

DIRECTORIO

Dr. Rafael Rangel Sostmann
Rector del Tecnológico de Monterrey

Ing. Juan Manuel Durán
Rector de la Zona Metropolitana
de la Ciudad de México

Dr. Arturo Molina Gutiérrez
Director General, Campus Ciudad de México

Dr. Enrique Tamés Muñoz
Director de la División de Humanidades
y Ciencias Sociales

EN-CLAVES del pensamiento
ha sido aceptada en los siguientes índices:

- LATINDEX
- CLASE
- GALE
- ULRICH

EN-CLAVES
del pensamiento

Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura, Psicología.
Publicación semestral de la División de Humanidades y Ciencias Sociales
del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México
Año III, núm. 5, junio 2009

Directora

Dora Elvira García G.

Jefes de redacción

Luis Álvarez Colín • Ivón Cepeda Mayorga

Consejo de redacción

Dina Comisarenco • Alberto Constante • Margo Echenberg
Lourdes Epstein • Alberto Hernández • Roberto Oropeza
María Luisa Parraguez • Sofía Reding • Shannon Shea
Carlos Sola • Enrique Tamés • Jorge Traslosheros

Comité editorial y asesor nacional e internacional

Raúl Alcalá (UNAM, Méx.), Antonio Barba (UNAM, Méx.), Bertold Benreuter (Polylog, Alem.), Boris Berenzon (UNAM, Méx.), Mauricio Beuchot (UNAM, Méx.), María Eugenia Borsani (Universidad Nacional del Comahue, Arg.), Adriana Bracho (Tecnológico de Monterrey, Méx.), Jacob Buganza (Universidad Veracruzana, Méx.), Neus Campillo (Universidad de Valencia, Esp.), Pedro Cobo (ITAM, Méx.), Giuseppe Cacciatore (Università 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.), Ricardo Forster (Universidad de Buenos Aires, Arg.), 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 Montaña Hirsosche (UAM, Méx.), María Teresa Muñoz (Universidad Intercontinental, Méx.), José Antonio Pérez Tapias (Universidad de Granada, Esp.), 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), Thomas Wren (Loyola University of Chicago, EE. UU.), Ana Zagari (Universidad del Salvador, Arg.), Lillian Zirpola (Aurora, The Journal of the History of Art, EE. UU.)

Asistentes editoriales

Diego Sánchez • Marcela Ortiz

Editores

Juan Carlos H. Vera • Edna Karina Rivera Martínez

Diseño

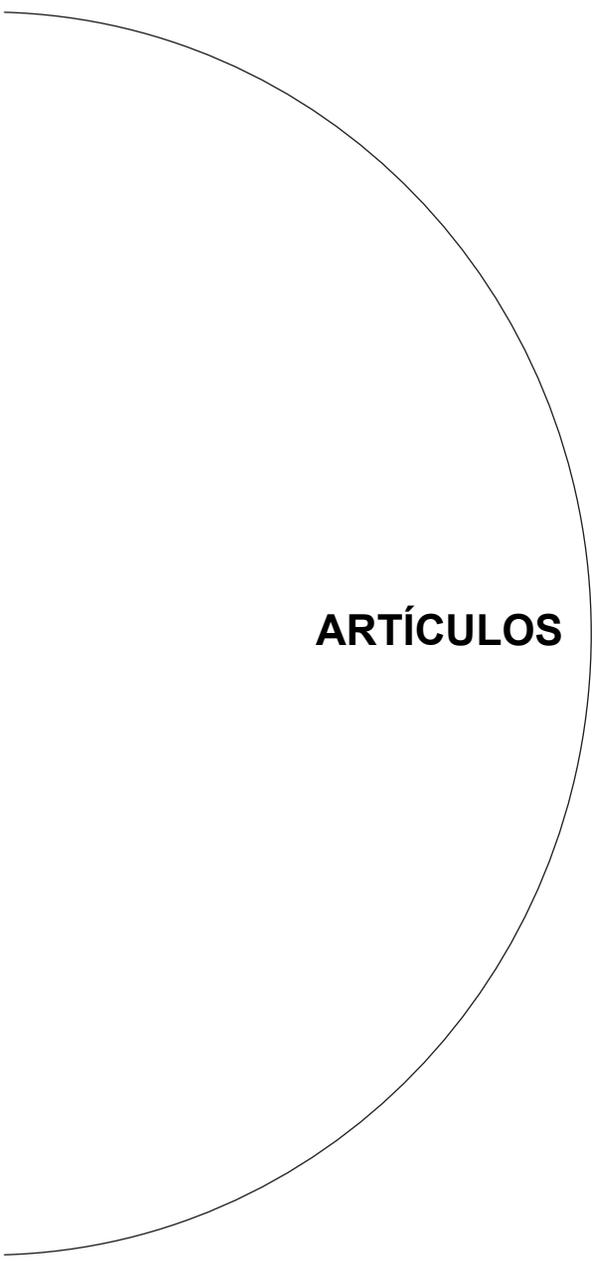
Víctor M. Juárez Balvanera • Omar Zamora Calderón

ÍNDICE

Artículos

<i>Hacia un nuevo humanismo: filosofía de la vida cotidiana</i> Hortensia Cuéllar	11
<i>El sentido ético en los sueños y su relación con los interdictos en el ámbito de lo sagrado, una interpretación psicoanalítica</i> Gilberto Castrejón	35
<i>Hacia un concepto ético de “rendición de cuentas” en las organizaciones civiles</i> Alberto Hernández Baqueiro	47
<i>La crítica wittgensteiniana al lenguaje privado</i> María Teresa Muñoz Sánchez	71
<i>Reflexiones en torno al concepto de felicidad a partir de Francesco Maria Zanotti</i> Jacob Buganza	83

<i>Budismo y ética: ¿qué hacemos con nuestros malos sentimientos?</i> Jorge García Montaña	101
<i>El concepto de propiedad y los conocimientos tradicionales indígenas</i> Mónica Gómez Salazar y Mauricio del Villar Zamacona	115
<i>El crisol del discurso civilizatorio occidental: África</i> Erick López Álvarez Tostado	137
Entrevista y reflexiones	
<i>Entre la filosofía de la medicina y la bioética: entrevista con el doctor Mark Waymack</i> Shannon Anne Shea	161
Reseñas y noticias	
<i>Subversión de la violencia</i> Mauricio Pilatowsky	173
<i>Conversaciones entre filósofos educadores</i> Ana María Valle Vázquez	177
<i>Los graves componentes de la levedad</i> Emilio García Montiel	183
<i>Animales distintos, un tres en uno de poetas nacidos en los sesentas</i> Osmar Sánchez Aguilera	187
Noticias 2009	191



ARTÍCULOS

HACIA UN NUEVO HUMANISMO: FILOSOFÍA DE LA VIDA COTIDIANA

HORTENSIA CUÉLLAR*

*Es necesario que el que ama verdaderamente aprender
aspire desde muy temprano a la verdad íntegra.
Rep., 485 d*

Resumen

Ésta es una reflexión original de tipo filosófico en torno a la relevancia de la vida cotidiana como marco de referencia legítimo en la búsqueda del sentido de la vida, planteamiento que se diferencia de los modelos de vida que proponen la consecución de una vida feliz —de una vida plena— en otros órdenes prioritarios de la existencia humana como pueden ser la búsqueda de la fama, la riqueza, el poder y el placer.

Esta tesis implica el retorno a lo sencillo, a lo de todos los días, a las *realidades primarias* por las que discurre nuestra propia vida que —quiérase o no— forman parte de la *identidad constitutiva* del ser humano y no sólo de la identidad moderna, como sostiene el gran filósofo canadiense Charles Taylor.

Palabras clave: vida cotidiana, marco de referencia, sentido de la vida, plenificación.

Abstract

This is an original philosophical reflection about the relevance of ordinary life as a legitimate frame of reference in the search for the meaning of life, a statement

* Departamento de Humanidades. ITESM-CCM. hortensia.cuellar@itesm.mx

different from the ways of life that suggest that the reaching of a happy life —a fulfilled life— depends on other orders of human existence such as the acquisition of fame, wealth, power and pleasure.

This thesis implies the return to simplicity, to the everyday common things, to *primary realities* in which our own lives passes —whether we accept it or not— are part of *the constitutive identity* of the human being and not only of the modern identity, as suggested by the influential Canadian philosopher Charles Taylor.

Key words: ordinary life, frame of reference, meaning of life, fulfillment.

Introducción

Hablar de la vida cotidiana desde la filosofía parecería un asunto trivial, escu­rridizo, sin-sentido, propio —quizá— para discutir en una charla de café que constituye una imagen típica de la vida ordinaria, de la vida de cada día y en donde los hombres y mujeres nos vemos involucrados de manera natural porque en esa cotidianidad que fluye, discurre tranquila o azarosamente nuestra propia vida. Eso es lo común para cualquier ser humano, incluidos los hombres de ciencia, los filósofos, los artistas..., por lo que planteo la pregunta siguiente: ¿es posible abordar desde la filosofía un problema así?

Particularmente, no encuentro objeción alguna razonable —ni teórica ni práctica— a un planteamiento de este estilo. Sé que por siglos, el tema o problema de la vida cotidiana,¹ fue ignorada formalmente como objeto de consideración cultural y —consecuentemente— de reflexión filosófica. Se pensaba —explícita o implícitamente— que una vida así *no merecía ser incorporada entre los modelos de vida o marcos de referencia cualitativamente mejores* buscados por casi todos los seres humanos, y entre los que se encontraban —ahora también— los de la ética del honor y del poder,² de la fama y la riqueza,³ del predominio de la

¹ Lo cotidiano (*cotidianus*) hace referencia a lo común, a lo familiar, a lo de todos los días. En este sentido vida corriente, vida cotidiana, vida ordinaria, indican lo mismo. Cf. *Diccionario ilustrado latino-español*. Pról. de Vicente García de Diego. Barcelona, Bibliograf, 1968, p. 116.

² Desde la perspectiva filosófica, Aristóteles en diversos lugares de la *Ética Nicomaquea*, nos muestran la proclividad de los hombres a esos tipos de bien, así como a los de la fama y la riqueza (v.g., 1095a, 21-23; 1095b, 20; 1096a, 6-7).

Desde otro ángulo de análisis algunos de los grandes relatos mítico-heroicos de los pueblos antiguos del Occidente y del Oriente son forjadores de identidad cultural en este sentido, por ejemplo: la *Ilíada* y la *Odisea*, *El Ramayana* y *El Mahabharata*, o *El libro de los cantos* de China; en la Edad Media, el *Cantar del mio Cid*, *La canción de los Nibelungos* y *Le chanson de Roland*.

³ Paradigma de los grandes imperios y conquistadores de todos los tiempos.

razón y de la ciencia,⁴ etcétera, o —en el mundo cristiano durante siglos— el apartamiento del mundo por motivos casi siempre ascéticos y religiosos. En universos así hablar de la vida ordinaria como queremos hacerlo aquí, carecía —y puede carecer— de sentido.

La tesis que aquí defiendo es diferente: considero que la vida cotidiana, la de todos los días, la del ciudadano común y corriente, está dotada del suficiente peso ontológico para ser estudiada como un marco de referencia legítimo para el crecimiento personal y social de cualquier ser humano, ya que por él discurre —de una o de otra manera— la vida de casi todos los hombres. Por sus virtualidades y riqueza, responde al tipo de vida *que merece ser vivida en plenitud*, porque constituye el ámbito propio en el que fluye nuestra propia vida, *la vida diaria, la familiar, la del trabajo cotidiano, la de las relaciones sociales*, amistades y lazos solidarios, en donde descubrimos —generalmente— las oportunidades de *crecimiento, plenificación, reconocimiento, apertura y ayuda a otros*, que todo ser humano en algún sentido desea.

En el fondo lo que quiero plantear aquí es la pregunta existencial que de manera directa a casi toda mujer y hombre concierne: ¿la vida ordinaria, la de todos los días, la del ciudadano común, la del ama de casa, la de la mujer trabajadora, la del padre y madre de familia, la del estudiante, el empleado, el deportista, el profesor universitario, el médico, el investigador, el empresario, etcétera, es el tipo de vida que merece ser vivida en plenitud y puede hacer a la gente feliz? Tengo la convicción de que puede ser así, de que la vida cotidiana es el mejor camino —el camino recorrido todos los días— donde podemos encontrar nuestra ruta y elegir nuestro destino para realizarnos plenamente y ser felices, aún cuando pocos hayan defendido expresamente esta idea a lo largo de la historia del pensamiento humano.

Casi siempre se ha defendido la realización de cosas extraordinarias para alcanzar el honor, la notoriedad, el brillo, la fama, el poder, que —se piensa— es lo que hace a la gente realmente feliz y le permite tener —en frase de Alejandro Llano— una vida lograda.⁵

¿Qué acontece, entonces, con quienes no hacen nada grandioso, que son la mayoría de los seres humanos? ¿No pueden realizarse, no son felices? ¿Acaso tienen una vida malograda? Pudiera ser, pero también puede ocurrir lo contrario porque desde la vida más sencilla hasta la más encumbrada —dentro de su habitual cotidianidad— se pueden vislumbrar y conseguir las grandes finalidades

⁴ Comenzando por la Grecia clásica y la tradición occidental que le continuó; la Ilustración y los racionalismos que le antecedieron y le precedieron que son ejemplos notables en este sentido.

⁵ Cf. Alejandro Llano, *La vida lograda*. Barcelona, Ariel, 2002.

de la vida anheladas por todos, entre las que debería encontrarse —*de manera central*— la búsqueda y encuentro con el sentido de la propia existencia a través de la vida en familia, la profesión, las relaciones sociales y político-solidarias con otros. Todo esto cultivando un clima familiar que torne a esa familia en *un hogar*,⁶ en un ámbito solidario de encuentro y reconocimiento fecundo; y en relación con el trabajo profesional específico realizándolo con la perfección del que busca hacer lo mejor —hasta el último detalle— lo que incluye la competencia laboral requerida, que son las vías cotidianas para realizarnos como personas, construir la cultura, la civilización, la historia, ayudando a los otros.

