el fundamento de los derechos humanos, ni tampoco su origen. Para él lo más valioso es la garantía y protección de los mismos.[6] Kelsen, en cierta manera estaría de acuerdo con él, pues, de nada sirve atribuir a los individuos determinados derechos, si aquella atribución no se encuentra debidamente protegida: "mientras un derecho subjetivo no ha sido garantizado por el orden jurídico no es todavía tal derecho subjetivo. Llega a serlo sólo en virtud de la garantía creada por el orden jurídico".[7] Por ello, Hermida del Llano insiste en que el reconocimiento

[2] Agustín Squella Narducci, "Democracia y derecho", en Ernesto Garzón y Francisco Laporta comps., *El derecho y la justicia*. Madrid, Trotta, 2000, p. 517.

[3] W. David Ross, *Lo correcto y lo bueno*. Salamanca, Sígueme, 1994, p. 64.

[4] Hermida del Llano, "La Filosofía del derecho y los derechos humanos", en Víctor Rojas y Juan Arriola, coords., *La filosofía del derecho hoy*. México, Porrúa, 2010, p. 110.

[5] Hans Kelsen, *Teoría general de las normas*. México, Trillas, 1994, pp. 142-143.

[6] Norberto Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Barcelona, Gedisa, 2000, p. 128.

[7] H. Kelsen, *Teoría general del Derecho y del Estado*. México, UNAM, 1995, p. 93.

de un derecho subjetivo es irrelevante, si no funcionan las instituciones que garanticen el respeto y cumplimiento de éste.[8]

Para R. Alexy los derechos fundamentales estarán caracterizados por la protección procesal de los mismos, pues como se dice y se acepta en un buen círculo de juristas, —y Alberto López Basaguren lo corrobora— los derechos valen lo que vale su garantía, y la única garantía que ha demostrado históricamente la más plena eficacia es, por encima de todas, la garantía judicial de los derechos.[9] La respuesta que da Hermida del Llano a la pregunta ¿de qué modo se protegen los derechos fundamentales? es muy atinada, por cierto, y se sale de todo esquema ordinario: "parece que una fórmula segura son 'los deberes' que obligan a otros a no impedir o a respetar el ejercicio de los derechos, ya que en caso de incumplimiento, el legislador pone a disposición del titular del derecho diversas técnicas reclamatorias que le permitirán disfrutar del ejercicio del derecho que ha sido violado".[10] Incluso desde el utilitarismo, J. Stuart Mill, opina que un derecho es una reclamación válida de protección que se hace a la sociedad: "concibo entonces que tener un derecho es tener algo cuya posesión la sociedad debe ayudarme a defender".[11]

Por otra parte, hay que tener presente que, el derecho implanta deberes de justicia y los deberes de justicia son una parte del conjunto de los deberes morales, pero sin confundirse con ellos. Con Kant, —como bien señala G. Peces-Barba— se llegó a una ética de los deberes y a su distinción respecto de los deberes jurídicos. Así la legislación que convierte una acción en obligatoria y que a su vez hace de esta obligación el motivo del obrar es ética. Cuando esto no es así, y el deber permite un motivo del obrar distinto de la obligación misma, estamos ante una obligación jurídica. Así, las obligaciones derivadas de la legislación jurídica sólo pueden ser obligaciones externas, las derivadas de la legislación ética se generan por acciones internas.[12]

Dichos deberes, los deberes de justicia, pueden ser exigidos coactivamente; porque si sostenemos que los derechos humanos son mínimos de justicia debidos socialmente al prójimo, los deberes correspondientes tendrán que gozar de la misma naturaleza que los derechos. Zagrebelsky piensa que es imposible

[8] H. del Llano, *Los derechos fundamentales en la Unión Europea*. Barcelona, Anthropos, 2005, p. 13.

[9] Alberto López Basaguren , "Comunidad Europea, integración de ordenamientos y pluralidad de jurisdicciones en la protección de los derechos fundamentales", en Javier Corcuera, Coord., *La protección de los derechos fundamentales en la Unión Europea*. Madrid, Dykinson, 2002, p. 121.

[10] H. del Llano, "Filosofía del derecho y derechos humanos", en *op. cit*.,p. 114.

[11] John Stuart Mill, *El utilitarismo*. Buenos Aires, Americalee, 1945, p. 85.

[12] Gregorio Peces-Barba, "Los deberes fundamentales", en *DOXA*, núm. 4, 1987, p. 330.

reducir el orden justo a los derechos, pues el postulado de la justicia pertenece a un ethos dominado por los deberes, no por los derechos individuales. No puede pretenderse la justicia y pensar en construirla sobre los derechos, rechazando los deberes. Con los derechos orientados a la justicia se ha intentado una operación de este género, pero se ha visto que se trata de una operación principalmente verbal. Quienes sólo han pensado en la Constitución como ordenamiento de la justicia y no como ordenamiento de la libertad, no han invocado una Declaración de derechos, sino una Declaración de deberes constitucionales. La aspiración constitucional al orden justo hace que la dimensión del deber, de ser simple reflejo o la otra cara de los derechos, pase a convertirse en un elemento autónomo propiamente constitucional.[13]

## Polémica: reciprocidad o separación

Que todo derecho implica un deber, suele ser la amenaza oculta del político que quiere advertir a los ciudadanos que si no actúan responsablemente ni se comportan como es debido serán privados de sus derechos. Para algunos, —señala Knowles— la frase puede ser un discreto recordatorio de que aquellos que reclaman para sí el *status* moral de portadores de derechos también poseen el *status* de tenedores de responsabilidades.[14] Por otra parte, también es verdad, que se habla de derechos humanos casi neurasténicamente, pero pocos quieren oír hablar de obligaciones.

Según Cruz Parcero, los conceptos de "derecho" y "deber", no son entendidos siempre como correlativos. La cuestión se puede complicar si usamos el concepto de derecho subjetivo con distintos sentidos y si se quiere ver un deber correlativo para cada uno de tales sentidos; porque para tres de los sentidos en que solemos decir que tenemos un derecho —privilegio, poder e inmunidad—, el término deber no aparece como correlativo. Por lo mismo, decir que siempre que hay un derecho hay un deber tiene sentido sólo si nos referimos al derecho en sentido estricto o pretensión, es decir, si nos estamos refiriendo a una determinada relación (jurídica o moral). Así, también, tendrá sentido decir que puede haber derechos sin deberes, si hacemos referencia a un derecho en sentido amplio que esté formado de privilegios, poderes o inmunidades.[15] Al respecto, Kelsen se expresa de la siguiente manera: "No se

[13] Gustavo Zagrebelsky, *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*. Madrid, Trotta, 1999, p. 95.
[14] Dudley Knowles, *Introducción a la filosofía política*. México, Océano, 2009, p. 130.
[15] Juan Antonio Cruz Parcero, *El lenguaje de los derechos*. Madrid, Trotta, 2007, pp. 37-38.

concibe un derecho subjetivo sin la correspondiente obligación, pero sí puede existir un deber jurídico sin que exista correlativamente un derecho subjetivo (en el sentido estricto de la palabra)".[16]

Frente a la postura anterior, algo que de ninguna manera se puede negar es que "cuando el Derecho establece deberes, —sostiene Gómez Adanero— está imponiendo al sujeto la obligación de comportarse en la manera en que la norma determina, bien porque la norma establezca el deber de realizar determinada conducta, bien porque la norma prohíba la realización de algún comportamiento. Es decir, las normas que establecen deberes exigen al sujeto la realización de conductas que pueden consistir en un hacer o en un no hacer algo, en realizar o no, determinada conducta".[17] En este sentido, según Luis Ernesto Arévalo, los *derechos humanos* desde el aspecto objetivo, son normas de derecho público constitucional, es decir, de la más alta jerarquía jurídica que protegen ciertos bienes jurídicos fundamentales que se consideran inherentes a la personalidad humana y cuya identificación y precisión son producto histórico del desarrollo de la conciencia humana y la organización social. Son normas jurídicas constitucionales, tanto por su jerarquía como por la materia, es decir, por la clase de relaciones sociales que regulan.[18] Desde el aspecto subjetivo, en cambio, —señala el mismo autor— los *derechos humanos* son las facultades que esta clase de normas otorgan a los titulares para que exijan de los obligados el cumplimiento de las obligaciones correspondientes. Los bienes jurídicos protegidos por esa clase de normas son la vida, la libertad, la igualdad y la fraternidad, verdaderamente humanas, la propiedad y la seguridad.[19]

Respecto a lo anterior, —don Efraín González Morfín escribe— la fuerza ordenadora del derecho se manifiesta, de manera especial, en la correlación o mutua implicación que se da entre el derecho y el deber. Esta reciprocidad se da entre personas físicas o jurídicas diferentes y también en la persona misma titular del derecho. Al derecho del facultado corresponde el deber del obligado y viceversa. En la relación jurídica eficaz al ejercicio del derecho de uno corresponde el cumplimiento del deber de otro. Este es el tipo de reciprocidad más conocido. Pero existe, además, una congruencia profunda entre derecho y deber en la persona misma que tiene el derecho; por ejemplo, al derecho de

[16] H. Kelsen, *Teoría general del Derecho*, p. 99.

[17] Mercedes Gómez Adanero *et al*., "Derecho subjetivo y deber jurídico", en *Teoría del derecho*. Madrid, UNED, 2005, p. 227.

[18] Luis Ernesto Arévalo, *El concepto jurídico y la génesis de los derechos humanos*. México, Universidad Iberoamericana Puebla y Ciudad de México, 2001, pp. 57-58.

[19] *Ibid*., p. 57.

vivir corresponde la obligación de cuidar y desarrollar la vida. Si no se acepta este tipo de correlación en la misma persona, se cae en superficialidad, incongruencia y demagogia. La recta formación de la conciencia natural y cristiana respecto de los derechos humanos insiste en la correlación completa entre derecho y deber.[20]

## Origen de los deberes

En este punto, las opiniones también se dividen. Así, por ejemplo, si en un primer momento, G. Peces-Barba señala que "el concepto de deber aparece en la historia en el ámbito ético–religioso; como otros muchos conceptos jurídicos su origen es inseparable de la dimensión religiosa como era en los primeros tiempos todo el Derecho".[21] Al mismo tiempo señala que hay que tener en cuenta que el concepto de deber ha sido decisivo junto con la identificación del derecho con la ley, para la formación del derecho moderno.[22]

A nivel personal me inclino por el origen natural de los deberes, —en razón de la naturaleza sociable del hombre, como lo postula Aristóteles— no obstante que en comparación con los derechos, su descubrimiento exige mayor esfuerzo. Por ello estoy de acuerdo con Delos cuando escribe: el hombre entra en el Estado como sujeto de derechos y deberes. Es una cualidad que tiene por naturaleza, y lejos de perderse en la ciudad, por el contrario es ahí donde esta cualidad se manifiesta con todo su valor.[23] Es decir, en su interior siente, en mayor o menor grado, la necesidad de cumplir con unos deberes oriundos de su propia naturaleza, al margen de las costumbres y de las leyes en contrario. Así, por ejemplo, cualesquiera que sean las leyes civiles en vigor o las costumbres en contrario, toda persona mentalmente sana y moralmente honesta siente dentro de sí el deber de conservar la propia vida y de respetar la de los demás. Tampoco necesita ninguna cultura para saber que tiene que criar y educar a los propios hijos, cultivar la gratitud, el respeto a los demás, la veracidad y tantas otras cosas.

Otro argumento a favor del origen natural de los deberes, se puede deducir de su relación con la libertad. El deber no se explica ni tiene razón de ser en sí

[20] Efraín González Morfín, "Doctrina social cristiana y derechos humanos. Derecho y obligación de la Iglesia de tratar los derechos humanos" en *Jurídica*, núm. 19, 1988-1989, p. 346.

[21] G. Peces-Barba, *op. cit*., p. 329.

[22] *Ibid*., p. 333.

[23] J. T. Delos *et al*., "Los fines del derecho: bien común, seguridad justicia", en *Los fines del derecho*. México, UNAM, 1975, p. 51.

mismo; "el deber por el deber mismo", hace de él un absoluto incondicionado que lo desplaza de su quicio fundante dejándolo sin explicación y por supuesto sin justificación. Justificación que el deber la encontrará en el principio de fidelidad a sí mismo, que el sujeto se debe, y a la propia dignidad, que pueden bastar —según Morón Alcain— para aquellos que han tomado clara y fuerte conciencia de esos valores para fundar el deber; que no quiere decir otra cosa que fundar el deber en el hombre, como categoría ontológico-existencial, que permite y orienta la realización de la persona y, por lo mismo, también de la sociedad.[24] Realización que no podría llevarse a cabo sin libertad; por lo cual, libertad y deber son correlativos, se implican mutuamente: sin la libertad el deber es sólo constreñimiento y necesariedad; sin el deber la libertad es expansión desordenada e irracional que contradice el propio ser del hombre. De este modo, —de acuerdo con Morón Alcain— surgiendo y obrando desde el propio ser persona, juntos explican y justifican a la conducta humana y lo llevan a su plena realización individual y social.[25]

Por su parte, Zagrebelsky señala que los derechos orientados a la libertad, es decir, a la voluntad, son una exigencia permanente, porque permanente es la voluntad, que están llamados a proteger. En las sociedades volcadas hacia el progreso, los derechos son una exigencia estructural y su difusión y potenciación constituyen factores de aceleración. El tiempo de estos derechos no tiene fin. En cambio, los derechos entendidos como pretensión de reparación de la injusticia tienen sólo un valor transitorio, por cuanto persiguen la vigencia del orden justo y pierden significado una vez alcanzado el resultado. En una situación de justicia realizada, si se debe algo a alguien no es porque éste tenga un derecho, en el sentido de una pretensión de su voluntad, sino porque eso viene impuesto como deber por el orden del ser. Y al contrario de los derechos, son los deberes de todos hacia los demás los que están destinados a asentarse de una manera estable, como situación empírica permanente. En otras palabras, en las sociedades justas, la categoría dominante es la de los deberes, no la de los derechos.[26]

Bobbio piensa que en la historia del hombre lo que figuró primero en su existencia fueron los deberes y no los derechos:

[24] Eduardo Morón Alcain, *Filosofía del deber moral y jurídico*. Buenos Aires. Abeledo-Perrot, 1992, pp. 37-39.

[25] *Ibid*., p. 40.

[26] G. Zagrebelsky, *op. cit*., p. 86.

> […] la afirmación de los derechos del hombre, representa un vuelco radical en la historia secular de la moral, una verdadera y propia revolución copernicana, es decir, una inversión desde el punto de vista de la observación. Al comienzo existió un código de *deberes*, no de *derechos*. […] puede decirse que derecho y deber son como la cara y cruz de una moneda. Saber cuál es cuál, depende del ángulo de donde se mire la moneda; por mucho tiempo se le vio del lado de los deberes y no de los derechos, porque la observación partía desde el grupo y no desde el individuo. El gran viraje se produce en Occidente por medio de la concepción cristiana de la vida, y con ella la doctrina del derecho natural o de los derechos naturales; que a su vez rompe la tradición de la doctrina política de ver la relación entre gobernantes y gobernados, más *ex parte principis* (desde el príncipe), que *ex parte civium* (desde el ciudadano).[27]

Por lo tanto, primero viene el individuo y luego el Estado: el valor principal de la sociedad —afirma Carbonell— son las personas no el gobierno. La relación entre el individuo y el Estado se invierte, y como consecuencia de ella también cambia la primacía de los deberes sobre los derechos. Si primero viene la persona, entonces también vendrán primero sus derechos, que deben ser anteriores e incondicionales respecto a sus deberes.[28] En esta inversión de la relación entre individuo y Estado —puntualiza Bobbio— se invierte también la relación tradicional entre derecho y deber. Respecto de los individuos los derechos pasan a primar sobre los deberes; respecto del Estado pasan a primar los deberes sobre los derechos.[29]

## Deberes y vida política

No sólo en el ámbito interpersonal cobran importancia los deberes, sino también en el político-social. Para la teoría liberal, los derechos fundamentales son derechos de libertad que el individuo tiene frente al Estado. Es decir, el individuo tiene asegurada una esfera propia, a la manera de una barrera infranqueable, en la que el Estado —que según la historia es la mayor amenaza para los derechos— no puede entrar. La democracia, (una forma de gobierno, si no la mejor, la menos mala de todas), por su parte, tendrá que ser una forma de

[27] N. Bobbio, *Teoría general de la política*. Madrid, Trotta, 2003, pp. 512-515.

[28] Miguel Carbonell, *Una historia de los derechos fundamentales*. México, Porrúa, UNAM / CNDH, 2005, p. 6.

[29] N. Bobbio, *op .cit.,* p. 516.

vida entretejida tanto por los derechos humanos como por el cumplimiento de deberes y responsabilidades tanto del hombre común (ciudadano) como del Estado. Pérez Luño abriga la convicción de que la democracia sólo se reafirmará en la medida, en que todos los ciudadanos conozcan sus derechos y deberes constitucionales.[30] Como resultado de esta actitud tendremos una vida social en libertad, aunque limitada, y en igualdad, aunque parcial, pues total o absoluta, simplemente es impensable; sería un "ideal absurdo" como le llama Isaiah Berlin.[31] Al respecto, J. Hervada opina, que donde hay libertad no hay fuerza, sino, en su caso obligación, que es algo propio del ser racional. La libertad y la obligación suponen el dominio de la persona sobre su ser; sólo el que domina su ser es capaz de decidir entre el sí y el no, y sólo el que domina su ser es capaz de estar obligado, pues la obligación supone la capacidad de decisión. Y obligado para los demás.[32]

Si bien es verdad —indica Lipovetsky— que las sociedades modernas se edificaron sobre el fundamento de los derechos soberanos del individuo también lo es que, al mismo tiempo, magnificaron la obediencia incondicional al deber, la transparencia de la virtud, el imperativo de adherirnos a fines que superaban el círculo de los intereses individuales.[33] En otro lugar confirma lo escrito aquí: "Lo que va a fundar la organización social y política, son los derechos inalienables de los individuos. Por lo que el individuo se convierte en el referente mayor de la cultura democrática, cuyos deberes no desaparecen, derivan de los derechos fundamentales, y se convierten en sus correlatos; emanan de ellos en tanto obligaciones de respetarlos".[34] Esos derechos fundamentales obligan tanto a tolerar y respetar otras ideas, otras costumbres y otras libertades, como a castigar y reprimir las violaciones de los mismos. Obligan, en suma, —según Victoria Camps— a luchar por la transformación de las conciencias ajenas a ellos.[35] Lo novedoso de una sociedad democrática —señala Larry Siedentop— es que renuncia a todo tipo de privilegio, basando su ordenamiento legal en los derechos y deberes de los individuos, en lugar de en las pretensiones de las castas, corporaciones o familias.[36] J. Rawls traducirá lo anterior diciendo: "Para nosotros el primer sujeto de la justicia es la estructura básica de la sociedad, y

[30] Antonio Pérez Luño, *Los derechos fundamentales*. Madrid, Tecnos, 1998, p. 172.
[31] Isaiah Berlin, *Conceptos y categorías*. México, FCE, 2004, p. 160.
[32] Javier Hervada, *Introducción crítica al Derecho Natural*. Pamplona, EUNSA, 1981, p. 67.
[33] Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*. Barcelona, Anagrama, 1998, p. 24.
[34] *Ibid*., p. 23.
[35] Victoria Camps, *El malestar en la vida pública*. Barcelona, Grijalvo, 1996, p. 73.
[36] Larry Sidentop, *La democracia en Europa*. Madrid, Siglo XXI, 2001, p. 62.

más exactamente, el modo en que las mejores instituciones sociales distribuyen los derechos fundamentales y los deberes".[37]

Digamos entonces que la vida en sociedad, desde el punto de vista del derecho constitucional actual, no es sólo el conjunto de los derechos individuales y de los actos que constituyen su ejercicio, sino que es también un orden objetivo que corresponde a ideas objetivas de justicia que imponen deberes. Es por eso que el Magisterio de la Iglesia en la voz de su representante, el papa Pablo VI, en 1976 afirmaba, que a cada derecho corresponden unos deberes, igual de numerosos e igual de importantes, y nos los afirmamos con el mismo vigor y la misma determinación, porque cualquier separación de los derechos y deberes correspondientes sería causa de desequilibrio y tendría repercusiones negativas para la vida social. Por tal razón conviene recordar que la reciprocidad entre derechos y deberes es esencial: los segundos derivan de los primeros, y viceversa.[38]

## Derechos y deberes en los sistemas interamericano e internacional

La necesidad de vincular derechos y deberes ha tomado tal fuerza, que la conciencia sobre la misma ha trascendido de lo personal, a lo social; y ahora veremos cómo también en el ámbito regional e internacional se ha dado esta toma de conciencia.

Esa toma de conciencia de la imperiosa necesidad de relacionar derechos y deberes, se materializó en el ámbito estatal-regional, pues, en 1948 tiene lugar la *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre*, en Bogotá Colombia, en cuyo Preámbulo se encuentra definido el perfil de la Declaración:

> Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están por naturaleza de razón y conciencia, deben conducirse fraternalmente los unos con los otros. El cumplimiento del deber de cada uno es exigencia del derecho de todos. Derechos y deberes se integran correlativamente en toda actividad social y política del hombre. Si los derechos exaltan la libertad individual, los deberes expresan la dignidad de esa libertad. Los

[37] John Rawls, *A theory of justice*. Harvard, The Belknap Press / University Press Cambridge, 2003, p. 6.

[38] Pablo VI, "Mensaje para la X Jornada de los medios de comunicación social, 11 de abril de 1976", en *Sobre los derechos humanos*. Madrid, Abadía de Solesmes, Salvat, 1999, p. 113.

deberes del orden jurídico presuponen otros de orden moral, que los apoyan conceptualmente y los fundamentan.

Cincuenta años después de esta Declaración y de la misma *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, en la 85ª sesión plenaria, el 9 de diciembre de 1998, la Asamblea General de las Naciones Unidas, con la "*Declaración sobre el derecho y el deber de los individuos, los grupos y las Instituciones, de promover y proteger los derechos humanos y las libertades fundamentales universalmente reconocidos*", lo que hasta entonces —la relación derecho-deber— sólo abarcaba el ámbito regional, adquiere ahora, categoría internacional; lo que sólo se mantenía y obligaba a nivel de individuos, ahora se hace extensivo a los grupos e instituciones.

Una vez que fue aprobada la *Declaración sobre el derecho y el deber de los individuos…*, se invita a los gobiernos, a los organismos y organizaciones intergubernamentales y no gubernamentales a que intensifiquen sus esfuerzos por difundir la Declaración, promover el respeto universal hacia ella y su comprensión…".[39]

Puedo decir incluso, que esta tendencia a nivel mundial a vivir vinculados derechos y deberes, se afianza desde otro punto de vista: el del Magisterio de la Iglesia, debido a que los mensajes y documentos en los que trasmite y expone sus verdades y principios fundamentales, —independiente de cualquier diferencia: por credo, raza, cultura, sexo, religión, etcétera— tienen como destinatarios a todos los hombres de buena voluntad, no solamente los católicos. En 1963, el Pontífice Juan XXIII, en la encíclica *Pacem in terris*, manifiesta la fuerza que debe unirlos y la relación que debe darse entre los derechos y los deberes: "Los derechos naturales están unidos en el hombre que los posee con otros tantos deberes, y unos y otros tienen en la ley natural, que los confiere o los impone, su origen, mantenimiento y vigor indestructible".[40] "Por ello, para poner algún ejemplo, al derecho del hombre a la existencia corresponde el deber de conservarla; al derecho a un decoroso nivel de vida, el deber de vivir con decoro; al derecho de buscar libremente la verdad, el deber de buscarla cada día con mayor profundidad y amplitud".[41] Termina diciendo el Pontífice:

[39] ONU, Declaración sobre el derecho y el deber de los individuos… (diciembre, 1998), Disponible en: http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/40/pr/pr38.pdf 24/03/10

[40] Mariano Aguilar *et al*., *Comentarios a la Pacem in terris*, pgrf. n. 28, Madrid, BAC, 1963, p. 12.

[41] *Ibid*., pgrf. n. 29.

> Es asimismo consecuencia de lo dicho que, en la sociedad humana, a un determinado derecho natural de cada hombre corresponda en los demás el deber de reconocerlo y respetarlo. Porque cualquier derecho fundamental del hombre deriva su fuerza moral obligatoria de la ley natural, que lo confiere e impone el correlativo deber. Por tanto, quienes, al reivindicar sus derechos, olvidan por completo sus deberes o no les dan la importancia debida, se asemejan a los que derriban con una mano lo que con la otra construyen.[42]

## Postura personal

Apoyado en Massini Correas, sostengo que tanto el sentido común como el análisis racional de los derechos patentizan claramente que no es posible pensar en uno de ellos sin suponer un necesario deber jurídico de otro u otros sujetos jurídicos: que éste o estos sujetos deudores sean a veces difícilmente determinables no argumenta absolutamente nada en contra de esta afirmación. Sin esta correlatividad, los intereses que buscan protección pueden pasarse sin ellos, ya que no habrá otra persona cuya responsabilidad pueda quedar obligada.[43]

Por otro lado, somos conscientes que todo hombre es plenamente hombre, cualquiera que sean sus condiciones de existencia. Por ello, el derecho primigenio, originario del hombre como tal, de ser hombre, de ser persona, está fundamentado sobre aquello que lo eleva por encima de su existencia natural, física o relativa, sobre lo que en él hay de espiritual y racional. Es por esto que el *humanismo* —señala Bernard Bourgeois— es en el nivel del derecho, el principio que determina el contenido de éste, como aquello que reconcilia a todos los hombres en el reconocimiento a cada uno de una existencia exteriormente libre.[44] Esa existencia fincada en su ser, se desenvuelve, en la mayoría de los casos, ejercitando su libertad en torno a ciertas exigencias que requieren ser atendidas y satisfechas, bajo el rostro de derechos.

Pero al hablar de libertad, vivida por el hombre en un buen número de derechos, no debemos olvidar la también correlativa obligación de responder frente al bien de los demás, que también son seres humanos, y lo tendremos que hacer con el cumplimiento de los deberes que brotan de los mismos derechos que exigimos para nosotros como seres humanos individuales. Al expresarnos de

[42] *Ibid*., pgrf. n. 30.

[43] Carlos Massini Correas, *Filosofía del derecho*. I. *El derecho, los derechos y el derecho natural*. Buenos Aires, Lexis Nexis / Abeledo-Perrot, 2005, p. 103.

[44] Bernard Bourgeois, *Filosofía y los derechos del hombre*. Colombia, Siglo del Hombre, 2003, p. 20.

esta manera, no estamos marcando máximos de comportamiento ni exigencias de caridad y amor al prójimo, sino solamente, mínimos de justicia que nos pide la convivencia social. Por ello, estoy de acuerdo con Fagothey, al afirmar que el derecho está limitado por el deber. Puedo ejercer mi derecho hasta el punto en que mi deber para con los demás lo invalida. Los derechos y los deberes son correlativos y complementarios. El que tengan que ser así, se sigue de la inviolabilidad moral del derecho. Si tengo un derecho, todos los demás tienen la obligación de respetarlo; en esta forma, el término de derecho se convierte en sujeto de un deber. En la misma proporción, si tengo un deber, alguien otro tiene un derecho a la cosa que debo hacer u omitir. Más aún, si tengo un deber, tengo también el derecho de cumplirlo y de hacer todas las cosas necesarias para cumplirlo; de otra manera, no podría ser un verdadero deber.[45]

Alasdair MacIntyre ha dicho que de cualquier modo, positivo o negativo, que se invoquen los derechos humanos, se sobreentiende que atañen por igual a cualquier individuo, cualquiera que sea su sexo, raza, religión y poco o mucho talento, y que proveen de fundamento a multitud de opciones morales concretas;[46] las que, sin embargo, por muy personales que sean, trascenderán a la convivencia civil, a la que sólo puede juzgarse ordenada, fructífera y congruente con la dignidad humana, —sostiene Juan XXIII— si se funda en la verdad. Esto ocurrirá, cuando cada cual reconozca, no sólo los derechos que le son propios, sino también los deberes que tiene para con los demás; porque todo ciudadano siendo racional por naturaleza, resulta, por lo mismo, responsable de sus acciones".[47]

Hemos escrito, que por no insistir en los deberes, de la misma forma como lo hacemos sobre los derechos, es una de las razones por las cuales tenemos un México y un mundo como el que ahora vivimos. Por lo cual, sin caer en mediocridades ni en conformismos, termino señalando un mínimo de justicia: si debo tratar al otro como quiero que me traten, no debo hacer al otro lo que no quiero que me hagan.

Fecha de recepción: 27/03/2010
Fecha de aceptación: 25/11/2010

[45] Austin Fagothey, *Ética. Teoría y aplicación*. México, Interamericana, 1981, p. 187.
[46] Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica, 1987, p. 95.
[47] M. Aguilar, *op.cit.*, pgrf. n. 35, pp. 14-15.

# FRAGMENTOS SOBRE LO POLÍTICO APROXIMACIONES DESDE ESPOSITO, RANCIÈRE, NANCY, NEGRI Y AGAMBEN

**MARIO TEODORO RAMÍREZ***

**Resumen**

El ensayo quiere reflejar desde su título el carácter fragmentario de la reflexión sobre lo político y la idea de que esta fragmentariedad responde en realidad a una concepción de la política y de las relaciones entre filosofía y política. La filosofía no es más un meta-discurso que a priori determina y define las condiciones y los fines de la vida política. A partir de lo cual la función de la ideología en la política queda cuestionada, con lo cual queda revelada la realidad insumisa de lo político, su novedad, sus peligros y sus ventajas. En el ensayo se revisan brevemente algunos conceptos clave en esta innovación de la reflexión política: representación, comunidad, multitud, poder, potencia, impotencia, inmanencia, democracia radical; y se refieren y comentan a autores como Roberto Esposito, Jacques Rancière, Jean-Luc Nancy, Toni Negri, Giorgio Agamben.

*Palabras clave*: política, filosofía, comunidad, democracia, Nancy.

* Profesor-Investigador, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UMSNH, Morelia, México, marioteo56@yahoo.com.mx

## Abstract

Since its title, this essay wants to reflect the fragmentary nature of the reasoning of the political phenomenon. Such fragmented nature is actually a result of the conception of politics and the relation between philosophy and politics. Philosophy is no longer an a priori discourse that determines and defines conditions and ends of political life. Hence, ideology's function in politics is in question, thus revealing politics un-submissive reality with its derived novelty, dangers and advantages. Key concepts of this innovation are reviewed throughout the essay: representation, community, multitude, power, potential , impotence, immanence, radical democracy; they are linked to authors of the like of Roberto Esposito, Jacques Rancière, Jean-Luc Nancy, Toni Negri, Giorgio Agamben.

*Key words:* politics, philosophy, community, democracy, Nancy

## Introducción

Con la suspicacia de que la crisis contemporánea de la política sea más radical de lo que parece nos planteamos buscar algunas alternativas teóricas para encararla; en principio, que nos permitan calar hondo en su comprensión. Para acercarnos a alguna respuesta a estas cuestiones, y dada su complejidad y nuestra decisión de no dejar suelta ninguna de las puntas de esta madeja, queremos presentar solamente algunas observaciones fragmentarias sobre los temas a colación, a través del comentario de algunos autores recientes que, más allá de que sus textos hayan caído en nuestras manos, no mantienen entre sí necesariamente una relación sistemática y congruente. La fragmentariedad de nuestros comentarios resulta, en todo caso (suponemos), congruente con las características mismas de aquello sobre lo que hablamos. Sirvan como pretexto para el diálogo.

De esta manera, y por lo menos con un afán informativo, damos cuenta primero de la postura sobre el estatuto de la "filosofía política" de varios de los pensadores que comentaremos, lo que apunta a la redefinición de un nuevo espacio de la reflexión política (más allá de la teoría del poder, pero también más allá de su crítica embaucada).[1] La fragmentación de las nociones dominantes

[1] Sobre el paso de una filosofía política en el sentido clásico a una filosofía de "lo político", como reflexión sobre el fundamento ausente de lo político, la preeminencia de la contingencia, la

de la filosofía política nos remite en primera instancia a la deconstrucción de la "representación" —la estratagema político-cultural de la modernidad en general. Continuando con el réquiem por las nociones clásicas (la de Estado ya ni siquiera la consideramos) nos ocupamos de la reflexión sobre el "fin" de la comunidad en la convergente elaboración teórica de varios pensadores de las últimas décadas. Como un ejemplo de vías alternas, que nos brinda el pensamiento actual, más allá de la dicotomía individuo-colectividad, referimos la noción de "multitud" de Negri para, en el horizonte deleuziano y spinozista en que se ha movido este maltratado pensador italiano, repensar las nociones de poder, potencia e impotencia, y la idea misma de "inmanencia". Concluimos con la interrogación por lo que puede significar al fin una democracia absoluta, un extremismo democrático: locura y lucidez, al mismo tiempo, de nuestros días, la época de la ingobernabilidad, el mundo de los ingobernables, de los libres quizá.

## El límite de la filosofía política

El sentido más amplio de la crisis de la política y de la necesidad de reformular sus condiciones de efectuación puede sintetizarse en el concepto —la fórmula— de lo *impolítico*, tal como ha sido planteada por Roberto Esposito. Según él, impolítico no es lo anti-político o lo apolítico; es, en principio, *una crítica precisa de lo político y de la política*. No se opone a la política en el sentido de plantear su disolución o la reducción de su valor (la anti-política); tampoco consiste simplemente en el mero negarse (por apatía, por desinterés) a la participación política sin implicar ningún juicio ni ninguna postura acerca de la política existente (el apolítico, la apolítica). La impolítica no niega ni se niega a la política. Pero no la acepta como está ni acepta los términos con los que se autodefine; cuestiona, y de modo radical, los presupuestos ideológicos (hasta metafísicos) de toda política existente. Veamos la propia explicación de Esposito:

> Lo impolítico, en suma, no tiene nada de postura meramente apolítica o antipolítica, porque no contrapone a la política ningún valor trascendente o superior. No es óbice para que exista una esfera externa al conflicto político y a las fuerzas que lo determinan, pero —y he aquí su elemento característico— lo impolítico rehúsa al mismo tiempo toda forma de legitimación ética, o incluso

irreductibilidad del conflicto, seguimos aquí (también con otros personajes teóricos) la narración y la perspectiva filosófica de Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires, FCE, 2009.

> teológica, de tales fuerzas; toda tentativa de conferir valor al hecho desnudo de la política, es decir, al enfrentamiento por el poder.[2]

El punto de vista de lo impolítico buscaría comprender, como la palabra lo indica, la "negatividad" de lo político, no en el sentido usual, como lo malo o lo cuestionable, sino en el sentido filosófico (hegeliano, heideggeriano) de la negatividad: como la sombra o la contraparte de algo que igual constituye al ser de ese algo, en este caso, como la contraparte de lo político que él mismo implica y conlleva y que, en cierta medida, contiene el secreto de su propio ser. Lo impolítico, más bien, lo "ultrapolítico", resulta una radicalización de lo propio político, más allá de las condiciones ideológicas que lo acompañan. Lo impolítico es el reconocimiento de la esencia desnuda de lo político. Algo que sólo puede hacerse desde el ejercicio del pensamiento ¿Con qué fin? Ni más ni menos con el de encontrar la manera de diseñar ya no sólo una nueva definición teórica sino una nueva praxis. Pero nos estamos adelantando.

En diversas ocasiones cita Esposito una expresión de Simone Weil donde señala el agotamiento semántico de la terminología política clásica, la pérdida de sentido de los conceptos más conspicuos con los que pensamos y actuamos políticamente: soberanía, representación, legitimidad, democracia, etcétera.[3] Desde ahí, el pensador italiano plantea la necesidad de llevar a cabo una deconstrucción de la teoría política en todos sus niveles y variantes. Todo bajo la suposición de que la filosofía política ha sido hecha más para escabullir lo político, para conjurarlo, que para comprenderlo en su efectuación siempre impredecible, materialmente compleja, irreducible a nociones y apreciaciones conceptuales. "Por ello, como ya se ha dicho, lo impolítico es refractario a toda forma de filosofía política, a su modalidad necesariamente representativa. La filosofía política —tenga la inspiración que tenga— alcanza a comprender el núcleo conflictivo de lo político solamente ordenándolo en la unidad, presuponiendo una conciliación y, de este modo, eliminándolo en cuanto tal".[4] La filosofía política ha tenido como condición de su estatuto la denegación de lo político real.

[2] Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Madrid, Herder, 2009, p. 12. Según la descripción que Esposito hace de su postura podemos decir que se trata de reivindicar la tradición del "realismo político" pero desde un punto de vista teórico o reflexivo, y no desde un punto de vista práctico-político, pragmático. *Véase del mismo autor: Categorías de lo impolítico*. Trad. de Roberto Raschella. Buenos Aires, Katz, 2006; y *Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política.* Trad. de P. L. Guevara. Madrid, Trotta, 1996.

[3] Simone Weil escribe: "se pueden tomar casi todos los términos, todas las expresiones de nuestro vocabulario político, y abrirlos. En su centro se encontrará el vacío". (S. Weil, *Escritos históricos y políticos*, p. 359, *apud* R. Esposito, *Comunidad, inmunidad*, p. 10.)

[4] *Ibid.*, p. 13.

La observación de Esposito sobre el alcance y la posibilidad de una reflexión teórica sobre la política, sobre su imposibilidad en verdad, es decir, la idea de una irreductibilidad del ámbito de la praxis política al reino del concepto y la teoría, incluso la idea de que esta suposición es lo que ha imposibilitado el reconocimiento de lo que verdaderamente es lo político, esta perspectiva, decimos, conecta y retoma ciertos elementos del pensamiento crítico-trágico, presente en Occidente desde sus inicios, aun marginalmente. En principio, retoma planteamientos de diversos pensadores, algunos considerados por Esposito en sus análisis, y algunos otros no considerados.

Por ejemplo, el pensador francés Jacques Rancière, que cuestiona también la posibilidad de la filosofía política en su texto *El desacuerdo. Política y filosofía*. En tanto constituye la esencia y la razón de ser de la política, el desacuerdo es, según este pensador, *insuperable*. La hipótesis crítica de su trabajo es que "lo que se denomina 'filosofía política' bien podría ser el conjunto de las operaciones del pensamiento mediante las cuales la filosofía trata de terminar con la política, de suprimir un escándalo del pensamiento propio del ejercicio de la política. En sí mismo, este escándalo teórico no es más que la racionalidad del desacuerdo".[5] Es decir, la aceptación de la insuperabilidad del desacuerdo en política. Pues el desacuerdo no consiste en un problema del entendimiento sino que remite a una diferencia de posición y en referencia a la cosa misma; "concierne menos a la argumentación que a lo argumentable",[6] esto es, algo del orden del ser, del vivir y el hacer.

La materialidad de la política —su remisión al ámbito de los intereses, los afectos, las alianzas, las ventajas, los afanes— es esa realidad pastosa que la reflexión teórica no puede nunca justificar del todo ni nunca eliminar completamente de su horizonte de comprensión, el que a la vez opera ineludiblemente como horizonte de prescripción. Ignorar esa materialidad irreductible de lo político es lo que hace que todo proyecto político esté condenado al fracaso o a funcionar solamente como una ideología (en el sentido de la "falsa conciencia" de Marx). Desde mediados del siglo XX algunos pensadores, raros en aquel momento, empezaron —un poco a tientas— a apuntar hacia un tipo de reflexión de este talante. El fenomenólogo francés Maurice Merleau-Ponty, por ejemplo, quien nunca dejó de traspasar los ámbitos de la filosofía teórica hacia los asuntos de la

[5] Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 11. También véase J. Rancière, *Política, policía, democracia*. Trad. de María Emilia Tijoux. Santiago de Chile, LOM, 2006 y *En los bordes de lo político*. Trad. Alejandro Madrid. Buenos Aires, La Cebra, 2007.

[6] J. Rancière, *El desacuerdo*…, p. 10.

circunstancia política y, un poco lateralmente, apuntar al cuestionamiento de los mismos fundamentos teóricos de la política y la teoría política.[7]

## El fin de la representación

En torno a la categoría de "representación", a su condición y a su límite, podría pensarse y hacerse la comunicación interdisciplinaria de la que tanto se habla en ciertas corrientes epistemológicas y metodológicas del pensamiento contemporáneo. Resulta particular y sumamente interesante observar la posible continuidad y resonancia entre los ámbitos de la estética, la epistemología y la filosofía política. Como podrá recordarse, el concepto de representación tiene usos, aunque bastante específicos, en cada una de esas disciplinas; no obstante, consideramos que esta diversidad de usos no logra desaparecer cierta unidad de sentido, al menos histórico-cultural. La coincidencia existe no solamente en el uso y preeminencia de este concepto y la fórmula a la que refiere sino también en el cuestionamiento de que ha sido objeto a lo largo del siglo XX, tanto en el orden teórico como en el práctico.

En estética la noción de representación ha sido tradicionalmente central para la definición del arte y del carácter de la obra de arte. La crítica a esta noción, es decir, a la suposición de que la función del arte es representar de alguna manera una realidad pre-existente, fue el sino del arte del siglo XX en sus más diversas realizaciones.[8] Formas extremas de este sino han puesto en cuestión supuestos básicos acerca de la naturaleza de lo que se llama "arte", al grado de que ha podido decirse en los últimos años que vivimos una época "post-artística".[9] Lo mismo sucede en epistemología, al menos en cierta línea crítica de su desarrollo que viene del siglo pasado, uno de cuyos momentos clave respecto a la crítica de la noción de representación en el campo del conocimiento, lo constituye la obra temprana de Richard Rorty (*La filosofía y el*

[7] En cierta medida, las reflexiones de Merleau-Ponty sobre lo político se encuentran detrás de desarrollos posteriores más explícitos y sistemáticos (en la obra de Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, etcétera). véase de Maurice Merleau-Ponty, *Signos*. Trad. de C. Martínez y G. Oliver, Barcelona. Seix-Barral, 1964; *Humanismo y terror*. Trad. de L. Rozitchner: Buenos Aires, La Pléyade, 1968 y *Las aventuras de la dialéctica*. Trad. de L. Rozitchner. Buenos Aires, La Pléyade, 1974.

[8] Fernando Zamora Águila, *Filosofía de la imagen. Lenguaje, imagen y representación*. México, UNAM, 2006. El libro presenta un análisis sistemático del movimiento de la representación artística desde los ángulos de la epistemología, la fenomenología, la semiótica y la hermenéutica.

[9] Arthur C. Danto, *Después del fin del arte*. *El arte contemporáneo y el linde la historia*. Trad. de Elena Neerman. Barcelona, Paidós, 1999.

*espejo de la naturaleza*).[10] Desde esta crítica, y con diversas adiciones de la hermenéutica y el pensamiento posmoderno, se ha configurado una deconstrucción práctica de las tesis fuertes del positivismo clásico, incluida la suposición de que el conocimiento científico es la forma privilegiada o única de producción de verdad cognitiva. De modo preeminente encontramos en la filosofía política diversos cuestionamientos a la tesis clásica del Estado como representación de la sociedad operando según un principio de continuidad u homogeneidad entre ambas instancias. El cuestionamiento de esta tesis ha abierto ampliamente las compuertas del multiculturalismo, la democracia radical y la pluralización de las luchas políticas y culturales.

De la manera más esquemática podemos decir que la lógica de la representación consiste en el establecimiento de una diferencia dura entre las esferas del representante y el representado. Implica la delimitación estricta de ambas esferas y del tipo de relación que las rige. La crisis de la representación, el fin de la representación que traspasa el siglo XX en el arte, la epistemología y la política, significa, en principio, la disolución (más o menos gradual; parece que no puede ser absoluta) de esa estructura de diferenciación dura y la consecuente pluralización, el desatamiento generalizado del espacio cultural en todos sus ámbitos (artístico, teórico, político, social, etcétera). La idea y el propósito de establecer una legitimidad pura se encuentra mellado a resultas de estos procesos críticos. En general, todos los esquemas ideológicos y sociales típicamente metafísicos —la verticalidad, la solidez, la pureza, la perfección, la altitud, y sus contrapartes, igualmente o más significativas: horizontalidad, blandura, impureza, imperfección, bajeza (semánticamente cargado: si bien el término altitud tiene diversos significados, el término bajeza parece tener sólo uno, el moral, y ni siquiera en sentido literal puede utilizarse, o no hay alguno equivalente a altitud, como "bajitud").

Lo que en todos los ámbitos expresa el fin de la representación es, pues, la destrucción de lo que Deleuze y Guattari llamaban el "espacio estriado" —espacio formal o espacio social ordenado, estructurado, jerarquizado— en pos de un "espacio liso" —espacio des-ordenado, desestructurado, ajerárquico; positivamente dicho: plural, comunicante, dinámico, variable.[11] La misma distinción entre espacio público y espacio privado, paradigmática del pensamiento político clásico se encuentra en cuestión. Por doquiera vemos interacciones,

[10] Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. de J. Fernández. Madrid, Cátedra, 1983.

[11] Gilles Deleuze y Félix Guattari, "1440: Lo liso y lo estriado", en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. de José Vázquez. Valencia, Pre-textos, 1988, pp. 483 y ss.

deslizamientos, relativizaciones. Alguien ha hablado (desde el urbanismo y la arquitectura) de "espacio común", más allá de la dupla privado-público, en tanto nueva configuración socio-cultural que trasciende las representaciones y estructuraciones *a priori*, pero que trasciende también los aislamientos, los encierros, las jurisdicciones impenetrables. El espacio común es un espacio intermedio, o más exactamente, es el espacio del *inter*, el ámbito en cuanto tal de las relaciones, las articulaciones, las distancias y cercanías, los movimientos, esto es, de todo aquello que no es un "algo" en el espacio (entes, individuos, objetos, cosas, contenidos), sino que es puro "continente". El espacio que no pertenece a nadie (que no es "propio") y que tampoco se dejar encapsular en una representación, en una identidad —abstracta, colectiva, difusa.[12] Habría que pensar lo *común* en los términos propuestos por Jean-Luc Nancy, como desposesión o desplazamiento indeterminable e interminable. Vale un comentario aparte.

## El fin de la comunidad

Al margen de la disputa aparentemente circular que ha ocupado a la filosofía política de las últimas décadas entre universalismo (contractualista) y comunitarismo, esto es, entre quienes asumen la tarea reflexiva y política como una tarea de determinación de principios normativos que han de fundar y orientar las instituciones y la acción políticas, y quienes optan por la formulación de un pensamiento político subsumido a la comunidad real (y por ende, histórico-culturalmente particularizada), algunos pensadores europeos (franceses e italianos) han venido desarrollando una reflexión crítica, en verdad una destrucción o deconstrucción, de la idea misma de "comunidad". Se puede mencionar aquí (lo que quizá constituirá una nueva línea de pensamiento político) a figuras como el inasible Maurice Blanchot, a Jean-Luc Nancy, a los italianos Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Paolo Virno y Toni Negri (quien trata de extraer de todo esto, tesis un poco "positivas"). Un punto en común de estos pensadores, y que importa subrayar, es que la radicalidad de la deconstrucción de la idea de comunidad no implica de ninguna manera un simple anti-comunitarismo o un anti-comunismo. No implica, por ejemplo, retraer ninguna nueva defensa del individualismo tradicional o del liberalismo típico. Directa o indirectamente ellos apuntan a una reformulación (sensata, prudente) de la idea misma de comuni-

[12] Quizá un buen ejemplo de "espacio común" lo constituyen las redes sociales (virtuales) en internet, tan en boga en años recientes.

dad. Reformulación que renuncie en definitiva a toda idealización mistificadora y que pueda dar lugar a ánimos post-nihilistas.

Como pensador de la *externalidad*, de la espacialidad del Ser (desde y más allá de Heidegger), esto es, como alguien que asume la irreductibilidad del Ser a ninguna representación, y del sentido a ninguna apropiación intelectiva auto-evidente,[13] Nancy entiende precisamente lo "común" como eso que abre (al sujeto, a lo definido o determinado), eso "inapropiable" o "impropio" (el *no man's land* originario), que es el rasgo del Ser, de la existencia en cuanto tal. Toda existencia es co-existencia; es compartida, partida, repartida. El ser es *"ser-en-común"*, y no hay manera de deshacerse de esta determinación primigenia y permanente, insuperable. Pero, por lo mismo, el ser-en-común es insustancializable, no identificable, inestatuible, es decir, no hay *ser común*, unidad o identidad de lo común (ya sea biológica, racial-racista, étnico-etnicista, tradicional-tradicionalista, ideológica, etcétera). *Fin de la utopía, fin del ideal.*

Desde *El mito nazi* había presentado Nancy (con Philippe Lacoue-Labarthe)[14] el señalamiento al carácter ideológico, totalitario y al fin terrorista de toda identificación colectivista, de toda identidad en un ser común cuyo deseo sea al mismo tiempo "el de la exterminación de los otros".[15] En el texto *La comunidad desobrada* (o *La comunidad inoperante*)[16] expone la crítica del mito comunitarista y diseña, aunque sea de manera indirecta, las posibilidades de otra comunidad, para ser precisos, otra forma de pensar la comunidad, pues el ser-en-común en cuanto "aperturidad" originaria de todo existir es al fin "irrepresentable", puesto que por principio hay algo "fuera" o "más allá". No hay representación común (las llamadas "representaciones colectivas") ni hay representación (válida, única) de lo común. Dos sujetos que co-existen se representa cada uno esta coexistencia a su modo y no tiene sentido querer hacer valer una sola como la única válida o intentar formular una meta-representación que esté más allá de las experiencias individuales, lo que nos remitirá necesariamente a un régimen de trascendencia y, por ende, de imposición y dominación. Así, en tanto nuestra existencia es ineludiblemente coexistencia, no podemos tener de ella más que

[13] *Cf*. algunos de los textos donde Nancy desarrolla su concepción filosófica: Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural.* Trad. de Antonio Tudela. Madrid, Arena Libros, 2006 y *Un pensamiento finito*. Barcelona, Anthropos, 2002.

[14] J. L. Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, *El mito nazi*. Trad. y epílogo de Juan Carlos Moreno. Barcelona, Anthropos, 2002.

[15] *Ibid.,* p. 8

[16] *Cf*. J. L. Nancy, *La comunidad desobrada*. Trad. Pablo Perera. Madrid, Arena Libros, 2001; véase también la edición chilena, con prefacio de Nancy: *La comunidad inoperante*. Trad. deJuan Manuel Garrido. Santiago de Chile, LOM, 2000.

una representación a medias, incompleta. No hay dueño del sentido. Existir, coexistir es estar expuesto a un desgaste, a una pérdida (incluso económica).

En esta línea, Esposito ha presentado contribuciones filológico-conceptuales de primera importancia. Propone remitirse a otro origen y sentido de la palabra *communitas* (comunidad). Según esto, su raíz se encuentra en la palabra (latina) *munus* que significa "don", pero como "tarea", "cargo", "encargo" u "obligación".[17] *Com-munus* querrá decir entonces que la tarea se comparte entre varios, se hace con otros. Esta precisión implica primeramente que la comunidad no es del orden del ser sino del *hacer*, que no es una realidad o una cualidad ya dada sino algo a construir; de alguna forma, a crear. Hay también para Esposito un elemento contingente, irreductible o irrepresentable en la comunidad, una posibilidad terrible o peligrosa: pues la comunidad (como lo señaló George Bataille en forma definitiva desde hace tiempo)[18] supone una condición de desasimiento, de cuestionamiento del sí mismo. Es una aventura y un riesgo. De ahí que —otro aporte de Esposito— se entiende mejor lo que significa comunidad no contraponiéndola (la idea) a *sociedad* (según la célebre distinción de Tönnies)[19] sino a *inmunidad* (*immunitas*).[20] Aquí se observa también cuál es el ideal contrapuesto al ideal comunitarista, no el mero individualismo o atomismo sino el "aislamiento", y más todavía, la asepsia, el ascetismo, el purismo (tómese en cuenta tanto el significado diplomático como el médico de la palabra inmunidad). Pero la paradoja de nuestra condición, de la condición humana, es que los peligros son iguales en la inmunidad y en la comunidad. La "inmunización", la obsesiva preservación y aseguramiento de la "salud" y de la "vida" puede llegar (quizá sea su ideal) al límite de la muerte: la única forma de estar limpio completamente. Vivir, convivir, coexistir implica riesgos y dificultades: el riesgo del *contagio* en primer lugar (en verdad, el contagio viral es la forma "perfecta" de la comunidad, aunque, desafortunadamente para nosotros, ya no se trata de la comunidad humana sino de la comunidad de los virus; ya no somos sujetos sino simples medios de *esa* comunidad).

[17] R. Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Trad. de Rodolfo Molinari. Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

[18] Tanto en Esposito como en J. L. Nancy el sugestivo y a veces audaz pensamiento de George Bataille ha estado presente.

[19] Ferdinand Tönnies, *Comunidad y asociación*. Barcelona. Península, 1979. Aunque a los traductores les resultó más adecuada la palabra "asociación" para *Gesellschaft*, el término "sociedad" es el más usual en el contexto de los comentarios y estudios sobre esta cuestión.

[20] R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Trad. Luciano Padilla. Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

Aún en forma metafórica, Merleau-Ponty había anticipado rasgos de esta perspectiva —de la condición problemática de la comunidad— cuando nos proponía pensar la relación de las subjetividades (la intersubjetividad) no bajo un esquema de armonía y transparencia sino bajo un esquema de "encuentro ilegítimo", de "superposición" o "usurpación"[21] —la relación con el otro es un "encimarse" o no es una relación; el diálogo respetuoso y prístino es magnífico, pero en tal caso los sujetos permanecen ajenos entre sí totalmente: no hay comunicación, ninguna posibilidad de comunidad, de comunión verdadera (para Merleau-Ponty la comunidad, como otras cosas: el pensamiento, el arte, la ciencia, se hace desde la *carne* del ser y el mundo o no se hace). La violencia es una *posibilidad* de la existencia.

Comunidad, inmunidad: ¿cómo prefiere morir? ¿Aplastado por las exigencias del ser común, o sano en una caja de acero? ¿Encantado por un *poder comunitario* o aletargado por el *poder inmunitario*?[22] ¡Vaya alternativa!

## Multitudes

Un aporte particularmente significativo de la filosofía política italiana (Negri,[23] Virno[24]) ha sido la recuperación de la noción de *multitud*, a fin de hacer frente a las ideas clásicas triunfantes en la teoría social y en el pensamiento político moderno (incluido el marxismo), tales como masa, clase social, sociedad, estado, pueblo. La idea de multitud es retomada de la filosofía política de Spinoza, quien la planteó frente a la teoría política de Hobbes (a la larga triunfante) como una forma alternativa, no autoritaria ni anti-libertaria, de concebir a la comunidad

[21] El término francés "*empiètement*" es difícil de traducir o de encontrar un equivalente en español. Su significado se encuentra en el punto semántico medio entre el suave "superposición" y el muy duro "usurpación". Merleau-Ponty usa este término en muchas ocasiones. Para el análisis de su significado filosófico, particularmente a través de una comparación con Sartre sobre el tema de la intersubjetividad, *cf*. Emmanuel de Saint-Aubert, "Empiètement et désire. La conférence de Mexico sur *Autrui*" (de próxima publicación en español).

[22] Con inspiración foucaultiana, Esposito considera que el "poder inmunitario" (la biopolítica) es el núcleo y la clave del poder en la sociedad moderna (probablemente en toda sociedad), *cf*. R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Trad. de Carlo Molinari. Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

[23] Antonio Negri y Michael Hardt, *Imperio*. Trad. de Alcira Bixio, Barcelona, Paidós, 2005 y *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Trad. de Juan A. Bravo. Barcelona, Debate, 2004; Antonio Negri, *Movimientos en el imperio*. *Pasajes y paisajes.* Trad. de Carmen Revilla. Barcelona, Paidós, 2006.

[24] Véase Paul Virno, *Gramática de la multitud*. *Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Trad. de Adriana Gómez. Buenos Aires, Colihue, 2003.

(en tanto potencia activa, positiva). La multitud no es ni un compuesto orgánico, jerarquizado, identificado (una "sociedad", un "Estado"), ni tampoco una organización racional de subjetividades autosuficientes y auto-identificadas (de "ciudadanos"); tampoco es un bloque abstracto e indiferenciado de entes (una masa, una clase).

Una multitud es un conjunto interrelacionado de singularidades, de individualidades, donde cada una se encuentra a su vez en un proceso abierto y permanente de individualización. Su funcionamiento es más a manera de una red que en todo momento escapa a las posibilidades del control y el dominio. En ese sentido, tiene por principio rebasar todo tipo de cercos y fronteras: la multitud no respeta regiones ni naciones. Su único antecedente lo podemos encontrar en los llamados "pueblos nómadas" (claro: hasta cierto punto, pues se trataba todavía de "pueblos", de comunidades integradas) y más recientemente en la antiguamente esperanzadora *internacional obrera*, esto es, tal como se puede derivar del pensamiento de Marx, del carácter supra-nacional de la condición de los obreros y la posibilidad de que puedan desplegar una acción internacionalista coordinada (*¡Proletarios del mundo, uníos!*, rezaba el famoso lema comunista). Como sabemos, esta prospectiva no pasó de ser un buen deseo o una utopía.[25] La condición actual es diferente. La multitud se presenta en primer lugar como una multitud de colectividades, de singularidades colectivas (multitud de multitudes). Su expresión más conocida son las llamadas ONG internacionales, como *Greenpeace*. Aunque de todo hay en el mundo: una multitud no es necesariamente "buena". Ésta es todavía la expectativa de Negri: comprender a la multitud como cierto tipo de sujeto (inter-sujeto, macro-sujeto) mundial, cuya determinación la proporciona el hecho de que ella se define por su "lucha" contra el *imperio*.

Éste es actualmente el punto en discusión en el pensamiento político italiano. Giorgio Agamben[26] y Paul Virno (seguramente desde perspectivas políticas distintas) marcan este punto. Para ellos, la multitud de singularidades, *la comunidad que viene*, no es un "hecho" (*algo* con lo que puede contarse y que pueda ser orientado sin problema en tal o cual dirección). La multitud es la forma misma de operar de los conglomerados humanos en el mundo del siglo XXI. Es totalmente fáctica, es el recordatorio de la ineludible facticidad y contingencia del Ser, y

[25] ¿O quizá una propuesta anticipada a sus condiciones de realización? Recuérdese que para Marx el triunfo de la causa comunista presuponía la mundialización del capitalismo.

[26] Véanse los libros de Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*. Trad. de Villacañas, La Rocca y Quirós, Valencia, Pre-textos, 2006 y *El tiempo que resta*. Trad. de Antonio Piñero. Madrid, Trotta, 2006.

particularmente de la condición humana. Al menos, la manera de eliminar sus peligros, su proliferación fluyente, no es mediante una re-imposición del Estado y una re-significación de los órdenes normativos, o mediante estructuras y organismos supra-estatales o para-estatales. Será, creemos por nuestra parte, y como lo escribió hace más de setenta años el anarquista alemán Rudolf Rocker,[27] mediante la ampliación militante de las acciones de cultura (en el sentido de las prácticas creativas y no en el sentido de las identidades colectivas) y a través de nuevos procesos de subjetivación ético-estético-cultural, que abren otra política, o una política *otra* (algo que probablemente requiera un nuevo nombre).

## Poder, potencia, impotencia

Desde la reflexión de Antonio Negri —y su inspiración spinozista—[28] se ha hecho común en el pensamiento político crítico retomar la distinción clásica entre *potentia* y *potestas* para el análisis de la noción de "poder", esto es, para clarificar los dos significados, dos momentos o dos aspectos del poder con los que siempre de alguna manera nos la vemos. El poder como *potencia*, como capacidad de hacer y fundar, y el poder como "potestad", es decir como autoridad, como ejercicio de dominación, como *statu quo*; en fin, el poder instituyente (y constituyente) y el poder instituido (y constituido).[29] La alienación política propia de la condición humana consiste en que el segundo se separa del primero, lo niega o elimina, y se autopostula y autolegitima como realidad única y única verdad. Un movimiento crítico revolucionario consistiría en revertir ese esquema. En restablecer la potencia —la capacidad, el deseo, la decisión de un individuo o un colectivo— como fuente irreducible e insuperable de toda *potestas*, de todo Estado y toda representación. Sería hacer que el que manda, "mande obedeciendo".[30] No obstante, habría que ir más allá, a una condición en la que nadie tenga que mandar y nadie que obedecer. A la condición, menos utópica

[27] Véase su obra fundamental: Rudolf Rocker, *Nacionalismo y cultura* (accesible en internet en versión completa).

[28] A. Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Trad. de Geraldo de Pablo Barcelona, Anthropos, 1993, particularmente el parágrafo 2 del cap. VIII, pp. 317 y ss.

[29] Sobre la dialéctica entre lo instituyente y lo instituido ver particularmente la obra de Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*. Trad. Marco Aurelio Malgarini. Madrid, Tusquets, 1989; también: Fabio Ciaramelli, *Instituciones y normas. Sociedad global y filosofía del derecho.* Trad. de Juan Ramón Capella. Madrid, Trotta, 2009.

[30] Como dicen los zapatistas, según retoman Enrique Dussel, Luis Villoro y otros, quienes nos proporcionan a la vez elementos de una perspectiva latinoamericana del problema de lo político; *cf*.

de lo que parece, de un poder constituyente permanente, que destruye o, al menos, rehúye continuamente (pero creativamente) los poderes constituidos ("legales" y "fácticos", ¿cuál es peor?) y abre en todo momento líneas de fuga y "máquinas de guerra", como querían Deleuze y Guattari.[31]

En fin, se trataría de restablecer una idea del poder más allá de la política, una concepción ontológica del poder, como la que ensayó hace tiempo Eugenio Trías.[32] ¿En qué consistiría esta concepción y cómo podría ayudarnos hoy a comprender nuestro quehacer y a actuar en el mundo? ¿Qué es la potencia, qué significa una ontología de la potencia y qué tipo de política puede anunciar?

Aquí encontramos las ideas tan esclarecedoras como enigmáticas del filósofo y ensayista italiano Giorgio Agamben. En principio él nos propone un regreso a las fuentes clásicas, a la definición aristotélica de la potencia. Encuentra ahí algo sorprendente (y traslapado en la historia de la recepción de Aristóteles): la idea de una potencia "negativa" como verdad o realidad última de la potencia. Pues de toda potencia se puede decir, según el filósofo, que es tanto un poder de "hacer" como un poder de "no hacer", un poder de "ser" o un poder de "no ser", y que no hay menos potencia en una que en otra, incluso que la potencia se preserva mejor en la forma negativa que en la positiva, pues una potencia que se realiza se agota en esa realización, se acaba; en cambio, una potencia que no se realiza, o más bien, que se realiza "negativamente" como un no-ser o no-hacer, permanece abierta e inacabable, es decir, libre. ¿Significa esto una apología de la inacción, de la pasividad? Agamben plantea una solución genial. Se trata de definir en términos negativos a la acción, a la realización. La potencia humana no consiste en un *poder hacer* ni en *poder no hacer* sino en un poder no-no hacer. De acuerdo con la inmejorable expresión de Agamben: "Si una potencia de no ser pertenece de forma original a toda potencia, será verdaderamente potente sólo quien, en el momento de pasar al acto, no anulara simplemente la propia

Enrique Dussel, *20 tesis de política*. México, Siglo XXI, 2006; Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México, FCE, 1997. Aunque claramente coincidente en la perspectiva crítica que aquí se asume, ambos autores, sin embargo, mantienen vigentes ciertas categorías del pensamiento político clásico. Pero ese será tema de otro ensayo.

[31] G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas…,* véase el apartado 12. Con su perspectiva "inmanentista" y "maquínica" (a-subjetiva), Deleuze y Guattari marcaron pautas del pensamiento actual, aunque no siempre se les reconozca expresamente, dada la a veces indigerible creatividad de estos pensadores. Brevemente, se puede entender por "líneas de fuga" y "máquinas de guerra" los movimientos sociales que rompen radicalmente con el orden del Estado (el aparato de captura, las estructuras de control), en un proceso de invención o creatividad de algo nuevo, rehuyendo así a la alternativa de apoderarse y cambiar el Estado o bien de dedicarse a destruirlo.

[32] Eugenio Trías, *Meditación sobre el poder.* Barcelona, Anagrama, 1977.

potencia de no, ni la dejara atrás respecto del acto, sino que la hará pasar integralmente en él como tal, es decir, podrá no-no pasar al acto".[33] En la vía de la doble negación (que lógicamente es igual a la vía positiva) se encuentra no obstante la preservación de nuestra potencia: ella permanece intacta, esto es, no se identifica, no se fija en una realización tal o cual; mantiene un margen de virtualidad, de posibilidad y libertad que es su verdadera naturaleza. Podemos ser *x*, *y* o *z*, pero a la vez podemos no ser *x*, *y*, o *z*. Puedo escribir o puedo no escribir; elijo no no-escribir: ¿quiere decir que forzosamente elijo escribir? Probablemente, pero no sólo eso. No están negadas otras posibilidades, lo que sí sucede cuando se opera solamente con la definición positiva: "elijo escribir", no hay más que esta posibilidad y ninguna otra.

Una primera derivación de las tesis de Agamben es la afirmación de una visión trágica, humilde, de la potencia humana: ésta no sólo vale cuando se realiza, cuando "pasa al acto" —que requiere siempre una *voluntad* más o menos decidida, y quizá, a lo último, una voluntad de dominio, de control, de precisión: de positividad y agotamiento. Vale también, y quizá más, en sus momentos de no realización, de no efectuación; eso que desde el punto de vista de una pura voluntad de dominio se designa sólo negativamente como "impotencia", "debilidad", "fracaso", desvío o desvarío. Pero hay aquí, en verdad, potencia, la mayor potencia: no la de un Dios todopoderoso e inaccesible sino la de un dios infinitamente débil, infinitamente impotente: el sufrimiento infinito del crucificado, aquel que permanece siempre "cerca" (en la contingencia radical).