Es en el discurrir diario de la familia o en el trabajo cotidiano, en el que, de vivertidísima manera, se fraguan los grandes ideales personales y sociales que pueden conducir al encuentro con el honor, la fama, la notoriedad, la riqueza, el poder, que son modelos de vida o marcos de referencia buscados *per se* por muchos. La aspiración es legítima pero la clave está en percatarse del peso que pueda tener la vida y el trabajo ordinarios para la obtención de esos logros.

Sólo recorriendo la vida diaria con una orientación decidida podemos encontrar la senda para ser mejores y ...también peores. ¿En qué sentido esto último? En el sentido de que esa misma vida puede tornarse rutinaria, gris, anodina por falta de aprecio a lo que significa el sentido de la propia vida y la plenificación que se puede obtener viviendo —en lo cotidiano— las cosas pequeñas, esas acciones y detalles sencillos surcados por la constancia, que resultan eventualmente arduos para alcanzar una vida buena.⁷ Para quienes no admiten este planteamiento, la vida diaria es aburrida, alienante, sin sentido, repleta de deberes y obligaciones que se vuelven una carga de la que hay que huir con sueños de fantasía. Estos sueños pueden girar en torno a lo que “me gustaría ser”, la búsqueda de amistades que piensen como yo y con quienes puedo “matar el tiempo” o, en otros casos, persiguiendo diversiones de toda índole incluyendo los paraísos artificiales de la drogadicción, el alcoholismo y el hedonismo sexual sin límites, el uso de la violencia consigo mismo o con otros que convierten aún más esa vida en una vida sin sentido, en “una pasión inútil” en expresión de Jean-Paul Sartre.

⁶ Hogar-hoguera-calor, luz, fuego, comprensión y respeto, son algunos de los sentidos más bellos de la vida en familia porque allí nos mostramos como somos, sin ambages, sin máscaras, con la franqueza de quien se sabe querido cuando la familia es precisamente eso: un hogar tranquilo, amoroso y sereno.

⁷ Hago aquí referencia a *la ética de la virtud*, de la constancia, de la disciplina, del esfuerzo, del trabajo que edifica día a día la propia vida y la vida productiva, las relaciones sociales, comerciales, políticas, etcétera.

Lo que aquí defiendo es justamente lo contrario. Quiero hacer notar primariamente la importancia de la vida ordinaria como objeto de reflexión filosófica en nuestros días, de la que derivaría una nueva filosofía de la vida cotidiana y un humanismo a la altura de nuestro tiempo, que vuelve la vista “al mundo de la vida”, a la casa común de las mujeres y hombres concretos; en segundo lugar deseo señalar —en mi interpretación— algunos hitos fundamentales del *sitio social* que ha ocupado este tópico a lo largo de la historia. He dividido la reflexión, por tanto, en dos apartados necesariamente esquemáticos: en uno de ellos recojo las notas históricas mencionadas; en el otro, planteo mi propuesta, acogíendome en algunos aspectos —no en todos—, a lo que sostiene el filósofo canadiense Charles Taylor.

Cuando hablo del *sitio social* que ha ocupado la reflexión formal sobre la vida cotidiana, aludo a la mayor o menor importancia que ha tenido este tópico existencial en diversas etapas históricas y algunos pensadores que me han parecido representativos; tal tratamiento lo haré esbozando ideas básicas sin un mayor desarrollo analítico porque la pretensión que me mueve, es ilustrar lo que quiero expresar.

Caben, además, otras observaciones relevantes: la primera de ellas es que cuando se ha reparado en la vida ordinaria en algunos tramos de la historia, la mayoría de las veces ha sido para ignorarla o despreciarla; en otras —los menos— para hacer notar su valía. Una segunda observación, es que esa vida corriente —por lo mismo— ha ocupado un lugar social casi siempre irrelevante y desapercibido con relación a lo extraordinario de la vida. La tercera observación es que, por lo mismo, su tratamiento epistemológico ha tenido un carácter desigual y casi siempre tangencial, a propósito de los grandes temas o problemas que han ocupado el tiempo de esos pensadores. La cuarta es que resulta relativamente sencillo tematizar alguno de los tipos de bienes descubiertos en la cotidianidad de la vida, por ejemplo, el placer, la utilidad o el poder, y extrapolarlos como los bienes por excelencia para una vida buena, en detrimento de un horizonte de bienes más extenso en donde los bienes mencionados, sin embargo, quedan incluidos sin deterioro de su peculiar valía.⁸

⁸ Aristóteles, *op. cit.*, 1096a, 25-30, expresa lo siguiente: “el bien se toma en tantos sentidos como el ente, puesto que se predica de la sustancia, como de Dios y la inteligencia; y de la cualidad, como las virtudes; y de la cantidad, como la medida; y de la relación, como lo útil; y del tiempo, como la ocasión; y del lugar, como el domicilio conveniente, y de otras cosas semejantes. Y siendo así, es manifiesto que el bien no puede ser algo común, universal y único, pues si así fuera, no se predicaría en todas las categorías, sino en una sola”.

Factores de índole diversa han contribuido a ese *status quaestiones*, entre otros: a) el desarrollo evolutivo y cultural del ser humano que siempre ha encontrado dificultad para conocerse particularmente en el ámbito de lo práctico; b) el predominio de otros modelos de vida o marcos de referencia considerados cualitativamente mejores; c) la dificultad temática que representa el mundo de la vida corriente que es multifacético y—por lo mismo— no hay un solo enfoque en torno a el porqué sus rasgos están envueltos en la complejidad y son plurales; pero abordemos ya el problema.

Notas históricas en torno al sentido de la vida cotidiana

Rudolf Otto nos dice en *Das Heilige*,⁹ que la vida cotidiana en el mundo primitivo, era el único horizonte posible de la existencia humana. Sobre ella se edificaba la lucha por la sobrevivencia que se centraba en la caza, la pesca, y más tarde la agricultura de pequeños grupos familiares y tribus en torno a los manantiales, los lagos y los ríos, que condujo a quienes lograron sobrevivir a las inclemencias de esos tiempos de antaño, a la edificación de las pequeñas o grandes culturas de la antigüedad (babilónica, egipcia, griega, hebrea, china). Atendiendo a lo que sabemos de historia me parece que su suposición es correcta.

No desarrollaré ningún aspecto específico de esas culturas porque su planteamiento rebasa el interés de estas líneas; lo que sí haré es destacar algunas ideas en torno a este tópico, de los filósofos griegos Platón y Aristóteles que abordaron el problema de manera indirecta, ya que su interés era el desarrollo de sus grandes tesis especulativas y/o prácticas. Veámoslo sintéticamente:

- En Platón, observamos que uno de los elementos sobre los que estructura sus *Diálogos*, no es otra cosa que escenas de la vida ordinaria entre *el eterno Sócrates*¹⁰ y sus interlocutores. Nos hace imaginar las circunstancias, el contexto, el lugar, el tiempo, los personajes que —en general— no tienen nada de extraordinario, aunque sí se trata de hombres libres que frecuentan el ágora. Entre ellos (amigos, conocidos o enemigos), se da un encuentro fortuito o intencionado, que les da ocasión para discutir filosóficamente sobre asuntos diversos: la amistad, el amor, la belleza, la

⁹ Cf. R. Otto, *Das Heilige*. (Trad. italiana, *Il Sacro*, Milano, 1984.)

¹⁰ Así llamé el trabajo presentado en la Universidad Adam Mickiewicz de la ciudad de Posnán (Polonia) en octubre del 2001, a propósito del 2400 aniversario de la muerte de Sócrates, que congregó a los grandes especialistas en la materia como Livio Rossetti y Marian Wesoly.

justicia, la santidad, la república, el bien, el lenguaje, la virtud, la inspiración poética, etcétera, y donde podemos conocer muchas de las grandes ideas de este filósofo. Con esto no expreso que el problema de la vida corriente fuera un tópico principal para Platón; realmente no lo fue nunca, si nos atenemos a los principios doctrinarios de su filosofía con el dominio de la razón que —despreciando lo ordinario de la vida— buscaba la ascensión dialéctica hacia el mundo de las ideas, particularmente la contemplación privilegiada de la idea de Bien, como nos recuerda el siguiente texto de la *República*:

Aquel que *no* pueda distinguir la Idea de Bien con la razón, abstrayéndola de las demás, y no pueda atravesar todas las dificultades como en medio de la batalla, ni aplicarse a su búsqueda —*no según la apariencia sino según la esencia*— [...], no dirás que semejante hombre posee el conocimiento del Bien en sí ni de ninguna otra cosa buena; sino que, si alcanza una imagen de éste, será por la opinión, no por la ciencia; y que en *su vida actual* está soñando y durmiendo, y que bajará al Hades antes de poder despertar aquí.¹¹

En la cita podemos apreciar diversos elementos paradigmáticos del pensamiento platónico: la primacía de la Idea de Bien sobre las otras ideas; la lucha de quien se esfuerza por alcanzarla mediante —en frase de Husserl— la abstracción eidética; el destino que le espera a quien no sale del mundo de la apariencia que es no encontrar jamás la esencia, es decir, el mundo de las ideas, reservada a unos pocos —entre ellos— los filósofos.¹²

En este tenor, la vida cotidiana en cuanto tal —la vida de la apariencia— tiene un estatuto inferior respecto a aquella que tiene por finalidad la contemplación de las ideas. Esto debido a que esa vida a la que en el texto denomina *vida actual*, está sujeta a la *doxa* no a la *episteme*, no al trabajo intelectual, no a la vigilia sino al sueño de la razón, para así descender al inframundo —al Hades— donde seguramente continuará durmiendo y más tarde despertará, pero no en el cielo de las Ideas donde podría contemplar la idea de Bien que es la idea más plena y perfecta, sino en un mundo inferior reservado para quienes han sido incapaces de ascender dialécticamente por la vía de la razón, a la Idea de Bien. Triste destino depara, entonces, a quien vive ese tipo de vida.

¹¹ Platón, *República*, 534b-c. Las cursivas son mías.

¹² *Ibid.*, 484b.

- El caso de Aristóteles podría parecer diferente atendiendo a su aprecio por lo singular y concreto y la extensión y complejidad de su doctrina, pero no acontece así. El tema de la vida corriente no es un tópico que aparezca en su pensamiento de manera temática sino referencial ¿Qué quiero decir con ello? Qué hace alusión a ella con sus ejemplos de la vida cotidiana, pero no va más allá. Los ejemplos le sirven para ilustrar lo que desea transmitir pero no constituyen el núcleo de su doctrina que va de lo físico a lo metafísico, de los problemas lógicos a los ontológicos, de lo especulativo a lo práctico, de la búsqueda de la actividad suprema de tipo teórico a la acción *poiética*. Ello significa que, como en la mayoría de los grandes autores, ese tema-problema es abordado tangencialmente. No ocupa un lugar preferencial en su elenco de problemas trabajados. Tal interpretación la deseo ilustrar con algunas ideas que apuntan tanto a la dimensión teórica, como a la práctica de su pensamiento.

Comienzo con la teórica de la que selecciono tres ideas:

1) En su teoría del conocimiento se aprecia la primacía del intelecto (*nous*), sobre las demás facultades humanas, incluida la voluntad. Esto en un doble sentido: el *nous* hace referencia a la luz del entendimiento como facultad superior cognoscitiva que —paralelamente— puede ser considerado como hábito de los primeros principios, respecto a otros hábitos intelectivos, como la ciencia y la sabiduría. Lo que le importa al estagirita es conocer con verdad, penetrar en la sustancia de las cosas, en el núcleo de lo real desde esa intelección (*intus-légere*), a fin de buscar la sabiduría aspiración suprema del Filósofo. Los sentidos, es cierto, son facultades que me abren al entendimiento pero no tienen la primacía cognoscitiva.

2) Esto le conduce —en el ámbito especulativo— a la búsqueda de la contemplación (*theoría*), finalidad suprema a la que el *entendimiento que entiende* debe dirigirse y cuando lo consigue “el entendimiento se entiende así mismo por captación de lo inteligible [...] de suerte que entendimiento e inteligible se identifican [...] y está en acto teniéndolos, de suerte que esto (el acto más que la potencia) es lo divino (*theion*) que el entendimiento parece tener, y la contemplación (*theoría*) es lo más agradable y lo más noble”.¹³

3) El ideal de vida buscado en su doctrina discurre, entonces, por el enaltecimiento de todas aquellas actividades que tienen por primacía el cultivo del entendimiento, es decir, la búsqueda del hombre sabio, del filósofo, o

¹³ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 1072b, 22-24.

como diría Jorge Morán la búsqueda “del carácter aristocrático (elitista se puede decir), de la ciencia en general”.

En el ámbito de su filosofía práctica el panorama no varía, no obstante sus grandes ideales de vivir virtuosamente¹⁴ y si se es gobernante, gobernar con prudencia.¹⁵ En sus escritos, particularmente los éticos y políticos, se aprecia que la vida ordinaria, la de la familia, la del trabajo manual, no constituyen marcos de referencia vitales comparables a los que proceden del cultivo de la ciencia y la filosofía.¹⁶ Sí implican —en cambio— un saber de tipo práctico donde la familia es “la comunidad establecida por la naturaleza para la convivencia de todos los días”,¹⁷ afirmación absolutamente relevante para nuestro propósito pero cuyo desarrollo no continúa, ya que su interés principal se encuentra centrado en la dimensión social, en la configuración de la *Polis*, integrada por familias. En su *Política* nos dice: “toda ciudad (*Polis*) consta de familias”,¹⁸ porque “el hombre por naturaleza es un animal político (*zoon politikon*)”.¹⁹ Su *habitat* propio, entonces, es la comunidad, el vivir con otros, desde el seno de la familia, que en su conjunto configuran la comunidad política, la ciudad.

En la vida de la ciudad, sin embargo, hallamos diversos graves problemas que podría haber abordado con mayor profundidad, pero quizá por su articulación con lo real —con la experiencia de lo singular— encontraba dificultades teóricas insuperables. Entre esos graves problemas se encontraban —en concordancia con el espíritu de esa época—, la separación radical de los estamentos sociales y su correspondiente diferenciación en el tipo de actividad desarrollada. La división iba en este tenor: *libres/esclavos*,²⁰ donde el esclavo desempeñaba

¹⁴ Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, caps. 2-6.

¹⁵ Cf. Aristóteles, *Política*, cap. 7.

¹⁶ En la *Política*, 1324a, 6, nos dice: “De hecho todos los hombres, así antiguos como modernos, que más ambicionaron sobresalir en la virtud, parecen haber elegido una u otra de estas dos vidas, quiero decir, la política o la filosofías”. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1139a, 3-14; 1139b, 38 y 1140a, 5-7, donde distingue los siguientes tipos de actividad descubribles en el hombre: la *theoría*, la *praxis* y la *poiesis*. Las dos primeras corresponden al conocimiento especulativo y a la virtud moral, la última a las actividades transitivas, propias de quien desempeña un trabajo en orden a la producción de algo y no a la contemplación. Este tipo de trabajo, no es comprendido por Aristóteles, quien le atribuye una adscripción antropológica y social muy baja: se trata —en general— de un trabajo propio de esclavos.

¹⁷ Cf., *Política*, 1252b, 14-15.

¹⁸ *Ibid.*, 1253b, 2-3.

¹⁹ *Ibid.*, 1253a, 1.

²⁰ *Ibid.*, donde sostiene que “las ciencias de los esclavos son pues los diferentes menesteres domésticos. La ciencia del señor, en cambio, consiste en saber usar de los esclavos, pues no se es señor por adquirir esclavos, sino por saber usarlos” (1255b, 30-31; además: 1254b, 1255a).

las labores domésticas y los trabajos más serviles de tipo material; *hombre/mujer*,²¹ aquí la mujer no tenía ninguna relevancia de tipo político y social y su trabajo que era el del hogar, lo asemejaba al de los esclavos; *trabajos liberales y serviles*,²² donde el señor podía dedicarse al cultivo de la política o de la filosofía, encargando menesteres de carácter transitivo e instrumental a sus mayordomos y esclavos.

A nivel operativo y organizacional, así discurría la vida cotidiana de los integrantes de la *Polis* en virtud de que no todos eran hombres libres, ni filósofos ni gobernantes. Por lo mismo, no desarrollaban el mismo tipo de actividad,²³ ni tenían el mismo estatuto social. Quienes cultivaban la *theoría*, se encontraban en la cúspide de la pirámide desde la perspectiva social, lo mismo que el gobernante prudente o el hombre libre que con su vida virtuosa era un buen ciudadano. No acontecía lo mismo con las tareas serviles desempeñadas por otros hombres libres como los comerciantes y los marinos que al manejar bienes de intercambio y salarios —en la interpretación aristotélica— eran más bien envilecedores de lo humano por “privar de ocio a la mente y la degradan”;²⁴ lo mismo acontecía con los esclavos y las mujeres que al dedicarse al trabajo físico, cultivar la tierra o atender los trabajos domésticos, sus quehaceres eran considerados —de modo casi uniforme— oficios de ínfima categoría, oficios de esclavos,²⁵ porque no les permitía tener libertad ni en el cuerpo, ni en el alma, ni en la inteligencia.²⁶

Como puede apreciarse, rasgos esenciales de lo que aquí concebimos como propios de la vida ordinaria —la vida de y en la familia, el trabajo cotidiano cualquiera que éste sea, las relaciones sociales— resultaban irrelevantes en el universo aristotélico. Tanto en su filosofía teórica como práctica no encontramos el resquicio doctrinario para poder afirmar que este tipo de vida, vivida también por el Filósofo, era algo importante. Su exaltación de la teoría y la contemplación

²¹ *Ibid.*, 1252a, 28. En cambio, orden a la generación, el hombre y la mujer no pueden existir el uno sin el otro por el deseo natural de procrear hijos, pero si bien esa es una necesidad biológica y afectiva, no lo es metafísica. El hombre y la mujer pueden vivir sin engendrar si así lo desean o si existe algún otro factor que se los impide.

²² Al referirse al trabajo manual o técnico, el filósofo sostiene que “el señor puede eximirse de esos engorros encargándole el trabajo a un mayordomo a fin de que él pueda dedicarse a la política o a la filosofía” (*ibid.*, 1255b, 36-37). Se ve aquí que la cumbre del saber teórico es la filosofía, y del saber práctico la política, justo porque quien sabe gobernar o tiene a su cargo el bien de la ciudad es el libre y señor (*ibid.*, 1337 b, 4-20).

²³ *Vid. supra*, n. 16.

²⁴ *Política*, 1337b, 14.

²⁵ *Ibid.*, 1255b, 30-31.

²⁶ *Ibid.*, 1337b, 9-11.

intelectual en detrimento del trabajo productivo, así como el papel de la mujer, del trabajo doméstico y el de los esclavos, nos permiten afirmar que planteamientos en torno al valor y sentido de la vida cotidiana, no se daban explícitamente en la doctrina del estagirita. De él más bien, se ha derivado toda una tradición de predominio de la inteligencia y el conocimiento como marco de referencia para la vida del hombre.

La Edad Media —en algún sentido— continúa esta tradición pero no del mismo modo porque —a nivel social y laboral— los diferentes oficios se van aglutinando en gremios, que le otorgan a esta época un matiz especial: el trabajo hecho con las manos tiene cierto reconocimiento social, aún cuando la primacía la continúe teniendo el trabajo intelectual que se empieza a concentrar —además de en los conventos y monasterios— en las naciéntes universidades, cuyo origen proviene precisamente de esta época.²⁷

Por otro lado, el ideal de vida cristiana en este tiempo había adoptado un modelo diferente al practicado por los cristianos de los primeros siglos que era el de santificarse en medio de la vida ordinaria, en el puesto y lugar que a nivel social les correspondía.²⁸ En la Edad Media, el modelo de vida cristiano era el *contemplativo* apartándose del mundo para vivir su vocación entregándose a Dios, siguiendo de alguna manera —en el ámbito religioso y con los matices del caso— el ideal de vida contemplativa descrito en la gran filosofía griega.²⁹ Lo cotidiano de la vida en orden a la salvación de la propia alma en esta época era irrelevante, lo que muestra un giro distinto al testimonio de los primeros cristianos quienes vivían su fe y se santificaban en medio de las tareas que realizaban día a día. Y así durante más de un milenio (siglos IV- XVI), se pensó que —para alcanzar la salvación—, lo mejor era “ser contemplativos” apartándose del mundo y de la vida vivida en los ambientes seculares, que no ofrecían mayores garantías para vivir bien cristianamente. Este fenómeno trajo consigo multitud de problemas para el cristiano corriente —para el hombre secular, el *laico*—³⁰ que al no ingresar en algún monasterio, convento o seminario, no tenía

²⁷ Es ésta una de las glorias de la Edad Media. Otra, la construcción de las catedrales góticas que en expresión de Gilson, implican ciencia e imaginación, geometría y piedad. También Christopher Dawson, *Historia de la cultura cristiana*. México, FCE, 2006.

²⁸ Cf. *Epístola ad Diognetum*, 6 (PG 2, 1175) y Clemente de Alejandría, *Stromata*, 77 (PG 9, 451).

²⁹ En el mundo griego se buscaba el encuentro y contemplación de la verdad del ser. En el mundo cristiano, el encuentro y contemplación de la Verdad que es Dios; san Agustín es un ejemplo paradigmático de esta búsqueda.

³⁰ Fiel cristiano, no clérigo ni miembro de la jerarquía eclesiástica. Cf. RAE, *Diccionario de la lengua española*. Madrid, Espasa-Calpe, 1970, p. 783.

la certeza —en conciencia— de poder salvarse, idea que continuó hasta las primeras décadas del siglo xx.

En la filosofía y teología moderna y contemporánea encontramos, sin embargo, otros datos relevantes a favor de la... ¿rehabilitación?, ¿reivindicación?, ¿afirmación? ...de la vida ordinaria. Proviene de la influencia cartesiana, de la Reforma protestante y del cristianismo de nuestros días que han abordado desde diverso ángulo, y de modo directo o indirecto, el gran tema de la vida cotidiana. En el campo de la sociología actual encontramos, además, otras aportaciones relevantes en torno al tópico que nos ocupa.

Descartes al inicio de la modernidad filosófica tuvo la intención de sustituir la filosofía especulativa por otra “radicalmente práctica, por medio de la cual pudiésemos [...] hacernos dueños y propietarios de la naturaleza”,³¹ que representa un eco —me parece— de la afirmación de Francis Bacon de que “el poder del hombre reside sólo en la ciencia: puede tanto cuanto sabe”,³² ideas que provocaron una revolución epistemológica y social que trajeron consigo el impulso a ciencias como la matemática y la física ponderadas por diversos filósofos modernos incluido el mismo Kant en su *Crítica de la razón pura*, pero que dejaron en un segundo plano a la reflexión metafísico-ontológica, y —en diversos casos— a la teológica —tan relevantes en los siglos anteriores—, por no representar el ideal de ciencia buscada en esa época que desembocaría en el siglo xix —entre otras propuestas— en el positivismo de Augusto Comte, el materialismo dialéctico e histórico de Marx y el utilitarismo de Bentham y John Stuart Mill.

Este viraje hacia las ciencias físico-matemáticas, la naciente sociología, la dimensión práctica e histórico de la existencia humana, no implica que se *tematicamente formalmente* el significado de la vida cotidiana, pero sí se prepara el terreno para hacerlo desde la perspectiva secular porque se empieza a hablar de fenómenos vinculados a la acción, a la producción, la industria, la economía, la política, la utilidad o la búsqueda de la mayor felicidad para todos que —desde la perspectiva social— estaría dirigida a una sociedad más igualitaria impulsada por el progreso y la vida democrática. John Stuart Mill en un texto paradigmático a este respecto, nos dice lo siguiente: “Los valores morales que mi padre incorporaba a sus enseñanzas eran fundamentalmente los de los *Socratici viri*: Justicia, templanza, sinceridad, perseverancia, disposición para afrontar el dolor y, especialmente, el trabajo; respeto por el bien común, estima-

³¹ René Descartes, *Discours de la méthode*. Ed. de E. Gilson. París, Vrin, 1976, pp. 61-62.

³² “Pensamientos y visiones”, en *The works of Francis Bacon*. Ed. de Epedding. Londres, Ellis and Heath, 1857-1875, vol. III, p. 611.

ción de las personas de acuerdo a sus méritos y de las cosas de acuerdo a su utilidad intrínseca: una vida de esfuerzo, en oposición a una vida de dejación y abandono”.³³ Como puede verse, recoge diversos aspectos que se identifican con lo que aquí caracterizamos como vida cotidiana.

La Reforma luterana —por su parte— “al asumir [...] una posición contraria a cualquier forma de vida monacal y contemplativa”,³⁴ orientó su interés hacia la vida cotidiana de los demás hombres y el mundo del trabajo productivo, particularmente el político-económico, que en alianza con la doctrina calvinista de la prosperidad en los negocios temporales como señal de la bendición de Dios, hizo surgir una fórmula para empezar a construir desde parámetros diferentes a los heredados, una nueva visión del mundo que culminó en el ámbito anglosajón, con el espíritu del capitalismo y la ética protestante tan bien descrito por Max Weber.³⁵ Aquí, lo sabemos, las premisas de fondo son la doctrina de la predestinación que tiene en su base la expresión de Lutero “Sólo la fe salva”, y la necesidad de trabajar de un modo distinto al ideal de la ciencia teórica, lo que inauguró toda una tradición de orientación del mundo y de la vida en el ámbito anglosajón, como podemos apreciarlo en naciones como Estados Unidos e Inglaterra.

En el ámbito de la fe católica es hasta el siglo xx cuando se empieza a reconocer nuevamente la grandeza de la vida cotidiana al discutir el papel de la Iglesia y de los laicos en medio del mundo. Fue san Josemaría Escrivá quien en 1928 sostuvo —con audacia y en contra de la tradición de siglos del ideal de vida contemplativa vivida en los conventos o monasterios— que cualquier hombre o mujer viviendo bien su cristianismo y trabajo ordinario diversísimo en medio del mundo, podría salvarse y alcanzar la santidad, es decir, “ser contemplativos en medio del mundo”,³⁶ que no indica clericalismo ni pasividad cívica sino mentalidad laical.

Su mensaje es un impulso a ser hombres y mujeres que con su vida y trabajo honesto realizado con perfección, cualquiera que éste sea, puedan contribuir libre y responsablemente a la mejora de las estructuras temporales, de la civilización y la cultura.

³³ John S. Mill, *Autobiografía*. Introd., trad. y notas de Carlos Mellizo. Madrid, Alianza, 1986, pp. 69-70.

³⁴ Cf. Hernán Fite, “La experiencia y la teología de la vida ordinaria”, en *El cristiano en el mundo*. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003, p. 291.

³⁵ Cf. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península, 1993.

³⁶ Una frase de san Josemaría que condensa esta idea es: “los pies en el suelo y los ojos en el cielo”.

El argumento teológico en apoyo de esta idea lo encontró en la Revelación: en las Sagradas Escrituras y en el modelo de vida de los primeros cristianos, sintetizado en la expresión: “todos somos hijos de Dios”³⁷ y no sólo la jerarquía eclesiástica y las órdenes religiosas como se creyó por siglos, con lo cual cualquier creyente a través de su vida y trabajo cotidiano³⁸ realizado con perfección y ofrecido a Dios puede contribuir de modo activo al cultivo y avance de las ciencias, el arte, la educación, la economía, la medicina, la empresa, el comercio y cualquier otra actividad humana honesta emprendida por las mujeres y hombres de nuestros días y los siglos por venir. Tal acontecimiento significó volver los ojos a este mundo aparentemente olvidado por los cristianos, para —desde allí— darle culto a Dios amando el mundo apasionadamente,³⁹ porque se convierte en el lugar propicio para el encuentro con los demás hombres y el trabajo ejercido con honradez de la índole que sea: contemplativo-productivo; intelectual-manual; teórico-práctico; relevante o sencillo; de la vida doméstica o de la vida pública; del ámbito político, deportivo, comercial, empresarial, etcétera. Cualquier trabajo en este contexto, resulta siempre importante porque su grandeza radica en la intencionalidad con que se realiza.