Un bello e ilustrativo ensayo de Agamben sobre este punto lo constituye su aporte a una reflexión colectiva (en la que participan Gilles Deleuze y José Luis Pardo) sobre la extraordinaria novelita de Herman Melville, *Bartleby el escribiente*.[34] Es la historia de un "escribiente" (un copista) que cuando es contratado se niega a "escribir" (es decir, a hacer lo que supone tiene que hacer). Lo raro es la manera como responde a la llamada a trabajar de su patrón: "preferiría no hacerlo", dice sin brusquedad pero con firmeza, con terquedad incluso. Respuesta difícil, desconcertante. ¿Qué se puede hacer ante ella? Prácticamente el mundo todo se derrumba a partir de este acontecimiento, y Melville narra de modo puntual este derrumbamiento, este desfondamiento generalizado del Ser, del Poder, del Orden. Bastó un "preferiría no hacerlo". ¿Impotencia?

[33] G. Agamben, *La potencia del pensamiento.* Trad. F. Costa y E. Castro. Barcelona, Anagrama, 2008, p. 298.

[34] G. Deleuze, G. Agamben, José Luis Pardo, *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melvill*. Trad. de J. L. Pardo, Valencia. Pre-textos, 2005. Los ensayos son: "Bartleby o la fórmula", de G. Deleuze, "Bartleby o de la contingencia" de G. Agamben, y "Bartleby o de la humanidad", de José Luis Pardo. Incluye la novela de Melville traducida por J. M. Benítez.

**"*Inmanensidad*"**

Ahora bien, ¿dónde está esa potencia pura, absoluta, no realizada jamás, ese poder de no? En el *pensamiento* ni más ni menos; el pensamiento es eso, siempre ha sido acusado de eso: de ser inactivo, impotente, de "no pasar al acto", de no admitir agotarse, de querer subsistir en su debilidad, en su pura posibilidad. Ciertamente, el pensamiento no sólo se encuentra en la filosofía sino en toda obra de cultura donde un margen es expuesto, donde un infinito es horadado desde la finitud más concreta: en el arte, en el mito, en la religión, pero también en la ciencia, en la experiencia, en la vida… Las verdaderas esferas de la pura *potentia.*

En todos los casos —paradigmáticamente en la filosofía y en el arte, y en ciertos aspectos en la ciencia— se trata de realizaciones "negativas" de la potencia por cuanto lo "realizado" es de suyo insuficiente o incompleto —una positividad vaga o problemática—, y más que una realización o actualización (objetivación, etcétera) se convierte en un "emblema" o un "signo" de aquella potencia pura, negativa, que persiste siempre y que siempre puede volver a dar señales de sí. Todo lo contrario de la voz de orden de los dirigentes, los sacerdotes, los intelectuales orgánicos…

La efectuación negativa de la potencia en las realizaciones culturales supera así de principio la enajenación inherente a la existencia política que mencionábamos. Aquí no hay separación entre la potencia y el resultado, entre la praxis instituyente y el ser instituido. Por lo mismo, la lógica de la representación queda anulada. Ninguna división o dualidad dura subsiste. Permanecemos en un deleuziano *plano de inmanencia*, en un campo de inmanencia, que no es el campo donde todo es lo mismo —puro ser—, sino donde todo puede ser y todo puede no ser a la vez (sin una determinación previa, sin una orden o un mandato dado).

Resta decir respecto a la inmanencia que no debe confundirse con un conformismo, con una in-diferenciación en la que todo da lo mismo. Aunque excluye a la trascendencia de principio, la inmanencia no constituye un orden estático y compacto, un ser "dado". El plano siempre está en movimiento y no hay término para esta movilidad, la inmanencia se abre por todos lados a un infinito positivo, a una inmensidad sin trascendencias ni carencias. Por eso resulta genial la invención del poeta Jules Laforgue del término "*inmanensidad*" (citado por Comte-Sponville):[35] una *inmensa inmanencia*, una *inmensidad inmanente.* La

[35] André Comte-Sponville, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Trad. de Jordi Terré. Barcelona. Paidós, 2006, p. 153. Para una crítica sin concesiones a la teología y

inmanencia —el materialismo, el ateísmo, el realismo— no requiere ya de la trascendencia, en todo momento la trae consigo y la multiplica constantemente (como las "trascendencias" fenomenológicas de que hablaba Husserl). La inmanencia queda salvada.

Faltaría por precisar en qué puede consistir (hasta programáticamente) una política inmanente, una política del plano, de la horizontalidad, ¿es posible, podemos? Por lo pronto, valga una observación elemental: para hacer una política inmanente —una política de la red, de la conectividad aleatoria, de la articulación abierta, del "ser-en-común" o de la multitud— no basta con negar o buscar destruir el orden establecido, el poder instituido. Una política inmanente puede incluso negociar, atravesar, deconstruir y reconstruir las instituciones establecidas. Su diferencia es que ella está liberada positivamente —sin desaliento, sin nihilismo—, del mito del poder, de la soberanía, del Estado y hasta del derecho. Una política inmanente no reclama derechos ni requiere normas trascendentes. No quiere tener el poder sino ejercer el poder que ya tiene: la potencia pura de ser.[36]

## Democracia absoluta

En este último apartado comentaremos sendos textos (más o menos recientes) de Jean-Luc Nancy y Jacques Rancière acerca de la democracia, en su límite de comprensión y valoración más extremo (no necesariamente extremista). En la redefinición de democracia puesta en escena por estos autores se ponen en juego todos los componentes de nuestras reflexiones fragmentarias sobre el poder y lo político —de esta concepción fragmentaria sobre lo político que es a la vez una reflexión sobre la fragmentariedad de lo político.

Jacques Rancière se propone un objetivo simple, directo y esclarecedor: poner en cuestión la sorda pero insidiosa crítica a la democracia (*El odio a la democracia* se titula el libro, más bien un manifiesto) en la sociedad actual: la suposición retrógrada de que nuestros problemas políticos y sociales tienen que ver con un exceso de democracia. El gobierno democrático —juzga el nuevo

a las religiones, particularmente a la triada monoteísta (judaísmo, cristianismo, islamismo), véase Michael Onfray, *Tratado de ateología*. Trad. de Luz Freire. Barcelona, Anagrama, 2006.

[36] En todo caso, una política inmanente asume (o debe asumir) una concepción pragmático-funcional y siempre "relativizadora" (o "prudencial" al menos) del orden jurídico-político establecido; ninguna concesión "trascendentista", ninguna de legitimidad *a priori*. El Poder es un mal necesario (malo siempre, necesario hasta ahora). Nunca un bien (menos "necesario").

sentimiento anti-democrático— "es malo cuando se deja corromper por una sociedad democrática que quiere que todos sean iguales y que se respeten todas las diferencias".[37] El escándalo que la democracia implica y ha implicado siempre es hoy más incisivo que nunca, pero también resulta más prístino que nunca su valor, la esencia simple de la democracia: el principio de la igualdad sin más, la regla del sorteo, "el gobierno del azar divino,[38] la "ley de la suerte".[39] El derecho a "gobernar" (a no gobernar) de "un cualquiera". En este sentido, desarrolla Rancière, la democracia retrae, a la vez, la esencia de toda política y marca su límite, su "más allá". Veamos el argumento del filósofo francés: frente a las opciones de un gobierno definido por el nacimiento, la riqueza o la autoridad, resta sólo la excepción ordinaria, esto es, "el poder del pueblo, que no es el de la población o su mayoría, sino el poder de cualquiera, con independencia de su capacidad para ocupar la posición de gobernante y de gobernado. El gobierno político tiene, por lo tanto, un fundamento. Pero este fundamento da lugar también a la contradicción: la política es el fundamento del poder de gobernar en ausencia de fundamento".[40] Es, como siempre hemos sabido, el principio de autoridad, de legitimidad *per se*, lo que la democracia pone en cuestión y, al fin, en crisis permanente. La conclusión de Rancière es impactante como un rayo: "las tan corrientes quejas sobre la ingobernabilidad de la democracia remiten, en última instancia, a esto: la democracia no es ni una sociedad por gobernar ni un gobierno de la sociedad. Es, propiamente, esa ingobernabilidad sobre la cual todo gobierno debe, en definitiva, descubrirse fundado".[41] En fin, la desnuda democracia contraviene punto por punto cualquier estatuto de gobierno, incluido el gobierno democrático. Ella es en realidad el horizonte de desgobierno en el que todo gobierno se mueve y, en sus límites, se disuelve.

Por su parte, Jean-Luc Nancy, bajo otra perspectiva filosófica, afirma en esencia la misma tesis: hay que pensar y hacer (rehacer) la democracia más allá del gobierno y de la autoridad, más allá de la política incluso. Sólo esto nos puede poner en la vía de superar el nihilismo actual. Como lo expresa: "si la democracia tiene un sentido, debe ser el de no disponer de ninguna autoridad identificable a partir de un lugar y un impulso diferentes de los de un deseo —una voluntad, una expectativa, un pensamiento— en el cual se exprese y se

[37] Jacques Rancière, *El odio a la democracia*. Trad. de Irene Agoff. Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 12.
[38] *Ibid*., p.69.
[39] *Ibid*., p. 74.
[40] *Idem.*
[41] *Idem*.

reconozca una verdadera posibilidad de ser *todos juntos, todos y cada uno de todos*".[42] Democracia se liga esencialmente, según el pensador francés, a un nuevo sentido de "comunismo" (el del "ser-en-común"), esto es, a un sentido radical de igualdad, de singularidad y de potencialidad humanas (de infinitud). Esta comunidad "desobrada", sin identidad, sin integración, afirma a través de actos como el amor, el arte o el pensamiento un paradigma de inequivalencia generalizada: lo único que se le puede oponer a la dominación económica y al control político (y su paradigma de equivalencia general: el individualismo abstracto). Por el contrario, precisa Nancy, "lo común debe hacer posible la afirmación de cada uno, pero una afirmación que sólo 'valga', justamente, entre todos y en cierto modo para todos, que remita a todos como a la posibilidad y la apertura del sentido singular de cada uno y de cada relación".[43] Con este planteamiento —una democracia nietzscheana, una democracia aristocrática.[44] dice Nancy— queda zanjada la falsa dicotomía individuo-comunidad en la que el pensamiento y el orden político de la modernidad nos ha entrampado. Queda también definida la tarea y el lugar de la democracia, de la política democrática: crear las condiciones para que, más allá de toda política, de todo poder, el ser-en-común florezca, se afirme, afirmando así la potencia indomable de la existencia. *Democracia absoluta* quiere decir, finalmente, esto: "que ni la muerte ni la vida valen por sí mismas, y que sólo vale la existencia compartida en cuanto allí se expone a su ausencia de sentido último como a su verdadero —e infinito— sentido de ser".[45]

## Fragmento de conclusión

Nuestras palabras finales no son "pesimistas" ni meramente "optimistas". Nuestros fragmentos han querido apuntar a la necesidad de un pensamiento de lo político menos duramente sistemático y ordenado —vía para empezar a superar la forma siempre sistematizante y ordenadora del poder. Pero tampoco creemos que se trate simplemente de convalidar el rechazo al quehacer político —una postura nada novedosa, siempre ha jugado por ahí en las formas del moralismo purista tradicional, luego en el cientificismo o en las argumentaciones

[42] J. L. Nancy, *La verdad de la democracia*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, Amorrortu, 2009, pp. 29-30.

[43] *Ibid*., p. 45.

[44] *Ibid*., pp. 42,47.

[45] *Ibid*., p. 54.

siempre aparentemente sensatas de los tecnócratas y los valoradores de la necesidad y bondad de la "gobernancia" técnico-administrativa ("incontaminada" de criterios políticos). No celebramos ninguna desaparición de lo político, todo lo contrario. Queremos destacar, más bien, la generalización en las sociedades contemporáneas de modos del quehacer político que rebasan las categorías, las fórmulas y los estancos tradicionales (el Estado, las instituciones, el derecho, los partidos, etcétera), volviendo a ligar ese quehacer a la "vida" y la "acción" social concreta, en su deseo, su voluntad, su fuerza real (democracia radical), pero sin negar tampoco la contingencia, la pluralidad, la diferencialidad, el conflicto, el disenso, la irreversibilidad y la imprevisibilidad que caracteriza a la comunidad "real" y que da la norma paradójica de lo que es su poder real, su potencia real: poder de ser, poder de realizar, pero también poder de no-ser, de no-realizar, potencia pura, esto es, capacidad de mantener abierta siempre la posibilidad de la creatividad, del sentido, de la significación y la verdad, del propio deseo incluso. Nuestra conclusión no es purista, tampoco en este sentido: un nuevo reconocimiento de lo político, una nueva práctica de lo político (que comienza siendo práctica de lo impolítico) no requiere como condición la destrucción de las instituciones existentes, la explosión de un puro espacio de anarquía, dispersión y desobediencia. Sin someterse al orden establecido, este nuevo ejercicio de lo político no rechaza la necesidad y los beneficios de los cambios producidos en ese orden, simplemente, ya no hace depender todo de esos logros. Se trata, en verdad, de liberar lo político, en todas sus formas, en todos los lugares y en todos los momentos.

Fecha de recepción: 10/07/2010
Fecha de aceptación: 5/01/2011

# RAWLS Y KOHLBERG: UNA LECTURA EN CLAVE LATINOAMERICANA

**Marcos Cueva Perus***

## Resumen

Propongo un planteamiento sobre la justicia en Latinoamérica. Con el trasfondo de la codicia, la injusticia ha obedecido a dos motivos: adquisición de posiciones de excepción, por parte de individuos y grupos; y ausencia de convenciones sociales que limiten esas posiciones, ambos temas se abordan con las elaboraciones teóricas de Rawls y Kohlberg.

*Palabras clave*: Latinoamérica, justicia, moral, Rawls, Kohlberg.

## Abstract

We propose an approach to justice in Latin America. With the backdrop of greed, injustice has resulted from two reasons: the acquisition of positions of exception, by individuals and groups, and the lack of social conventions that restrict

* Profesor-Investigador, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México, marcoscuevaperus@yahoo.com.mx

these positions; both issues are addressed with the working theories of Rawls and Kohlberg.

*Key words*: Latin America, moral justice, Rawls, Kohlberg.

En este texto propongo una lectura cultural, no simplemente "política", de la injusticia en Latinoamérica. No parto de una justicia entendida como venganza (ley del talión), o como redistribución asignativa de recursos económicos y sociales. Estas dos formas atañen más a una igualdad mal entendida que a la justicia misma. Aunque se trate de "hacerse justicia" o de "ajusticiar", vengarse es "quedar a mano". La redistribución asignativa supone que unos reciban más y otros menos según se hayan "portado" ante un poder clientelar y discrecional.

En ambos casos hay más igualitarismo socialmente dañino que justicia. El mérito aparece, para lo que se conoce como filisteísmo,[1] como "injusticia": *premiar el mérito introduce una jerarquía* y toca el problema frecuente de la "posición" —el estatus— y del potencial abuso que ésta supone en las relaciones sociales. Esto puede suceder incluso ante quienes tienen por profesión el conocimiento, si éste es visto como un "saber" o una "información" que otorga estatus, y este último se confunde con una investidura de poder, casi sacralizada (piénsese en la expresión mexicana "vaca sagrada" para un intelectual de prestigio; o en un abogado, "el licenciado", que maneja "términos" que le pueden dar "superioridad").[2] La jerarquía se entiende como derecho de excepción, sin que quien la tiene la use forzosamente así (aunque ocurre), y el mérito queda deslegitimado por ser una supuesta "superioridad". Las dos primeras formas de "justicia" son comunes en Latinoamérica (el talión, el reparto discrecional); la tercera, el mérito, puede suscitar hostilidad.[3]

[1] El filisteísmo ignorancia ostentada, vulgaridad, escasos conocimientos y poca sensibilidad estética. *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, 2001 (vigésima segunda edición).

[2] En la película documental mexicana *En el hoyo* (Juan Carlos Rulfo, 2006), filmada en un ambiente de albañiles, uno de los personajes expresa desconfianza ante el "saber" y "los profesionales", sean doctores, ingenieros o licenciados, que "estudian para robar", según aduce el entrevistado. Un mayor conocimiento no parece ser garantía de que no se abuse de una posición jerárquica: se explica en parte el recelo.

[3] Barrington Moore explica cómo, en un sistema de castas como el hindú, el propio grupo objeto de injusticia puede, por temor a represalias, tomarlas contra quien se rebela ante lo injusto y trata de mantener la esperanza contra la adversidad. (B. Moore, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 2007, pp. 85 y 87).

Dado que desde tiempos coloniales ni el Estado ni la escuela han sido los ámbitos privilegiados en la socialización del ser latinoamericano, la familia, que sí lo ha sido, ha impuesto con frecuencia su visión de lo supuestamente justo e injusto: justo es el reconocimiento en dinero y estatus a lo propio ("lo nuestro" en México se manda algo con "un propio" que es "como de la familia"), e injusto lo ajeno, visión que lleva *in extremis* a la vieja máxima: "plata para los amigos, plomo para los enemigos". Lo justo termina lo que cabe en la parentela/clientela, con tal de que "quepan todos" (los que "son"), mientras que es injusto lo ajeno, si "no participa", no "coopera" y –peor— "no comparte"; la superioridad jerárquica, real o supuesta, es buscada y odiada a la vez, aceptada y rechazada, objeto por ende tanto de codicia como de desconfianza y temor.[4] La familia, origen de las actitudes descritas y también de la fuerte tendencia a la adscripción grupal, es al mismo tiempo donde frecuentemente se juegan con toda permisividad los intereses particulares más asociales y egoístas: aunque tienen apariencia libertaria,[5] la adscripción grupal suele exigir *en contrapartida,* y por paradójico que parezca, incondicionalidad y reconocimiento a prácticas de un conservadurismo muy fuerte, por los privilegios que suponen.[6]

Hablar de justicia implica, pasar por John Rawls,[7] pero conlleva enfoques mal adaptados a la realidad de México y Latinoamérica, realidad que, como hemos

[4] ¿Cabe la posibilidad de ver aquí una figura paterna poco tratada en las psicologías nacionales, habida cuenta del énfasis recurrente en la figura materna? La ambivalencia impide fundar una auténtica autoridad paterna, reconocida como tal. Lo impide el propio modo de representarse el rol paterno —empezando por cómo suele hacerlo el hombre. Ricardo Garibay reflexionó sobre una reacción frecuente en la mujer mexicana: ver al esposo "en la juventud y madurez como un capataz" y "en la vejez como un mendigo". Garibay observa que al mismo tiempo que la mujer acepta la condición de "cosa", se "adhiere parasitariamente" al hombre, y prepara —mediante los hijos, también— una especie de revancha: el "hombre de la casa" será a la larga dejado solo, visto sin amor, sin amistad y apenas tolerado. (R. Garibay, *Cómo se pasa la vida.* México, UNAM, 1990, p. 126.)

[5] Por lo menos en el habla común en México, decir de alguien que es muy "liberal" no significa atribuirle valores en consonancia, sino que implica que la persona es "liberada" o, para decirlo de otro modo y coloquialmente, *open-minded.* No hay peor confusión que ésta de lo liberal con lo libertario y lo "liberado".

[6] Aquí el equivalente es de lo que trataremos más adelante como "fijación de la madre".

[7] Amartya K. Sen publicó recientemente *La idea de justicia*, obra no ajena al trabajo de Rawls, aunque sí crítica de un utilitarismo que puede interpretarse como egoísmo. Sin ser libertario (a diferencia de Nozick), a Sen le interesa el problema de una libertad que sea "libertad de oportunidades", para desplegar las capacidades de cada quien, "libertad como poder". Sen es partidario de la intervención del Estado, llegado el caso; de una forma de gobierno que suponga una auténtica discusión, y de pactar principios para la estructura básica de la sociedad. (A. K. Sen, *La idea de justicia*. Madrid, Taurus, 2010.)

sugerido, se edifica a partir del ámbito familiar. Según buscaremos demostrar con los trabajos de Lawrence Kohlberg, es por la fuerza de ese ámbito que nuestras "sociedades" se encontrarían en la llamada "moral preconvencional" (apartado III). El bien común, el interés público y el universalismo no han conseguido hacer contrapeso a relaciones de poder construidas desde la base familiar ni a las codicias de "todos y cada uno", dicho sea porque el interés particular pretende que la codicia grupal lo refuerce y lo solape. En este marco se juega el problema de la justicia, sobre cuya teorización conviene detenerse (apartados I y II), y la sempiterna imposibilidad de un auténtico liberalismo en Latinoamérica.

## Aristóteles: codicia, transgresión de la ley y desigualdad

Si bien no es el autor que orienta toda la argumentación del texto, en Aristóteles se encuentran particularmente bien expresadas algunas ideas útiles para entender el problema de la injusticia. No se puede comprender la posición de Aristóteles sin hacer mención del hecho de que diferenció entre economía (cuyo significado de origen, por cierto, es "el cuidado de la casa", lo que Aristóteles considera como "economía natural" y manejo de los medios indispensables de subsistencia)[8] y el condenable "arte de hacerse rico" para la opulencia y con total falta de sentido del límite:[9] destaca la idea de posesión por la posesión, aunque en las sociedades latinoamericanas no es raro que la política —no el comercio— sea un modo de hacerse rico, pero también que la riqueza esté destinada al gasto suntuario y la ostentación, para mostrar la opulencia. Aristóteles, para quien sin duda lo anterior va contra el "hecho natural del Estado", consideró a la justicia como la mayor de las virtudes morales e identificó tres fuentes de injusticia, claves para entender lo inicuo de la realidad latinoamericana: a) la codicia, considerada como una forma de perversidad y de desenfreno, digamos que instalada en América Latina desde la conquista y la colonia, y que encuentra su expresión más acabada en el saqueo[10] que es más que robo;[11] b) la transgresión de la ley, que en Latinoamérica llega incluso a ser "pactada" entre

[8] Aristóteles. *La política*. Madrid, Espasa / Calpe, 1989, pp. 32 y 34.

[9] *Ibid.,* p. 34.

[10] Con su referencia a la soldadesca, el saqueo puede suponer una victoria militar (la aristocracia de América es "militar"). *Cf.* la definición muy corta del *Diccionario de la lengua española.* Así como hay victorias militares, puede haberlas políticas que autoricen el saqueo para los vencedores, al menos a juicio de estos mismos.

[11] Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética eudemia*. Madrid, Gredos, 1985, pp. 239-240. La codicia es mucho más que ambición, por lo que la primera supone de una relación con lo ajeno.

intereses particulares por fuera del Estado, como si éste no fuera universal, sino la expresión de otros tantos intereses particulares ("los políticos", por ejemplo, vistos como "ladrones", mientras que al narcotraficante lo envuelve una aureola de "bandido justiciero"; la Iglesia brasileña compra directamente protección del narcotráfico para no ser molestada en una favela, o un comerciante mexicano prefiere pagarle al criminal un "derecho de piso" a darle una "mordida" a un policía)[12] y c) la desigualdad, tercera gran fuente de injusticia: "todo lo desigual es ilegal", llegó a afirmar Aristóteles.[13]

Aristóteles ubicaba la justicia en la comunidad política, en la cual los hombres están sujetos a la ley. Aquí no interesa tanto el hombre bueno cuanto el ciudadano virtuoso, aristócrata —el demócrata prefiere la libertad como virtud y el oligarca, la riqueza o el linaje.[14] Para el filósofo griego, la justicia debe proteger a la comunidad política; la justicia es "un bien ajeno", para otro,[15] no cuestión de "sufrir uno lo que hizo al otro",[16] sino de tener la capacidad para hacer justicia *por elección*. Esto no se ha logrado en Latinoamérica porque la comunidad política no ha llegado a ser tal: se confunde más bien con redes de parientes, cercanos o lejanos. En este "grupo" se hace "justicia" no por virtudes ciudadanas, sino por el intercambio de favores, sancionando la ruptura del mismo ("no entrarle"), lo que puede hacer que por ejemplo un ajuste de cuentas entre pandilleros sea percibido incluso desde el Estado como algo natural.[17] De aquí la frecuente

[12] Un ejemplo entre muchos otros: la Iglesia Universal del Reino de Dios, en Brasil (Iglesia con cinco mil templos y diez millones de seguidores), decide en 2008 buscar, por completo al margen de la ley, un acuerdo *particular* con los narcotraficantes —llamados "bandidos"— que también actúan en las favelas: una especie de "respeto mutuo" suponía que los delincuentes no asaltasen locales de la iglesia ni a sus miembros. *Cf*. Juan Arias. "La Iglesia Universal del Reino de Dios pide inmunidad al narcotráfico brasileño", *El País*, Sociedad, 15 de abril de 2010, p. 8.

[13] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, p. 240.

[14] *Ibid*., p. 246. Parte de la complicación, en Latinoamérica y de modo especial en México, es que la libertad (de una democracia formal) parece "abrir el juego" *inter pares*, pero no tardan en aparecer posiciones vinculadas a la riqueza y al supuesto linaje (patrimonialismo, reproducción de oligarquías) que adulteran el "juego" mismo o que marcan ventajas desde el principio y por ende una desigualdad implícita, también de entrada: "abrir el juego" es entonces abrir la posibilidad de asegurarse, al amparo de esas mismas ventajas, una mayor (y nueva) "tajada".

[15] *Ibid*., p. 241.

[16] *Ibid*., p. 250.

[17] El 31 de enero de 2010, en una colonia popular (Villas de Salvárcar) de la fronteriza ciudad mexicana de Juárez, más de una decena de jóvenes fue asesinada. La reacción oficial fue no de indignación, sino de cierta indiferencia, al darse por supuesto, sin presunción ninguna de inocencia, que era un "simple" ajuste de cuentas entre pandilleros ("es entre *ellos*"). No fue así, pero *aún* cuando se hubiera tratado de pandilleros, el crimen no era "fácilmente explicable" ni natural: no

obsesión por el problema de la pertenencia y la identidad —con tal de no quedar al margen de adscripciones grupales. Pese a jerarquías más o menos rígidas, en la clientela también hay una fuerte identificación de "lo justo" con "lo equitativo", siempre y cuando se deje espacio para cierta movilidad en el reparto, y se de por equivalente reparto lo que es satisfacción de la codicia "familiar".[18]

En América Latina suele darse por sentado que juzgar no es asunto terrenal (es Dios quien "todo lo ve") y que hacerlo es de soberbios. Para Aristóteles, en cambio, la justicia es humana.[19] Cuando se trata de un "acto de justicia" (con toda la connotación positiva que hay en esta expresión, puesto que se trata de corregir una injusticia), se resuelve mediante la deliberación, la elección y la voluntad, devolviendo lo proporcional a lo recibido. Es un juicio bien entendido: distinto de la condena que suele basarse en la temida "verdad absoluta", y en la que no hay lugar para el raciocinio. Si la justicia no es una solución divina, puede *educarse*. En la América de herencia ibérica, sin embargo, ocurre que habiendo sido dejado "en manos de Dios" ("ya la pagará con Dios"), por lo menos en apariencia, el sentido de la justicia —con el juicio terrenal que supone— no es objeto de educación, lo que no quiere decir que no exista del todo.

Para Aristóteles, el juez al que recurren quienes buscan justicia tiene que apegarse a la ley. Puede recibir honores o privilegios, pero siempre en proporción a sus méritos, tomando en cuenta que el hombre honesto "no se atribuye a sí mismo más de lo que es absolutamente bueno".[20] El hombre —así sea magistrado— que ejerce el poder para sí mismo se vuelve un tirano. Para que la injusticia sea tal debe ocurrir con "conocimiento de causa": la injusticia depende del agente, tiene lugar con conciencia y sin ignorar "a quién, ni con qué, ni por qué", lo que lleva a que el filósofo termine por emplear la palabra maldad si en la injusticia hay deliberación. No hay injusticia si: 1. En las relaciones sociales hay ignorancia; 2. El daño es una desgracia, porque ocurrió, al provenir de afuera, contrariamente a una "razonable previsión", y 3. Es a lo sumo un error culpable, por ignorancia proveniente del agente y sin maldad ninguna.[21] En Latinoamérica es la panoplia de argumentos o excusas para que lo injusto se convierta no en

podía darse implícitamente por normal la ley del talión. No importa la ley, sino quién es ("decente") y quién supuestamente no lo es.

[18] Podría pensarse que es lo que Ismael *El Mayo* Zambada, afamado narcotraficante mexicano, le quiere decir al conocido director de un semanario, quien es el entrevistador: que exista corrupción social al grado que el negocio pueda reproducirse así caiga otro *capo* supone una fuerte disposición a la movilidad ascendente al precio que sea.

[19] Aristóteles, *Ética Nicomáquea,* p. 264.

[20] *Ibid.,* p. 255.

[21] *Ibid*., pp. 258-259 y 261.

asunto de deliberación y elección, sino de circunstancias siempre ajenas y de desresponsabilización colectiva.[22] El pueblo es supuestamente ignorante y no tiene la culpa de que le caigan encima gobiernos que resultan ser desgracias, porque "vienen de fuera", así sean elegidos; pese a las "razonables previsiones" de los tecnócratas o burócratas[23] los gobiernos tampoco son culpables de injusticia ninguna, porque ignoran a su vez las desgracias que provienen —también— de fuera (el mercado internacional…).[24] En todas estas circunstancias se aduce que *no se eligieron.*[25] No hay cabida para razones ni para el juicio

[22] La incógnita queda abierta en las palabras que bajo forma novelada, aunque a partir de la investigación documental, pone Enrique Serna en boca de Antonio López de Santa Ana, por cuyas derrotas perdió México en el siglo XIX la mitad de su territorio: "como todo ser humano —dice el personaje de Santa Anna— he cometido yerros, y algunos tuvieron consecuencias funestas. Reconozco que en varios momentos confundí mi provecho personal con el bien de la patria, no en balde fui por tantos años su protector y guía. Pero de ahí a la monstruosidad que me achacan hay un abismo. Si de verdad arrojé a México en un precipicio ¿por qué nadie me lo impidió? Gran parte de mis culpas le corresponde a la sociedad que ahora me crucifica. ¿O acaso goberné un país de niños?". (Enrique Serna, *El seductor de la patria*. México, Joaquín Mortiz, 2000, p. 18).

[23] Sobre el tema de la imprevisión Joseph Hodara, *Los estudios del futuro. Problemas y métodos*. México, Instituto de Banca y Finanzas, A.C., 1984, pp. 30-37. Al mismo tiempo, una visión "romántica" lleva a "hostigar a la realidad" (Hodara): agreguemos que entonces hablar de ella parece "feo" ("decir las cosas por su nombre").

[24] Es una clara herencia de la Colonia, y *lo de fuera es también lo de arriba.* En ocasiones, esta desresponsabilización aparece como lo contrario de lo que es, en el discurso de la modernización. El sociólogo chileno Enzo Faletto dio en su momento cuenta de la problemática al recoger una encuesta de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) sobre la percepción del cambio tecnológico en las empresas, en cinco países latinoamericanos (Bolivia y Ecuador, sin duda atrasados, pero también Chile, Argentina y Brasil). La innovación, entendida como una "capacidad social", es vista en un momento de integración y de fuerte discurso en pro de la globalización como algo imprescindible para la eficiencia y la competitividad. El cambio tecnológico da una "imagen de éxito en la sociedad", aunque cuando aparecen los problemas de decisión y de mando y ejecución, ya que la tecnología tiene dimensiones instrumentales y de organización y gestión, el empresario nacional carece por completo de iniciativa: considera que las pautas técnicas ya están definidas, que los sistemas internacionales ya están padronizados y no cree en las capacidades de investigación científico-tecnológica local. Así, los "agentes del cambio" son en realidad conservadores y pasivos frente al exterior. Lo extranjero es lo mejor. "No se ha elegido ni se está en libertad de elegir". Al mismo tiempo, Faletto hizo una fuerte crítica de una sociedad como la argentina, mucho más marcada por el corporativismo de lo que suele creerse: en la defensa de los intereses corporativos propios, sostiene Faletto, finalmente "todo el mundo intenta llevarse su tajada". Se refuerza la adscripción grupal para que haya mayor beneficio para cada quien, pero sin siquiera *devolver* al grupo. (E. Faletto, *Dimensiones sociales, políticas y culturales del desarrollo*. Bogotá, CLACSO, 2009, pp. 283, 286, 289, 290 y 376).

[25] Se omite que tampoco parecieran haberse *deliberado* (por lo que nada aparece *deliberadamente*).

moral, por más que se contraríen las libertades que supone la democracia (de conciencia, de pensamiento). Las cosas no han dependido de nadie —salvo de los designios de Dios o del que, estando afuera, estaba también arriba. El "vacío" es sin embargo una omisión.[26] Se sirve tanto de la omnipotencia de las fuerzas exteriores como de la impotencia local y social frente a las mismas. De no haber maldad, ánimo de dañar o de hacerlo "de cierta manera", en palabras de Aristóteles,[27] la atribución de las injusticias a causas siempre externas puede equivaler a la existencia de negligencias recurrentes. Sin embargo, las cosas se hacen "de *una* cierta manera" que produce injusticias reiteradas. Esta "cierta manera" puede entenderse con la ayuda de Rawls; consiste en *posicionarse* —justamente en la excepción, y con frecuencia con riqueza y/o "linaje"— de tal forma que se "saque ventaja". Para Rawls, la codicia pareciera ser veneno para la justicia.

## Rawls: ¿contado otra vez, pero al revés?

John Rawls (1921-2002) reflexionó en torno a la justicia a partir de un liberalismo, contractual, aunque en un principio se basara en una doctrina comprehensiva (en *Teoría de la justicia*). Partimos de una representación de la justicia básicamente *política* y social, no que abarque "la vida toda". Transponer Rawls a Latinoamérica presenta problemas que pueden sintetizarse en la ausencia de la idea de "virtud política" (y con ella de predisposición generalizada a la justicia) que defina el ideal del buen ciudadano en un régimen democrático y en la cultura pública, y que no tiene que ver por cierto con el "humanismo cívico" ni ninguna doctrina comprehensiva, sino con el republicanismo *a secas*.[28] Por contraste con lo que propone en *Liberalismo político*, el Rawls "no metafísico", en la región no hay la "estructura básica" de una "sociedad bien ordenada", estructura que se entiende "como la manera en que las más importantes instituciones sociales encajan unas en otras en un sistema, y en cómo *asignan deberes y derechos* fundamentales y dan forma a la división de las ventajas que se obtienen *mediante la cooperación social* (subrayado mío)".[29] Un sistema

[26] Dicho sea de otra manera, lo que en religión es fe o resignación, en términos laicos puede ser omisión. Y más grave aún, negligencia, como consecuencia de la omisión.

[27] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, p. 263.

[28] John Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona, Paidós, 2002, pp. 192-195.

[29] J. Rawls, *Liberalismo político*. México, FCE, 1996, pp. 243 y 173. Podemos señalar que hay

justo debe generar "su propio apoyo" y corresponde a las instituciones alentar la virtud de la justicia.[30] Los que participan del sentido de justicia tienen derechos, pero también deberes: ayudar a otro cuando lo necesita; no dañar o perjudicar a otro, y no causar sufrimiento innecesario.[31] El contractualismo supone reciprocidad, mutualidad y cooperación social.[32] Las libertades básicas y los derechos asegurados por la justicia no pueden estar sujetos a regateo político o al cálculo de intereses sociales.[33] Las premisas parecen ajenas a la realidad mexicana y latinoamericana porque, habida cuenta de una herencia estamental, sobre los deberes prima la búsqueda, a la usanza de los antiguos fueros, de ventajas, derechos y privilegios: éstos no suponen una auténtica cooperación social ni una regulación de normas "entre todos" (no entre "algunos integrantes de la sociedad") y "entre ciudadanos" (no "como individuos que tienen alguna posición").[34] Pese a todas las "libertades", las sociedades latinoamericanas han sido conservadoras hasta donde presuponen de entrada la desigualdad social "estamentalmente" naturalizada —libertades, privilegios y ventaja se confunden. Ello no está reñido con trayectorias auténticamente liberales, aunque las más de las veces truncadas[35] por el rechazo a la práctica republicana y lo que supone

en Rawls un énfasis insistente en la necesidad de instituciones. Una síntesis de la idea política de justicia y sus condiciones se encuentra en *Ibid.,* pp. 36-39.

[30] J. Rawls, *Teoría de la justicia*. México, FCE, 2006, p. 245.

[31] *Ibid*., p. 115.

[32] El "vacío" de bien común o interés público cuidados, da países de "retazos". Edelberto Torres-Rivas describe así a Guatemala: "la sociedad guatemalteca —sugiere— se parece a un oscuro edificio (…) de aspecto contradictorio de lejos y desagradable de cerca, que produce la impresión de haber sido construido por varios arquitectos, unos de muy mala calidad profesional y que, disímil, pareciera estar a punto de implosión. Es una mezcla de estilos arquitectónicos incompatibles e incongruentes (…)". La explicación se encuentra en la desigualdad extrema, en cuya base está un "sótano" de población en pobreza extrema (2.2 millones) con un 54% de menores de 15 años. (E. Torres-Rivas, *Centroamérica: entre revoluciones y democracia*. Bogotá CLACSO, 2008, pp. 283-284 y 286).

[33] J. Rawls, *Teoría…,* p. 39

[34] Son para Rawls dos requisitos hipotéticos básicos de un contrato social. (J. Rawls, *Liberalismo*, p. 244).

[35] Juárez en la historia mexicana es una gran excepción. Para Francisco Estrada, por ejemplo, el liberalismo no cobra la fuerza necesaria en México porque, parafraseando a Francisco J. Múgica, se busca el liberalismo pero no hay liberales. El último anhelo liberal se habría terminado con el mismo Múgica y con el coahuilense Henríquez Guzmán, hacia 1955. Ese anhelo nada tiene que ver con lo que se ha llamado después "neoliberalismo" o con el "liberalismo social". La izquierda no parece haberse interesado por recuperar la herencia del liberalismo. El Partido Acción Nacional, terminó por olvidar la concepción liberal original de Manuel Gómez Morín. Estrada se declara partidario de Rawls. *Cf*. F. Estrada, C. *Múgica. La biografía de la izquierda que perdimos…y la que*

de grado de participación ciudadana,[36] republicanismo que es definitorio en el Rawls "contractualista".

Rawls aboga por una "democracia de propietarios" que consistiría en "dispersar" la propiedad de la riqueza y el capital, para "prevenir las concentraciones excesivas de poder privado",[37] lo cual choca con los hábitos arraigados en Latinoamérica.[38] Debe haber ahorro en un periodo de tiempo suficiente, incluso para la reproducción de las generaciones venideras, lo que contrasta con la tendencia latinoamericana al gasto suntuario; se antoja imposible una forma de tributación que implique un impuesto proporcional sobre los gastos. El autor propone regular la transmisión del patrimonio y en particular restringir las herencias,[39] lo que choca con el lugar "antropológico" de la herencia en la familia latinoamericana: aunque no triunfa porque lo impide la lealtad entre el patrón (o la patrona) y la servidumbre, la codicia por la herencia suele ser por ejemplo la gran protagonista en la telenovela latinoamericana y su retrato del *modus operandi* oligárquico. Rawls propone impedir acumulaciones de riqueza enemigas de la justicia de trasfondo, por ejemplo, para el valor equitativo de las libertades políticas y la equitativa igualdad de oportunidades. Llama a "prevenir concentraciones excesivas de propiedad y riqueza, especialmente de aquellas que conducen a la dominación política",[40] y conmina a prevenir cualquier situación de ventaja, grupal o particular, que suponga de entrada la injusticia.

*nos hace falta*. Ed. de autor. México, 2007, pp., 254, 256 y 263. En el mismo sentido de Estrada enfila Héctor Ceballos Garibay, otro biógrafo de Múgica, que lo describe como un liberal genuino, alejado del ejercicio egocéntrico del poder por el poder, y que no dudará en alejarse de las prácticas corporativistas del cardenismo, respaldadas por Lombardo Toledano. (H. Ceballos Garibay, *Francisco J. Múgica. Crónica política de un rebelde.* México, Ed. Coyoacán, 2002, pp. 12, 243-246 y 266-268). Múgica pagó un alto precio personal y político por su rechazo al maquiavelismo en política. Sorprende la completa intolerancia al liberalismo genuino en Colombia, encarnado por Jorge Eliécer Gaitán y más tarde por Luis Carlos Galán u hoy por la senadora Piedad Córdoba. En el Ecuador, Eloy Alfaro, durante 30 años a la cabeza de un intento de revolución liberal y laica, sufrió una trágica suerte al ser perseguido y finalmente linchado por una turba enardecida, en 1912. En 1994, el Partido Radical chileno, alguna vez ala extrema del liberalismo y crucial en la difusión de la educación laica, terminó siendo absorbido por la socialdemocracia.

[36] J. Rawls, *La justicia*…, pp. 195-196.

[37] *Ibid*., pp. 83 y 189.

[38] Latinoamérica vivió la Colonia sobre la base económica de la gran propiedad, la encomienda, que luego perduró todo el siglo XIX y hasta bien entrado el XX (salvo en México) bajo la forma de la gran hacienda o latifundio. En los países con industria, ésta surgió en un periodo histórico posterior a la segunda Guerra Mundial marcado por la fuerza de las grandes empresas protegidas por el Estado.

[39] J. Rawls, *La justicia*…, pp. 213- 215.

[40] *Ibid*., p. 74.

La cooperación implica un acuerdo para ciertas restricciones voluntarias de la libertad.[41] Una "equidad mínima" (igualdad de oportunidades, igualdad de circunstancias) es el punto de partida para que cualquiera pueda alcanzar una posición de autoridad independientemente de la clase económica y social de origen.[42] En una situación inicial justa, "los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales —estima Rawls— no darán ventajas ni desventajas al escoger los principios".[43] Sin embargo, en Latinoamérica son vulnerabilidades que pueden ser utilizadas o incluso reforzadas.[44] El ser humano debería abstenerse de *pleonexia*: "esto es, escribe Rawls, (abstenerse) de obtener para (sí) mismo cierta ventaja apoderándose de lo que pertenece a otro, sus propiedades, sus remuneraciones, su empleo o cosas semejantes; o negándole a una persona lo que le es debido, el cumplimiento de una promesa, el pago de una deuda, el mostrarle el debido respeto, etcétera".[45] Es obviamente abstenerse de "jugar con ventaja" o de "marcar las cartas".

La justicia no es asunto de que "los menos aventajados" sean "los desafortunados y los desventurados".[46] La igualdad de oportunidades no excluye contingencias de la vida, sociales, naturales o completamente fortuitas: la buena o mala fortuna existen, pero queda tajantemente descartado que los seres humanos puedan ser tratados al margen de cualquier concepción normativa.[47] Un ser humano no puede ser tratado como puro "accidente" de la fortuna. En Latinoamérica, un persistente imaginario proclive a la resignación (fatalismo, "no hay de otra", "ni modo", en el caso de las expresiones mexicanas) impone al mismo tiempo el más férreo determinismo[48] y el castigo al "accidentado social" ("sin suerte"), castigo que pasa por la imposibilidad del acceso a beneficios públicos —como no sea por corrupción— y de defensa frente a la impunidad; lo que parece desprecio por la muerte lo es en realidad por la fragilidad de la vida,[49] y

[41] J. Rawls, *Teoría*…, p. 314.
[42] J. Rawls, *La justicia*…, p. 77.
[43] J. Rawls, *Teoría*…, p. 25.
[44] De aquí el temor persistente a mostrar una vulnerabilidad (en México, al "rajarse").
[45] J. Rawls, *Teoría*…, p. 23.
[46] J. Rawls, *La justicia*…, p. 190.
[47] J. Rawls, *Teoría*…, pp. 30 y 88.
[48] B. Moore, *op. cit*., pp. 462 y 471. Este problema está bien abordado por Moore, quien se pregunta por "las definiciones culturales de lo inevitable": esto último, de darse por hecho, impide todo análisis deliberado de las posibilidades de algo. Se pasa así, siguiendo a J. Hodara, de la sobrerreacción a la apatía y nada es planificable, algo típico de Latinoamérica. (J. Hodara, *op. cit*., p. 36).
[49] Prueba de ello se encuentra por ejemplo en el trabajo infantil, terriblemente retratado en el filme documental *Los herederos*, de Eugenio Polgovsky (2009). Eugenia Jiménez, "En México más

a la contingencia de la "lotería natural" se le saca provecho si es vulnerabilidad, agravándola.[50] En una sociedad expuesta a este tipo de procederes no está garantizada la premisa de la justicia equitativa: "los ciudadanos han de tener clara conciencia de su valor como personas",[51] lo que supone, agreguemos, interiorización del universalismo por sobre los particularismos (se es persona antes que indio, mestizo, blanco, militar, sacerdote o político…). En Latinoamérica la vida no es un fin en sí mismo; de la vida se dispone. Pueden surgir como contraparte la envidia y el resentimiento social, además mezclados, si el afortunado natural "no comparte" (¿riqueza?¿estatus?): recogiendo los términos de una polémica sugerida por Gerald Cohen, quien parte de Rawls (del que discrepa), no hay lugar en la estructura latinoamericana para el antiigualitarista "egoísta" (que es más productivo por las "concesiones a la naturaleza humana") ni para la parte de desigualdad que está dada por esa naturaleza; desde abajo se lo rebaja, llegándose así a un "igualitarismo" que rebaja "la condición de cada uno",[52] —desquite ciego o búsqueda de "sacar ventaja", que apunta a la naturaleza, no al sistema corrupto e impune. Retomando a Cohen, tal pareciera de todos modos que es necesario un cambio en el modo de ver las cosas, no nada más de estructura. No por serlo los "menos aventajados" están también exentos de deberes.

El trato equitativo estaría orientado a proporcionar condiciones sociales y medios de uso *universales*[53] para el desarrollo —por lo demás informado— de las facultades morales, dotaciones innatas y habilidades socialmente productivas.[54] Los individuos son alentados a cultivar sus talentos, variados, y a usarlos en aras del bien general y de sí mismos,[55] en el marco de una concepción de

de 3.3 millones de niños realizan algún trabajo", en *Milenio*, México, 12 de junio de 2008. Por otra parte, el mérito creador (o "genio") se considera tan accidental que no existen en Latinoamérica muchos monumentos a científicos o artistas.

[50] Se ejecutan menores o se trafica con indocumentados, por ejemplo…

[51] J. Rawls, *La justicia*..., p. 92. Si se sigue a H. C. F. Mansilla en sus reflexiones sobre Bolivia, esto ocurre en una doble dimensión: de "lo occidental", los grupos sociales acomodados suelen tomar lo suyo, pero mediante la imitación indiscriminada, digamos que sin el universalismo; a su vez "los de abajo" tienen ante lo occidental una actitud tecnófila, aunque a la par con un rechazo cultural (¿racial?) selectivo, arbitrario y hasta instrumental. La "colonialidad del poder" y el particularismo se miran cara a cara, pero sin síntesis. H. C. F. Mansilla y Eliana Castedo Franco. *La aldea global y la modernización de un país subdesarrollado. Lo ajeno y lo propio en la transformación de la política y la cultura cotidiana en Bolivia*. Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 2000, p. 103.

[52] Véase el debate planteado por Gerald A. Cohen, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Barcelona, Paidós, 2001, pp. 159-166.

[53] J. Rawls, *La justicia*…, p. 90.

[54] *Ibid*., pp. 90-91 y 101.

[55] *Ibid.,* pp. 109, 110.

la persona asignada por la cultura política. En términos de Gerald Cohen, a los individuos se les darían entonces posibilidades de hacer una elección.[56] Es distinto a que la individuación, producto de una elección, sea también objeto de lo que se conoce en México como "ninguneo" —de nuevo, "nivelación por lo bajo"— y de la "teoría de los cangrejos" (según la cual el que intente salir de una cubeta será jalado por otros hacia atrás), orillando a la resignación y a quien practica dicho desconocimiento a la sensación de omnipotencia (dos figuras de connotación religiosa). Ocurre también que con frecuencia se prefiere el inmovilismo, la pasividad o el conformismo al cultivo de cualidades de las que "los demás" pueden aprovecharse o que no son "reconocidas". Rawls admite que hay mucho de "ideal" en la teoría que propone, a nuestro juicio evidenciado en ciertos principios de la elección racional y la racionalidad deliberativa,[57] pero el mérito, entendido como merecimiento (*deservingness*) y no como mérito moral, es una expectativa legítima.[58]

Para el autor de la *Teoría de la justicia*, los acuerdos sociales injustos "son, en sí mismos, un tipo de extorsión"; cumplir con ellos no causa obligación. No hay acuerdo cuando hay escasa confianza de los ciudadanos en que las instituciones serán justas y equitativas, y poca seguridad en que los demás acatarán reglas supuestamente obligatorias para todos.[59] La "cadena" de desacatos parte del proceder de quienes, manteniendo un supuesto sentido de justicia, están dispuestos a actuar de modo injusto si esto reporta un beneficio personal o la promesa del mismo.[60] Se vulnera la igualdad, incluida la de oportunidades: "la aplicación coherente del principio de igualdad de oportunidades —dice Rawls— requiere que consideremos a las personas independientemente de las influencias de su posición social".[61] Rawls supone una predisposición social a la justicia, bien supremo, y su ejecución en marcos constitucionales e institucionales.

Las libertades de conciencia y pensamiento implican una orientación moral hacia el bien, pero las doctrinas comprehensivas morales, religiosas o filosóficas, aún siendo perfectamente válidas, no son en el republicanismo la base de la justicia, si bien ésta es una forma de sensibilidad moral.[62] En la región latinoa-

[56] G. A. Cohen, *op. cit*., p. 173. En donde el autor reclama "opciones que escoge la mente" con determinadas reglas, ya que no todo se reduce a la estructura.

[57] J. Rawls, *Teoría*…, pp. 370-377 y 384.

[58] J. Rawls, *La justicia*..., p. 108.

[59] J. Rawls, *Teoría*, pp. 259 y 261.

[60] *Ibid*., p. 513.

[61] *Ibid*., p. 462.

[62] *Ibid*., p. 55.

mericana, donde durante mucho tiempo las doctrinas comprehensivas —religiosas, morales— han ocupado el lugar de un espacio público que no cuaja, más que las libertades antes mencionadas y un contrato social se ha solido reivindicar la libertad de creencias y cultos, y en menor medida de expresión: una opinión resulta así una creencia entre otras, no una forma de aproximarse a la verdad, la objetividad o al juicio de realidad, y es entonces más fácil suponer que un "acto de conciencia" (o hecho "a conciencia") es en realidad "creencia" como cualesquiera otras, o supuesto "dogma de fe" y no, como las llama Rawls, "facultades intelectuales"[63] que se ejercitan (con el relativismo, además, lo razonable puede quedar en "un gusto" como otro). Así, la conciencia, con lo que ésta conlleva de libre examen interno —la importancia de escoger, retomando a Cohen— y de autonomía subsecuente en la conducta social, suele estar remplazada por fe: "México, creo en ti" es distinto de un "México, eres (tal o cual cosa)…", no dependiente de que el "milagro" se de o no. La fe ocupa el lugar de "lo razonable" (distinto de lo racional) en la elaboración del "marco público social", que supone además confiar en que todos acatarán lo acordado; la sociedad razonable es una "sociedad de iguales en cuanto a los asuntos básicos",[64] no una sociedad en la cual, para gran parte de la población, la fe —justamente utilizada como *poder* en un espacio que debiera ser público— reemplaza la educación republicana, necesariamente laica, aunque no niegue el derecho *privado* a una doctrina comprehensiva. La religión en Latinoamérica ha solido reclamar que la vida —sacrificándose— se ponga a disposición de poderes fácticos, aunque poner el privilegio por sobre la cooperación no es razonable: no son tampoco razonables las personas que, aún comprometiéndose en esquemas de cooperación, "[…] no están dispuestas a honrar, ni siquiera a proponer, excepto como una simulación pública y necesaria, ningún principio general o normas para especificar los términos justos de la cooperación".[65] Para Rawls el contrato para la justicia con equidad supone deberes y obligaciones; para que la cooperación social se sostenga cada uno debe asumir determinadas cargas distribuidas por las instituciones:[66] ¿qué garantía hay de que en Latinoamérica la obligación no sea vista como sacrificio a poderes fácticos y por ende rechazada, y que el poder sea equivalente de no asumir obligaciones ni responder ante nadie, por ejemplo en el machismo? ¿Debe rechazarse por ello *toda* obligación

[63] *Ibid*., p. 55.
[64] J. Rawls, *Liberalismo*…, p. 71.
[65] *Ibid*., p. 68.
[66] J. Rawls, *La justicia*…, pp. 30-32.

y tomarse este rechazo como "libertad", que puede ser entonces la de hacer "lo que dé la gana"?[67]

Rawls descarta claramente un contrato orientado hacia la justicia entendida como equidad en sociedades en las cuales los "ciudadanos" conciben su orden social como orden natural fijo o como "estructura institucional justificada sobre la base de doctrinas religiosas o principios jerárquicos que expresan valores aristocráticos".[68] La relación política es distinta de redes asociativas, familiares y personales[69] y las creencias y la fe, como visiones del mundo, se aceptan fuera del contrato social y público. En México y Latinoamérica no se ejercitan entonces como facultades "la capacidad de *entender*, aplicar y obrar según los principios de la justicia política", y de "poseer, *revisar* (el subrayado es mío) y perseguir racionalmente una concepción del bien", que es "la concepción que tiene la persona de lo que tiene valor en la vida humana o, dicho de otro modo, de lo que se considera una vida plenamente valiosa".[70] En caso extremo, se empieza en cambio por afirmar que "la vida no vale nada", o que se nació "despreciando la vida y la muerte": ¿quedando la vida a disposición y disponiéndose de la de otros?

Quien no sabe de trato justo no debiera tener lazos de afecto, amistad y confianza mutua, y quien no siente enojo ni indignación ante lo injusto y no tiene sentido de justicia carece de actitudes y capacidades fundamentales incluidas en la noción de humanidad. Un mundo impune es un mundo en el cual no hay respeto al ser humano como ser moral.[71] Para Rawls no hay cabida para la fuerza o la amenaza en lugar del contrato social: hay condiciones para la justicia que impiden que algunos puedan negociar con los demás desde "posiciones no equitativas de ventaja". Así, "debe quedar excluido todo lo que tenga que ver con amenazas de fuerza y coerción, engaño y fraude".[72] No se puede sacar ventaja de subterfugios o ambigüedades contenidas en reglas acordadas en común, ni aprovecharse de circunstancias especiales o inesperadas que hagan

[67] El excluido, en vez de pensar alternativas, aspira a veces a gozar de su parte y de un trato *inter pares,* en grupo, para hacer también lo que "le dé la gana".

[68] J. Rawls, *La justicia*…, p. 28.

[69] J. Rawls, *Teoría*…, p. 70.

[70] J. Rawls, *La justicia*…, p. 43.

[71] J. Rawls, *Teoría*.., p. 441 y 309.

[72] J. Rawls, *La justicia*…, p. 39. ¿Qué pensar cuando en un año (2009) 84% de las denuncias ciudadanas por teléfono son falsas y tentativas de extorsión? Daniel Venegas, "Falsas, 84% de denuncias ciudadanas en 2009: SSP", en *Milenio*, México, 24 de enero de 2010. ¿O si 40% de los secuestros son simulados? Daniel Venegas, "Son simulados cuatro de cada diez secuestros", en *Milenio,* 10 de enero de 2010.

imposible hacerlas cumplir, ni utilizarlas en beneficio propio cuando debieran ser dejadas en suspenso.[73] Una sociedad en la cual se le da "a cada cual según su capacidad de amenazar"[74] es, diríamos, una sociedad criminalizada o en vías de criminalización ¿Puede fallar la personalidad moral de una sociedad si cada uno no piensa en su interés particular más que como ventaja, relación *de entrada y de facto* desigual? Nuestra hipótesis es que sí.

## Latinoamérica: grupos preconvencionales

¿Qué hay en Latinoamérica en lugar de un contrato social acatado por todos? Argumentar en términos de identidad es arriesgado. Se presta a lo que "es", incuestionable, imposible de contradecir, la mismidad, sin que el mismo "ser" pueda ser educado o se desarrolle: "es o no es", lejos de nueva cuenta del libre examen y del raciocinio. La seña de identidad facilita ubicar y recrear lo propio y grupal frente a lo ajeno.

En sus trabajos,[75] el psicólogo y filósofo estadounidense Lawrence Kohlberg (1927-1987) identificó seis estadios de desarrollo del juicio moral (que pueden corresponder a etapas de la vida): dos preconvencionales (que también podemos llamar asociales), dos convencionales (de adscripción individual a normas sociales) y dos postconvencionales (de privilegio del juicio moral universal individual, llamado *prior to society*). En los estadios preconvencionales, la sociedad es una "realidad externa" en la que se siguen reglas por miedo al castigo o al poder (estadio primero), o se cumplen las reglas por egoísmo (estadio segundo: uno cumple "para que lo dejen jugar"). En los estadios convencionales se cumple con la sociedad: para cumplir expectativas de personas próximas (estadio tercero) o ser leal a instituciones (estadio cuarto). Los estadios posconvencionales suponen derechos individuales universales ratificados por un contrato social (estadio quinto) y una ética universal (estadio quinto y su regla oro: "hacer para otro lo que quiero para mí"). Los dos últimos estadios suponen hacerse un juicio propio.

Basta con que los dos primeros estadios, de moral preconvencional, se impongan juntos a los demás para que el grupo pueda pervertirse, culturalmen-

[73] J. Rawls, "Justicia como equidad", en *Revista Española de Control Externo,* núm. 13, 2003, p. 147.

[74] J. Rawls, *La justicia*…, p. 40.

[75] Nos apoyaremos aquí en Lawrence Kohlberg, *The psychology of moral development. The nature and validity of moral stages*. San Francisco, Harper & Row, 1984. *Cf.* en particular pp. 174-176.

te hablando. De un tiempo a esta parte se ha introducido en Latinoamérica una fase moral (la tercera de Kohlberg) que entrecruzada con determinada representación de la libertad puede complicar la cooperación social. Introducir derechos individuales sin contrato social claro es un procedimiento confuso.[76] Como sea, la suma de las dos primeras fases da por resultado el "libre" juego de intereses individuales amparados en la adscripción grupal que es metafóricamente la madre todopoderosa y permisiva,[77] pero un juego no guiado por normas sociales —ni siquiera es el pachuco de Paz, es el riesgo de lo grotesco en el *reality-show*— y limitado apenas por el miedo: prevalecen obediencias o desacatos, en función del temor a la superioridad jerárquica o de la posibilidad de poseerla, lo que, siempre en la metáfora, remite a la ambigüedad ante el reparto discrecional de premios y castigos del hombre Padre-Macho. Ningún crecimiento individual —que asuma la facultad moral en la soledad de lo único e irrepetible, el individuo— ni una salida del infantilismo es posible ("¿porqué siempre hemos caminado para atrás?", se preguntaba un azorado Vasconcelos): como en los niños reales, coexisten con variantes lo cruel y lo *naif.*

La moral universalista de un individuo puede chocar con el grupo, la mayoría que "hace valer" y quiere "hacerse valer". Está en juego el sentido de *lo justo para la vida humana en cuanto tal:* no para cualquier vida, porque una apariencia humana no garantiza un contenido humano.[78] Una ética universal es posible y deseable (por ejemplo, a un actuar justo y la creencia en la bondad intrínseca de la justicia).

En los estadios convencionales, la sociedad está regulada. Aún con conductas estereotipadas, incluso conformistas, los miembros siguen las reglas; si uno

[76] Tan confuso que a nombre de los derechos de cada uno o de una minoría, por ejemplo, se pueden dar por universales, o con derecho a la universalidad, prácticas por completo particularistas.

[77] En el núcleo familiar es la madre, y no el padre (en un supuesto orden patriarcal), la que juega un papel clave en el aprendizaje de disponer de la vida. Escribe Manuel Espinosa Apolo sobre el Ecuador, apoyándose por lo demás en viejos relatos de viajeros, que la madre es la primera en permitir una conducta ausente de normas que al mismo tiempo no pueden ser instaladas por un padre despreciado. En medio de la "doble moral", frecuente en las clases altas, la crianza de los hijos corre a cargo de la madre quien, ocultándoles sus defectos, los vuelve "viciosos, llenos de orgullo y vanidosos", al decir de los viajeros en los siglos XVIII y XIX. (Manuel Espinosa Apolo, *Los mestizos ecuatorianos*. Quito, Trama, 2000, p. 236-237.) En este contexto, la madre no es nada más una figura biológica, sino también la instauradora de la anuencia con determinadas conductas asociales pero culturalmente aceptadas.

[78] ¿Acaso no es lo que pudo observarse, no sin pasmo, en el juicio al jerarca nacional-socialista Eichmann en Jerusalén, juicio que dio lugar a un célebre libro de Hannah Arendt (*Eichmann en Jerusalén*)? Para Kohlberg, como para Rawls (explícitamente), el desarrollo moral es inseparable del sentido de la justicia.

tras otro las desacata se llegará al caos. Esos estadios del desarrollo moral son endebles en comunidades en las cuales la sociedad, aunque formalmente codificada, no supone la igualdad en el acatamiento de las normas. Una sociedad no es nada más la suma de intereses individuales o de grupos, desde la clientela hasta el grupo de presión, que chocan entre sí o llegan a establecer acuerdos ocasionales, potencialmente inestables. El estadio convencional implica que la sociedad no está "puesta ahí" nada más para tomar de ella (¿Cómo la Madre-Mujer?),[79] sino para el intercambio y para valores como la gratitud, la lealtad, el respeto y la confianza.[80] Las normas son acatadas por todos porque se han hecho para servir y beneficiar a todos. El estadio convencional, en el cual existen instituciones para mediar conflictos y promover el bien común, supone una mínima percepción psicológica del otro y "expectativas mutuas". La perspectiva predominante es la del individuo "miembro de una sociedad" que espera de ésta aprobación.[81] Kohlberg supone respeto al derecho de propiedad.[82]

El choque con el "nosotros miembros de la sociedad" se producirá si la moral universal de un individuo, autónoma y no heterónoma, supone que aquél y la vida son un fin en sí mismo, pero, por así decirlo, el grupo instrumentaliza al Hombre y/o lo sacrifica.[83] En este sentido, el estadio moral más elevado (sexto, posconvencional) supone una ética universal con prioridad sobre demandas grupales e incluso determinadas leyes,[84] por ejemplo la "ley de la mayoría" si es injusta. Existe la expectativa de la reciprocidad: quien es confiable, por ejemplo, espera que otros cumplan con su palabra o con una promesa.[85] Si el grupo es prioritario y no hay normas, los derechos individuales y universales tienen menos posibilidades de hacerse valer. La libertad es "condicional" y la sanción confina. Ante esto, el estadio quinto de Kohlberg está llamado a garantizar ante todo

[79] "Los de abajo" adoptan ingenuamente (e indiscriminadamente también, hasta que se produzca el sincretismo) lo exterior. Esta ingenuidad, creemos, no es ajena al realismo *Naif*. El resultado de esta aculturación (aparente) es lo que H. C. F. Mansilla llama la desestabilización emocional colectiva", que en suma lo más negativo de lo posmoderno —mediante el "nativismo"— con la tecnofilia sin deberes. (H. C. F. Mansilla, *op. cit*., p. 99).

[80] L. Kohlberg, *op. cit*., p. 629.

[81] *Ibid*., p. 177.

[82] *Ibid*., p. 633.

[83] El crimen organizado extrae su fuerza de esta doble dimensión: el que no se deja instrumentalizar puede ser sacrificado.

[84] L. Kohlberg, *op. cit*., p. 178.

[85] *Ibid*., p. 180. De paso alguna vez por el Ecuador, Henri Michaux constataba: "(…) el ecuatoriano ha dicho mañana, pues bien, será pasado mañana (…) la palabra, para él, no entra dentro de lo solemne ¡No! Cambia de idea, cambia de palabra, todo es una misma cosa". (M. Espinosa Apolo, *Ibid.,* p. 254.)

los derechos humanos, en su expresión individual, pero también la búsqueda "del mayor bien para el mayor número",[86] gracias a un contrato social claro. Hay cualidades (dignidad o igualdad, por ejemplo) que son intrínsecas. Si no alcanza este estadio como maduración, es probable que el individuo no logre una comprensión íntegra de lo humano.

El hecho de que el grupo tenga intereses y códigos intrínsecos no impide que sea asocial,[87] en los dos primeros estadios morales, al grado que el estadio primero se asocia con el riesgo de la criminalidad adulta. En la moral heterónoma del estadio primero, se obedece o se acata, más aún que obedecer, en la medida en que se teme el castigo, sobre todo de autoridades superiores y únicamente porque éstas lo son, de modo absoluto y categórico (por lo que definen lo bueno y lo malo).[88] Agreguemos que una sanción justa, por ser sanción puede ser perversamente percibida como castigo injusto. Hacerse justicia es vengarse del castigo real o supuesto (*same for same*): es una nivelación generalizada a la que sólo se escapa con autoridad, en este caso es sinónimo de jerarquía y superioridad, "fuero". La desigualdad es aceptada,[89] "naturalizada" y mandan el miedo y el abuso de poder. Esta dimensión supone una visión egocéntrica[90] (que admite hacerle a otro lo que no se quisiera que le hagan a uno), poco curiosa y *naive* (realismo moral). Es una lógica operacional incapaz de concebir la complejidad, los dilemas, las perspectivas múltiples y la existencia de otras psicologías o siquiera de dos puntos de vista.[91] El individuo *no enjuicia*. A partir del estadio segundo (moralidad instrumental), cada quien es en pleno cálculo de conveniencia libre de perseguir sus intereses,[92] con su dosis de instrumentalización hedonista,[93] y libre también de buscar minimizar consecuencias negativas[94] y de hacer acuerdos con otros; pero a falta de convención social (el derecho sigue siendo relativo y casuístico, no universal)[95] los límites son los del temor a que otro haga algún daño[96] —es preferible el intercambio de favores.

[86] L. Kohlberg, *op. cit*., p. 175.
[87] El grupo *no* es la sociedad…
[88] L. Kohlberg, *op. cit*., p. 174.
[89] *Ibid*., p. 625.
[90] *Ibid*., p. 174.
[91] *Ibid*., p. 624.
[92] *Ibid*., p. 626.
[93] *Ibid*., p. XXIX.
[94] *Ibid*., p. 626.
[95] *Ibid*., p. 174.
[96] *Ibid*., p. 628. El temor es peor si el castigo es "personalizado".