La sociología, por su parte, ha aportado a últimas fechas interesantes desarrollos sobre la vida cotidiana. Incluso ha surgido en su seno, un movimiento denominado “sociologías de la vida cotidiana” entre los que se encuentran Garfinkel, Goffman, Berger y Luckmann. Lo que tienen en común, es que consideran lo social en el plano intersubjetivo, y la cotidianidad como objeto investigable sociológicamente en el orden de la inter o intrasubjetividad, según señala Canales Cerón.⁴⁰ La intersubjetividad, parece hacer referencia al mundo interno de los sujetos, la intrasubjetividad a las relaciones entre ellos. La cotidianidad para ellos, se encuentra signada por la obviedad y la intersubjetividad, y se haya llena de simbolismo en “la vida cotidiana”, afirmaciones que concuerdan en *algunos aspectos* con las sostenidas en este escrito porque las vinculo con lo que fluye en la normalidad de la conciencia observadora que descubre *el peso y significado* de la vida cotidiana —y por lo mismo es relevante a nivel existencial— con una relevancia que sin excluir lo obvio destacada por algunas de estas sociologías, en la filosofía de la vida cotidiana la centro en *el hallazgo, la novedad*. No es, por tanto, lo rutinario lo característico de una vida cotidiana

³⁷ Cf. Salmo 2, 7; Eph. 1, 4-5.

³⁸ Cf. Génesis 2, 15.

³⁹ Cf. J. Escrivá de Balaguer, *Amar el mundo apasionadamente*. Pamplona, EUNSA, 1967.

⁴⁰ M. Canales Cerón, “Sociologías de la vida cotidiana”, en M. Garretón, y O. Bravo, comps., *Dimensiones actuales de la sociología*. Madrid, Allende Editores, 1995.

bien vivida sino *el encuentro con lo novedoso de cada día* y el ingrediente creativo que implica.

Para concluir estas notas históricas en el pensamiento filosófico del siglo XX, pensadores como Søren Kierkegaard, Edmund Husserl, Martín Heidegger, Hannah Arendt, Alisdar MacIntyre, Charles Taylor, Leonardo Polo, Alejandro Llano, Pier Paolo Donati, Xabier Etxeberría, R. Alvira, etcétera, han vuelto los ojos —en mayor o menor medida, a través de sus escritos éticos y antropológicos—, a este tema central para la vida de cualquier persona.

Sobre la vida cotidiana

En este apartado lo que pretendo es responder a dos preguntas: ¿qué entiendo por vida cotidiana? Y ¿cuáles son algunas de sus categorías? Con la primera pregunta me refiero —lo he dicho anteriormente— al tipo de vida que vive cualquier hombre o mujer sin ningún tipo de circunstancia especial que vuelva extraordinaria su vida: en la familia, en la escuela, en el trabajo, en su ambiente social y político, en el comercio, la empresa, en sus diversiones, descanso, amistades, con sus problemas y luchas, anhelos y esperanzas..., en una pequeña comunidad sin renombre o en una gran ciudad, perfilado por ciertas tradiciones y cultura, creencias e idiosincrasia, que se convierten en el lugar propicio para vincularse con los *otros*, *reconocerles* y *trabajar creativamente* en la construcción de su propio entorno, en un tiempo y lugar determinados.

Con ello trato de volver la conciencia observadora —la vista y la reflexión intelectual— a la vida de todos los días, al ámbito donde puede discurrir *con sentido* o *sin él* la propia vida, y cultivar, experimentar, vivir, lo que Charles Taylor denomina *valoraciones fuertes* (*strong evaluations*),⁴¹ que relaciona con aquellos “fines y bienes independientes de nuestros deseos, inclinaciones, opciones, y constituyen los criterios por los que se juzgan dichos deseos y opciones”,⁴² en la forja de las creencias y principios del ser humano desde su entorno vital específico —desde sus mejores espacios vitales—, como son la familia, la escuela y el mundo del trabajo en su diversidad de vertientes: política, económica, social, artística, deportiva, etcétera.

⁴¹ Cf. Ch. Taylor, “What is Human Agency?”, en *Philosophical Papers I*. Oxford, Blackwell, 1977, pp. 15-45.

⁴² Cf. Ch. Taylor, *Sources of the self. The making of the modern identity*. Cambridge, Harvard University Press, 1989. Usaré la versión castellana del original en inglés: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Trad. de Ana Lizón. Barcelona, Paidós, 1996, p. 35.

En este tenor, entiendo que cualquier vida humana es una vida *corriente*,⁴³ una vida que transcurre en el tiempo, en la historia, e —incluso— en su propia historia (que es su biografía personal), pero no únicamente, si advertimos la ontología de su ser signada de materia y espíritu, que le dota de una especial trascendencia, no solamente cognoscitiva, sino ética, espiritual y social. De esta manera, vamos más allá de las contingencias de la vida, de la fugacidad de la historia, del puro recuerdo, de la memoria, del pasado, para inscribirnos activamente en el presente donde vivimos la vida vivida día tras día, que se abre libertaria y prospectivamente al porvenir, apoyada en su fuerza espiritual, al pensar, al querer, al imaginar creativamente, qué puede hacerse y se hace con las diversas realidades y posibilidades conocidas y concebibles por el hombre.

Y esto —en diferentes niveles— es propio de cualquier ser humano, forma parte de su vida corriente, que es la única vida que le ha tocado vivir y donde puede encontrar la felicidad o ser profundamente infeliz, darle sentido a su vida o encontrar el sinsentido, la oquedad existencial. Es por eso que la vida ordinaria, como problema o como gran tema, no es un asunto trivial ni está envuelto en la obvedad, sino se trata de *un marco de referencia antropológico-ético con repercusión metafísica, capaz de abrirse a la trascendencia*, que puede convertirse en el núcleo mismo de la vida buena, porque lo cotidiano de la vida forma parte de *la identidad constitutiva del ser humano* y no sólo de la identidad moderna como sostiene el gran filósofo canadiense Charles Taylor en *The Ethics of Authenticity*.⁴⁴ La vida cotidiana es el tipo de vida por la que transcurre la vida de todo hombre aún en situaciones extraordinarias no importando el tiempo y lugar.

Es cierto, sin embargo, que tratando de caracterizar descriptivamente esa noción desde la razón, bien puede decirse de la vida ordinaria lo que Taylor afirma respecto de la identidad moderna: se trata de “un conjunto de comprensiones (casi siempre desarticuladas), de lo que significa ser un agente humano en los sentidos de interioridad, de libertad, de individualidad y de estar encarnado en la naturaleza”,⁴⁵ lo que implica que cada ser humano “es diferente y original y dicha originalidad determina cómo ha de vivir”.⁴⁶

⁴³ Entiendo la expresión en el sentido de *currens*: que corre, que discurre como vida común, vida ordinaria y no en el sentido de carecer antropológicamente de importancia.

⁴⁴ Cf. Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*. 11a. ed. Cambridge, Harvard University Press, 2003. (Existe versión en castellano: *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós, 1994.)

⁴⁵ Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, p. 11.

⁴⁶ Con esto quiere decir superar la epistemología racionalista-individualista de una concepción liberal del yo, por la vía de la interpretación de significados en las formas de interioridad humana que da lugar a formas de moralidad constitutivas de la identidad moderna donde la cuestión de la identidad

La determinación de esa vida en lo que respecta a la interioridad, libertad, e individualidad de los seres humanos, discurre —se patentiza— en la vida cotidiana, que se muestra casi siempre como un conjunto de comprensiones desarticuladas, de allí la dificultad de su delimitación conceptual. Me parece, sin embargo, que a través de la vida de cada día, los seres humanos trazamos las líneas de desarrollo de *nuestro propio trabajo y personalidad* en un determinado contexto tempo-espacial, que para que se torne favorable para la propia vida requiere *la autocomprensión del sentido* de lo que implica vivir bien en el cotidiano discurrir de los días, que se convierte en el marco propicio para entender lo que significa la grandeza de la vida ordinaria. De otra forma, la comprensión de la vida cotidiana y su valor no resulta sencilla. Más bien puede convertirse en algo incomprensible envuelto en la rutina, en la nimiedad, con lo que se pierde el sentido de la vida.

Como he sostenido, Charles Taylor es de los pocos filósofos contemporáneos que han abordado este tópico en su búsqueda de la identidad moderna. Para él la *afirmación de la vida cotidiana* es uno de los aspectos relevantes de dicha identidad, e —incluso— es “una de las ideas más potentes de la civilización moderna”,⁴⁷ “clave de la cultura moderna”,⁴⁸ sobre la que se afinca como eje moral “la actividad productiva y la vida familiar como hechos centrales de nuestro bienestar”,⁴⁹ con lo que vuelve los ojos a realidades que para la civilización contemporánea, el mundo de la cultura y las ciencias actuales, podrían resultar irrelevantes e incluso incomprensibles, por no responder a ninguno de los paradigmas que conciben la vida que vale la pena vivir en otros ámbitos existenciales distintos a la vida ordinaria.

La expresión “vida corriente” (*the ordinary life*) es un término que introdujo en sus escritos “para designar esos aspectos de la vida humana que conciernen a la producción y a la reproducción, es decir, al trabajo y la manufactura de las cosas necesarias para la vida, y nuestra vida como seres sexuales, incluyendo en ello el matrimonio y la familia”.⁵⁰ En otro texto básico sostiene: “quiero llamar ‘vida corriente’ a la vida de la producción, y de la familia, del trabajo y del amor (I want to call ‘ordinary life’, that is, the life of production and the family, of work and love)”.⁵¹

parece central. Así lo dice: “La idea que toma cuerpo a finales del siglo XVIII es que cada individuo es diferente y original, y que dicha originalidad determina cómo ha de vivir” (*ibid.*, p. 397).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 227.

⁵¹ Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p. 45.

Tales ideas resultan claves —desde la filosofía— para la comprensión de lo que implica la vida ordinaria de casi cualquier ser humano. Su trabajo va en la línea de situar al hombre en el mundo en lo que de *trascendente* (¡qué paradójica!) pueda realizar en *el discurrir de su vida diaria* como corresponde a las dimensiones vitales mencionadas (trabajo, matrimonio, familia, amor), que son los carriles esenciales a nivel existencial, por los que crece la vida de casi cualquier mujer y hombre. En ese sentido, contribuye a edificar junto a otros humanistas, ese nuevo marco de referencia antropológico y ético que no sólo forma parte de la identidad moderna como él defiende, sino —creo— se *va más allá* porque la reflexión en torno de la vida ordinaria forma parte de la *identidad constitutiva del ser humano*. Todos los seres humanos, en mayor o menor medida, vivimos en la cotidianidad de la vida, hecho que no le quita relevancia al discurrir de nuestra propia vida sino más bien muestra una categoría clave para *la auto comprensión personal y lo que implica ser hombres*.

La reivindicación, rehabilitación o afirmación de la vida cotidiana (como quiera decirse) se convierte, entonces, en un *nuevo marco de referencia antropológico y ético* que trae consigo *el desbaratamiento jerárquico* que representa invertir —podríamos decir con Hannah Arendt—⁵² los marcos ético-vitales donde el aprecio personal y público se centraba en la búsqueda de la fama y el éxito, el poder, la riqueza y el placer, o en las vidas dedicadas a la ciencia o cualquier actividad deslumbrante, pero nunca en la vida en familia, en el matrimonio, en los hijos (somos “seres sexuales”), en el amor, en el mundo laboral donde queda incluido el trabajo manual (“la manufactura de las cosas necesarias para la vida”), o —con los comunitaristas— en el del ciudadano preocupado solidariamente por *los otros*, en quien una primera manifestación de esa actitud, es el respeto y reconocimiento de su dignidad y derechos que —lo sabemos— forman parte de los rasgos de la cultura moderna.

La cotidianidad de la vida resulta, por ende, muy importante, porque en ella se encuentra la respuesta —aún desarticuladamente— a la pregunta por el sentido de nuestras vidas y se puede tener una mayor conciencia de la propia identidad, de la actividad productiva y reproductiva, de la responsabilidad y libertad en asuntos como la prosperidad propia y la de los demás, la búsqueda del bienestar y la felicidad, tópicos estos últimos que parecían privativos de filosofías de corte político-social como acontecía con el utilitarismo, el pragmatismo, el marxismo, pero que, sin embargo, son *temas y problemas* esencialmente humanos y pueden ser recogidos por una *filosofía de la vida cotidiana* que va más allá —y aquí

⁵² Cf. H. Arendt, *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1996.

con María Pía Chirinos— de los límites que la filosofía clásica e ilustrada pudieron darle.⁵³ Eso no indica que al poner en el foco de la discusión la cotidianidad de la vida, se renuncie a la *filosofía perenne*, a la búsqueda de la trascendencia sino más bien se nutre de ella, ampliando su horizonte a lo concreto del vivir humano porque su reflexión gira en torno “al hombre real, que habita un mundo vivo, en el que trabaja, ama y sufre”.⁵⁴

Este tipo de pensamiento es profundamente antropológico, es profundamente humano, tiene una vertiente social incuestionable e incluye en su consideración además del mundo del trabajo, la familia, y el descanso, un aspecto poco comprendido que es del sentido del dolor y de la enfermedad, es decir, el lugar que posee el sufrimiento en la propia vida o en la de otros, sean familiares, amigos, conocidos o desconocidos. El sufrimiento humano no sólo es de tipo físico, sino también psicológico y moral-espiritual que incluye —como ha dicho un gran intelectual de nuestro tiempo— el sufrimiento por la injusticia y la violencia y la lucha por la verdad, la justicia, el bien y la paz; en suma, por los derechos humanos. En todos esos casos lo que busca una perspectiva humanista es el alivio, el remedio a esos males a través de los medios más adecuados, sean de índole científica y técnica (tal es el papel de la medicina y todo el aparato tecnológico que se encuentra a su servicio), o de carácter asistencial, educativo, de solidaridad a nivel local o internacional.