La individuación del "Hombre liberado" nada más es reconocida en el estadio segundo, el de la utilización mutua: puede entenderse mal, adoptándose acríticamente (lo que no propone Kohlberg) la "maximización" de los derechos humanos *particularistas*.[97] Esta ambigüedad se instala en una representación de la libertad exenta de obligaciones: el grupo no las cumple ni las premia; la recompensa familiar es a veces, justamente, el exentar de esas mismas obligaciones.[98] En el estadio segundo cada quien anticipa ciertamente los intereses del otro, pero dando primacía a los puntos de vista propios, al menos hasta que se llegue al acuerdo (el *deal*),[99] que no excluye, a la par del cálculo de interés, el juego sobre las necesidades.[100] Permitir "libertades" es un modo de autorizarse la posibilidad de hacer lo mismo ("si X lo hace, por qué yo no…").

El riesgo se encuentra en que la "sociedad"—en realidad no es del todo tal— sea vista apenas como un doble espacio: el del despliegue de intereses particulares con toda libertad (sin límite ninguno) para tener tajada y el de un código de castigos y recompensas sin noción de lo que las convenciones significan desde el punto de vista social *y* moral. Una moral convencional puede tratar de implantarse, con las mejores intenciones del mundo, con resultados paradójicos de no modificarse los estadios preconvencionales: los derechos se leen como libertades contra el sistema de castigo y libertad condicionada. No se llega más allá del estadio segundo de Kohlberg, que da la apariencia —no más que eso— de adelanto porque el individuo tiene la posibilidad de volverse "liberado": sin dejar de ser asocial, el estadio segundo se basa en el hecho de que los individuos, persiguiendo intereses propios, se encuentran en busca del mutuo beneficio, sin ir más allá.[101] Las normas no representan valores fijos[102] y cambian según los intereses de cada quien y las expectativas que se tenga sobre el otro. Poner una norma impediría "que los demás sigan haciendo lo mismo", persiguiendo como sea sus intereses. Un acuerdo (*agreement*), un trato, no es un contrato; es un *deal*, recordando lo negativo de la palabra *dealer*. A lo que se llega es a dos estadios preconvencionales yuxtapuestos: libertad es dar rienda suelta al interés propio evadiendo el límite o la sanción;[103] se buscan

[97] *Ibid*., p. 175.
[98] ¿Por parte de la madre? ¿Del padre?
[99] *Ibid*., p. 182.
[100] *Ibid*., p. 627.
[101] *Ibid*., p. 174.
[102] *Ibid*., p. 626.
[103] Puede ser la libertad de matar porque hay el derecho y el derecho porque "se es libre", algo retratado en el sicario del filme y la novela de Fernando Vallejo, *La virgen de los sicarios*. México, Ediciones Gandhi, 2009.

recompensas entendidas insistentemente como “tener derecho a” y “libertad de”, que sin ser lo mismo se confunden.

## Conclusiones

Las características injustas de las relaciones sociales latinoamericanas, y la precariedad e inseguridad que acarrean para la población expuesta a esa “libertad” que es la impunidad, tienen en buena medida su origen en el patrimonialismo: la “cosa pública” es concebida como “expresión” de la misma familia (“estar cómo en familia”), sin que aquélla adquiera plena autonomía. El republicanismo es nominal y haría falta plantearse —lo que rebasa nuestros propósitos— cómo volverlo práctico. La familia —nuclear, pero también “extendida”, ya que los “estamentos” también son “como una familia”— ha determinado qué es propio y qué ajeno: la codicia es natural, “ordena” una pirámide de injusticias y extorsiones de arriba abajo e incluso viceversa. Vuelve asocial la forma de representarse el mundo; se atrofian por conveniencia o resignación el desarrollo moral y el juicio, tareas que la muy escasa autoridad paterna y la escuela no alcanzan muchas veces a llenar; a diferencia de lo que podría ocurrir en el republicanismo, no se concibe la *legitimidad* del bien común ni del espacio público, que están ahí en realidad “a disposición de todos” los que tengan “algo que sacar” (“agarrar”), sin reciprocidad ni deberes, pero sí con derechos y privilegios propios de una herencia estamental y aristocrática-militar. La Colonia dejó como herencia un fondo inquisitorial, además de monista,[104] jerárquico y dogmático;[105] eludir leyes y estatutos con anuencia de la comunidad sería incluso práctica con cierto origen islámico lejano.[106] No se superan los aspectos inhumanos del “infantilismo” como no sea enseñando la autonomía y el libre examen —ruta hacia la superación moral— en la escuela, y entroncándolos con las virtudes cívicas, en lo que podrían tener de benéfico para todos, o casi, si se limitan por lo demás y “a la Rawls” los privilegios no naturales.

Es preciso esbozar otro modo de concebir lo propio y lo ajeno, no a partir de figuras identitarias, ni de generalizaciones abusivas sobre “lo nuestro”. Las búsquedas identitarias muestran un marcado anti-individualismo,[107] rechazando

[104] El monismo no es ajeno a cierta forma de insistir en la identidad, lo propio y “lo nuestro”.

[105] Seguimos aquí textualmente la caracterización de H. C. F. Mansilla, *op. cit*., p. 103.

[106] *Ibid*., p. 103.

[107] H. C. F. Mansilla, *op. cit*., p. 101. Lo encuentra en varias de las que llama “doctrinas radicales”, incluyendo las reivindicaciones tercermundistas, el nacionalismo, el populismo, el socialismo y el comunismo.

al sujeto autónomo,[108] seguramente, agregamos, porque *de su vida no se puede disponer "sacrificialmente"*. Se asocia lo propio con lo humano y lo ajeno con lo inhumano. Se llega al rechazo de lo que en lo ajeno puede existir de humano, como a la aceptación incondicional de lo que en lo propio puede haber de inhumano: se naturaliza en el peor de los casos lo inhumano y se desnaturaliza lo humano. No es en absoluto cuestión de imitar a los países desarrollados,[109] que "tienen lo suyo", pero tampoco de hacerle injusticia a lo que de cultura universal han creado. ¿Acaso es posible pasar por encima de ciertas necesidades del desarrollo moral universal cuando se busca la creación de sociedades menos injustas?

Fecha de aceptación: 1/06/2010
Fecha de recepción: 8/11/2010

[108] *Ibid*., p. 107.

[109] H. C. F. Mansilla considera —a nuestro juicio con razón— que la reducción de lo universal a lo instrumental y pragmático en nada ayuda a una síntesis positiva, al echar por la borda lo mejor de la Ilustración. (En el caso que nos ocupa, sería echar por la borda la posibilidad de la justicia, la virtud cívica y una ética universal.)

# ¿QUÉ SIGNIFICA UNA FORMACIÓN ÉTICA?

**Francisco Iracheta Fernández***

**Resumen**

En este artículo, nos interesa reflexionar sobre el significado de la formación ética. Nuestro propósito consiste en arribar a una concepción coherente del significado de esta noción, basándonos en la manera como Aristóteles y Hegel, básicamente, la fundamentan. Siguiendo el desarrollo histórico y filosófico del concepto formación (*Bildung*, en alemán), argumentamos que éste implica la necesidad de atravesar por un entrenamiento ético. Nuestra conclusión es que la noción de *Bildung* sirve como guía o hilo conductor para realizar la tarea recomendada por la UNESCO de incluir educación ética en los estudios profesionales, aunque esto lleva consigo tanto cambiar nuestra creencia sobre el alto valor que tiene la riqueza material como rechazar el modelo kantiano de la división metafísica entre el mundo del valor y el mundo de los hechos.

*Palabras clave*: formación, ética, ciencia, Aristóteles, Kant, Hegel.

* Profesor-Investigador del Departamento de Humanidades y Formación Ética. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), Campus Puebla, México, firacheta@itesm.mx

## Abstract

In this paper, we want to discuss the meaning of ethical upbringing. Our aim is to reach a coherent conception of ethical upbringing, based on the way by which is grounded, fundamentally, on the philosophies of Aristotle and Hegel. Following the historical and philosophical development of the notion upbringing, we argue that it implies from within the need of attaining ethical training. In this sense, the notion of Bildung serves as a guide for fulfilling the task recommended by UNESCO concerning the need to include courses on ethics across the curriculum in professional studies. However, in order to achieve what this notion implies we need to change our understanding upon the value of material wealth and reject the Kantian doctrine on the metaphysical division between the world of value and the world of facts.

*Key words*: *Bildung*, ethics, science, Aristotle, Kant, Hegel.

## Introducción

Como parte sustancial de los proyectos de investigación que realiza la UNESCO, la educadora francesa Francis Best publicó hace más de 20 años en julio de 1990 un artículo en el que, como tema sustancial, defiende la necesidad de promover los valores éticos y humanísticos en la formación educativa.[1] Partiendo de la idea de que dicha institución no puede ser pensada como una organización ajena a los principios que sustentan la Declaración Universal de los Derechos Humanos y asumiendo que su misión como sus propias siglas lo indican consiste en promover la educación y la cultura entre todos los pueblos del globo, Best sostiene que su concepto de educación implica la formación ética del individuo.

A primera vista parecería que la observación de Francis Best es una aseveración trivial. En efecto, nadie podría razonablemente poner en cuestión la idea de que la UNESCO debe favorecer y promover una educación ética, sobre todo una educación sustentada en el valor que la Declaración Universal de los Derechos Humanos reconoce como el pilar de todo su sistema de principios normativos: la dignidad de las personas. Más todavía, ya que en nuestros días la UNESCO

[1] Francis Best, "Education, Culture, Human Rights and International Understanding: The Promotion of Humanistic, Ethical and Cultural Values in Education", http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000914/091422eb.pdf (consulta: mayo 17, 2010).

trabaja con base en la misión de "fomentar y reforzar los lazos entre éticos, científicos, legisladores y la sociedad civil para ayudar a los Estados Miembros a establecer políticas sensatas sobre las cuestiones éticas concernientes a la ciencia y la tecnología",[2] ¿qué duda podría quedar sobre la importancia de primerísimo nivel que tiene la ética para esta institución?

Sin embargo, si nos atenemos a lo que efectivamente es y ha sido el caso en materia de formación educativa, desafortunadamente no se trata de una aseveración trivial. Como Best misma explica:

> Los estados miembros de la UNESCO, bajo el ímpetu del progreso técnico y científico contemporáneo, han tendido a diseñar sus sistemas educativos sobre la base de consideraciones utilitarias y económicas. Puesto que esta tendencia se halla justificada por la demanda de conocimientos y habilidades que surgen por la expansión de economías nacionales y relaciones económicas internacionales, se ha dado un énfasis insuficiente en la necesidad de que todos los individuos se hagan conscientes, durante sus estudios de escolaridad formal o cuando surgen las oportunidades de una educación no formal, de su valor individual como personas, su dignidad y sus derechos y obligaciones.[3]

Así, si bien es cierto que la finalidad de la UNESCO es promover las bases de una educación ética sustentada en el valor intrínseco del ser humano y por el cual éste tiene dignidad, también lo es que su realización está lejos de ser alcanzada por el privilegio que los Estados Miembros otorgan a un sistema educativo basado en "consideraciones utilitarias y económicas". Consideraciones que, como la misma cita lo aclara, no son ajenas a los avances científicos y tecnológicos.

Por supuesto, existen indicios de que quizá hay excepciones. La administración de Derek Bok a cargo de la Universidad de Harvard durante un periodo de 20 años (1971-1991) tuvo el firme propósito de revertir este tipo de sistema de formación educativa. En su ampliamente citado artículo de 1976, "Can Ethics be Taught?", Derek Bok defiende la idea de que los estudiantes universitarios, independientemente de las carreras que estudien, reciban instrucción ética a lo largo de su formación profesional.[4] No se trata simplemente de que los estudiantes cursen una o dos materias de ética o de filosofía moral. Se trata más

[2] *Cf*. a este respecto la página web de la institución: http://www.unesco.org/new/es/social-and-human-sciences/themes/about-ethics/ (consulta: mayo 31, 2010).

[3] F. Best, *op. cit*., p. 3.

[4] Derek Bok, "Can Ethics be Taught?", en *Change*, núm. 8, octubre de 1976, pp. 26-30.

bien de hacer de la ética el eje *transversal* de la formación profesional misma, esto es, que la ética sea en el salón de clases el eje rector de la interpretación de la realidad y el fundamento crítico de la cultura, del trabajo y las relaciones laborales, del quehacer de la empresa, de la industria y de la investigación científica, de la sociedad y la política. La transversalidad curricular de la ética implica hacer de ella, pues, la finalidad de la educación.

La idea que Bok desarrolla en este artículo, y que le lleva a tomar la iniciativa para fundar el Centro Universitario para la Ética y las Profesiones (hoy mejor conocido como el Centro de Ética "Edmond J. Safra Foundation" de la Universidad de Harvard),[5] sin duda se encuentra en sintonía con lo que podemos pensar acerca del propósito genuino que debe inspirar el trabajo de los sistemas educativos de los países que forman parte de la UNESCO. Y tengamos presente que la propuesta de Bok de implementar un proyecto de ética transversal a lo largo del currículo universitario es un modo humanista de responder a las prácticas educativas sustentadas en consideraciones utilitarias y económicas de las que nos habla Francis Best. En efecto, como Bok mismo explica en una entrevista concedida a la revista *The Civic Arts Review* a mediados de los años ochentas:

> Algunas encuestas han resaltado que los graduados que hoy salen de la universidad son menos altruistas y están más preocupados por intereses egoístas […] Los valores que están a la alza son el bienestar económico, el prestigio personal y tener una responsabilidad administrativa sobre el trabajo de los demás […] También están a la baja valores como mantenerse al día en asuntos políticos, participar en programas de acción comunitaria o ayudar en la conservación del medio ambiente […] De repente, los hospitales vieron que sus prácticas eran criticadas en la prensa, mientras que algunos médicos debían afrontar denuncias judiciales. Ante estos peligros, los decanos de medicina buscaron filósofos, teólogos, juristas y otras personas que pudieran impartir lecciones de ética médica. De modo parecido, tal tendencia se abrió paso en otras carreras. A medida que se hicieron de dominio público los escándalos políticos, el fraude en los negocios, las catástrofes por la negligencia humana, las informaciones falsas en la prensa, se fueron introduciendo cursos de ética en las facultades de Economía, Administración Pública, Ingeniería, Periodismo y Publicidad.[6]

[5] Véase la historia de este Centro en la página web de la Fundación. http://www.ethics.harvard.edu/the-center (consulta: mayo 20 de 2010).

[6] "On Teaching Ethics. An Interview with Derek Bok", en *The Civic Arts Review.* Otoño de 1985.

En su artículo del 1976, Bok argumenta que la enseñanza de la ética en cualquier currículo universitario tiene la importante función de "ayudar a los estudiantes a desarrollar una más clara y consistente red de principios éticos que dé cuenta de manera cuidadosa de las necesidades y los intereses de los otros".[7] La enseñanza de la ética ayuda al desarrollo moral de la persona debido a que "los estudiantes de estos cursos estarán más conscientes de las razones que subyacen a los principios morales, y estarán mejor equipados para razonar adecuadamente sobre la aplicación de estos principios a casos concretos".[8] Bok está convencido de que la transversalidad curricular de la ética no sólo es indispensable para incitar a los estudiantes a tener un cambio de actitud (ser menos egoístas y más altruistas), sino también lo es en cuanto que brinda a los estudiantes las bases mínimas que les ayudarán a resolver con mejores posibilidades de éxito los dilemas morales que, como profesionistas, enfrentarán en sus futuras actividades.

Sin embargo, más allá de las buenas intenciones de la UNESCO y sus países miembros, imaginando que éstos tendrán en un futuro no lejano la buena voluntad de seguir la "recomendación" de impulsar políticas educativas demandantes de formar éticamente a sus ciudadanos, algunas cuestiones surgen: ¿qué idea tenemos de la ética en mente cuando decimos que queremos formar éticamente? ¿Qué conceptos teóricos justifican esta noción de ética? ¿Qué tenemos que hacer los educadores para llevar a cabo tan noble objetivo? Este artículo no tiene como propósito abordar directamente estas cuestiones y responderlas exhaustivamente. Persigue un propósito más moderado, pero sustancial: aportar una reflexión filosófica que pueda ser usada como base para enfrentarlas en toda su complejidad.

El trabajo está dividido en cuatro partes. En la primera (I) se hacen explícitas ideas defendidas por Adela Cortina y Xabier Etxeberria para justificar la formación ética de los profesionistas.[9] Adela Cortina aboga por la idea de que el profesionista debe ser excelente en virtud del papel que se espera de él para la generación de riqueza de un pueblo. Por su parte, basándose en el concepto de dignidad en Kant, Xabier Etxeberria explica la necesidad de delimitar la actividad de la ciencia y la tecnología a fines éticos. En las dos siguientes secciones (II y III) las posturas de Cortina y Etxeberria se discuten a través de un análisis sintetizado del concepto de *Bildung*, tal como lo encontramos en los

[7] D. Bok, *op. cit.*, pp. 29-30.

[8] *Ibid*., p. 30.

[9] Estas dos ideas pueden ser compartidas por muchas más personas. Me centro en Cortina y Etxeberria como portavoces de ellas.

pensamientos de Hegel, Gadamer y McDowell. Nos interesa mostrar que este concepto, con sus raíces aristotélicas, nos brinda importantes claves para orientar las respuestas de las preguntas arriba planteadas. Finalmente en la última parte del artículo (IV) se recogen, a manera de conclusión, los puntos centrales de la discusión.

## I

En paralelo con las recomendaciones de la UNESCO de hacer de la ética el eje directriz de la educación, en años recientes se ha producido una vasta literatura persistente en mostrar por qué la educación para el ejercicio profesional tiene que llevar consigo una formación ética. En esta primera sección expondré dos propuestas. La primera de ellas (1.i) sostiene que la formación ética es requerida para la generación de riqueza de un pueblo, mientras que la segunda de ellas (1.ii) mantiene que la formación ética es importante por la necesidad de superar los problemas humanos y sociales generados por un uso irresponsable de la ciencia y la tecnología, problemas que ni la ciencia ni la tecnología son capaces por sí mismas de resolver.

(***1.i***) La actual aceptación por parte de la mayoría de los estados del globo de las formas democráticas de representación política exige de manera ineludible integrar, en las naciones y pueblos que avanzan hacia la consolidación de este ideal político compartido, la participación general de la ciudadanía en la vida pública. Sin una constante y activa participación social en los menesteres de la *res* pública que implican, entre tantas otras cosas, una colaboración deliberativa sobre los intereses y fines que deben ser prioritarios para la agenda que define un proyecto de nación o ciudad, muy poco cabe esperar de un verdadero progreso político democrático. Ahora bien, nadie puede discutir que esta integración a la actividad de la cosa pública debe incluir a la comunidad del sector profesionista, pues se trata de una comunidad que forma parte de la ciudad y cuyos integrantes son ciudadanos.

La filósofa española Adela Cortina piensa que la justificación para brindar formación ética y ciudadana a los profesionistas no se reduce a la idea de que los profesionistas son individuos que, como cualquier ciudadano en un régimen democrático, tienen derechos y obligaciones políticas, sociales y económicas que requieren reconocer e internalizar. Más que ello, todo profesionista debe de atravesar por una formación ética por otras dos razones que parecen ser más importantes.[10]

[10] Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo*. Madrid, Alianza, 2002, pp. 132-175.

En primer lugar porque un profesionista es miembro de una *sociedad civil*. Ser miembro de una sociedad civil significa ser parte de un "conjunto de asociaciones no políticas ni económicas, esenciales para su socialización (como ser humano) y para el cotidiano desarrollo de su vida".[11] Influenciada por las tesis comunitaristas de Will Kymlicka y Michael Walzer, Adela Cortina sostiene que los ciudadanos "no pueden aprender la civilidad necesaria para llevar adelante una democracia sana ni en el mercado ni en la política, sino solo en las organizaciones voluntarias de la sociedad civil".[12] El papel de la sociedad civil consiste en fomentar valores cívicos que las concepciones de ciudadanía política, social y económica contemporáneas se quedan cortas en desarrollar, tales como la *civilidad*, la *participación social* y la *solidaridad*. Adela Cortina comparte la opinión de los "teóricos de la sociedad civil" de que la participación en asociaciones y comunidades que surgen de manera voluntaria entre ciudadanos en efecto promueven de manera enfática estas virtudes cívicas, cosa que las demás concepciones de ciudadanía no alcanzan suficientemente a promover; y también sostiene que al incorporar estos valores en su carácter la persona se convierte en buena ciudadana. Con todo, a diferencia de lo que piensa Walzer, Adela Cortina sostiene que la ciudadanía civil es valiosa en sí misma y por lo tanto no tiene por qué estar subordinada a la ciudadanía política.[13] Sin embargo, como veremos después, no queda claro de qué manera la ciudadanía civil no se encuentra realmente subordinada a la ciudadanía económica, con lo cual, el supuesto valor de la sociedad civil por sí misma se vuelve algo borroso, difícil de poder vislumbrar.

La relevancia que tiene el tema de las organizaciones compuestas por la sociedad civil con la formación profesional se encuentra en el hecho de que los profesionistas son, potencialmente hablando, los generadores más eficaces de este tipo de sociedades. Pues desde el momento en que un individuo decide ingresar a una institución universitaria para recibir instrucción profesional está decidiendo, por lo menos de manera implícita, pertenecer a un grupo específico (ingenieros, abogados, contadores, etcétera) de personas que buscan la obtención de un "control monopolístico" de lo que profesionalmente hacen.[14] La rea-

[11] *Ibid*., p. 136.

[12] *Ibid*., p. 137.

[13] *Ibid*., pp. 138-139.

[14] Por control monopolístico hay que entender el control de exclusividad que los profesionales buscan en su área de especialidad. Por ejemplo, los arquitectos buscan tener el control, por encima de cualquier otra actividad o profesión, de la construcción o de aquello que ellos específicamente hacen como especialistas. *Cf*. Michael Bayles, "The Professions", reimpreso en Joan C. Callahan, ed., *Ethical Issues in Professional Life*. Nueva York, Oxford University Press, 1988, pp. 27-30.

lización de este control que no es de ninguna manera ajena al reconocimiento social se logra a través de compromisos consensuados entre colegas que, entre otras cosas, tienen que ver con las acciones que públicamente reconocen que deben ser llevadas a cabo para mostrar a la sociedad las excelencias técnicas y morales que, *qua* profesionales, poseen y que la misma sociedad demanda que posean. En el caso de México, asociaciones tales como el Colegio de Ingenieros Civiles, el Colegio de Contadores Públicos o la Barra del Colegio de Abogados son algunos ejemplos de agrupaciones profesionales que tienen la finalidad de proteger el monopolio profesional a través de prácticas que promueven actitudes virtuosas entre colegas (como la solidaridad y la confianza) y que muestran, de cara a la sociedad, el compromiso de apegarse a un código de ética profesional. Existe la apuesta a que la formación de estas asociaciones revierta la crisis de confianza que la sociedad tiene hoy en día hacia la práctica profesional y que corresponde, como sostiene Donald Schön *in extenso*, con una crisis similar en la preparación de los profesionales.[15] Sin duda, esta crisis alude al fenómeno del que Bok ya ha dado cuenta, como vimos más arriba: la abundancia de profesionistas de negocios y finanzas fraudulentos, la vasta presencia de médicos e ingenieros negligentes, la proliferación de políticos y profesionales de la administración pública corruptos y megalómanos.

De manera que la necesidad de que las instituciones de educación superior brinden una formación ética a sus estudiantes a través del currículo universitario podría ser expuesta como la conclusión del siguiente argumento:

1. Los profesionistas tratan de obtener un control monopolístico sobre el ejercicio de su profesión.
2. Este control monopolístico se lleva a cabo a través de la formación de un colectivo que promueve y protege la calidad del servicio profesional que se ofrece a la sociedad.
3. La formación de este colectivo es un ejemplo característico de una sociedad civil determinada.
4. Por definición, una sociedad civil es aquella que fomenta la civilidad, la participación social y la solidaridad, virtudes que requieren ser aprendidas.
5. Los estudiantes de cualquier profesión requieren aprender el significado y las prácticas de las virtudes que sustentan las bases de la sociedad civil,

[15] Donald Schön, *La formación de profesionales reflexivos. Hacia un nuevo diseño de la enseñanza y el aprendizaje en las profesiones*. Barcelona, Paidós, 1992.

virtudes que no pueden ser independientes del aprendizaje y la puesta en práctica de conceptos éticos.

Toda la idea expuesta hasta aquí suena bastante bien. Pero nos parece que el asunto llega a complicarse cuando ponemos la mirada en la segunda razón por la cual Adela Cortina piensa que los profesionistas deben tener una formación ética. De acuerdo con ella, los profesionistas deben recibir esta formación no sólo porque conforman núcleos de sociedades civiles, sino porque al depender la riqueza de los pueblos en la calidad de los recursos humanos que en ellos trabajan, los profesionistas no pueden sino exigirse ser *excelentes*. La excelencia del profesionista es una condición necesaria para el logro de la riqueza de un pueblo a través de la competitividad, pues los productos y servicios especializados que requiere una nación o pueblo para funcionar plena y prósperamente sólo pueden ser ofrecidos por profesionistas altamente competentes. "Universalizar la aristocracia", explica Cortina, "en cada una de las profesiones es la principal fuente de la riqueza de las naciones y de los pueblos, y una exigencia de responsabilidad social".[16]

Es justo notar que la excelencia profesional de la que nos habla Cortina como condición de posibilidad para la riqueza de un pueblo parte de una doble concepción weberiana: la idea de que la palabra 'profesión', traducida del alemán *Beruf*, tiene un doble significado de vocación y de misión que cobra especial relevancia a partir de la reforma protestante y la idea, más laica pero al mismo tiempo sujeta a revisión crítica, de que el papel del profesional moderno está sujeto a las demandas de una economía capitalista. De ahí la razón que explica el título del ensayo de Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

Adela Cortina no se equivoca al decir que la excelencia no puede ser desarrollada sin que vaya acompañada de virtud, tal como los griegos lo entendían. No obstante, es difícil ver cómo es que esta relación de conceptos, excelencia y virtud, que en la filosofía de Aristóteles no son independientes del argumento de la función (εργον) del hombre y por ello es que explican el *telos* del ser humano concebido en relación directa con el perfeccionamiento del intelecto práctico, la *phronesis* (φρόνησις), puede ser usada atendiendo una finalidad diferente e

[16] A. Cortina, *op. cit*, p. 146. Cortina, ciertamente, habla de la "calidad de los recursos humanos" en el contexto en el que se refiere a la riqueza de un pueblo. Pero al ligar su argumento a la función que tiene el profesionista dentro de economías capitalistas, su postura aristotélica respecto al carácter excelente del profesionista peligra de ser superficial a lo menos e inconsistente a lo más. En la siguiente sección analizamos más detenidamente este punto.

incluyendo características de excelencia moral: el profesionista requiere de la ética para cumplir los bienes que interesan al capitalismo económico.[17]

Basta centrar un poco la atención en el trabajo de Weber para sustentar esta crítica a la postura de Cortina. Algo característico en la obra de Weber es su constante meditación sobre el problema de la autoridad comprendida como dominación (*Herrschaft*) y la manera como ésta requiere del consentimiento y cooperación de la sociedad para "legitimarla". En este sentido, cuando Weber explica que el *ethos* profesional moderno surge en el contexto de un capitalismo protestante ¿no está anunciando que los roles profesionales surgen como estructuras 'ideológicas' que buscan legitimar esa autoridad? El examen crítico de la ideología a la manera en que lo hace primero Feuerbach y después Marx aplicado a la reflexión de lo que dice Weber a propósito del surgimiento de la institución del profesional permite sacar a la superficie la plausible tesis de que el *ethos* profesional moderno tiene la función (fin) de exculpar un sistema de autoridad enajenante.[18] De manera que si bien la propuesta de Adela Cortina parte de observaciones adecuadas respecto a las razones que deben sustentar la justificación de la formación ética (razones relacionadas con virtudes cívicas), también lo es que su propuesta corre el riesgo de extraviarse en ese mismo punto que representa un freno para las prácticas genuinamente éticas y del que ya han dado cuenta Best y Bok, a saber, el de las consideraciones "utilitarias y económicas".

(***1.ii***) Otra razón a la que se alude para justificar la implementación de la ética a través del currículo profesional —o la justificación de la ética como disciplina transversal— tiene que ver con la propia crisis a la que hemos llegado con el progreso de la ciencia y la tecnología.

[17] Justin Oakley y Dean Cocking defienden la idea de que la ética profesional es más adecuadamente justificada cuando se toma como punto de partida la ética de la virtud aristotélica y no la ética de los principios (deontología). Más aún, debido a que es mucho más fácil y preciso establecer el fin de una profesión que el fin propio del hombre, la ética de la virtud tiene un campo de aplicación mucho más fructífero y sólido en los roles profesionales que en la vida individual y social ordinaria. *Cf*. J. Oakley y D. Cocking, *Virtue Ethics and Professional Roles.* Nueva York, Cambridge University Press, 2001. Resulta atinado sostener que la precisión específica del *telos* de X implicará mayor precisión en la determinación del *aretê* que le es propio a X, pero hay que tener en cuenta que esta *aretê* no tiene porque tratar de virtudes específicamente morales. Para ello, es necesario argumentar de qué manera la profesión tiene que ver con la felicidad. Volveremos a este punto más adelante.

[18] Así, la sospecha de que el *ethos* profesional se conforma más como parte de un engranaje de la racionalidad instrumental que como un fin de perfeccionamiento y plenitud individual no responde meramente a un capricho.

Nadie puede dudar de que nuestro propio tiempo es el más avanzado de todos los periodos históricos de la humanidad en lo que a tecnología y descubrimientos científicos concierne. Pero, desafortunadamente, casi nadie podría atreverse a decir que nuestro propio momento histórico es, paralelamente, el más rico y fértil éticamente hablando. En este sentido, puede decirse que el adelanto tecno-científico es inversamente proporcional al adelanto o progreso ético de la civilización humana, pues aparentemente no hay adelanto tecno-científico si no se otorga un privilegio sustancial a la racionalidad instrumental o la racionalidad hipotética, justo el tipo de racionalidad al que queda subordinada la racionalidad moral comprendida como una racionalidad teleológica.

Es verdad que la racionalidad instrumental, al privilegiar el poder y el dominio de la naturaleza, ha dado lugar a que se acreciente un dominio del hombre por el hombre —cumpliéndose la sentencia de Hobbes— y a que muchas prácticas sean generadoras de escándalos y polémicas éticas. Esto no es fortuito, pues para la ciencia la vida humana es un fenómeno complejo que admite una cantidad inconmensurable de variaciones y grados, tal como ocurre también con la vida del resto de los animales, vegetales y bacterias. La ciencia no estudia la vida humana de forma distinta a cualquier otro fenómeno con vida, a diferencia de la ética que contempla la vida humana y todo lo relacionado con las facultades humanas como merecedoras de la más alta estima y atención. Mientras la ciencia entiende más y mejor el fenómeno complejo de la vida humana más se ufana con manipularla; y por su parte, las tradiciones morales que abogan por el valor sagrado de la misma vida humana piensan que muchas prácticas de la ciencia son deplorables en la medida en que violentan el valor inherente del ser humano: su dignidad.

En su libro *Temas básicos de ética*, el profesor Xabier Etxeberria hace eco de la "tensión de imágenes" entre la ciencia y la ética y la necesidad de subordinar la primera a la segunda del siguiente modo:

> En las limitaciones del enfoque científico, aplicado tanto a la producción material de bienes como a la organización de la sociedad, se descubre algo que es muy relevante a nivel social pero también a nivel personal: no podemos centrarnos en los medios sin habernos planteado la cuestión de los fines […] Supuestos los fines que no se cuestionan —como el logro de producción máxima, consumo máximo de bienes, éxito profesional según los baremos sociales— nos centramos decididamente en los medios con los que los lograremos. Por supuesto, de cara a ello el recurso a los saberes científicos y a los saberes estratégicos es fundamental. Ahora bien, la ética propone aquí dos cuestiones decisivas previas. La primera es que antes de discernir sobre los medios hay que discernir sobre los fines a los que deberían servir:

> los medios se dignifican moralmente cuando sirven *a fines dignos que hay que concretar*, por ejemplo la justicia social o una determinada plenificación personal; esto supone que hay que comenzar por cuestionar los fines que encontramos dados. La segunda cuestión, que destacó Kant con especial fuerza, es que la utilización de estrategias e instrumentos al servicio de los fines propuestos no puede incluir la instrumentalización propiamente dicha del ser humano, *su uso como puro medio*.[19]

Es decir: el problema de la ciencia y la tecnología es que en sus afanes por alcanzar conocimiento y dominio de la naturaleza de manera frecuente atropellan el valor de la dignidad al tratar al ser humano como simple medio y no como fin en sí mismo. Si nuestra interpretación es correcta, Xabier Etxeberria aboga por la idea de que la dignidad humana tiene que ser pensada como el valor supremo que regule la actividad científica y tecnológica.