En este sentido, la preocupación por el alivio del sufrimiento tan propio de la civilización actual, es una derivación de la relevancia que queremos conceder a la afirmación de la vida corriente y, más particularmente, a la vida en familia, lugar originario donde primeramente se nos otorga cariño, reconocimiento y autonomía y que con relación al dolor “colorea nuestra comprensión de lo que en verdad significa el respeto hacia la vida y la integridad humanas”,⁵⁵ que no excluye la responsabilidad social de quienes como los gobernantes y el Estado tienen en este aspecto.

Es, pues, en la vida cotidiana donde empezamos a forjarnos como personas, donde podemos realizarnos de manera plena, en términos de trabajo, producción y descanso, en la vida matrimonial y familiar, en la vivencia del amor, la libertad y del reconocimiento al otro. Paradigmas antropológicos distintos a este enfoque —generalmente— olvidan esos asuntos por considerarlos triviales, “inferiores”,

⁵³ Cf. María Pía Chirinos, “Humanismo cristiano y trabajo. Reflexiones en torno a la materia y al espíritu”, en: www.unav.es/iae/publicaciones/humanismo_cristiano.pdf

⁵⁴ Alejandro Llano, *La nueva sensibilidad*. Madrid, Espasa-Calpe, 1988, p. 124, *apud* María Pía Chirinos en *op. cit.*

⁵⁵ Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, p. 28.

en orden a otras finalidades y actividades de la vida a las que se les otorga una mayor densidad antropológica, ética y social.

Me parece que eso es un equívoco aun cuando esa situación no deja de ponernos en tensión e incluso en conflicto para revisar críticamente que es eso de la vida corriente o cotidiana. Lo importante, sin embargo, es percatarnos de que la vida humana puede realizarse de manera plena en la vida diaria, en el seno de la vida misma: en la familia, en el trabajo, en las relaciones de amistad y en las relaciones sociales de diversa índole. La manera de hacerlo puede ser por caminos muy diversos como diversos somos los seres humanos que la vivimos. En este tenor, en apoyo a la legitimidad de esta propuesta, presento lo que he denominado algunas *categorías o dimensiones de la vida cotidiana*. Revisémoslas brevemente:

- 1) Reconocimiento de *la dimensión secular* por la que discurre nuestra vida, lo cual significa saber que este mundo en el que hemos nacido está en nuestras manos y se convierte en el ámbito propicio para crecer y desarrollarnos, relacionarnos con otros seres humanos, cuidar de la naturaleza, el medio ambiente y edificar la ciencia y la cultura, la política y la economía, el comercio, la diversión y el descanso. Es también el terreno de los grandes relatos históricos, de las tradiciones y creencias trascendentes —entre ellas la de un Ser Supremo como lo muestra la historia de las religiones—, que no tiene por qué excluirse de la reflexión sobre la dimensión secular de la vida humana. Secularidad y creencia, secularidad y conocimiento de fe, no son términos ni realidades contradictorias. Esto lo afirmo porque en diversos ensayos provenientes de la Ilustración —con su culto a la razón emancipada— se perdió la armonía y distinción entre razón y fe, para dar paso a un racionalismo “despotenciado de toda ordenación trascendente cayendo en la secularización”.⁵⁶ Una secularización de carácter ateo.

La dimensión secular que aquí defiendo es distinta. Significa en el ser humano “vivir en el mundo, trabajar en el mundo, construir el mundo, amar el mundo”, en unas determinadas coordenadas espacio-temporales *provenientes del siglo (saeculum)* en el que se vive y dentro del cual acontece la propia vida con múltiples oportunidades de realización en los diversos ámbitos vitales, uno de ellos, el de la libertad de creencia que aperturiza a lo trascendente. Es ésta la dimensión secular que expresa

⁵⁶ Cf. H. Cuéllar, “La posmodernidad y la crisis de la razón ilustrada”, en *Actas del Congreso Nacional de Filosofía*. Chihuahua, 1991.

la condición del ser humano en las estructuras temporales, pero siempre abierto a cualquier aspiración trascendente, si así lo desea. Dimensión secular pues no indica aquí secularización con su clausura a lo trascendente para moverse únicamente con categorías inmanentes, sino reconocimiento del lugar originario en donde de manera natural y novedosa —en la vida ordinaria— puede discurrir la vida del ser humano, en este mundo complejo y plural.

- 2) *Dimensión antropológica*. Con ello significo que en la vida cotidiana puedo *encontrar e ir forjándome el sentido de mi propia existencia* mediante el autoconocimiento, la mirada prospectiva y pequeñas o grandes metas concernientes a la vida en familia, el matrimonio, el trabajo o la vida de relación social. Es por eso que ese tipo de vida —dentro de su dinamismo y complejidad específicos— no tiene por qué ser el lugar de la rutina, de los “tiempos perdidos”, de la falta de sentido de la vida. Más bien, mucho hay que hacer en este espacio vital que no se puede ignorar ni despreciar porque —al hacerlo— estaríamos dejando pasar momentos preciosos de realización personal, de apertura social, de trabajo colaborativo y emprendedor, de atención, servicio y reconocimiento de los otros.

Se convierte este tipo de vida —en expresión de Charles Taylor— en el lugar del *sentido de la dignidad*. Éstas son sus palabras:

Podría consistir en nuestro poder o en nuestro sentido del dominio del espacio público: o en nuestra invulnerabilidad ante el poder, o en nuestra autosuficiencia: o en saber que gustamos a los demás y nos admiran [...]. Pero, muy frecuentemente, el sentido de la dignidad se funda en [...] el sentido que *yo pueda tener de mí mismo* como propietario de una vivienda, padre de familia, poseedor de un empleo y sostén de quienes de mí dependen, todo ello puede ser la base de mi sentimiento de dignidad.⁵⁷

Con ello recojo una noción de dignidad que brota del aprecio por uno mismo y lo que como sujetos responsables podemos realizar en el espacio íntimo de la familia, de las relaciones laborales y sociales, que implica vivir con esmero la cotidianidad de la vida.

- 3) *Dimensión ética*. La comprensión de la vida de todos los días, *no implica la trivialización de la vida* ni que “cualquier cosa que hagamos es aceptable”.⁵⁸ Si así ocurriera, el interés por las *intuiciones morales universales* carecería de sentido, lo mismo que la pregunta por el *significado de*

⁵⁷ Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, p. 30. Las cursivas son mías.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 28.

la dignidad humana que si bien en el texto anterior tiene un cariz basado en el reconocimiento, no deja de hacer alusión a otro sentido mucho más profundo conectado con *la ontología de la persona*, con su propia naturaleza inviolable y sagrada, fuente de sus derechos más legítimos y responsabilidades para consigo mismo y con otros.

- 4) *Dimensión relacional*: nadie viene al mundo solo ni vive su vida cotidiana encerrado en su propia subjetividad como sugiere la doctrina leibniziana de las mónadas. Más bien lo que se da es la *intersubjetividad*, entendiendo esta expresión como la *comunicación entre personas* a través del *logos*, a través de su pensamiento y lenguaje, de sus afectos y corazón, intercambiando, mostrando o donando el producto de su esfuerzo y creatividad en el mundo del trabajo y las relaciones sociales.
- 5) *Dimensión práxica y poética*: corresponde al trabajo de cada día en su multifacético desarrollo y manifestación, que alberga desde los oficios y ocupaciones más simples, hasta los que requieren un alto grado de especialización científica y tecnológica, de responsabilidad familiar y social. Es en el reconocimiento de las virtualidades del trabajo cotidiano, desde donde se comienza a fraguar el futuro de las personas y se encuentran los mejores bebederos al mundo de la educación y la cultura. Para ello hace falta además del esfuerzo, la disciplina y la constancia, el cuidado de las cosas pequeñas, de los detalles menudos que conducen a terminar con perfección la obra iniciada (poner “la última piedra”), que no sólo otorga competencia a quien la realiza sino es fuente permanente de crecimiento en virtudes.
- 6) *Dimensión aporética*: la vida está tejida de luces y sombras, de alegrías y tristezas, de realizaciones y problemas. Basta mirar la historia de cualquier vida humana, de las familias, las instituciones sociales, financieras, políticas o de la humanidad en general: se encuentran surcadas por problemas que cotidianamente hay que resolver, pero ése es el reto que forja el carácter (*ethos*) porque pequeños o grandes problemas siempre aparecen y forman parte constitutiva de la condición e historicidad humanas. Pensemos en la enfermedad, las dificultades personales, en la familia, el trabajo, la organización (o desorganización) política y social, en las guerras, la violencia y las grandes injusticias que son fuente constante de problemas. Mas lo relevante de esta dimensión no es quedarse en el problema sino saber resolverlo, buscar soluciones, ser emprendedor, tener visión y *abrir nuevas sendas* que otorguen subjetivamente, a quienes lo enfrentan, la satisfacción de la batalla ganada. Lo relevante aquí es la búsqueda de soluciones que es el eterno camino de quien busca el crecimiento personal (o institucional), en la vida ordinaria.

7) *Dimensión lúdico-festiva*: es el ámbito donde no se ha dejado de reconocer la seriedad de la vida, sin embargo se entretiene con la fiesta, el humor, el juego, la diversión, la broma, que forman parte integrante de la cotidianidad de la vida ¿quién puede negarlo? Por eso es que cualquiera de esas actividades se encuentran emparentadas con la sonrisa, que —cuando es franca— emerge del alma humana como proyección de su intimidad gozosa.

Huizinga al hablarnos del juego humano, lo considera una actividad libre y llena de sentido,⁵⁹ que se encuentra fuera de la disyuntiva verdad-falsedad, bondad-maldad y la vincula a lo estético, no en el sentido de búsqueda de la belleza sino de la creatividad que una actividad así implica: siempre se están inventando juegos. El juego, además, siempre es novedad, emoción, pasión, “arrebato”, trátase de un video-juego, de un partido de fútbol o de una competencia olímpica.

La fiesta forma parte de los ritos del ser humano y —eventualmente— como afirma Pieper se encuentra vinculada a lo sagrado,⁶⁰ a lo heroico, pero también a las tradiciones familiares o a las reuniones festivas entre amigos. Esencial al sentido de la fiesta es proyectar *la alegría de existir* que conduce a la celebración como punto de encuentro con los otros.

El buen humor, el chiste y la broma colorean el discurrir de la vida cotidiana porque son manifestaciones de un cierto regocijo que impulsa a sonreír y pasársela bien, lo cual no significa caer en la superficialidad. Más bien representan situaciones propias de la vida corriente que rompen la solemnidad, impiden la rigidez y tomarse todo absolutamente en serio. Juego, fiesta y buen humor flexibilizan los trabajos y responsabilidades de la vida de cada día.

8) *Dimensión teológica*: para la comunidad de creyentes —particularmente los laicos congruentes con su fe dentro del mundo cristiano— este universo es el lugar del encuentro con Dios, con las obras salidas de sus manos, con los demás hombres, mundo al que no puede renunciar, despreciar o destruir, sino más bien cultivar promoviendo los altos ideales de la ciencia, de la tecnología, de la cultura, de la educación, del aprecio de la naturaleza, los logros del progreso humano y las enseñanzas de la historia, mediante un trabajo acabado hasta el último detalle.

Para un creyente así, este mundo se convierte en el mundo de las solidaridades, de la búsqueda de la verdad, el bien, el amor, la libertad,

⁵⁹ Cf. Johan Huizinga, *Homo ludens*. Madrid, Alianza, 1990.

⁶⁰ Cf. Josef Pieper, *Una teoría de la fiesta*. Madrid. Rialp, 2006.

la justicia y la paz. Lo que le importa es colaborar creativa y libremente en la construcción de la ciudad temporal desde el impulso interior de sus propias creencias. En él (trátese de hombre o mujer de cualquier raza y condición) la articulación entre ciencia y fe es connatural, por el reconocimiento a la armonía y distinción que se da entre esos saberes que no son excluyentes sino complementarios en el gran tema del conocimiento humano.

Una última observación no exenta de valoración crítica: no dudo que —con relación a la vida ordinaria— a lo que *habitualmente* se entiende como vida ordinaria, todos en alguna ocasión de nuestra propia vida vivimos alguna situación extraordinaria. Es esto lo más normal. Hay otras personas —las menos— que por sus circunstancias particulares *viven situaciones llamativas (extraordinarias o atípicas)* por un mayor periodo de tiempo, como puede acontecer con figuras públicas de la política, del deporte, de la ciencia, de los negocios, del arte, o de aquellos que adoptan modelos de vida que no responden a los esquemas de vida de la vida ordinaria y dedican su existencia entera a esa actividad como acontece con el trabajo castrense. Para todas estas personas su vida discurre temporal o permanentemente, en esa “cotidianidad” específica, que es un tipo de vida que no representa lo que para la mayoría de las mujeres y hombres concretos, es la vida normal de todos los días.

Fecha de recepción: 11/04/2008

Fecha de aceptación: 03/10/2008

EL SENTIDO ÉTICO EN LOS SUEÑOS Y SU RELACIÓN CON LOS INTERDICTOS¹ EN EL ÁMBITO DE LO SAGRADO, UNA INTERPRETACIÓN PSICOANALÍTICA

GILBERTO CASTREJÓN*

*La prohibición no significa por fuerza una abstención,
sino su práctica a título de transgresión...*

*La prohibición no puede suprimir las actividades
que requiere la vida, pero puede conferirles el sentido
de la transgresión religiosa.*

*La prohibición las somete a unos límites,
regula sus formas.*

*Puede también imponer una expiación
a quien se hace culpable de ellas.*

Georges Bataille

Resumen

Centrados en la frontera entre psicoanálisis y filosofía, se identifica cierto fundamento de carácter ético en la vida onírica del hombre, en la medida de lo cual dicho carácter posee una relación estrecha con la prohibición (interdicto), que el hombre mismo se ha impuesto, vinculándolo al aspecto religioso (sagrado) de éste. A su vez, al desarrollar el análisis en dicha frontera, esto nos permitirá relacionar tal fundamento con la dialéctica del interdicto y la transgresión conte-

¹ Lo prohibido.