Defender la dignidad humana está muy bien. De esto, muy pocos estarían en desacuerdo. Pero como todo concepto ético que puede ser impugnado, el concepto de dignidad humana resulta profundamente ambiguo. En efecto, ocurre que no tiene un único significado verdadero y correcto, pues es usado para defender causas morales diametralmente opuestas. Por ejemplo, tanto las personas que están moralmente en contra de la eutanasia como aquellas personas que están moralmente a favor de ella apelan a la dignidad humana como el valor sustancial que le da peso a su argumentación.[20]

El conflicto de imágenes entre la ciencia y la ética y la necesidad de rectificar los fines de aquella bajo la lupa de la racionalidad práctica, son conjuntamente cuestiones que tienen un fuerte poder de convencimiento para hacer de la ética el eje directriz de los estudios profesionales. Y no sólo nos referimos a un tipo de estudio profesional que se circunscribe en el dominio de las ciencias naturales o las ciencias duras; nos referimos también a todos los tipos de estudios profesionales cuyos currículos están constituidos sobre la base de una racionalidad técnica e instrumental (como las "ciencias" económicas, las "ciencias" políticas o administrativas y las "ciencias" de la comunicación). Lo que se querría en última instancia, siendo consecuentes con la dualidad de imágenes y la supeditación de una disciplina (la ciencia) bajo la otra (la ética), es disuadir a la juventud universitaria de que la ciencia sólo puede avanzar el camino que

[19] Xabier Etxeberria, *Temas básicos de ética*. Bilbao, Desclée, 2005, p. 16. (Las cursivas son mías.)

[20] Daniel Davis, "Human Dignity and Respect for Persons: A Historical Perspective on Public Bioethics", en Edmund Pellegrino *et al*., eds., *Human Dignity and Bioethics*. Indiana, University of Notre-Dame Press, 2009, pp. 19-36.

la ética, con la bandera de la dignidad humana en mano como seña orientativa, le permite transitar.[21]

Es verdad que la ciencia aplicada por personas que carecen de escrúpulos éticos produce tragedias humanas, y por esto es que resulta importante educar éticamente a nuestros jóvenes científicos. Pero también lo es que el afán de defender límites precisos del quehacer científico en nombre de la "dignidad humana" corre el riesgo de causar aberraciones políticas en defensa del *status quo* y profundos sesgos a la libertad y a la creatividad. Pues en la medida en que se defiende un concepto que no puede ser admitido sin una previa convicción de que su significado no depende en lo absoluto de lo que pueda o no decir la ciencia (o posturas anti-metafísicas, o anti-teológicas, o profundamente escépticas sobre la libertad del hombre) en su favor, se está partiendo de la imposición de una autoridad parcial, no razonable por impedir el diálogo y por consiguiente poco tolerante. Por ello, también resulta importante fomentar valores que puedan resistir el escrutinio de la crítica inteligente y de la argumentación científica. Así, si la dignidad humana es el concepto que debe regular la práctica científica y tecnológica, como piensa Xabier Etxeberria en perfecto acuerdo con el ideal educativo de la UNESCO, entonces las razones científicas, como las que fundamentan la investigación biológica y médica, tienen que ser convocadas a participar en el ambicioso proyecto de buscar precisar su significado.

## II

Esta segunda parte del artículo y la tercera por venir pretenden ser una reflexión de los puntos expuestos en I.i y I.ii a la luz de lo que está implicado en el concepto *formación*. Hemos señalado dos cuestiones, a nuestro parecer problemáticas, que surgen al justificar la formación ética: (i) la necesidad de formar éticamente está concebida en relación con la riqueza económica capitalista con lo cual,

[21] Max Weber, citándolo nuevamente, sería para la posición aquí avanzada uno de los enemigos a vencer. En su "Wissenschaft als Beruf" —conferencia que dictó en la Universidad de München en 1919— sostiene que una defensa de valores en una clase de ciencias carece de sentido porque "los distintos sistemas de valores del mundo se encuentran entre sí en una guerra irresoluble". El científico sabría mejor que nadie que los principios éticos carecen de pruebas que él mismo exige para determinar el valor de verdad de las cosas, y por tanto, caería en la más violenta contradicción con su propia tarea en el momento en que se pone a "predicar valores". Como haremos observar más abajo, es necesario renunciar a este radicalismo —sin que esto signifique ceder ante las demandas de la metafísica— si queremos ante todo proteger la 'dignidad humana'. (M. Weber, *La ciencia como profesión*. Madrid, Austral, 2007.)

queda poco claro que el *ethos* profesional no esté sujeto a un poder económico alienante, y (ii) la necesidad de formar éticamente está concebida sobre la base de que, a menos de que el valor de la dignidad humana determine el alcance de las actividades científicas y tecnológicas, la tecno-ciencia realizará prácticas moralmente indignas con lo cual resulta que, al imponerse la ética a la ciencia desde fuera de la ciencia misma, poca posibilidad hay de que la formación ética sea algo distinto a una educación de vigilancia y auditoria.

Desde el punto de vista del significado (y también del uso que tiene esta palabra por su alto grado de solemnidad), la palabra formación lleva consigo de manera implícita ideas que son sustanciales para la ética y las virtudes cívicas. La razón de esto es que la palabra formación no puede prescindir de presupuestos normativos y disposiciones de carácter determinantes de la *praxis*. Es decir, la palabra formar en su sentido educativo implica conceptos característicos de la "razón práctica". La ética es una disciplina filosófica en cuanto que invita a una reflexión *racional* y objetiva sobre la manera como tenemos que *actuar*. En este sentido entonces es que la formación ineludiblemente va acompañada de estos compromisos éticos.

Etimológicamente el sustantivo "formación", que proviene de la palabra latina *formatĭo, -ōnis*, significa "acción de formar o de formarse". Como su significado lo sugiere, esta acción da sentido a dos formas verbales. De acuerdo con la RAE, cuando es utilizado como verbo transitivo (*formar*) el sustantivo formación significa "preparar intelectual, moral o profesionalmente a una persona o a un grupo de personas", mientras que, cuando es utilizado como verbo pronominal (*formarse*) y por tanto relativo a una persona, la palabra significa, consecuentemente, "adquirir preparación intelectual, moral o profesional".[22]

Ya que el concepto de formación implica a la moral y la palabra moral proviene del griego *éthikos* (*ήθικός*) que significa carácter, "formación" es el carácter que un individuo posee como resultado de su educación. Por ello es que Alexander von Humboldt escribe que cuando hablamos de formación (*Bildung*, en alemán) "nos referimos a algo elevado e interior, a un modo de percibir espiritual y ético que conforma nuestra sensibilidad y carácter".[23] El concepto de formación y su relación directa con la ética —entendida, como veremos, en un sentido que se resiste a ser clasificada o bien como deontología o bien como teleológica—, ocupó un lugar prominente en la reflexión filosófica del idealismo alemán post-

[22] Diccionario de la Real Academia Española, http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=formación, fecha de recuperación 13 de abril de 2008.

[23] Citado por Gadamer. *Cf*. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 2003, p. 39.

kantiano, desde Herder hasta Hegel. Durante un periodo entre los siglos XVIII y XIX, que abarca cincuenta o sesenta años, la palabra formación se definió como un término que engloba, y relaciona entre sí, los conceptos de cultura, enseñanza, aprendizaje, desarrollo personal (ético) y social (político), por decir lo menos.

Sin embargo, en el pensamiento de filósofos pre-idealistas como Böhme o Leibniz la idea de formación ya encuentra un lugar importante, aunque su reflexión se inserta en un contexto que tiene que ver más con la filosofía natural y menos con la filosofía moral.[24] Para estos pensadores, en efecto, la formación significa el desarrollo o despliegue de ciertas potencialidades que se encuentran en cualquier organismo, y en este sentido, se puede adivinar una cierta continuidad con la distinción aristotélica entre *potencialidad* de una cualidad de la sustancia y *actualidad* de una cualidad de la sustancia. De este significado de naturaleza originaria la noción de formación se desarrolló hasta alcanzar aquello que es propiamente humano. En palabras de Hans-Georg Gadamer, el significado primitivo de formación relacionado con la configuración producida por la naturaleza (como cuando decimos, por ejemplo, que un cuerpo está bien formado o los miembros se hallan bien formados), pasó a querer decir posteriormente algo "más estrechamente vinculado al concepto de cultura, designando así el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre".[25] Importa mucho reconocer, pues, que esta idea pre-idealista de *Bildung* de ninguna manera es sobrante. En la medida en que se trata de un concepto que pasa del orden de la naturaleza al orden de la normatividad práctica, es posible encontrar en la palabra *Bildung* un concepto clave que nos permite formar una idea apropiada del ser humano como persona —agente eminentemente moral— y a la vez como ser natural, que es lo que importa a la ciencia.

La noción de cultura relacionada con la formación no sólo significa una posesión de vastos conocimientos, la habilidad de manipular ideas abstractas junto a la capacidad para hablar largo y tendido, utilizando un vocabulario amplio y preciso, sobre una gran gama de cosas (desde la Arquitectura hasta el Zoroastrismo). Desde luego, esta cultura es trasmitida a través de la educación y por tanto es característica de una adecuada formación. Pero no agota lo que quiere decirse por cultura cuando hablamos de formación. Además de esto, una persona cultivada es aquella cuyas disposiciones o facultades naturales

[24] James Schmidt, "The Fool's Truth: Diderot, Goethe and Hegel", en *Journal of the History of Ideas*, núm. 57, 1996, p. 630.

[25] *Idem*.

se encuentran plenamente desarrolladas. Un individuo formado es una persona cuyas disposiciones y capacidades mentales están ampliamente enriquecidas, pues cuando un ser humano se halla en etapa de formación atraviesa por un proceso eminentemente intelectual, en sentido teórico y práctico, en cuanto que va perfeccionando su razonamiento, su capacidad reflexiva y de discernimiento, sus propios talentos y dones que de otra manera se oxidarían.

El proceso de formación es el paso gradual de un estado naturalmente humano a otro. Como dice Aristóteles, el paso de la primera naturaleza humana hacia la segunda naturaleza humana.[26] Gracias a este proceso, como explican Wilfrid Sellars y John McDowell, nuestra membresía en el "espacio de las razones" se consolida. Pasar por este proceso nos permite estar en el *juego de dar y recibir argumentos y razones*, y por tanto, nos permite trascender nuestra mera particularidad y opinión para situarnos en lo general y con ello en el saber.[27] G. W. F. Hegel, el filósofo que más escribió sobre el concepto de formación, explicaba que el sujeto que carece de formación se encuentra incapacitado de cumplir con una tarea humana: "no es capaz de apartar su atención de sí mismo y dirigirla a una generalidad desde la cual determinar su particularidad con consideración y medida".[28]

Para tener una idea lo suficientemente clara del pensamiento de Hegel en cuanto que el espacio de las razones impregna las acciones de formar y formarse, considérese el siguiente fragmento de *Verdad y método*. A propósito de la relación que existe entre las ciencias del espíritu (las disciplinas humanísticas) y el concepto de formación, Gadamer escribe:

> En la *Propedéutica* Hegel muestra de la mano de una serie de ejemplos esta esencia de la formación práctica que consiste en atribuirse a sí mismo una generalidad. Algo de esto hay en la mesura que limita la falta de medida en la satisfacción de las necesidades y en el uso de las propias fuerzas según algo más general: la atención a la salud. Algo de esto hay también en aquella

[26] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. Madrid, Gredos, 1985. Especialmente el libro II, en donde Aristóteles habla de la virtud en términos de un perfeccionamiento de nuestra *naturaleza*.

[27] John McDowell, *Mind and World*. Cambridge, Harvard University Press, 1996; y Wilfrid Sellars, *Empiricism and Philosophy of Mind.* Cambridge, Harvard University Press, 1997.

[28] H. G. Gadamer*, op. cit*., p. 42. Lo que no quiere decir que sólo los individuos que atraviesan por una educación universitaria son capaces de cumplir con una tarea humana; pero sí quiere decir que todo individuo que atraviesa por una educación universitaria, en la medida en que es una educación formativa, tiene el deber de cumplir con una tarea humana. El fracaso de que muchos profesionistas no solo no cumplan con una función humana sino que aplazan o retrasan el ideal mismo del progreso moral de la humanidad es la consecuencia del fracaso de la universidad contemporánea.

> reflexión que, frente a lo que constituye la circunstancia o negocio individual, permanece abierta a la consideración de lo que aún podría venir a ser también necesario. También una *elección profesional* cualquiera tiene algo de esto, pues cada profesión es en cierto modo un destino, una necesidad exterior, e implica entregarse a tareas que uno no asumiría para sus fines privados. *La formación práctica se demuestra entonces en el hecho de que se desempeña la profesión en todas las direcciones*. Y esto incluye que se supere aquello que resulta extraño a la propia particularidad que uno encarna, volviéndolo completamente propio. La entrega a la generalidad de la profesión es así, al mismo tiempo, un saber limitarse, esto es, hacer de la profesión cosa propia. Entonces ella deja de representar una barrera.[29]

Pensamos que este bello párrafo contiene todo lo esencial que puede decirse a propósito de la razón práctica (deliberación técnica, prudencial y de justicia social) en relación con la formación, el profesionalismo y por supuesto la ética.

En efecto (para comenzar con la razón práctica-técnica), en la medida en que la vida universitaria se convierte en una exigencia de trabajo y estudio, se terminan de inhibir inclinaciones y deseos que, haciendo uso del lenguaje psicológico de Kohlberg, pertenecen al nivel pre-convencional. Por ejemplo, se sacrifica el sueño, el cansancio y los impulsos inmediatos hacia determinados objetos de placer a cambio de un esfuerzo por entender y comprender los aspectos significativos, tanto prácticos como teóricos, de la profesión que se ha decidido estudiar. Este proceso encaminado hacia el deber ser propio de la profesión, esto es, formarnos hasta caber a la medida en el vestido de la profesión, no puede llevarse a cabo sin entender las reglas que rigen su propia actividad y dinamismo. Para ser un buen profesionista, entonces, se requiere que uno haga para sí los preceptos normativos que son distintivos de la profesión elegida.

En segundo lugar, formación también incluye el plano práctico de la prudencia. Gadamer dice que hay que hacer de la profesión "un destino" (un *daimon*, δαιμον). La palabra griega *eudaimonía* (εὐδαιμονία) significa literalmente buen destino, y Aristóteles nos enseña que el buen destino es el fin propio del hombre, aquello que lo hace pleno. Por lo que al convertir la profesión en un fin valioso de este destino, estamos haciendo de nuestra profesión una parte indispensable de nosotros mismos, cifrando en ella buena parte de nuestra identidad y plenitud.

En conformidad con la ética aristotélica, un bien sólo podrá hacernos plenos si se practica de manera excelente, con virtud. Pero no es posible practicar de

[29] *Ibid*., p. 42.

manera excelente la actividad de la profesión si no se delibera teniendo presente, como él mismo explica al discutir el significado de la sabiduría práctica o la prudencia (*phrónesis*, φρόνησις) en el libro VI de la *Ética Nicomáquea*, "el bien vivir en general" (1140a). Ahora bien, esta idea tiene que ser incorporada, como lo afirma Gadamer, a cualquier "negocio individual". Es decir, considerar siempre las cosas en conjunto antes de decidir un curso de acción para no entregarnos a un fin que, si bien tenemos la certeza de que nos dará como resultado un beneficio inmediato, a largo plazo puede traernos como consecuencia justo lo contrario a la εὐδαιμονία: o sea, no un *buen* destino, sino un *mal* destino.

Así, del mismo modo como lo piensa Adela Cortina, nosotros sostenemos que la excelencia de la actividad profesional es comprendida en relación con un fin. Pero a diferencia de la idea que ella misma expone según la cual la excelencia profesional se inserta en el dominio de la economía capitalista y de la empresa, en la interpretación aquí recomendada la excelencia del profesional tiene justificación por el fin propio del individuo, el objetivo de vida que, como persona, se ha dado autónomamente y se ha propuesto construir: *ser* este o *ser* aquel profesional, considerando los bienes de la vida en su conjunto.

La εὐδαιμονία de Aristóteles es, en rigor, el resultado de un análisis lógico del bien. El bien último o final no puede ser monolítico porque los seres humanos de hecho percibimos más de un solo bien. Si el bien último es la εὐδαιμονία por ser un bien perfecto, es claro entonces que no puede tratarse de un bien entre tantos otros. Más bien, debe de tratarse de un bien inclusivista, esto es, un fin que es auto-suficiente porque incluye en sí mismo, como explica Aristóteles al comienzo del libro II de la *Ética Eudemia*, todos los bienes posibles y que son de tres tipos: los del alma, los del cuerpo y los externos (1218b).[30] La tarea del razonamiento práctico consiste en encontrar una armonía entre todos estos bienes.

A su vez, Aristóteles distingue en el libro I de *Ética Nicomáquea* dos tipos de acciones: aquellas que no son queridas por sí mismas sino son queridas como simples instrumentos para el logro de un fin ulterior, y por otro lado, aquellas que son queridas por sí mismas pero también por algo más. Todas las acciones virtuosas se desean por esta razón, i.e, porque además de que gracias a ellas seremos felices, por sí mismas tienen valor.[31] Ahora bien, como ya lo sugerimos anteriormente, la práctica profesional se lleva a cabo en términos

[30] Aristóteles, *Ética Eudemia.* Madrid, Gredos, 1985.

[31] Como explica Aristóteles, en el Libro I en: "las acciones de acuerdo con la virtud son por sí mismas agradables, y también son buenas y hermosas, y ambas cosas en sumo grado, si el hombre virtuoso juzga rectamente acerca de todo esto, y juzga como ya hemos dicho (1099ª).

de una relación de parte/todo, no de medio/fin, con la εὐδαιμονία: no es un medio para la felicidad, sino es una parte central de la felicidad. La profesión se constituye como un bien del alma en cuanto que la actividad profesional requiere de la presencia de una volición permanente de superación de nuestros propios talentos y habilidades, físicas e intelectuales; de mantener el hábito de la disciplina, así como de estudio constante y entrega continua hacia el objeto que se profesa. Por ser un bien del alma, en conformidad con esta lógica, se trata de una práctica que tiene valor *en sí misma*. La excelencia profesional es esencial para la realización del fin final de la εὐδαιμονία porque la práctica profesional es vivida, cuando se *vive* seriamente, como fin en sí misma. Por todo esto es un problema suponer que la vida feliz en el sentido aristotélico es una vida entregada al fin de la producción de la riqueza.[32] Y también lo es suponer que desde las bases mismas de la teoría ética aristotélica es posible darle coherencia a la idea de que al profesionista y a la empresa les conviene ser éticamente virtuosos *porque* serlo "es rentable".[33]

Por último, está la idea de "superar aquello que resulta extraño a la propia particularidad que uno encarna". Cuando se "desempeña la profesión en todas las direcciones", como dice Gadamer parafraseando a Hegel, uno aprende a aceptar las cosas que trascienden la propia particularidad, i.e., la capacidad de ampliar nuestro pensamiento privado para ponernos en el lugar de los demás

[32] Para Aristóteles, como podrá darse cuenta cualquier lector atento de su *Ética*, la política implica a la ética en el sentido en que se trata de una 'ciencia' —no en el significado moderno, por supuesto— cuyo fin es fijar las normas y leyes de acción que deben seguir todos los ciudadanos para lograr una vida próspera individual y colectivamente. La economía, piensa Aristóteles, está subordinada a la política (*EN*, I: 1094b), por lo que suponer que la riqueza es el parámetro de medición de la excelencia de la función, del εργον profesional, es ver parcialmente las cosas. Así, creemos que Adela Cortina vulgariza la *areté* aristotélica cuando sostiene, una vez que hace alusión al éxito de ventas que los autores norteamericanos Peters y Waterman alcanzaron al publicar su libro de índole empresarial *En busca de la excelencia* —y que en palabras de Cortina su "éxito se debió a que un buen número de empresarios, deseosos de aumentar su competitividad, se aprestaron a *tomar como ejemplo estas empresas excelentes para obtener, ellos también, ganancias sustanciosas*" (las cursivas son mías) —que el término excelencia empleado por estos dos autores "recuerda el concepto griego de 'virtud', en la medida en que el virtuoso era quien sobresalía, quien superaba la media en alguna actividad". (A. Cortina, *op. cit*., pp. 143-145.) Aristóteles estaría de acuerdo en que ser excelente empresario es tener la virtud del emprendedurismo, pero de aquí no se sigue, como sugiere Cortina al relacionar esta virtud con la formación ética y ciudadana, que la excelencia emprendedora implica excelencia moral. Ser un buen profesionista no significa, ni por mucho, ser una buena persona, éticamente hablando.

[33] Esta idea ocupa un lugar central en el proyecto de ética empresarial que Adela Cortina ha venido, en años recientes, dirigiendo. Véase a este respecto la página electrónica de la Fundación ÉTNOR (Ética de los negocios y las organizaciones): http://www.etnor.org/ (consulta: mayo 22 2010).

(lo que coloquialmente llamamos "ponernos en los zapatos del otro"). Cuando convierto en algo propio lo que en un primer momento en la historia de mi espíritu aparece como ajeno, hago de la justicia un deber propio.

Como explica John Rawls haciendo alusión a Aristóteles:

> El sentido más específico que Aristóteles da a la justicia y del cual se derivan las formulaciones más familiares, es el de abstenerse de la *pleonexia*, esto es, de obtener para uno mismo cierta ventaja apoderándose de lo que pertenece al otro, sus propiedades, sus remuneraciones, su empleo o cosas semejantes; o negándole a una persona lo que le es debido, el cumplimiento de una promesa, el pago de una deuda, el mostrarle el debido respeto, etc. Es evidente que esta definición pretende aplicarse a acciones, y se piensa que las personas son justas en la medida en que tienen, como uno de los elementos permanentes de su carácter, el deseo constante y efectivo de actuar justamente.[34]

Educarse para aprender a vivir en el espacio de las razones, aquello que es tarea de la formación, es también entender qué es la justicia. No puede haber actos justos o injustos si no existe, mínimamente, una relación entre dos personas; y no puede haber igualdad y proporción si no se admite que cada uno de los individuos implicados en una transacción tienen fines y planes que a cada uno igualmente importan. Para que yo sea justo, tengo que dejar de suponer que mis fines, por la simple razón de tratarse míos, son más importantes que los fines de otro por la razón de que se tratan de sus fines y porque yo no soy Otro. Esto es superar la particularidad y dirigirse hacia la generalidad.

Resulta muy intuitivo suponer que los tres sentidos de racionalidad práctica (técnica, prudencial e imparcial) señalados por Gadamer en su interpretación de Hegel se relacionan entre sí: la racionalidad técnica (conocimiento de las relaciones causales de ciertas acciones) se remite a la racionalidad prudencial (determinación de fines) y ésta a su vez a la racionalidad imparcial (determinación de la justicia como un fin u objeto específico de acción como condición necesaria para armonizar las distintas concepciones de bien vivir). Si bien puede ocurrir que cada uno de estos sentidos de racionalidad se asocia con disposiciones motivacionales distintas, la comprensión de una idea conlleva a la comprensión de otra.

Finalmente, es importante subrayar que el sentido de constricción racional que está envuelto aquí es de naturaleza social. La normatividad, como elemento

[34] John Rawls, *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1995, pp. 23-24.

indiscutible de la racionalidad, es parte constitutiva de la naturaleza humana porque el ser humano es un animal racional, y el ser humano, como ya nos enseñó Aristóteles, es un ser social. De donde se sigue que la racionalidad (y con ésta la normatividad del lenguaje tanto teórico como práctico) *es* social.

## III

Una formación ética no tiene por qué estar sustentada en la suposición de que, a menos de que ésta se consolide, la ciencia y la tecnología seguirán arremetiendo en contra de la dignidad humana. Y no porque no sea cierto que existan disputas entre la ciencia y la ética, sino porque se podría estar partiendo de dos ideas que son susceptibles de duda razonable. Primero, que los valores tradicionales e inmutables de la moral —sustentados en última instancia en la idea de que los seres humanos poseen un valor intrínseco porque poseen de hecho ciertas cualidades reconocidas como humanas— están ahí para vigilar el procedimiento de la ciencia y someterla cuando sus prácticas contradicen el sentido de este valor. Y segundo que la actividad de la ciencia, por su "propio" método y objeto, se justifica independientemente de razones valorativas, ajenas a lo que podríamos entender con Kant el Reino de la Libertad (norma, evaluación, práctica). Cuando la formación ética busca legitimación teniendo como punto de partida la convicción de esta imagen, la concepción de la ética que pretende ser enseñada corre el grave riesgo de ideologizarse, de ser producto o bien una imagen invertida (*i.e*., los seres humanos construyen el objeto de la ética proyectando sus propios atributos para poder después de manera engañosa tanto percibirse a sí mismos como objetos que se predican *objetivamente* de la ética como creer que todo lo demás debe regirse por esta regla) o de un argumento de petición de principio (*i.e*., argumentamos que debe existir formación ética porque resulta necesario dar prioridad a la moral sobre la ciencia y a la vez justificamos la prioridad de la moral sobre la ciencia porque estamos convencidos de que la formación ética es prioritaria).

Considerando esta imagen, el conflicto entre razones científicas y morales tiene lugar, naturalmente, cuando la actividad de la ciencia se ve amenazada por la pronunciación de juicios morales en su contra; y a su vez, las razones morales se ven amenazadas por las intenciones y acciones de la ciencia. Pero el problema de la amenaza llega a ser racionalmente irresoluble como resultado de la pretensión de interferencia de una y otra en terrenos que, de acuerdo con cada una de ellas, una y otra no pueden transgredir. No se trata entonces de un conflicto que pueda ser resuelto bajo una misma consideración o punto

de vista, pues se están oponiendo dos sistemas dinámicos y excluyentes en la medida en que incorporan reglas justificatorias inconmensurables, con conceptos propios y lógicas argumentativas especiales. Esta imagen depende de un estado epistémico que, a nuestro modo de ver, es producto de nuestra tradición filosófica moderna: creemos en una concepción desnaturalizada de la moral y creemos en una concepción desvalorizada de la ciencia.

Se trata de una visión del mundo y del valor que pensamos que tiene su expresión filosófica más determinante en la división kantiana de la razón. Dicho de manera cruda, Kant sostiene su sistema filosófico sobre la base de que el entendimiento (*Verstand*) y la razón (*Vernunft*), o el conocimiento teórico y el práctico, respectivamente, pertenecen a dos reinos distintos, y por tanto, cada uno de ellos requiere ser tratado utilizando técnicas de razonamiento y aproximaciones deductivas diferentes. Así, en la primera *Crítica* Kant sostiene que el conflicto entre libertad y naturaleza no genera verdaderamente una antinomia de la razón porque la causalidad de una y de otra pueden ser ambas verdaderas: mientras la libertad no rompa con las reglas causales de la naturaleza y las reglas causales de la naturaleza no interfieran con la libertad, naturaleza y libertad pueden coexistir. La resolución de la tercera antinomia, consistente en hacer compatibles libertad y naturaleza, se paga al alto precio de crear dos reinos que no se tocan entre sí (A557-8/B585-8).[35] Kant parece reiterar la existencia de estos dos reinos posteriormente, en la Introducción a la tercera *Crítica*:

> El entendimiento y la razón ejercitan dos diferentes legislaciones en uno y el mismo territorio de la experiencia sin perjuicio entre sí. El concepto de libertad perturba tan poco a la legislación de la naturaleza como el concepto de naturaleza influencia la legislación del primero. Que el entendimiento y la razón no constituyen un mismo reino resulta del hecho de que el concepto de la naturaleza representa sus objetos en la intuición, no como cosas en sí mismas, sino como simples fenómenos; y el concepto de libertad, por otro lado, representa a su objeto como cosa en sí mismo, y no como objeto de la intuición (V:174).[36]

No queda duda de que las leyes naturales no pueden ser impuestas o modificadas por una voluntad espontánea. En este sentido es cierto que la libertad nada tiene que hacer en el territorio del entendimiento.[37] Sin embargo, Kant

[35] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 2004.

[36] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* . Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 2006.

[37] Kant quiere expresar este pensamiento, nos parece, cuando afirma que el entendimiento humano es intuitivo y no discursivo.

sostiene algo más fuerte que esto, y es eso lo que genera la imagen. Puesto que desde el entendimiento las leyes de la libertad no pueden ser concebidas —porque estamos tratando con un concepto nouménico—y a su vez la razón requiere rebasar la causalidad natural observable en el fenómeno para poder pensarnos como agentes libres y responsables de nuestros actos, no hay nada que pueda ser dicho críticamente por el razonamiento científico sobre la identidad de las agencias libres que tenga significado y sentido; y a su vez, nada puede ser esgrimido desde la voluntad sobre el reino de la ciencia en general porque se piensa que el conocimiento y la investigación científica de ningún modo parten del querer. La ciencia procede de un entendimiento con conceptos y principios "puros", y la verdad de éstos nada tiene que ver con motivaciones humanas. Cuando a la presencia de esta imagen —que nos mantiene cautivos o capturados, como diría Wittgenstein— se le suma la idea de que la razón práctica tiene privilegio ontológico[38] sobre la razón teórica, entonces no es casual conceder que en el momento en que las prácticas de la ciencia entran en conflicto con nuestras convicciones morales es la ciencia la que tiene que callarse y someterse. Con la resolución de la tercera antinomia Kant hace de la naturaleza y de la libertad conceptos incapaces de dialogar positivamente. A lo mucho los conceptos de la ciencia natural deben mantener la boca cerrada debido a que por sus propios límites están impedidos a probar que los conceptos de la moral son falsos (libertad, responsabilidad, dignidad). O lo que es lo mismo, los conceptos de la moral se hallan libres de auto-justificarse con suficiente fuerza debido a que las razones de la ciencia tienen las manos atadas. La imposibilidad de diálogo entre estos conceptos impide una resolución razonable en caso de conflicto, no dejando otra salida que acallar a la ciencia por la fuerza.

Si resulta que el abismo que se abre entre los reinos de la ciencia y de la moral impide una resolución razonable entre estos conceptos en caso de conflicto; y estos reinos se erigen en la medida en que se asume que (i) la práctica científica nada tiene que ver con el lenguaje de la voluntad y la libertad y (ii) la moral nada tiene que ver razones que son propias de la ciencia, entonces lo que tenemos a la mano para evitar una solución unilateral en caso de conflicto entre la ciencia y la ética es reconocer desde el inicio que la práctica científica no es ajena, en su motivación por lo menos, al discurso del valor; y que la éti-

[38] En un trabajo anterior, he querido mostrar de qué manera se da este privilegio ontológico a la razón práctica en la filosofía moral de Kant y de qué manera afecta la idea propia de la moral como un sistema de imperativos categóricos. Francisco Iracheta, "El problema de la libertad y de la normatividad en la ética de Kant", en *Dikaiosyne. Revista de Filosofía Práctica de la Universidad de los Andes*, núm. 23, 2010.

ca no es ajena, por su parte, en la determinación del valor a las recomendaciones de la ciencia.

La noción de *Bildung*, entendida como el proceso de andar por un camino ascendente de nuestra naturaleza, hace de este reconocimiento algo justificable. Pues como explica McDowell, "la segunda naturaleza no podría realizarse sin las potencialidades que pertenecen a un organismo humano normal", con lo cual, "la razón humana pone un pie en el reino de la ley para satisfacer cualquier respeto que se le deba a la ciencia natural moderna".[39] La sabiduría práctica, como la forma más acabada de la segunda naturaleza, se realiza dentro del mismo ámbito de la ley: de lo que la ciencia prueba como verdadero o pone a discusión por ser inconsistente o poco claro, incluyendo la concepción que tiene del ser humano (con toda su complejidad biológica y psicológica). En este sentido, se pide que las razones morales descansen en presupuestos de las razones científicas. Pero, al mismo tiempo, puesto que las razones morales dan sentido a nuestras prácticas, es decir, orientan el obrar humano, la φρόνησις, como vuelve a decir McDowell, es lo que sirve como modelo para el entendimiento, la facultad que nos permite reconocer y crear el tipo de inteligibilidad que buscamos en el mundo dentro del espacio de las razones.[40] La sabiduría práctica es guía, si, de la ciencia; pero puede serlo porque las razones morales se desarrollan dentro, y no fuera, de una forma de vida con visión científica del mundo.

## IV

Hacer de la ética el eje directriz de la formación parece entonces un pleonasmo, pues no hay formación si no hay un aprendizaje normativo. Es decir, el aprendizaje de las razones. Pero las razones se aprenden en un ejercicio constante de confrontación, de hacerlas jugar en un espacio dialógico. El espacio que debe haber en abundancia, y ser cuidado con diligencia, en una casa que tiene el oficio de formar.

La imagen de los hechos y del valor que se adquiere en el proceso de formación no desgarra estos conceptos. Pues como el proceso de formación es un ir y venir constante de razones graduales y naturalizadas, muy difícilmente se crean reinos divididos por un golfo infranqueable, golfo sin el cual la concepción kantiana de dignidad es insostenible. Al mismo tiempo, al no necesitar un reino

[39] McDowell, *Mind,* p. 84.
[40] *Ibid*., p. 79.

ontológico aplastante que remedie ese desgarre en caso de conflicto, la formación brindada queda apartada de cualquier exculpación auto-referencial.

Basar la razón de una formación ética sobre una concepción de excelencia dependiente de prácticas que son propias de una política económica capitalista es sospechosa de ser contraria a lo que significa una verdadera formación. Pues muchas evidencias tenemos para afirmar que la economía capitalista se consolida de manera alienante y de que el *ethos* profesional se justifica desde esa instancia. Pero no decimos que el objetivo de la economía deba ser ajeno a los intereses de una formación profesional. Finalmente, dentro de los bienes que conforman la εὐδαιμονία la riqueza material tiene que ocupar un lugar, pues la felicidad es un fin autosuficiente, nos enseña Aristóteles, que incluye todos los bienes posibles. Pero se trata de una sola parte, y menor, en comparación con los bienes del alma (que incluyen el conocimiento teórico y la sabiduría práctica).