* Unidad Profesional Interdisciplinaria en Ingeniería y Tecnologías Avanzadas. Departamento de Ciencias Básicas. Instituto Politécnico Nacional: gcastrejon@ipn.mx

nida en la obra de Georges Bataille. Finalmente, a lo largo del trabajo, estaremos en condiciones también de establecer argumentos que habrán de responder a las siguientes preguntas: ¿a qué se debe el hecho de que en la interpretación “primicia” que los hombres hicieron de los sueños, se considere a éstos como una “manifestación benigna u hostil de poderes supraterrénos, demoníacos o divinos”?, ¿dónde está fundado el carácter ético de los sueños, y su vinculación con los interdictos?, ¿dónde tiene su origen la prohibición (tabú, interdicto)?, y ¿en qué sentido la prohibición está ligada al “deseo edípico”, eminentemente sexual desde el psicoanálisis, en el ámbito de lo sagrado?

Palabras clave: sueños, interdicto, ética, transgresión, sagrado, Bataille.

Abstract

On the margin of psychoanalysis and philosophy, we identify an ethics in the dream life of the human being in its relation to what is prohibited (interdiction), that human being have themselves imposed and linked to a religious (or sacred) aspect. Analyzing this frontier will permit us to connect this ethical posture with the notions of interdict and the dialectic of transgression as contained in George Bataille’s work. Finally, throughout the article, we will establish arguments to answer the following questions: why in early interpretation of dreams were these considered “benign or hostile manifestation of supraterrrestrial, diabolic or divines powers”? Where is the ethical character of dreams founded, and what is its relation with interdicts? What is the origin of its banning (tabu, interdict)? And in what sense is the banning (interdict) linked to the eminently sexual “Oedipal desire” in the realm of the sacred?

Key words: dreams, interdicts, ethics, transgression, sacred, Bataille.

No es difícil identificar cómo el psicoanálisis y la filosofía mantienen ciertas conexiones e interdependencias que pueden ayudar al conocimiento del hombre, baste señalar que la obra de Freud y Lacan, dos figuras centrales del psicoanálisis, está colmada de filosofía, a pesar de que ambos, en su momento, llegaron a desdeñar en cierto modo de esta última. De esta manera, nuestra investigación se centra en diversos problemas básicos que tanto el psicoanálisis y la filosofía han tratado: la ética,² los sueños, lo sagrado y la religión... Dónde comienzan

² Se entiende aquí por ética todo aquello que le atañe a la conducta de los hombres, la disciplina

y dónde terminan los alcances de uno u otro sobre estos temas, no es precisamente nuestro propósito esclarecerlo, sólo pretendemos dar luz ahí donde en nada se corre el riesgo de ser cegados, ya que en específico: parte de la obra de Bataille y psicoanalistas como Freud darán cuenta de ello. Como siempre: lo importante son los aciertos, así lo entendía uno de los grandes psicoanalistas del siglo xx: “El fin de la investigación no consiste, por cierto, en creerse estar en posesión de la única teoría verdadera, sino en ir aproximándose poco a poco a la verdad, a través de los tanteos de todas las teorías”.³

“En los tiempos que podemos llamar precientíficos, la explicación de los sueños era para los hombres cosa corriente. Lo que de ellos recordaban al despertar era interpretado como una manifestación benigna u hostil de poderes supraterrénos, demoníacos o divinos”.⁴ Aceptando esta afirmación podría pensarse que para la mentalidad primitiva los sueños correspondían a ciertas *revelaciones* de carácter sagrado,⁵ sin embargo, resulta claro que esto no es del todo así. Entendamos que los sueños para la visión psicoanalítica son procesos psíquicos con una lógica propia, la vía privilegiada de acceso al inconsciente, el acierto de Freud correspondió a su vez en considerarlos como uno más de los síntomas de los enfermos mentales. Así, el sueño es *rebus*⁶ (conjunto de dibujos, cifras y palabras) que se expresa y ha de llevarse a un texto susceptible de ser descifrado, y está sujeto a leyes. Un sueño es a su vez una “puesta en escena” de deseos⁷ reprimidos, pues de una u otra forma los sueños corresponden al

teórica que estudia el comportamiento moral de los hombres en sociedad, así, al hablar del sentido ético, nos referimos al hecho de que todo drama psíquico resulta ser un drama ético.

³ Carl Gustav Jung, *Energética psíquica y esencia del sueño*. Barcelona, Paidós, 2006, p. 149.

⁴ Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*. México, Círculo de Lectores, 1981, p. 19.

⁵ Cf. “Lo sagrado: ‘representación prefigurada y flexible, una y universal, que, presupuesta a la multiplicidad de las diversas corrientes y conductas religiosas, encierra la posibilidad de constituirse en un objeto de estudio especial’”. (Francisco García Bazán, “La religión y lo sagrado”, en *El estudio de la religión*. Ed. de Francisco Díez de Velasco y Francisco García Bazán. Madrid, Trotta, 2002, p. 23.

⁶ Véase el cap. vi. “El trabajo de los sueños”, en S. Freud, *op. cit.*, donde introduce este término, ya que considera que lo meramente pictórico del sueño debe llevarse a un *rebus*, que ha de convertirse en un texto. Así, destaca cuatro mecanismos del trabajo de los sueños: condensación (transformar el contenido latente en contenido manifiesto); desplazamiento (centra el sueño de otro modo, transmuta los valores, disfraza el sentido); la consideración de la figurabilidad (en la que se expresan los medios de que se disponen para considerar los pensamientos); y la interpretación secundaria (enmascara el rigor de los anteriores).

⁷ Cabe señalar que para el psicoanálisis el deseo es una falta, fundamentalmente inscrita en la palabra del sujeto hablante, así, el deseo del sujeto hablante es el deseo del Otro, entendiéndose esto último como el lugar de donde proviene para un sujeto su mensaje de lenguaje.

cumplimiento (disfrazado) de un deseo reprimido o suprimido. Por ello, al tener conocimiento —el soñador— del contenido de sus sueños, se instauran en la vida despierta de éste ciertas manifestaciones⁸ conscientes que hacen al hombre reprimir sus acciones en pos del lenguaje de símbolos que le fue revelado en el sueño, aunque precisamente también en la vida despierta es cuando el hombre descubre un sentido ético en sus sueños, además del carácter religioso o sagrado que inicialmente éstos le hubieron dado, y donde cierta dialéctica⁹ se lleva a cabo. Ésta corresponde a la dialéctica del interdicto (lo prohibido) y la transgresión, que discurre por un terreno ciertamente escabroso, imprimiendo en el ser humano ese supuesto “apego a la ley”, el fundamento principal de toda moral, y que tradicionalmente le atañe al universo de lo sagrado y lo profano.

Precisamente, con el descubrimiento del inconsciente, y sus posteriores caracterizaciones (ello, yo y superyó), se incorporó al estudio del hombre un elemento sustancial y de vital importancia para comprender su naturaleza, pues desde ese momento este ser característico que se pregunta por sí mismo y la realidad, no sólo se concebiría como el hijo pródigo de cierta Divinidad, y cuyo ser *trasciende* en atención a ciertas tradiciones.¹⁰ De esta forma, estudiar el inconsciente desde los sueños es contar con gran parte del material que sobre el estudio del hombre pueda tenerse, y al ser el inconsciente —en primer lugar¹¹ en la teoría psicoanalítica— una instancia psíquica, una entidad no referida a su carácter biológico, sino a cómo se construye *algo* en él, algo que da cuenta de la *individuación*¹² en el hombre, ya que:

⁸ Los interdictos.

⁹ En el psicoanálisis, la instancia psíquica encargada de juzgar al yo corresponde al superyó, el cual llega a inhibir nuestros actos, llegando a producir cierto remordimiento, y el cual se encuentra en el centro de las cuestiones morales, eje de las interdicciones. El superyó fue llamado primeramente censura, que actúa de manera inconsciente como el sentimiento de culpa. Si el superyó inhibe nuestros actos y/o produce remordimiento, además de que juzga al yo, resulta obvio que en el sistema psíquico también pueden identificarse atisbos de la dialéctica del interdicto y la transgresión.

¹⁰ Por tradición entendemos aquella creencia, práctica o costumbre apegada a normas e ideas propias del pasado, y que se han transmitido de generación en generación, principalmente referidas al orden religioso.

¹¹ En la teoría freudiana, el inconsciente fue primeramente esa instancia psíquica que da lugar a las representaciones reprimidas, que se opone al preconsciente y al consciente. Posteriormente, Freud lo caracterizaría como el ello, que ha de aplicarse al yo y al superyó.

¹² Sigmund Freud, en *El yo y el ello*, menciona: “Un individuo es ahora para nosotros un ello psíquico, no conocido e inconsciente, sobre el cual, como una superficie, se asienta el yo”, en *Obras completas*, t. XIX. Buenos Aires, Amorrortu, 1986, p. 26. Entendiéndose al yo como aquello que se ha desarrollado a partir del sistema preconsciente, una diferenciación del ello (instancia psíquica esencial).

El hombre no ha de ser hecho físicamente. La naturaleza se ha ocupado de eso. La construcción del hombre significa, por tanto, la construcción de algo *en* el hombre. Ese “algo” es el opuesto complementario de lo que es visible y, podríamos decir, “automáticamente consciente” en el hombre a la luz de su desarrollo puramente biológico.¹³

Así, diremos que en el psicoanálisis sujeto e individuo no son lo mismo. Hablar de sujeto es hablar del sujeto de deseo que se muestra en el inconsciente, hablar de individuo es hablar de un ser ya constituido,¹⁴ en su sentido ordinario; de esta manera, ese *algo en el hombre* es propiamente el inconsciente, lo “opuesto complementario de lo que es visible y [...] ‘automáticamente consciente’ en el hombre”, y que a partir del psicoanálisis, se acepta que configura y forma parte esencial del hombre. Por ello, la obra de Freud, y los trabajos psicoanalíticos posteriores a él, no agotan su grado de importancia en los estudios sobre el hombre y la cultura, en este sentido resulta importante mantener diversos puentes de comunicación en discursos tan vitales como el filosófico y el psicoanalítico, más cuando ambos dan clara cuenta de la ética, a pesar de que ésta no pueda separarse del todo del terreno religioso,¹⁵ aunque también, particularmente la obra de Freud, al ser una interpretación de la cultura: “Expresa ante todo una crítica radical a la tradición ética de Occidente, cifrada en la denuncia de las falsas virtudes y del engañoso, precario y movedizo asentamiento que la moral tradicional ha tenido en el alma humana”.¹⁶

¹³ John Layard, “La construcción del hombre en Malekula”, en *Hombre y sentido. Circulo Eranos III*. Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 139-198.

¹⁴ Esta concepción de individuo corresponde a la tradicional en el ámbito filosófico, por algo el psicoanálisis pone en entredicho ciertas categorías y concepciones filosóficas, sin embargo, las fronteras entre uno u otro no terminan ahí.

¹⁵ Para Eliade, al tratar el fenómeno religioso nos estamos enfrentando a las *hierofanías* —algo que manifiesta lo sagrado—, entendiéndose este último como todo *aquello* que le atañe a la divinidad, lo trascendente en la vivencia religiosa. Si el fenómeno religioso sólo se trata desde las hierofanías, diremos que éstas han formado parte de todas las religiones, en una multiplicidad de formas, expresiones, documentos, actos, experiencias... El terreno religioso es el terreno de lo sagrado, del juego dialéctico de lo prohibido y de la transgresión, pero en donde también todo es distinto y revelador, donde ritos y manifestaciones están presentes de forma continua, ya que “Todo lo que es insólito, singular, nuevo, perfecto o monstruoso se convierte en recipiente para las fuerzas mágico-religiosas, y según las circunstancias, un objeto de veneración o de temor, en virtud del sentimiento ambivalente que provoca constantemente lo sagrado”. (Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*. México, Era, 2005, p. 37).

¹⁶ Juliana González, “La ética y el psicoanálisis”, en *El malestar en la moral*. México, Miguel Ángel Porrúa/FFYL, UNAM, 1997, p. 12.

Comencemos aquí resaltando un hecho: el hombre primitivo se enfrentó al mundo de una manera muy distinta a como lo hace el moderno, este último difícilmente podría vivir la vida orgánica —sexualidad y procura de alimentos en primer término— de una forma ritual a como lo hizo el primitivo,¹⁷ de ahí que éste hiciera de muchas actividades un sacramento, una festividad donde la *fuerza* que representa la vida lo lleva a comunicarse con la *realidad última* ; así, es por medio del rito el que el hombre arcaico logra, a través de un *intermediario* , acercarse a la realidad, liberándose de lo profano, del vacío de la existencia. Pues a la par de esto: en lo religioso, todo es insólito y extraordinario, por ello la religión primitiva corresponde, como dijera Cassirer a “la afirmación más vigorosa y enérgica de la vida que podemos encontrar en la cultura”.¹⁸ El pensamiento primitivo no piensa a partir de una lógica bien establecida y estructurada, lo hace a partir de un sentimiento de la vida y la naturaleza, no trata de clasificar y explicar las cosas siguiendo una línea “clara y distinta” de pensamiento, lo hace concibiendo una *presencia* más allá de los límites del hombre. De aquí se ha de dar paso a la “explicación” mítica, la cual es una expresión de “conceptos” y, a su vez, una expresión de “percepciones” del mundo, de la vida, de las manifestaciones naturales y sobrenaturales; y el hombre, al estar en un cierto punto intermedio entre el mundo de los dioses y el mundo real, se convierte en el *relator* y *desarrollador* de un drama donde puede apaciguar a los dioses, rendirles culto, alimentarlos, despertar su ira, pedir su ayuda, etcétera, estando ya en el terreno propio de los ritos. Surge por tanto el “mito”, “La mayoría de los actos cumplidos por el hombre de las culturas arcaicas no es en su pensamiento sino la repetición de un gesto primordial cumplido al principio de los tiempos por un ser divino o por una figura mítica”.¹⁹ La narración de esos gestos primordiales corresponde a los mitos.²⁰ A su vez, habrá de recordar que:

¹⁷ Cabe señalar que para el hombre primitivo, la naturaleza no era algo impersonal, es decir: veía a ésta no como un “ello”, sino como un “tú”, así, el carácter de los ritos y prácticas de las religiones arcaicas guarda una estrecha relación con ciertos puntos de contacto que el hombre tiene con la naturaleza, dígame en este caso concreto: el sexo y la procura de alimentos, vividos ritualmente, a diferencia a como concibe dichas prácticas el hombre moderno.