Del mismo modo, hemos puesto a discusión el significado de formación ética tomando como punto de referencia la idea que Francis Best y Xabier Etxeberria comparten, a saber, determinar éticamente los fines de la ciencia y la tecnología. Desde un análisis de lo que significa *Bildung*, dar este papel determinante a la ética es abrazar la idea que Kant quería expresar en la segunda *Crítica* al asignarle el primado a la razón práctica sobre la teórica, pues la razón práctica es razón en movimiento, razón en actividad (como diría Husserl). Pero también, desde este mismo punto de discusión, hemos querido cuestionar la dualidad ontológica de reinos que Kant construye en la antinomia de la razón pura con el propósito de hacer legítima la libertad trascendental. El primado de la razón práctica no tiene por qué estar sustentado en la distinción de *reinos ontológicos* en donde las razones éticas tienen privilegio sobre las razones de la ciencia.

El primado de la razón práctica es conforme con la idea de Aristóteles según la cual la vida dedicada a la contemplación, la vida teórica, no puede prescindir de la sabiduría práctica. No sólo porque es requerido saber lo que tiene que hacerse con el fin de resolver las necesidades prácticas que, una vez satisfechas, nos permiten estar en el ocio adecuado para contemplar; sino también porque la contemplación, en la justa medida en que es el bien supremo identificado con la felicidad, *es* un fin práctico.[41] Transportando la imagen a nosotros, la ciencia no puede ser desarrollada sin la guía de la sabiduría práctica porque el desarrollo de la ciencia es un fin de la razón práctica, y cualquier actividad científica que sea contraria a las recomendaciones de la sabiduría práctica,

[41] En este sentido es que para Aristóteles la ética es filosofía primera. *Cf.* a este respecto, el excelente estudio de Caudia Baracchi, *Aristotle´s Ethics as First Philosophy*. Nueva York, Cambridge University Press, 2009.

como la excelencia del razonamiento práctico, traiciona el sentido lógico que le da nacimiento y origen. Pero la sabiduría práctica no puede desarrollarse si seguimos suponiendo, como hizo Kant, que la razón práctica se encuentra fuera del mundo natural.

La idea declarada por Weber de que el científico nada tiene que hacer en la discusión de valores tiene que ser desterrada.[42] Pues es producto de la confusión filosófica de que la responsabilidad moral requiere de un sentido de libertad perteneciente a un reino ontológico que trasciende el reino de los hechos.

Fecha de recepción: 14/06/2010
Fecha de aceptación: 25/04/2011

[42] *Vid. supra*., n . 21.

# VALIDACIÓN DEL CUESTIONARIO DE CALIDAD DE VIDA RELACIONADA CON LA SALUD EN PACIENTES CON INSUFICIENCIA CARDIACA

**Bertha Ramos***
**Carlos Figueroa****
**Luis Alcocer*****
**Santiago Rincón******

## Resumen

Objetivo. Validar la adaptación al español del cuestionario de cardiomiopatía de Kansas City para medir la calidad de vida relacionada con la salud en pacientes mexicanos hospitalizados con insuficiencia cardiaca. Método. Participaron 203 pacientes hospitalizados del Servicio de Cardiología del Hospital General de México diagnosticados con insuficiencia cardiaca. Se adaptó el cuestionario de cardiomiopatía de Kansas City para medir la calidad de vida relacionada con la salud; se utilizó la clasificación funcional para verificar la sensibilidad del instrumento con respecto a la severidad de los síntomas de la insuficiencia cardiaca. Resultados. Se obtuvo una consistencia interna parecida a la versión original en cada uno de los dominios: limitaciones físicas (α=0.84), síntomas

* Facultad de Estudios Superiores Zaragoza, UNAM, México, becaau@yahoo.com
** Facultad de Estudios Superiores Zaragoza, UNAM, México, charlau@ymail.com
*** Hospital General de México, UNAM, alcocerdb@gmail.com
**** Facultad de Estudios Superiores Zaragoza, UNAM, México, zantiagizi@hotmail.com

(α=0.84), interferencia social (α=0.84). Conclusiones. Se tiene un instrumento confiable para medir la calidad de vida en pacientes con insuficiencia cardiaca para población mexicana. El instrumento discrimina de manera adecuada el cambio de la severidad de los síntomas sobre la calidad de vida.

*Palabras clave*: validación, calidad de vida relacionada con la salud, insuficiencia cardiaca, percepción de salud, población mexicana.

## Abstract

Objective. Validate the Spanish adaptation of the Kansas City cardiomyopathy questionnaire to measure the health related quality of life in mexican hospitalized patients with heart failure. Method. 203 hospitalized heart failure patients of the Cardiology Service of the General Hospital of Mexico participated in this study. The Kansas City cardiomyopathy questionnaire to measure the health related quality of life was adapted into Spanish version; the NYHA functional classification was used to determine the instrument's sensitivity with respect to heart failure symptoms. Results. We obtained an internal consistency similar to the original version in each of the domains: physical limitations (α = 0.84), symptoms (α = 0.84), social interference (α = 0.84). Conclusions. The results showed that this is a reliable instrument to measure quality of life in patients with heart failure for Mexican population. This questionnaire adequately discriminate the change in the severity of symptoms on quality of life.

*Key words*: validation, health related quality of life, heart failure, health perception, Mexican population.

La insuficiencia cardiaca (IC), es un conjunto de síntomas causados por algún trastorno cardiaco; disminuye la capacidad ventricular para llenar y expulsar sangre, se caracteriza por los síntomas de cansancio, dificultad respiratoria y dolor al realizar actividades cotidianas.[1]

En los Estados Unidos 5.8 millones de personas tienen IC, y en 2006 fue la causa de 282 754 muertes.[2] En México, las enfermedades isquémicas del

[1] J. Santos y P. Brofman, "Test de la caminata de seis minutos y calidad de vida en insuficiencia cardíaca. Un estudio correlativo con una muestra brasileña", en *Insuficiencia Cardiaca*, núm.3, 2008, pp. 76-79.

[2] Center for Disease Control and Prevention, "Hearth disease" (2010), http://www.cdc.gov/heartdisease/ (Consulta: 25 de mayo de 2010)

corazón fueron la segunda causa de muerte en hombres (31 478) y en mujeres (24 543) defunciones, durante 2007.[3]

Las causas más comunes de insuficiencia cardiaca son: enfermedad de las arterias coronarias, hipertensión arterial y diabetes. La IC se clasifica según la New York Heart Association (NYHA) en cuatro clases,[4] se toma como base el grado de limitación que se tiene para realizar actividad física y sus síntomas cardiacos (tabla 1).

Tabla 1. Clasificación funcional de la insuficiencia cardiaca según la NYHA

| | |
|---|---|
| Clase I | Sin limitación para realizar actividad física. No hay síntomas. |
| Clase II | Ligera limitación de la actividad física. La actividad ordinaria ocasiona fatiga, palpitaciones, disnea o dolor anginoso. |
| Clase III | Marcada limitación de la actividad física. Actividad física menor que la ordinaria ocasiona fatiga, palpitaciones, disnea o dolor anginoso. |
| Clase IV | Incapacidad para llevar a cabo cualquier actividad física. Los síntomas de insuficiencia cardíaca o de síndrome anginoso pueden estar presentes incluso en reposo. |

El diagnóstico clínico generalmente se basa en la historia clínica y en el examen físico, donde se determinan signos y síntomas de congestión o hipoperfusión. Los estudios de imagen, como el electrocardiograma o la radiografía de tórax, y los biomarcadores, como la biometría hepática, el examen general de orina, etcétera; son complementos útiles para el diagnóstico. Los criterios de Framingham[5] es la forma de diagnóstico más común, son una lista de síntomas divididos en criterios mayores y menores (tabla 2).

[3] Sistema Nacional de Información en Salud, "Diez principales causas de mortalidad en hombres y muejeres por grupo de edad" (sin fecha de actualización), http://www.sinais.salud.gob.mx/mortalidad/index.html (Consulta: 25 de mayo de 2010)

[4] American Heart Association, "Heart Failure Classification" (2009), http://www.americanheart.org (Consulta: 25 de mayo de 2010)

[5] A. Jimeno *et al*., "Validez de los criterios clínicos de Framingham para el diagnóstico de insuficiencia cardíaca sistólica", en *Revista Clínica Española, núm. 206: 2006, pp. 495-498.*

Tabla 2. Criterios de Framingham*

| Criterios mayores | Criterios menores |
|---|---|
| Disnea paroxística nocturna | Edema de los miembros inferiores |
| Ingurgitación yugular | Tos nocturna |
| Estertores | Disnea de esfuerzo |
| Cardiomegalia | Hepatomegalia |
| Edema agudo de pulmón | Derrame pleural |
| Reflujo hepato yugular | Capacidad vital 1/3 de la prevista |
| Pérdida de >4.5 kg de peso con el tratamiento | Taquicardia >120 lat/min |

* 2 criterios mayores; o 1 mayor con 2 menores diagnostican IC

Como medidas para disminuir la gravedad de la IC, suelen combinarse tratamientos: a) farmacológicos, por ejemplo: diuréticos, vasodilatadores, anticoagulantes, etcétera: b) quirúrgicos, por ejemplo: el implante de dispositivos electromecánicos; y c) los cambios en el estilo de vida, restricción de uso de alcohol y tabaco, dieta y ejercicio, se recomiendan como tratamiento preventivo.

La IC es un problema creciente de salud pública, por la mayor supervivencia de la población al mejorar el tratamiento de la enfermedad isquémica. Los pacientes con IC presentan las mayores tasas de readmisión hospitalaria y por tanto, un alto costo en su tratamiento.[6]

Además de los síntomas de la IC, los pacientes presentan limitaciones en la dieta, dificultades para realizar trabajo habitual, para tener relaciones sexuales, una progresiva falta de autonomía, deterioro en el estado emocional, déficit en las interacciones sociales, funciones intelectuales disminuidas, desequilibrio económico, pobre percepción personal del estado de salud, efectos secundarios de los medicamentos y reingresos hospitalarios recurrentes.[7]

Existe una alta comorbilidad emocional, depresión, ansiedad y estrés en estos pacientes; se ha propuesto que la IC es causa de disfunción cognitiva

[6] A. Rozanski *et al*., "The epidemiology, pathophysiology, and management of psychosocial risk factors in cardiac practice: The emerging field of behavioral cardiology", en *Journal of the American College of Cardiology*, núm. 47: 2005, pp. 637-651.

[7] P. Salovey *et al*., "Emotional states and physical health", en *American Psychologist*, núm. 55, 2000, pp. 110-121.

llamada "demencia cardiogénica", impacta en la atención, memoria, solución de problemas y disminución en la calidad de vida.[8]

En pacientes con IC se observa que la depresión se asocia con limitaciones físicas y sociales iguales o mayores que las de otras enfermedades crónicas comunes. Los predictores de una depresión posterior en estos pacientes se encuentran en factores como el aislamiento social, preocupación por los gastos de su salud, por pérdida de habilidad para cuidarse a sí mismos, y en general en la disminución de la calidad de vida relacionada con la salud (CVRS), pero en pocos casos por la severidad de la enfermedad.[9]

Lupón *et al*.,[10] estudiaron síntomas depresivos, planteando que estos son comunes en pacientes con IC, incluso en los más jóvenes. En el análisis se encontró que los síntomas depresivos mostraron una relación significativa con la mortalidad a un año, relacionado con la necesidad de hospitalización por IC.

En un metaanálisis de estudios en pacientes con IC, la prevalencia de depresión osciló entre 9% y 60%, con un promedio de 21.5%. La prevalencia de la depresión se incrementó a medida que aumentaba la severidad de la IC: 11% en clase funcional (CF)- I, 20% en CF - II, 38% en CF - III y 42% en CF - IV. El riesgo de muerte fue cinco veces mayor (razón de riesgo= 5.74; intervalo de confianza: 4.61-6.87; p=.00; para los pacientes con depresión en comparación con los no deprimidos.[11]

Respecto a la ansiedad reportada en este tipo de pacientes, las conductas más habituales son: la confrontación (acciones dirigidas hacia la acción como el contraataque, la reacción agresiva, es decir, la ira), el distanciamiento (evitaciones, escapes), represión, la búsqueda de apoyo social, etcétera; se ha

[8] R. Vogels *et al*., "Cognitive impairment in heart failure: A systematic review of the literature", en *European Journal of Heart Failure*, núm. 9, 2007, pp. 440–449; J. Pinqueras *et al*., "Ansiedad, depresión y salud", en *Suma Psicológica*, núm. 15, 2008, pp. 43-74 y P. Johansson, U. Dahlström y A. Broström, "Factors and interventions influencing health-related quality of life in patients with heart failure: A review of the literature", en *European Journal of Cardiovascular Nursing*, núm. 5, 2006, pp. 5-15.

[9] F. Luskin *et al*., "A Controlled Pilot Study of Stress Management Training of Elderly Patients With Congestive Heart Failure", en *Preventive Cardiology,* núm. 5, 2002, pp. 168-174 y P. Guallar-Castillón *et al*., "Prevalencia de depresión, y factores biomédicos y psicosociales asociados, en ancianos hospitalizados con insuficiencia cardiaca en España", en *Revista Española de Cardiología*, núm. 59, 2006, pp. 770-778.

[10] J. Lupón *et al*., "Implicación pronóstica de la fragilidad y los síntomas depresivos en una población ambulatoria con insuficiencia cardiaca". *Revista Española de Cardiología*, num. 61, 2008, pp. 835-842.

[11] C. Romero, "Drepresión y enfermedad cardiovascular", en *Revista Uruguaya de Cardiología*, núm. 22, 2007, pp. 92-109.

encontrado que el paciente generalmente presenta estas conductas como una forma de mitigar o aliviar el malestar físico o psicológico generado que pueden derivar en conductas no saludables que afecten la calidad de vida.

Para explicar las interrelaciones de los factores emocionales en el proceso de salud-enfermedad se debe tomar en cuenta lo siguiente:

1. Las reacciones de ansiedad y de tristeza-depresión que alcanzan niveles demasiado intensos o que se mantienen en el tiempo, podrían producir cambios en la conducta, de manera que se olvidan los hábitos saludables y se desarrollan conductas adictivas o inadecuadas que pondrían en peligro la salud.

2. Estas reacciones emocionales mantienen niveles de activación fisiológica intensos, que podrían deteriorar la salud si se vuelven crónicas.

3. Una alta activación fisiológica puede estar asociada a un cierto grado de inmunodepresión. Lo que nos vuelve más vulnerables al desarrollo de enfermedades infecciosas o de tipo inmunológico, o bien la supresión o control de estas emociones puede acarrear altos niveles de activación fisiológica y un cierto grado de inmunosupresión (figura 1).[12]

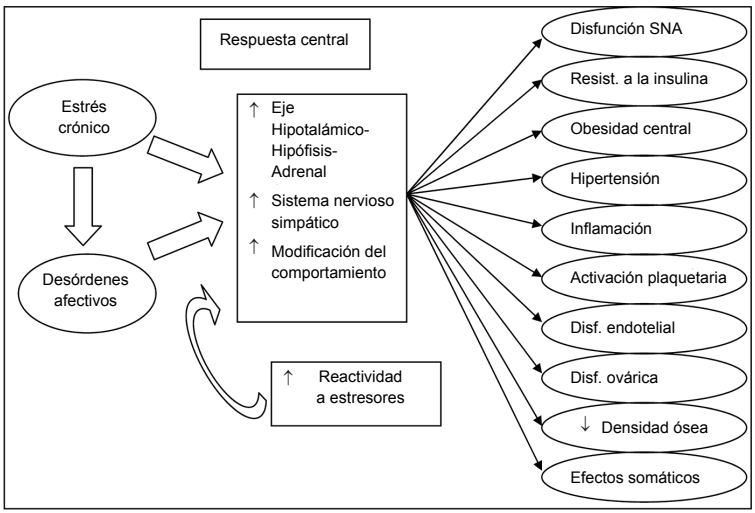



Figura 1: El esquema representa cómo el estrés y las emociones afectan al sistema nervioso central y a su vez esto tiene un impacto negativo en la salud. Modificado de A. Rozanski, "The epidemiology, pathophysiology".

[12] A. Cano-Vindel y J. Tobal, "Emociones y salud", en *Ansiedad y Estrés*, núm. 7, 2001, pp. 111-121 y A. Rozanski, *op. cit*.

La IC es una de las condiciones que más afectan la CVRS; se ha constatado que muchos pacientes con IC en un estadio avanzado dan mayor importancia a la calidad de vida que a la estimación del tiempo que les queda de vida.[13] Así, la CVRS de las pacientes con IC es baja en comparación a la población en general, y con otras enfermedades crónicas, como artritis y enfermedad pulmonar obstructiva; además disminuye marcadamente conforme incrementa la severidad de sus síntomas.[14]

La CVRS se refiere a cómo la salud de la persona afecta su habilidad para realizar actividades rutinarias sociales y físicas. Incluye áreas de la conducta como son: a) funcionamiento físico (capacidad para realizar tareas físicas); b) funcionamiento ocupacional (habilidad para realizar múltiples funciones esenciales y no sólo en el trabajo); c) percepciones sobre el estado de salud (creencias personales y evaluaciones del estado de salud general; d) funcionamiento psicológico y funcionamiento social (cómo se relaciona con otras personas, y cómo reaccionan otras personas ante él).[15]

Para determinar el impacto de cualquier cambio sobre la CVRS del paciente se debe tener en cuenta que el concepto es multidimensional y cambia con el tiempo, según la percepción del paciente. En el caso de la IC y su impacto en la CVRS, se evalúa el impacto que pueden tener en ella variables como la enfermedad (por ejemplo: la clase funcional), las características sociodemográficas; por ejemplo: el género y la edad,[16] y otras condiciones psicológicas (comorbilidad emocional); por ejemplo: ansiedad, depresión y estrés.[17]

Para evaluarla CVRS, se han elaborado instrumentos: a) genéricos, los cuales son independientes del diagnóstico y pueden ser aplicables a cualquier tipo de población o afectación; y b) específicos, miden aspectos propios de una enfermedad o síndrome concreto.[18]

[13] J. Santos y P. Brofman, *op. cit*. y J. Aguirre et al., "Estudio de la calidad de vida en pacientes con insuficiencia cardiaca", en *Enfermería en Cardiología*, núm. 46, 2009, pp. 11-17.

[14] P. Johansson, U. Dahlström y A. Broström, *op. cit*.

[15] R. Coelho *et al*., "Heart failure and health related quality of life", en *Clinical Practice of Epidemiology Mental Health*, núm 51, 2000, pp. 1-19

[16] D. Malm *et al*., "Health-related quality of life in pacemaker patients: a single and multidimensional self-rated health comparison study", en *Cardiovascular Nursing*, núm. 2, 2003, pp. 291-302.

[17] D. Maurer *et al*., "Quality of life and exercise capacity in patients with prolonged PQ interval and dual chamber pacemakers: a randomized comparison of permanent ventricular stimulation *vs* intrinsic AV conduction", en *Europace*, núm. 5, 2003, pp. 411-417 y M. Leosdottir *et al*., "Health-related quality of life of patients with implantable cardioverter defibrillators compared with that of pacemaker recipients", en *Europace*, núm. 8, 2006, pp. 168-174 y P. Johansson, U. Dahlström y A. Broström, *op. cit*.

[18] M. Soto e I. Failde, "La calidad de vida relacionada con la salud como medida de resultados

Los instrumentos genéricos más utilizados son el SF36[19] y el Cuestionario General de Salud.[20] Los instrumentos específicos más utilizados para medir la CVRS en pacientes con IC son: el Minnesota Living with Heart Failure Questionnaire,[21] y el Kansas City Cardiomyopathy Questionnaire.[22]

En el Minnesota Living with Heart Failure, se incluyeron una selección de preguntas relacionadas con los síntomas físicos principales de la IC y su tratamiento; incluye 21 *ítems* en tres dimensiones: general, física y emocional. Este cuestionario ha sido validado en pacientes españoles con IC resultando un alfa de Cronbach de 0.91, y en otro estudio realizado por Reigel se reportó un alfa de Cronbach de 0.92.[23]

El cuestionario de cardiomiopatía de Kansas City (KCCQ) es un instrumento específico que mide un amplio rango de dominios del estado de salud, incluyendo síntomas reportados por el paciente, limitaciones físicas y sociales, y calidad de vida. Además, es una herramienta válida que recoge información directamente de los pacientes, y ofrece un medio para su evaluación que es independiente del observador.

El Cuestionario contiene 23 *ítems*, es autoadministrado. Mide las siguientes cualidades: a) limitaciones físicas(α=.90), en qué medida las molestias le impiden hacer esfuerzos físicos; b) síntomas (α=.88), se refiere a la frecuencia, severidad y cambios en el tiempo de sus síntomas; c) calidad de vida (α=.78), este apartado cuantifica el impacto de su condición en la calidad de vida general; d) interferencia social(α=.86) en qué medida su condición le impide relacionarse con sus familiares o amigos; e) auto eficacia (α=.62), es decir, el paciente tiene conocimiento y puede controlar su síntomas. Además de contar con dos medidas de resumen para facilitar la interpretación, f) estado funcional (α=.93), es la combinación de

en pacientes con cardiopatía isquémica", en *Revista de la Sociedad Española del Dolor*, núm. 11, 2004, pp. 505-514.

[19] J. Aguirre, *op. cit*.

[20] L. Revilla, A. Ríos y J. Luna, "Utilización del Cuestionario General de Salud de Goldberg (GHQ-28) en la detección de los problemas psicosociales en la consulta del médico de familia", en *Atención Primaria*, núm. 33, 2004, pp. 417-422.

[21] T. Rector, S. Kubo y J. Cohn, "Validity of the Minnesota Living With Hert Failure Questionnaire as a Measure of Therapeutic Response to Enalapril or Placebo", en *American Journal of Cardiology*, núm. 71, 1993, pp. 1106-1107 y O. Garin, N. Soriano y A. Ribera, "Validación de la versión española del Minnesota Living with Heart Failure Questionaire", en *Revista Española de Cardiología*, núm. 61, 2008, pp. 251-259.

[22] C. Green *et al*., "Development and Evaluation of the Kansas City Cardiomyopathy Questionnaire: A New Health Status Measure for Heart Failure", en *Journal of the American College of Cardiology*, núm. 35, 2000, pp. 1245-1255 y R. Coelho, *op. cit*.

[23] O. Garin, N. Soriano y A. Ribera, *op. cit*.

limitaciones físicas y el dominio de síntomas (excepto los cambios a través del tiempo) y g) resumen clínico (α=.95),[24] el cual se calcula incluyendo el estado funcional, el dominio de calidad de vida e interferencia social. Cabe destacar que en adaptaciones a otros idiomas, como el italiano, el KCCQ ha demostrado ser confiable con resultados similares a la versión en inglés.[25]

## Objetivo

Validar la adaptación al español del KCCQ para medir la CVRS en pacientes mexicanos hospitalizados con IC.

## Definición de variables

*Calidad de Vida Relacionada con la Salud*

Conceptual: se refiere a cómo la salud de la persona afecta su habilidad para realizar actividades rutinarias sociales y físicas. Incluye áreas de la conducta como son: a) funcionamiento físico (capacidad para realizar tareas físicas), b) funcionamiento ocupacional (habilidad para realizar múltiples funciones esenciales y no sólo en el trabajo); c) percepciones sobre el estado de salud (creencias personales y evaluaciones del estado de salud general; d) funcionamiento psicológico y funcionamiento social (cómo se relaciona con otras personas, y cómo reaccionan otras personas ante él).[26]

Operacional: El puntaje obtenido en cada dominio de la versión adaptada del cuestionario KCCQ, donde puntajes bajos indican limitaciones en la CVRS, y puntajes altos indican que el paciente se percibe con una buen calidad de vida.

[24] C. Green, *op. cit*.

[25] D. Miani *et al*., "The Kansas City Cardiomyopathy Questionnaire: Italian translation and validation", en *Italian Heart Journa*, núm. 4, 2003, pp. 620-626.

[26] R. Coelho, *op. cit*.

## Método

*Participantes*

El psicólogo responsable de la Unidad de Cardiología Conductual.
Pacientes hospitalizados con insuficiencia cardiaca que cumplieron con los siguientes criterios:

*Criterios de inclusión*

Muestra intencional no probabilística de pacientes mayores de 18 años de la Unidad 302 de Cardiología del Hospital General de México; diagnosticados con insuficiencia cardiaca con alguna clasificación funcional (I, II, III o IV.) Ésta fue hecha por el cardiólogo responsable de cada paciente.

*Criterios de no inclusión*

Presentar comorbilidades crónicas en etapa avanzada (ejemplo: renales, respiratorias, diabetes descontrolada, epilepsia, etcétera) o agudas (ejemplo: gripe, problemas estomacales, etcétera); ingerir medicamentos como ansiolíticos y antidepresivos en el momento del estudio, el desarrollo de otra enfermedad crónica degenerativa (diabetes, cáncer, etcétera).

## Escenario

Consultorios de la Unidad 302 del Servicio de Cardiología del Hospital General de México.

## Material

*Hoja de consentimiento informado*

Cuestionario de datos generales. Se utilizó para evaluar características sociodemográficas de los pacientes, se mide la percepción de buena salud, y la presión con el estilo de vida. Se utilizó la escala de percepción subjetiva de esfuerzo físico (escala de Borg) la cual tiene un rango del 1 (ningún esfuerzo) al 20 (máximo esfuerzo) para cuantificar la percepción sobre la intensidad de la prueba realizada.

Se aplicó la escala de ansiedad y depresión hospitalaria (HADs, por sus siglas en inglés) para evaluar ansiedad y depresión en los pacientes con IC, este instrumento tiene la ventaja de estar diseñado para poblaciones hospitalizadas.[27]

Se utilizó la adaptación del cuestionario específico de CVRS; basado en el KCCQ[28] consta de 23 preguntas; se divide en cinco dimensiones: limitaciones físicas (preguntas 1a,1b,1c,1d,1e,1f), síntomas (frecuencia, preguntas 3, 5, 7, 9); Severidad (preguntas 4, 6, 8); Cambios (pregunta 2), calidad de vida (preguntas 13, 14, 15a,15b), interferencia social (preguntas 16a,16b) y autoeficacia (preguntas 10, 11, 12).

Los puntajes mayores indican una mejor calidad de vida. A cada respuesta se le asigna un valor ordinal, 1 para la respuesta que implica el menor nivel. En caso de haber valores perdidos; se asignará la media de los *ítems* contestados dentro del dominio correspondiente. Las puntuaciones de las escalas se transforman en un rango de 0 a 100, restando al puntaje obtenido por el paciente la puntuación mínima posible, dividiendo entre el rango de la escala y se multiplica por 100.

## Procedimiento

Se tradujo el Kansas City Cardiomiopathy Questionnaire,[29] se adaptó para pacientes hospitalizados con IC en México. Se hizo una revisión por dos jueces psicólogos y dos médicos expertos en el tema (revisando instrucciones y reactivos) y se obtuvo la versión adaptada.

En una sesión de 40 minutos, el psicólogo responsable se encargó de la aplicación de los tres cuestionarios de manera individual (cuestionario de datos generales, cuestionario de calidad de vida y la escala de ansiedad y depresión hospitalaria); también se realizó una prueba de la caminata de seis minutos, al final de ésta se le pidió que respondiera cuánto esfuerzo le representó la actividad, se anotó la respuesta en la escala de Borg. Todo esto con previa autorización por escrito en la hoja de consentimiento informado.

[27] N. Snaith y A. Zigmond, “The Hospital Anxiety and Depression
[28] C. Green, *op. cit*.
[29] *Idem.*

## Análisis de datos

Se utilizó el paquete estadístico SPSS v.15; se realizaron las siguientes pruebas estadísticas, alfa de cronbach para verificar la confiabilidad de cada dominio; anova para comprobar la validez divergente, para lo cual se comparó el dominio de limitaciones físicas, síntomas, interferencia social, estado funcional y resumen clínico con la CF; el dominio de calidad de vida con la percepción de buena salud; también se utilizó una correlación de Spearman para comparar limitaciones físicas y autoeficacia con la escala de Borg y la distancia recorrida en la prueba de la caminata; prueba T para muestras independientes para comprobar la validez convergente, se contrastaron las diferencias en género, depresión y ansiedad en todos los dominios del instrumento.[30]

## Resultados

La muestra se conformó de 203 pacientes con un promedio de edad de 57 años de los cuales el 38.4% fueron mujeres y el 61.6% hombres. El 17.2% de los pacientes se clasificó como CF I el 54.3%, CF II, el 23.1% CF III y el5.4% CF IV.

En la adaptación del cuestionario se encontraron similitudes con la aplicación de Green, Porter, Bresnahan, & Spertus (2000); en los dominios de limitaciones físicas (α=0.84), síntomas (α=0.84), interferencia social (α=0.84), estado funcional (α=0.89) y resumen clínico (α=0.90) se tiene una buena consistencia interna; el dominio de autoeficacia (α=0.41) fue el de menor puntaje al igual que en el estudio original (tabla 3).

Tabla 3. Consistencia interna del estudio original y la adaptación para el Hospital General de México

| Dominio de calidad de vida | Green | HGM |
|---|---|---|
| Limitaciones físicas | 0.90 | 0.84 |
| Síntomas | 0.88 | 0.84 |
| Calidad de vida | 0.78 | 0.66 |
| Interferencia social | 0.86 | 0.84 |

[30] J. Valderas, M. Ferrer y J. Alonso, “Instrumentos de medida de calidad de vida relacionada con la salud y de otros resultados percibidos por los pacientes”, en *Medicina Clínica*, núm. 125, 2005, pp. 56-60.

| | | |
|---|---|---|
| Autoeficacia | 0.62 | 0.41 |
| Estado funcional | 0.93 | 0.89 |
| Resumen clínico | 0.95 | 0.90 |

El cuestionario fue sensible para determinar diferencia significativas de género y la presencia de síntomas de ansiedad y depresión (medidas a través del HADs)[31] en las medias de los dominios de la CVRS; por ejemplo: por género las medias de los hombres es mayor que en las mujeres en todas las áreas; asimismo, cuando no se presentan los síntomas de depresión o de ansiedad las medias fueron mayores que en los que si presentan los síntomas (tabla 4).

Tabla 4: Diferencia de calidad de vida con respecto a género, depresión y ansiedad

| | Género | | | Depresión | | | Ansiedad | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Masc. (n=125) | Fem. (n=78) | Sig | Con* (n=86) | Sin** (n=117 | Sig | Con* (n=101) | Sin** (n=102) | Sig |
| Limitaciones físicas | 65.12 (17.01) | 48.20 (21.07) | .00 | 51.86 (21.25) | 63.58 (18.24) | .00 | 52.67 (20.50) | 64.50 (18.53) | .00 |
| Síntomas | 72.19 (22.43) | 56.13 (24.46) | .00 | 57.01 (25.93) | 72.64 (21.09) | .00 | 58.38 (24.24) | 73.58 (22.33) | .00 |
| Autoeficacia | 60.53 (22.55) | 51..28 (21.07) | .00 | 50.87 (23.11) | 61.46 (21.26) | .00 | 52.06 (23.25) | 61.84 (20.99) | .00 |
| Calidad de vida | 57.03 (22.84) | 44.94 (24.92) | .00 | 41.72 (24.28) | 60.23 (21.26) | .00 | 43.04 (23.92) | 61.64 (21.05) | .00 |
| Interferencia social | 71.52 (23.86) | 54.87 (32.42) | .00 | 55.81 (33.27) | 71.96 (22.33) | .00 | 60.09 (30.38) | 70.09 (25.85) | .01 |
| Estado funcional | 69.77 (17.79) | 52.47 (21.29) | .00 | 54.83 (21.50) | 69.23 (18.33) | .00 | 56.14 (19.91) | 70.04 (19.67) | .00 |
| Resumen clínico | 67.43 (16.08) | 51.25 (20.51) | .00 | 52.32 (19.98) | 67.75 (16.43) | .00 | 53.98 (18.55) | 68.37 (17.83) | .00 |

* Con presencia de…
** Sin presencia de…
Los valores en tabla son media (D.E)

[31] N. Snaith y A. Zigmond, *op. cit*.

Para determinar la validez del KCCQ los resultados fueron comparados con la clasificación de la NYHA, la distancia en la prueba de la caminata de 6 minutos, y la escala de Borg. Los resultados se muestran por cada dominio del cuestionario.

Dominio de limitaciones físicas: este dominio fue contrastado con dos condiciones: a) la severidad, con la CF, de acuerdo con el análisis de varianza existen diferencias significativas por CF, pues al aumentar la severidad (CF mayor) se obtuvo un puntaje menor en este dominio (F=6.04 p=0.00) (tabla 5); y b) la percepción de esfuerzo por realizar una actividad. Donde la distancia recorrida por el paciente en seis minutos en la prueba de la caminata se correlacionó con esta dimensión(r =.194; p<.01) y con la escala de Borg (r=-.162; p<.05) (tabla 7).