¹⁸ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica* . México, FCE, 1999, p. 130.

¹⁹ M. Eliade, *op. cit.* , p. 56.

²⁰ Jean Pierre Vernant en su obra *Los orígenes del pensamiento griego* , afirma que en el contexto griego, el vocablo mito no se refiere de manera precisa a ese tipo de narraciones, de carácter sagrado, que cuentan las hazañas de los dioses o los héroes, “El *mythos* se presenta no como una forma particular de pensamiento, sino como el conjunto que vehicula y difunde el azar de los contactos, los encuentros, las conversaciones, ese poder sin rostro, anónimo, siempre evasivo que Platón llama *Pheme* , el Rumor”. Es decir, el vocablo mito se refiere a una heterogeneidad de

Lo que caracteriza a la mentalidad primitiva no es su lógica sino su sentimiento general de la vida. El hombre primitivo no mira a la naturaleza con los ojos de un naturalista que desea clasificar las cosas para satisfacer una curiosidad intelectual, ni se acerca a ella con intereses meramente pragmáticos o técnicos.²¹

El hombre primitivo mira a la naturaleza como un “tú”, no como un “otro”, es decir: éste no ve a la naturaleza como algo impersonal, por ello el carácter de los ritos y prácticas de las religiones arcaicas guarda una estrecha relación con ciertos puntos de contacto que el hombre tiene con la naturaleza, y tales ritos primitivos, que corresponden finalmente a una hierofanía,²² muestran algunas categorías esenciales del fenómeno religioso, de aquí que el sustrato general de los mitos no tenga completamente un carácter racional, sino más bien, corresponde a un sustrato de sentimiento. De hecho, aquello no susceptible de explicarse “racionalmente” posee un carácter mítico en la mente del hombre primitivo, de ahí que la explicación primicia de los sueños contenga ese atisbo de religiosidad, en su fase más “genética”. Para el primitivo los sueños corresponden a una manifestación de ciertas fuerzas sobrenaturales, las cuales pueden ser benéficas o malignas. Y el relato mítico²³ —a su vez— ha de narrar cómo se desarrollan tales fuerzas sobrenaturales, y al contener cierto simbolismo, éstos son comunes a los sueños. “En el sueño asistimos al parto del hombre desde su fuente primigenia, su *physis* natural. Pero asistimos también a su *regreso*, a su reincorporación en el origen vital”.²⁴ Así, en los sueños como en los mitos las fuerzas originarias, primicias, de la vida se expresan, por ende en los sueños son revelados los deseos más básicos y poderosos de la naturaleza instintiva del hombre. Parfraseando a Freud: “El sueño es la realización (disfrazada) de un deseo reprimido”. Aunque ahora sabemos que el sueño posee generalmente poca lógica, y los hechos llevados a cabo en él difícilmente atienden a un sentido ético y estético claro.²⁵

relatos. Aclaremos que nosotros usamos este vocablo desde su acepción tanto filosófica y religiosa como psicoanalítica.

²¹ E. Cassirer, *op. cit.*, p. 127.

²² “(algo que manifiesta lo sagrado)”, *vid.* M. Eliade, *op. cit.*

²³ En primera instancia, el psicoanálisis considera que un mito (ya sea colectivo o individual) es un relato que de forma alegórica o metafórica intenta responder a preguntas y/o contradicciones, particularmente aquéllas referidas a los orígenes.

²⁴ J. González, *op. cit.*, p. 64.

²⁵ Hay que aclarar que para el psicoanálisis, un sueño corresponde a una producción psíquica, que de una u otra forma resulta tener un carácter enigmático, por medio del cual puede identificarse el efecto de ciertas actividades de elaboración y desciframiento del deseo del inconsciente. De esta forma corresponden a la vía privilegiada de acceso al inconsciente.

A nosotros nos interesa sólo el aspecto ético, a pesar de que el sueño difícilmente obedece a nuestra voluntad consciente, y claramente se opone a las intenciones de la conciencia.

Ahora bien, si los sueños —para el psicoanálisis— tienen en cierto sentido una explicación vinculada con los mitos, necesariamente contienen un carácter ético,²⁶ por algo oscilan en la dialéctica de lo prohibido y la transgresión, que fundamentan la vida religiosa.²⁷

La vida onírica es un trasfondo no racional ni propiamente consciente del psiquismo, y al ser no racional ni consciente, se llega a identificar primero que parte considerable de la vida anímica se desenvuelve alrededor de ésta, pues precisamente ésta influye considerablemente sobre aquélla, ya sea creando cierta censura o no en nuestros actos, o determinando a la conciencia sin que ella misma lo advierta. De esta manera es que, “escudriñando” en la propuesta psicoanalítica, tenemos que la psique humana se divide en ciertas instancias,²⁸ en una manifestación de fuerzas encontradas (pulsión²⁹-represión), estructurando parte del carácter conflictivo y escindido del alma humana, lo cual da fundamento, y permite entender *la condición ética* del hombre. Y si los sueños son el mejor *acercamiento* al inconsciente, se sabe que el soñador, rechaza, censura, evade... lo que sus sueños le revelan, generalmente ha de negar lo que su deseo le incita. Pues quiérase o no en los asuntos de la ética siempre va vinculado el sentido de la obligación, y como toda acción moral posee este carácter, el soñador ha de padecer la censura; así, el hombre que recuerda sus sueños ha de valorarlos moralmente, he ahí el sentido ético en éstos, a pesar de que en los sueños el hombre se libere de la obligación, de la sanción, ha de conocer ahí la “dimensión del deseo” en el inconsciente, ese sentido oculto del que hablaba Freud, y que por medio del psicoanálisis es posible llegar a él.

Retomemos un hecho: para el psicoanálisis los individuos heredan, a la vez que incluso llegan a reprimir, ciertas experiencias inconscientes arcaicas de

²⁶ El carácter ético está referido a la moralidad implícita en los mitos.

²⁷ Cabe señalar que Bataille desarrolló una teoría del erotismo en el seno mismo de los fenómenos religiosos, caracterizada por el hecho de que en la transgresión el hombre da cuenta de lo prohibido sin precisamente suprimirlo, “Ahí se esconde el impulso motor del erotismo; ahí se encuentra a la vez el impulso motor de las religiones” (G. Bataille, *El erotismo*. Trad. de Antonio Vicens y Marie Paule Sarazin. Barcelona, Tusquets, 1997, p. 40).

²⁸ Inconsciente, preconsciente y consciente.

²⁹ Las pulsiones son las encargadas de la dinámica que soporta al sujeto, que da cuenta de su vida. Algunos psicoanalistas han homologado (erróneamente) las pulsiones a los instintos, a lo que queda de animal en el hombre. Así, las pulsiones habrá que entenderlas más como fuerzas. Un ejemplo claro de la pulsión sexual es la libido.

carácter colectivo, es bien sabido que precisamente el psicoanálisis no sólo estudia los sueños, sino como lo hizo saber Freud: al estudiar también las producciones simbólicas y temporales como el mito, la verdad de su objeto de estudio —el inconsciente— se revela en el mito. Además, baste señalar aquí que el psicoanálisis también produce mitos: el de Edipo, que lo fundamenta en *Tótem y tabú*, como relato de los orígenes, de la sociedad y la civilización. Con lo dicho, dado que la mejor vía de acceso al inconsciente son los sueños, esto nos lleva a considerar también el hecho de que en el acto de soñar, el individuo se remite no sólo a su pasado infantil, sino a la historia más primitiva de la humanidad.

El acto de soñar es por sí una regresión a las más tempranas circunstancias del soñador, una resurrección de su infancia, con todos sus impulsos instintivos y sus formas expresivas. Detrás de esta infancia individual se nos promete una visión de la infancia filogénica y del desarrollo de la raza humana, desarrollo del cual no es el individuo sino una reproducción abreviada.³⁰

Retomando: en *Tótem y tabú* Freud nos cuenta la historia de una tribu primitiva gobernada por un padre tiránico e incestuoso, el cual priva a todos los hijos del disfrute de las mujeres, los hermanos deciden unirse y cometer un crimen parricida, una vez llevado a cabo éste, sobreviene en los hijos el sentido de culpabilidad, lo cual los lleva a tener conciencia que deben evitar este crimen para el futuro, el mismo crimen no debe cometerse sobre ellos, instaurando de ese modo dos grandes prohibiciones (tabúes, interdictos) contra el incesto y contra el parricidio, de ahí que surja el mito³¹ de la sociedad totémica, donde el padre es el gran tótem, animal sagrado, hierofanía de carácter simbólico.

Las dos prohibiciones tabúes más antiguas e importantes aparecen entrañadas en las leyes fundamentales del totemismo: respetar al animal tótem y evitar las relaciones sexuales con los individuos de sexo contrario pertenecientes al mismo tótem. Tales debieron ser, por lo tanto, los dos placeres más antiguos e intensos de los hombres.³²

Como se observa: las prohibiciones (interdictos) corresponden al fundamento de la moralidad, lo cual suscita un drama ético. Pero de esta forma surge una

³⁰ S. Freud, *La interpretación de los sueños*, vol. I, p. 548.

³¹ Recordemos que el mito y los sueños están emparentados. Así, los individuos, desde el psicoanálisis, heredan y reprimen una experiencia arcaica colectiva.

³² S. Freud, *Tótem y tabú*. Madrid, Alianza, 2003, p. 43.

especie de paradoja: lo prohibido es a la vez aquello intensamente deseado, y lo intensamente deseado le muestra al hombre sus poderes más ocultos, he aquí la vía de la dialéctica del interdicto y la transgresión, ésta supera a aquél, y con la desobediencia a la ley puede operar la libertad, aunque una libertad apegada a los alcances del interdicto.³³ Así, para Bataille, la principal prohibición es la que está vinculada a la muerte, por lo cual se intenta eliminar la violencia de ésta, y de aquí se identifica que toda transgresión vinculada, nunca suprime aquello que la prohibición ha fundado, de esta manera se llega a una dialéctica en donde, incluso, ambos eventos se confunden. Y a su vez: el hombre descubre también con la transgresión sus poderes más ocultos, “por su actividad el hombre edificó el mundo racional, pero siempre subsiste en él un fondo de violencia”.³⁴ Recordemos además que toda violencia es un desbordamiento de lo prohibido, y lo prohibido se vincula también al incesto, a la sangre menstrual, al parricidio... sin que se logre suprimir esa violencia que ya de por sí es transgresión. Así, el terreno religioso pretende ordenar la “transgresión de las prohibiciones”, por lo que hay que decir que el juego de ambos términos, desde la teoría de Bataille, caracteriza a la religión y lo religioso.

Ahora bien: ¿cuál es el sentido ético de los sueños y su vinculación con los interdictos en el ámbito de lo sagrado? Sabemos que la interpretación que los hombres hicieron primeramente de los sueños, estaba vinculada a un carácter religioso, y al ser éstos la manifestación de deseos reprimidos, aquí se funda su sentido ético, ya que toda ética sabe de los interdictos y la transgresión. Recordemos a su vez que toda prohibición provoca *temor y temblor*, en el terreno religioso tal sentimiento se convierte en devoción, esa devoción que le debemos a los dioses, pero que también nos provoca pavor, con esto la devoción se transforma en adoración a los designios divinos (teleología pura, drama humano por excelencia), y los designios divinos se han revelado también en los sueños. Pero lo divino es el apego a la ley, y lo profano es la transgresión, pero aquí, la paradoja es clara: el mundo *profano* es a su vez el de los interdictos, pues el apego a la ley es impuesto, así, resulta claro que “el mundo *sagrado* se abre a transgresiones ilimitadas, es aquel mundo de la fiesta, de los soberanos y de los dioses”.³⁵ Sírvanos decir que por este medio la prohibición está originariamente ligada al “deseo edípico”, que no tiene que ver más que con la

³³ Bataille desarrolla ampliamente esta dialéctica en su obra fundamental *El erotismo*. Cabe señalar también que la ley moral está inmersa en esta dialéctica contradictoria.

³⁴ *Ibid.*, p. 58.

³⁵ Gilberto Castrejón, “El erotismo como experiencia vinculada al orden de lo sagrado”, en *Dikaiosyne*, año VI, núm. 11, diciembre de 2003, pp. 11-22.

sexualidad³⁶ y el tabú. En la dialéctica batailleana, sólo es sagrado aquello que es el objeto de un interdicto, pero no cabe duda que la ruptura es “el límite del interdicto”, éste la agota y abre la posibilidad de acceder a experiencias inusitadas, aunque el apego a la ley y su ruptura son conceptos sustanciales de toda moral, de toda ética como posibilidad de realización. ¿En los sueños se ve más clara esta realización, pues “todo ahí se muestra como lo que finalmente es”? Los sueños no sólo enseñan lo que el hombre se ha reprimido.

Antes de terminar consideremos que el hombre se inserta una especie de responsabilidad ética, en la medida de que esto se expresa principalmente en nuestros sueños inmorales; en la concepción psicoanalítica, al no ser éstos una inspiración de espíritus extraños, entonces, una parte de uno es la que los ha producido, por ello, a pesar de cualquier interpretación religiosa que sobre los sueños se tenga, el hombre se hace responsable de sus sueños pecadores e inmorales, aunque precisamente en su vida onírica no lo sea. El sentido ético en los sueños, al vincularse con los interdictos, es un no darse a lo que se sueña, una represión que da cuenta de cierta responsabilidad en su sentido ético más lato, sin embargo, como ya se vio en la dialéctica del interdicto y la transgresión, éste no se agota en la medida de que precisamente la transgresión le brinda nuevos elementos para que tal sentido ético se siga moviendo. “La moral,³⁷ para Freud, es en este sentido, el fenómeno cultural más significativo: ella es la que llega hasta el fondo del psiquismo, la que primeramente produce la humanización de la existencia, filtrándose hasta los estratos íntimos y primigenios de la vida inconsciente”.³⁸

De todos modos, el sentido ético³⁹ en los sueños, desde la perspectiva del psicoanálisis y la dialéctica de Bataille, tiene que ver con lo sagrado⁴⁰, ¿acaso no en las investigaciones psicoanalíticas siempre surgen aspectos de la relación padre-hijo-madre o madre-hija-padre, o en las religiosas las de padre-hijo, que

³⁶ Para el psicoanálisis, la sexualidad es un aspecto y manifestación de la vida sexual, la cual en el adulto se origina y se instaura sobre una disposición perversa-polimorfa, aunque no es nuestro objetivo desarrollar la teoría freudiana de la sexualidad; asimismo, lo sexual, de entrada, siempre es psicosexual. Pero aclarando: tanto Bataille como Freud tratan el fenómeno erótico en plena comunión entre alma y cuerpo.