Tabla 5. Diferencias por clase funcional

| | Clase I(n=32) | Clase II (n=101) | Clase III (n=43) | Clase IV (n=10) | F | Sig. |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Limitaciones físicas | 66.97 (17.40) | 60.56 (17.40) | 49.68 (22.83) | 51.00 (23.30) | 6.04 | .00 |
| Síntomas | 80.49 (20.72) | 67.14 (21.73) | 54.12 (24.52) | 54.84 (25.88) | 9.34 | .00 |
| Interferencia social | 71.25 (22.39) | 69.71 (26.25) | 56.74 (32.49) | 58.00 (34.89) | 2.57 | .05 |
| Estado funcional | 74.83 (16.50) | 65.17 (17.96) | 51.68 (21.69) | 53.44 (24.54) | 10.47 | .00 |
| Resumen clínico | 71.39 (15.39) | 63.51 (16.71) | 50.77 (20.66) | 52.47 (23.40) | 9.70 | .00 |

Los valores en tabla son media (D.E)

Dominio de Síntomas: este dominio es la suma de los resultados de: a) frecuencia de los síntomas, b) síntomas a través del tiempo y c) severidad de los síntomas. El análisis de varianza mostró diferencias significativas de este dominio por CF (F=9.34 p=0.00) (tabla 5).

Dominio de calidad de vida: en el análisis de varianza las medias de cada conjunto de percepción de buena salud con respecto al dominio de calidad de vida fueron diferentes (F=7.30; p=0.00) (tabla 6).

Tabla 6. Varianza de las medias del dominio calidad de vida en la percepción de buena salud de los pacientes con insuficiencia cardiaca

| | Nada saludable (n=18) | Poco saludable (n=38) | Regularmente saludable (n=109) | Muy saludable (n=38) | F | Sig. |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Calidad de vida | 33.66 (24.85) | 49.38 (21.69) | 52.45 (23.35) | 64.08 (23.75) | 7.30 | .00 |

Los valores en tabla son media (D.E)

*Dominio de interferencia social:* en la dimensión de interferencia social se puede observar que los pacientes con CF I obtuvieron una media mayor (71.25) que los pacientes con CF IV (58.00) (F=2.57; p=0.05) (tabla 5)

Dominio de autoeficacia**:** este dominio se correlacionó positivamente con la prueba de la caminata (r=0.151 p<0.05) esto indica a mejor conocimiento del manejo de la enfermedad los pacientes caminaron más en esta prueba (tabla 7).

Tabla 7. Correlaciones entre las dimensiones de limitaciones físicas y autoeficacia con la escala de Borg y prueba de la caminata

| | Escala de Borg | Prueba de la caminata |
|---|---|---|
| Limitaciones físicas | -.162* | .194** |
| Autoeficacia | -.109 | .151* |

*La correlación es significante al nivel 0.05 (bilateral).
**La correlación es significativa al nivel 0.01 (bilateral).

Como se ha mencionado anteriormente, el KCCQ tiene dos medidas de resumen o puntuaciones globales: *a) Estado funcional*: el cual nos indica el impacto que perciben los pacientes en cuestiones del funcionamiento físicas, y el impacto de los síntomas en éste. Esta puntuación global presentó diferencia en las medias de las diferentes clasificaciones de la NYHA (F 10.476, p=.00); y *b) Resumen clínico*: donde la parte física se combina con la aceptación de su enfermedad y el impacto en sus relaciones sociales La puntuación del resumen clínico está relacionado con la CF de la NYHA (F 9.701, p=.00) (tabla 5).

## Discusión

En otros estudios sobre CVRS en pacientes con IC se han utilizado instrumentos genéricos (como el SF-36), sin embargo, estos adolecen de sensibilidad a los cambios clínicos propios de la IC.[32]

Por esta razón es necesario elaborar instrumentos validados en población de lengua española, principalmente en México donde se carece de cuestionarios específicos para medir calidad de vida. De aquí la importancia de desarrollar instrumentos para medir la CVRS en pacientes cardiacos, que permitan obtener resultados válidos y confiables.

La validación de la adaptación del KCCQ remarca la importancia de la medición de la CVRS basada en un instrumento específico, en este caso para la IC.

El instrumento presenta una buena confiabilidad, pues las preguntas de cada escala se relacionan y miden el mismo constructo. Se cuidó la validez de contenido del instrumento al ser evaluado por expertos, cardiólogos y psicólogos; presenta validez de constructo convergente, al relacionarse con medidas como la prueba de la caminata y la clasificación funcional; validez de constructo divergente al identificar las diferencias entre género, presentar ansiedad, depresión; y validez de criterio, al presentar resultados parecidos a los encontrados en el estudio original en inglés.

El instrumento se califica e interpreta de forma sencilla, con las puntuaciones transformadas se puede determinar un nivel para cada dominio o puntuación global del cuestionario, En los resultados obtenidos se puede observar que si el paciente se siente menos limitado para realizar actividades éste percibe un menor esfuerzo al realizarlas, además de presentar un mejor desempeño; por ejemplos, caminar una distancia mayor. Cuando un paciente tiene una clasificación menor, las molestias causadas por los síntomas de su enfermedad han sido pocas o no se han presentado, y manifiestan una mejor percepción de buena salud.

De esta manera se puede afirmar que en los pacientes con mayor impacto negativo por su condición, los efectos sobre la percepción general de su estado de salud son más evidentes.

La creencia de “no tener los síntomas es estar bien y para estar así no se realiza actividad física” es un círculo vicioso que el paciente no puede identificar por sí mismo; esto les produce un alto riesgo de mortalidad, por lo que es importante recordar el propósito de mejorar la calidad de los años por vivir.[33]

[32] J. Aguirre, *op. cit*.

[33] A. Alconero *et al*., “Calidad de vida en personas portadoras de desfibriladores implantables”, en *Enfermería en cardiología*, núm. 34, 2005, pp. 38-41.

Al contar con mejores herramientas de diagnóstico de variables psicosociales (por ejemplo, cuestionarios validados para medir calidad de vida) y de tratamiento (por ejemplo, programas de manejo de estrés) de la IC, inevitablemente incrementará el número de pacientes que disminuyan en comorbilidad emocional[34] por lo tanto el manejo de la enfermedad será más eficiente, pues al disminuir el reporte de quejas físicas y psicológicas el paciente podrá ver mejorías en su CVRS.

Como limitación de este estudio se encuentra que hasta este momento no se ha llevado a cabo un seguimiento después de la aplicación, por lo tanto no se pudo comprobar la forma longitudinal de la validez.

## Conclusión

El KCCQ resultó ser un cuestionario valido y confiable para medir la CVRS en pacientes con Insuficiencia Cardiaca del hospital general de México. Su uso representaría un beneficio para el ámbito clínico, al facilitar la manera de evaluar la percepción de la calidad de vida del paciente respecto a su salud.

Fecha de recepción: 19/01/2011
Fecha de aceptación: 1/03/2011

[34] R. Weir, J. Mcmurray, J. Taylor y A. Brady, "A heart failure in older patients", en *British Journal of Cardiology*, núm. 13, 2006, pp. 257-266.

# RESEÑA

# LA LOCURA ECOCIDA O CÓMO SALIR DEL CÍRCULO

Luis Tamayo, *La locura ecocida, ecosofía psicoanalítica*. México, Fontamara / CIDHEM, 2010.

*La libertad es inseparable del pensar ilustrado, incluso si éste contiene en sí el germen de esa regresión que se verifica por todos sitios en nuestros días.*

Adorno y Horkheimer

El 29 de julio de 2010, en una nota de *El Universal*, periódico de México, con sus letras enormes rezaba: "Confirman aumento de calentamiento global". El reporte, compilado por más de 300 científicos de 48 países distintos, describe el análisis de diez indicadores que están "clara y directamente relacionados con las temperaturas de la superficie, y todos ellos señalan lo mismo: el calentamiento global es innegable".

Igualmente innegable es la preocupación que en los últimos años los especialistas de la atmósfera reportan, sobre el aumento en las temperaturas asociadas con los gases de efecto invernadero que emiten las industrias y un sin fin de actividades humanas. Las consecuencias de este fenómeno, uno entre muchos, son casi apocalípticas. Sin duda, pero también existen escépticos que han cuestionado las conclusiones sobre el calentamiento. Como de todos los fenómenos que hoy cercan y pretenden hacer imposible la vida del ser humano en el planeta: hay eso que Luis Tamayo ha llamado con profundo acierto: *La locura ecocida. Ecosofía psicoanalítica.*

Quizá nunca he tenido tanto reparo en leer un libro como éste, el temblor que pasa a través de mis manos me hace rechazarlo vehementemente porque es como una carta de defunción del género humano, una misiva que nos narra con demora las causas de nuestro deceso.

¿Cómo evitar que suceda esto que leo? Como si fuera un testamento de la necedad humana, de la estulticia en la que hemos caído, este libro es un estudio, una denuncia sobre los usos y abusos de los recursos de la tierra, y sobre la posibilidad de sobrevivencia si y sólo si, nuestro quehacer entra en una conformación de racionalidad que pueda aligerar la carga que está destruyendo no la tierra sino las condiciones que han permitido que nosotros, la vida toda, siga en este mundo.

Desde luego, podríamos decir que implícitamente, el libro nos hace ver que la tecnología de pronto aparece dotada de atributos tan extremos que van de una promesa utópica a una amenaza apocalíptica. La actitud frente a la técnica moderna está sellada por un optimismo general ante el progreso y su perfeccionamiento. Las raíces de esta actitud pueden remontarse a la secularización de las expectativas cristianas de salvación, así como el engaño que sufre el hombre ante el propio lenguaje que está atravesado por la imposibilidad de lo particular y que en lo universal arrastra nuestra comprensión para la consecución de una acción ecocida.

Nadie podría discutir que existe una confianza ilimitada en la capacidad de rendimiento de la técnica, que se refiere a la apropiación del mundo físico por parte del hombre. Pero en época reciente, los efectos concretos de la tecnificación han puesto de manifiesto que no es posible realizar impunemente, intervenciones en el equilibrio y en la explotación de las materias primas y de la energía.

Mencioné que la lectura de este libro fue morosa, lenta, era como suscribir un testamento no escrito por mí, para mis hijos, y para los hijos de mis hijos. Lo sabemos, ya lo decía Derrida, "[…] la herencia es aquello de lo que no puedo apropiarme […] Heredo algo que también tengo que transmitir: ya sea chocante o no, no hay derecho de propiedad sobre la herencia. […] Siempre soy el locatario de una herencia. Su depositario, su testigo o su relevo"

No había reparado en ello, el libro de Luis me descubrió de pronto el significado de estas palabras de Derrida, porque nunca como hoy estamos dejando un legado gigantesco de decepciones y miseria a las generaciones que ya están aquí y que nacen en medio de un telón de muerte, una suerte de ciclorama donde desfilan con enorme lentitud los jinetes del Apocalipsis.

De alguna manera, el libro atemoriza por el análisis que conlleva acerca del calentamiento global, de la degradación de los suelos, de la sobrepoblación,

de las enfermedades emergentes que Luis señala como "nuevas" en el mundo, justo por el calentamiento global, así como el rebrote mucho más virulento de enfermedades que se tenían por erradicadas; el descenso de la capacidad de regeneración de los ecosistemas y por consecuencia, el envenenamiento de la tierra, la crisis energética y la atroz crisis financiera (de la que hemos tenido ya noticias severas tanto en nuestro país, como en el mundo, sólo basta con leer los periódicos cada día) y alimentaria (a propósito del Mundial de Futbol donde en algunos noticiarios la nota del día no era qué equipo había ganado, sino la miseria que habitaba vecina al estadio en ciernes).

¿Cómo no quedar desasosegado con esta suerte de informe de las diversas formas de suicidio? Porque no es la muerte propia, ni tampoco es la muerte elegida, la decisión soberana, o por mano propia, sino es la muerte impuesta.

El libro de Luis Tamayo, *La locura ecocida*, es esa voz que recoge una historia, un *dictum*, un signo que fustiga nuestro tiempo: "en la Grecia clásica —nos dice Tamayo— se consideraba la más grave locura el asesinato de la propia descendencia (bajo la forma de eso que algunos ambientalistas denominan la *tiranía transgeneracional*)".[1]

Luis Tamayo a través de un minucioso análisis, retomando a Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Jean Allouch y a Jaques Lacan ilumina nuestro presente en la medida en que nos revela dos formas nuevas de locura: la del tipo Casandra (portadora de verdad) y la de aquellos que no soportan escucharle, esos que, ciegos, son cómplices de la destrucción de su medio ambiente, los locos ecocidas, sean activos (ecodepredadores), o pasivos (los que "dejan hacer" la depredación de los primeros)".[2]

Este libro me ha llevado a reflexionar sobre el hecho de que nos encontramos ante tres temas principales: uno formal que piensa a la tecnología como un conjunto abstracto de movimiento continuo, es decir, se puede pensar a la tecnología como una "empresa colectiva" en la que todos participamos y que avanza conforme a leyes y movimientos propios. Un segundo tema de contenido, que advierte sus usos múltiples y su efecto sobre nuestro mundo y nuestra vida; y un tercer tema que abarca los anteriores y sería la cara ética de la tecnología como exigencia de la responsabilidad humana.

Pues las características de la tecnología moderna son que no conduce al equilibrio o "saturación" sino que plantea nuevos retos, la relación entre medios y fines no es lineal sino circular y dialéctica, que el progreso no es un impulso

[1] Luis Tamayo, *La Locura ecocida. Ecosofía psicoanalítica*. México, Fontamara / CIDHEM, 2010, p. 37.

[2] *Ibid*., p. 45.

inserto en la técnica sino que es su *modus operandi*, que el progreso no es un concepto valorativo sino descriptivo, que la técnica moderna responde a las exigencias y a los atractivos del ahora, en el que cada estadio posterior es superior al anterior y por tanto ilimitado que genera en nosotros la visión cuasiutópica de una vida cada vez mejor sin que nos demos cuenta de que justo sus efectos son letales porque ¿cuál es el secreto de la técnica? ¿En dónde radica el secreto de su desarrollo y de su fascinación? En la relación de *feed back* que se ha construido entre la ciencia y la técnica que es la característica del progreso moderno, por lo que tienen que sobrevivir juntas o morirán juntas.

El análisis que lleva a cabo Luis Tamayo desde el punto de vista del psicoanálisis en su cercanía con la analítica el *Dasein* heideggeriano me permite advertir que en la medida en que sigamos dentro de este esquema de producción tecnológica, podremos encontrar al menos cuatro razones por las que se hace importante seguir meditando en los riesgos de su avance:

Primero por la ambivalencia de los efectos, es decir, podemos decir que toda capacidad humana como tal o en sí es buena y sólo se vuelve mala por el abuso de ella. Éste es el tema del uso moral o inmoral de los poderes de la técnica; pero aun cuando se emplee con buena voluntad para fines legítimos, ella tiene siempre un lado amenazador a largo plazo. Éste es el lado oscuro de la técnica, siempre inserto en la acción.

En segundo lugar, la automaticidad de la aplicación: la posesión de una capacidad no significa su uso; todo conocimiento puede reservarse mientras no se hayan probado sus efectos. Esta relación, tan clara entre poder y hacer, entre saber y aplicación, entre posesión y ejercicio de poder, parece que no es aplicable al patrimonio tecnológico de una sociedad que fundamenta la configuración de su vida en la actualización tecnológica.

En tercer término, las dimensiones globales de espacio y tiempo que abarca la producción tecnológica hace que sus efectos sean acumulativos y que se extiendan a lo largo de las generaciones haciendo lo que Tamayo señaló con enorme atingencia: la *tiranía transgeneracional*, pues su influencia es masiva y es futura. Hipotecamos la vida futura a cambio de las ventajas y necesidades a corto plazo.

Y finalmente, la ruptura del antropocentrismo: se rompe con él, porque siempre era el bien humano el que había que promover, sus intereses y derechos los que había que respetar, la injusticia lo que había que reparar, sus padecimientos los que había que aliviar, el deber era hacia el humano. Hoy es hacia todos los seres vivos. El mandato es no dejar una herencia desolada. Una naturaleza empobrecida significa una vida empobrecida. El deber es preservar lo que se nos ha dado para las generaciones futuras. Ahora no podemos de-

jar de leer este libro que nos acucia, que nos interpela en el sentido althusseriano: nos provoca y nos llama, nos hace atenderlo y nos impone un reto: ¿podremos seguir como hasta ahora?

**ALBERTO CONSTANTE***

Fecha de recepción: 15/09/2010
Fecha de aceptación: 20/03/2011

* Profesor Investigador, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Filosofía, UNAM, México, albertoconstante@yahoo.com.mx

# *EN-CLAVES*
## *DEL PENSAMIENTO*

Revista de Humanidades
Publicación semestral de la Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales
Tecnológico de Monterrey, Rectoría de la Zona Metropolitana
de la Ciudad de México

CONVOCA

A los académicos de instituciones culturales o educativas a publicar artículos y avances de investigación en el ámbito de las Humanidades en el Núm. 11 de esta publicación.

**Normas para la recepción de originales**

1. Los trabajos enviados a ***EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO***. Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología, deberán ser investigaciones de alta calidad académica.
2. Las contribuciones deberán ser originales y cumplir con las normas editoriales específicas de la revista ***EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO***.
3. La periodicidad de la revista será semestral. Se publicarán dos números al año, uno en junio y otro en diciembre.
4. La fecha límite para la recepción de originales a publicarse en este número es el 8 de enero de 2012.

**Secciones de la revista**

Los artículos se integrarán en las secciones que conforman la revista:

1. **Artículos:** Trabajos de naturaleza teórica o aplicada que contribuyan a difundir los temas, problemas y discusiones en las diversas áreas de las Humanidades.
2. **Réplicas o debates:** Trabajos que presenten discusiones en torno a libros, textos y/o artículos.
3. **Traducciones y entrevistas:** Trabajos que sean traducciones inéditas de autores y temas relevantes para las humanidades.
4. **Comentario a libros:** Trabajos que problematicen en torno a libros recién publicados.

5. **Reseñas de libros:** Trabajos que expongan el argumento central de libros recién publicados.
6. **Sección de noticias**.

**Normas editoriales**

- Los artículos serán el resultado de una investigación original y tendrán una extensión máxima de 25 cuartillas escritas en fuente Times New Roman, 12 puntos e interlínea de uno y medio espacio.
- Los márgenes han de ser de 2.54 cm arriba y abajo, y 3.17cm, lado izquierdo y derecho.
- Los archivos tendrán que enviarse en Word.
- La organización de apartados (título, subtítulo, inciso, etcétera) debe ser clara. El título del artículo deberá ir centrado, en tipo Times o Times New Roman de 12 puntos, altas y bajas; subtítulos, justificados a la izquierda, dejando dos líneas blancas antes y una después del texto; los incisos se especificarán también justificados a la izquierda, con dos líneas blancas arriba y ninguna abajo.
- Los guiones largos o rayas se indicarán con dos guiones cortos consecutivos, mismos que en el programa de edición serán sustituidos por el correspondiente signo tipográfico.
- Debe incluir una impresión en papel y disco compacto. La impresión en papel y la versión magnética han de coincidir exactamente.
- Las réplicas y debates tendrán un máximo de 7 cuartillas.
- Las traducciones y entrevistas con un máximo de 25 cuartillas.
- Las reseñas tendrán un máximo de 5 cuartillas.

**Respecto a las normas de citación:**

- Las llamadas a nota irán en superíndice y se colocaran luego de la puntuación, no antes, sin espacio entre éste y el número de llamada. Las notas se pondrán a pie de página.
- La información bibliográfica que se ocupe en el ensayo deberá estar completa con los siguientes datos: autor (es), título y subtítulo de la obra completo (en cursivas), ciudad, editorial, año y páginas, cada dato seguido de coma.
- Las citas de capítulos o colaboraciones en obras colectivas deberán incluir: nombre (o inicial) seguido del apellido del autor/a, título del capítulo o colaboración entrecomillados, la preposición ‘en’, nombre (o inicial) seguido

del apellido del compilador, coordinador o editor, título del libro en cursiva, ciudad de publicación, editorial, año de publicación y páginas citadas. (cada dato deberá ir seguido de coma)
- Si se trata de artículos de revistas, la referencia completa deberá incluir: nombre (o inicial) seguido de apellido del autor/a, título entrecomillado, nombre de la revista en cursiva, ciudad de publicación, volumen, número, fecha de publicación entre paréntesis y páginas citadas.

**Envío de colaboraciones**

Los trabajos serán enviados a la revista ***EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO***. Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología, a la siguiente dirección electrónica: en-claves.ccm@servicios.itesm.mx

- En el trabajo únicamente indicar el título del mismo.
- En un documento aparte indicar el nombre del autor, el nombre del trabajo, la institución en la que labora, sus teléfonos y su correo electrónico.
- Un resumen (en español y en inglés) de un máximo de 150 palabras en donde se enfaticen las aportaciones de la colaboración.
- Cinco palabras clave (en español y en inglés) que expresen el contenido del trabajo.
- Las colaboraciones enviadas serán dictaminadas por un comité revisor especializado nacional e internacional (externo) en cada una de las disciplinas de la revista, quien resolverá la posibilidad de su publicación.
- La revista *En-Claves* se reserva los derechos de autor según lo establecido en la carta de cesión de derechos enviada por los autores que señala su uso en formatos impresos y medios electrónicos.

Dra. Dora Elvira García
Directora de *EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO.*
Tecnológico de Monterrey, RZMCM Ciudad de México
Calle del Puente 222 Col. Ejidos de Huipulco
14380, Tlalpan
México, D. F.

Teléfono (52) (55) 54 83 20 20 Ext. 1377
http://www.ccm.itesm.mx/en-claves
en-claves.ccm@servicios.itesm.mx

For English version go to our web page.

## *Vera Humanitas*

Coordinación de Desarrollo Humano Profesional,
Universidad La Salle

**Vera humanitas**, Revista de la Coordinación de Humanidades, publica dos veces al año estudios inéditos sobre temas de interés; ensayos, ponencias, informes, comentarios y reseñas de libros.

Corresponde al Consejo Editorial juzgar la calidad de los trabajos que se reciben y decidir cuáles se publican.

Todos los materiales a publicar deben enviarse escritos en computadora y acompañados del diskette correspondiente en programa compatible con Windows. Deben venir acompañados de un abstract en inglés y en castellano. Se recomienda no exceder el límite de 25 cuartillas. No se regresan originales.

***Consejo Editorial:*** *Dra. Georgina Andrade Morales, Lic. Jorge Campos Artigas, R. P. Lic. Carlos Castillo Osorio, Mtro. José Antonio Dacal Alonso, Dr. Ramón Kuri Camacho, R. P. Lic. Serafín Mendoza Álvarez, Mtro. César Rangel Barrera, Lic. Guadalupe Dolores Santoyo Renaud, Dr. José Manuel Villalpando Nava, Dr. Enrique I. Aguayo Cruz*.

**Precio de suscripción:** Suscripción Anual (dos números): $ 250.00; Número suelto o atrasado: $ 150.00.

Para el extranjero: Suscripción anual (dos números): $ 90.00 us. dlls. Número suelto o atrasado: $ 70.00 us. dlls.

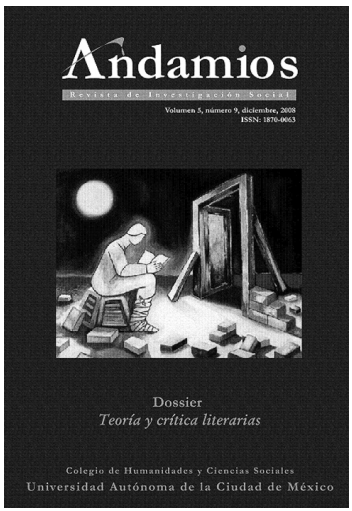
Enviar toda correspondencia al Editor: Dr. Enrique Ignacio Aguayo Cruz, a la siguiente dirección:

*Vera humanitas*
Apartado Postal 18-907,
Col. Tacubaya,
Delegación Miguel Hidalgo,
C. P. 11800,
México D. F.
Teléfono: 5278-95-00 con 30 líneas, exts. 2263 y 2398.
E-mail: vera_humanitas@ulsa.edu.mx

# Andamios

Revista de Investigación Social

Volumen 5, número 9, diciembre 2008
ISSN:1870-0063




Precio del ejemplar
$ 80.00 (ochenta pesos 00/100 M. N.)
Suscripción anual por dos números
Nacional $ 140.00
Internacional
Europa-USA 15.00 US Dlls.
América Latina 15.00 US Dlls.
Asia 15.00 US Dlls.

*Estos precios no incluyen el costo de envío

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE LA CIUDAD DE MÉXICO
Calle Prolongación San Isidro Nº 151,
Cubículo E-102,
Col. San Lorenzo Tezonco, Del. Iztapalapa,
C.P. 09790.
Teléfono: 58501901 ext. 14402
Dirección electrónica:
revistaandamios@uacm.edu.mx
Página electrónica:
http://www.uacm.edu.mx/andamios/

N° 9 Dossier
**Teoría y crítica literarias**
*Escritura, crítica y semiótica: ética y política de la práctica literaria.*
Raymundo Mier
*La crónica: la narración del espacio y el tiempo*
Virginia Rioseco Perry
*"Siluetas que pasan", columna de Ángel de Campo (Micrós)*
Daniel Santillana
*El análisis del discurso y sus aportaciones a los estudios literarios en el marco de las coordenadas autor, obra, lector y contexto*
Adriana Rodríguez
*¿Borges misógino? Construcción de la masculinidad y crítica del pensamiento binario en algunos textos de Jorge Luis Borges*
Adriana González Mateos
*Disidencia literaria en la frontera México-Estados Unidos*
Roxana Rodríguez Ortiz
**Artículos**
*Las fallas de Popper. Una crítica*
Enrique Suárez-Iñiguez
*¿Hacia dónde va la ciudadanía social? (de Marshall a Sen)*
Marcos Freijeiro Varela
*Arte, ética y socialización. Una manera de entender la estética pragmática en las coordenadas postmodernas*
Vivian Romen
*La relación entre docencia e investigación. El caso del Departamento de Biología de la Facultad de Ciencias de la UNAM*
Angélica Pino Farías
*Colgando por excesos: historia, ética e identidad en la novela Colombiana descubierta, de Alicia Freilich*
Mariana Libertad Suárez
**Entrevista**
*La enseñanza de la historia como ejercicio de memoria y resistencia frente al olvido: la experiencia de Uruguay. Entrevista con el historiador Gerardo Caetano*
Ana Buriano y Silvia Dutrénit
**Reseñas**
*Ciudades arrasadas: el desalojo masivo de los pobres del centro de las ciudades de Estados Unidos de Norteamérica.*
Víctor Manuel Delgadillo Polanco
*Comunismo: otras miradas desde América Latina*
Jaime Ortega Reyna
*Entre la ficción y la realidad está la novela*
Oscar Rosas Castro
*La situación del I+D en América Latina*
Pilar Ramiro Esteban

# Espiral

Estudios sobre Estado y Sociedad

47 Volumen XVI
Enero / Abril de 2010

## Teoría y Debate

**Jorge Alonso**
El movimiento anulista en 2009 y la abstención. Los signos de las elecciones de los primeros años del siglo XXI en México
**María Antonia González Valerio y Rosaura Martínez Ruiz**
Sobre *Cantos cívicos*

## Estado

**Enrique Valencia Lomelí**
Los debates sobre los regímenes de bienestar en América Latina y en el Este de Asia. Los casos de México y Corea del Sur
**Ignacio Medina Núñez y Ángel Florido Alejo**
Microcrédito y desarrollo: financiamiento de proyectos sociales

## Sociedad

**María Guadalupe Serna**
La diversidad y el contexto cambiante del voluntariado en México
**Joaquín Beltrán Dengra**
El anarco-comunismo y la práctica terrorista en Barcelona y el enjuiciamiento por parte de la prensa de esta ciudad: 1893-1897
**Jeanette Peña y Esmeralda Matute**
Consumo de alcohol en mujeres embarazadas atendidas en el Hospital Civil de Guadalajara Dr. Juan I. Menchaca, entre 1991 y 1998

## Reseñas

**Asmara González Rojas.** Las Américas y el proceso electoral 2008 de Estados Unidos
**Cristina Palomar Verea.** Mujeres, finanzas sociales y violencia
**Patricia Arias.** *¿Ruralidad sin agricultura?*

$100.00
Suscripción anual: $325.00
(incluye costo de envío)

Universidad de Guadalajara
*Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades*

Informes: tel. (33)3819-3352
espiral@fuentes.csh.udg.mx Página web: http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/pperiod/espiral/index.htm

## AnáMnesis

**Revista de Teología**

AnáMnesis es una revista de investigación y difusión teológicas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos).

AnáMnesis publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la teología con periodicidad semestral.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos, favor de enviarlos a

Gabriel Chico, O. P.
Apartado 23-161,
Xochimilco
16000 México, D. F.
MÉXICO

Suscripción anual (2 números):
–México: $200.00, M. N.
–Otros países: US $40.00

## ANALOGÍA

**Revista de Filosofía**

ANALOGÍA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos), ANALOGÍA publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot, Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Ángel Muñoz García, Lorenzo Peña, Livio Rosetti, Philibert Secretan, Enrique Villanueva, Luis Flores H.

Colaboraciones (artículos, notas reseñas) y pagos enviarse a:

Gabriel Chico, O. P.
Apartado 23-161,
Xochimilco
16000 México, D. F.
MÉXICO

Suscripción anual (2 números):
–México: $200.00, M. N.
–Otros países: US $40.00

# TEXTO filia

literatura y
arte contemporáneo

www.textofilia.com
editorial@textofilia.com
tel. 5575 8964

# OPCIÓN

TE INVITA A COLABORAR EN EL NÚMERO

LA BELLEZA EN

# CHINA Y JAPÓN

# 161

TANIZAKI ESCRIBE: "En Occidente, el más poderoso aliado de la belleza fue siempre la luz; en la estética tradicional japonesa lo esencial está en captar el enigma de la sombra". Pero esto era antaño, cuando los japoneses admiraban "el color de las tinieblas a la luz de una llama", pues ahora la luminosidad de las ciudades japonesas impide a las sombras hacer relucir la belleza de antes.

El concepto de belleza en China recibe gran influencia del Taoísmo, y del *Pu*: los taoístas creen en ver todo como es, sin preconcepciones o ilusiones. "Lo lleno constituye lo real y concreto; y, el vacío es el espacio que lo sostiene y contiene". El arte para el oriental es la forma de comunicarse con ese vacío esencial. Pero la Revolución Cultural (1966-1976) significó un parte-aguas, el pensamiento milenario se vió cercenado por el fanatismo maoísta y los nuevos principios sociales. ¿Qué queda hoy de la revolución cultural? ¿Cómo resurge China artísticamente de este evento?

Hemos decidido voltear al oriente, dirigir la mirada hacia la tierra donde el sol nace:
el país de las seis mil ochocientas cincuenta y dos islas; ver al dragón
que duerme en el reino de en medio. ¿Qué es lo bello?
¿La belleza y lo bello son diferentes en
oriente que en occidente?

**CIERRE DE EDICIÓN: 1 DE SEPTIEMBRE DE 2010**

Últimos: ensayos, cuentos, poemas, narrativas, material gráfico, reseñas y vasta invención. La temática particular de cada número, es exclusiva de la sección de exégesis, por lo tanto, no excluye la recepción de material con temática libre.

Enviarlos a la dirección: opcionitam@yahoo.com.mx o opcion@comunidad.itam.mx

*EN-CLAVES del pensamiento*, año V, núm. 10, se terminó de imprimir en septiembre de 2011 en los talleres de Gráfika, 2da. cerrada Hidalgo, núm, 9, col. Barrio San Miguel, Iztapalapa. El tiraje consta de 500 ejemplares. La tipografía estuvo a cargo de Elizabeth Díaz Salaberría.

# EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO

Nombre :_____ Ocupación : _____

Dirección : _____ C.P. _____

Entre calle _____ y calle _____

Colonia : _____ Del. / Municipio: _____

Teléfono : _____ correo electrónico: _____

Tipo de Suscripción : Nueva _____ Renovación _____ Anual _____ Bianual _____

Formas de Pago :

a) Transferencia interbancaria. Podrán realizar su pago en cualquiera de las siguientes cuentas a través de la Clave Bancaria estandarizada (CLABE) de los siguientes bancos:
   HSBC: 021 180 04015317290 6
   Banamex: 002 180 08700545238 7

b) A través de un depósito bancario mediante una ficha de depósito del Tecnológico de Monterrey. Instrucciones para elaborar la ficha electrónica:
   1. Ingresar a la página: **http://csa.itesm.mx/ServiciosTesoreria/portal.asp?Campus=32**
   2. Del menú de fichas de pago, seleccionar la opción de **"Pagos Varios".**
   3. **Elaborar la ficha con los datos de: nombre / Campus Ciudad de México / Concepto**

Deseo suscribirme del número _____ al _____

**Precio por número $70.00 pesos**
**Suscripción anual (2 números)**
**$ 120.00 pesos en México**
**$ 11.00 USD en el extranjero**
**Suscripción bianual**
**$ 230.00 pesos en México**
**$ 21.00 USD en el extranjero**

**•Envío nacional $70.00 / $8.00 USD por ejemplar**
**Envío internacional $ 370.00 / $40.00 USD por ejemplar**

**Tecnológico de Monterrey**
**Rectoría de la Zona Metropolitana**
**de la Ciudad de México**
**Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales**
**Calle del Puente No. 222**
**Col. Ejidos de Huipulco 14380 México, D.F.**
**Tel. 54 83 22 91 Fax. 54 83 22 82**