³⁷ Habría que distinguir entre “moral interior” (autenticidad de la conciencia) y “moral exterior” (referente a las normas impuestas), aquí se usa en su segunda acepción, véase “La ética y el psicoanálisis”, en J. González, *op. cit.*

³⁸ *Ibid.*, p. 66.

³⁹ Que oscila entre los polos de lo prohibido y la transgresión, ya que se refiere al mero *ethos* humano.

⁴⁰ Aspecto fundamental de lo religioso.

en nuestra tradición cristiana es de por sí bien sabida?, ¿acaso no el drama humano por excelencia es el de la relación yo con Dios o los dioses, el cual funda la ley, y a su vez todas las posibilidades de ser transgredida?

Conclusión

Los sueños tienen inmerso un contenido ético, y como se sabe: lo ético posee un carácter de interdicto, si el sueño es la expresión de un deseo reprimido y, a su vez, es hermano de los mitos, todo sueño, a través de los interdictos, contiene un carácter ético vinculado al ámbito de lo sagrado, pues éste es fundacional y cualitativamente distinto de lo profano (el de la transgresión), aunque ambas instancias configuren la naturaleza propia del sueño, que tiene que ver, en cierto aspecto, con lo sagrado, y lo sagrado a su vez corresponde al asunto por excelencia del fenómeno religioso. “La religión, por otra parte, no tiene propósitos teóricos, es una expresión de ideales éticos”.⁴¹

Nadie es más virtuoso ni más bueno en los sueños. La memoria de ellos instauro en la “conciencia despierta”⁴² el cáliz de los interdictos, y al ser los sueños un asunto vinculado con los mitos y la religión, esta última teniendo como condición de posibilidad a lo sagrado, se instauro en la conciencia humana un sentido ético, aunque como dijera Freud: “La religión viene a perturbar este libre juego de elección y adaptación, al imponer a todos por igual su camino único para alcanzar la felicidad y evitar el sufrimiento”.⁴³ El *ethos*⁴⁴ humano ha de atender a la ética religiosa, fundando un sentido ético presente en la psique humana, que deja ver el inconsciente, del que los sueños resultan ser una vía de acceso, a pesar de que muchas veces “El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona”.⁴⁵

La naturaleza humana dispone de tantas y muy variadas trampas en el sueño.

Fecha de recepción: 12/02/2008

Fecha de aceptación: 2/09/2008

⁴¹ E. Cassirer, *op. cit.*, p. 144.

⁴² Como se dijo: el superyó es el que censura (“la voz de la conciencia”), pero desde el psicoanálisis mismo: una potencia exterior es la que sustenta la censura en el superyó, ejemplo: la autoridad parental en el mito del parricidio. Véase Roland Chemama *et al.*, *Diccionario del psicoanálisis*. Buenos Aires, Amorrortu, 2004.

⁴³ S. Freud, *El malestar en la cultura*. Madrid, Alianza, 2005, p. 29.

⁴⁴ Modo ser, modo de actuar.

⁴⁵ Friedrich Hölderlin, *Hiperión*. Madrid, Hiperión, 1998, p. 26.

HACIA UN CONCEPTO ÉTICO DE “RENDICIÓN DE CUENTAS” EN LAS ORGANIZACIONES CIVILES

ALBERTO HERNÁNDEZ BAQUEIRO*

Resumen

Se plantea la importancia de la “rendición de cuentas” (*accountability*) en organizaciones mexicanas, mediante la discusión del concepto y la propuesta de fortalecerlo destacando los factores de carácter ético que lo constituyen. En ese sentido, se destaca la aproximación ética a un problema práctico y urgente de las organizaciones civiles, al mismo tiempo que se recoge información empírica en relación con las prácticas actuales. Este tema se enmarca en el estudio ético de los “recursos morales”, lo que lo sitúa en una perspectiva de análisis de las contribuciones que la ética puede hacer para mejorar la práctica de las instituciones de la sociedad, ejemplificado en el caso de las organizaciones civiles. El ensayo destaca la contribución del análisis ético entendido como juicio moral de las acciones de la institución, la insuficiencia del modelo legal-institucional, y las aportaciones de un concepto de rendición de cuentas ético. Finalmente, se incluye una contextualización básica para la práctica de la rendición de cuentas en las organizaciones civiles mexicanas.

* Profesor-investigador del Departamento de Humanidades y director del mismo, Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México: albherna@itesm.mx

Palabras clave: rendición de cuentas, responsabilidad, organizaciones civiles, ética, recursos morales, juicio moral, confianza.

Abstract

We study the idea and implications of accountability in Mexican organizations by means of a theoretical discussion of the concept and the inclusion of its ethical characteristics. In this way, we underline a particular approach on an emergent problem, at the same time that we collect some empirical information about the present practices in the non-profit sector. This issue is proposed as a part of the study of “moral resources” and, therefore, it tries to figure out the contributions that Ethics can make to improve practices in social institutions, using the case of civil organizations as an example. This essay stresses the contribution of ethical analysis, since we understand it as the moral judgment on the institution’s performance. The paper points out the deficiencies of the legal-institutional model of accountability and suggests a complementary ethical concept of accountability. Moral or ethical analysis on accountability systems is needed as much as technical, administrative and legal ones. The importance of historical context is commented on at the end of the essay, in order to provide recommendations for the practice of accountability in civil organizations.

Key words: implications of accountability, responsibility, civil organizations, ethic, moral resources, moral judgment, confidence.

Introducción. Por qué ética y rendición de cuentas en las organizaciones civiles

Hoy día la contribución de la ética es reclamada desde múltiples problemáticas de primer orden: desde los problemas suscitados por los desarrollos tecnocientíficos (motivo detonador de la bioética), hasta los desafíos en la construcción de la democracia o la responsabilidad de las empresas y los gobiernos en la degradación del medio ambiente. Aquí me referiré a una parcela de la investigación ética actual dedicada a la comprensión de las dimensiones morales de las organizaciones humanas.

Desde hace tiempo, la ética de las organizaciones ha sido cultivada de manera abundante en la vertiente de la ética empresarial, donde existen revistas especializadas desde hace varias décadas. También, aunque diría que de modo menos abundante, se dispone de un buen acervo de material académico

relativo a la ética en el ejercicio del gobierno o en la función pública,¹ algunos de los más recientes promovidos por organismos de cooperación internacionales.² Empero, los estudios sobre las dificultades éticas en la actuación de las organizaciones civiles son comparativamente menos abundantes. Por otra parte, entre los autores de los escritos sobre estos temas dominan los especialistas que trabajan en las escuelas de administración y negocios y en las escuelas de gobierno, mientras que los académicos basados en las escuelas de humanidades y filosofía son minoría. En consecuencia, las investigaciones en estos campos frecuentemente ofrecen una perspectiva más cercana a las metodologías y preocupaciones de las academias de administración, política, sociología y antropología, es decir, con un énfasis en la investigación empírica y, de ser posible, apoyada en métodos cuantitativos.

El ensayo que se ofrece a continuación es un ejemplo de una aproximación a los problemas de orden ético que enfrentan las organizaciones sociales, relativamente menos estudiadas que las empresas y el gobierno, que utiliza pero no se reduce a la constatación empírica. Se ha escogido un tema en particular, el de la “rendición de cuentas”, por varias razones. Primero, porque corresponde a la perspectiva de estudio que privilegia el entendimiento de los recursos morales de la sociedad por encima del estudio de los sistemas de control y, segundo, porque se trata de un tema particularmente interesante para la práctica de las organizaciones civiles en el momento presente, y en particular en México. Para efectos de este trabajo usaré la expresión genérica “organizaciones civiles” para referirme a las organizaciones no gubernamentales, las no lucrativas y solidarias, entre otras denominaciones. Hay diferencias conceptuales más o menos sutiles entre las diferentes designaciones,³ pero considero que para

¹ Los estudios clásicos más influyentes seguramente son los de Max Weber (*La política como vocación*, 1919; *Economía y sociedad*, 1922). Por ser una producción menos conocida vale sugerir, para comenzar una búsqueda en la literatura en inglés, M. J. Skidmore, “Ethics and Public Service”, en *Annals of the AAPSS*, núm. 537, enero de 1995, pp. 25-36. La revista mexicana *Buen Gobierno* dedicó su número 4 a los estudios sobre ética y transparencia en el gobierno (México, primer semestre del 2008).

² Ejemplo de ello la *Convención de las Naciones Unidas contra la Corrupción* (2003) y la *Convención para combatir el cohecho de servidores públicos extranjeros en transacciones comerciales internacionales de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico* (1997). Para recomendaciones prácticas véase OCDE, *La ética en el servicio público*. Madrid, Ministerio de las Administraciones Públicas, 1997.

³ Para referir a las diferencias entre las designaciones de las organizaciones civiles véase J. Cadena Roa, *Las organizaciones civiles mexicanas hoy*. México, UNAM, 2004, pp. 7-19; M. Canto, “La participación de las organizaciones civiles en las políticas públicas”, en J. L. Méndez, *Organizaciones civiles y políticas públicas en México y Centroamérica*. México, MAP, 1998, pp. 77-97.

efectos de este ensayo podremos tratar a las organizaciones genéricamente como organizaciones civiles porque todas ellas tienen en común la búsqueda de alguna forma de bien público, se basan en la colaboración libre de ciudadanos, no persiguen de manera inmediata el ejercicio del poder político ni justifican su existencia en función de la generación de ganancias repartibles entre sus propietarios. Como se verá más adelante, ese perfil las hace particularmente sensibles al ejercicio de una ética cívica que, en último término, es fundamental para explicar su existencia y su actuación, en un sentido ético y también en un sentido estratégico.

Con la expresión “en sentido ético” quiero aludir al postulado de que la ética es necesaria para que cualquier organización humana sea aceptable. Así es como leo la conocida frase de J. Rawls: “La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales [...] no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas”.⁴ Con la expresión “en sentido estratégico” quiero decir que además las organizaciones civiles operan utilizando una serie de recursos intangibles o recursos morales⁵ que condicionan su eficacia. En cuanto al orden de la exposición, es conveniente clarificar las nociones que se ponen en juego, así sea sólo para ponernos de acuerdo en un punto de partida y no para agotar la discusión. Esto es lo primero que haremos. Seguidamente, se traza una relación entre algunas nociones procedentes de la ética y la idea de rendición de cuentas. A partir de ese punto se halla la propuesta del ensayo. Consiste en hacer un ejercicio exploratorio, tomando la noción de rendición de cuentas como ejemplo de un proceso vital para las organizaciones en el que convergen factores de orden moral, y en el que se producen asimismo una serie de efectos también de naturaleza moral. Entre todos estos efectos podrán encontrarse algunos que pueden llamarse “recursos morales”, cuando ellos contribuyen al mejor desempeño de la organización. El ejercicio mostrará, según creo, la importancia de cultivar los aspectos éticos en la operación de las organizaciones civiles, en aras de fortalecer su capacidad de contribuir a la realización de un ideal de sociedad. Esperando que las ideas precedentes vayan bien encaminadas, continuaremos el ejercicio proponiendo un concepto de rendición de cuentas que destaque los elementos de carácter

⁴ John Rawls, *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1979, p. 17.

⁵ D. García Marzá, *Ética empresarial, del diálogo a la confianza*. Madrid, Trotta, 2005, pp. 49-60. Este autor destaca los recursos morales como pertenecientes a la organización, en tanto que J. P. Dobel se refiere a los recursos morales como recursos de los agentes morales para formar juicios adecuados, necesarios para ejercer bien la discrecionalidad (prudencia, integridad, carácter, entre otros). Véase de este autor, “Integrity in the Public Service”, en *Public Administration Review*. Mayo/junio, 1990, pp. 354-366.

moral que lo forman, y que permita derivar algunas orientaciones para la práctica de la misma en las organizaciones civiles.

¿Qué alcance tiene la idea de rendición de cuentas? Actualmente la noción se encuentra posicionada como uno de los grandes asuntos de la discusión pública y académica respecto a todas las instituciones, tanto las públicas como las privadas. El aspecto más discutido de la rendición de cuentas es el de la transparencia y el acceso a la información. El estudio del tema se vio incrementado en México a raíz de la entrada en vigor de la Ley Federal para el Acceso a la Información Pública y el Instituto que garantiza este derecho. Su alcance es de orden estructural para la sociedad mexicana. En esa medida, es patente que afecta también a las instituciones civiles, pero es posible que la discusión, a pesar de que ahora es ya profusa y sigue creciendo, todavía pueda aportar más elementos que ayuden a mejorar la práctica cotidiana de nuestras instituciones.

Y es necesario tratar del tema en conexión con la discusión ética porque los modelos legales tienen limitaciones críticas para orientar la acción real de las organizaciones. P. Dobel⁶ llamó “legal institucional” al tipo de modelo que enfatiza la sujeción a la autoridad legal e institucional. Las variantes de este modelo de rendición de cuentas se pueden refinar mediante participación de diversos públicos. De suerte que las propuestas sobre rendición de cuentas que no van más allá de la coerción (*inforcement*) que se hallan al presente, caen en el tipo de modelos legales-punitivos.⁷ En la práctica, los modelos legales institucionales no pueden recoger la inevitable diferencia que hay entre la disposición legal, forzosamente abstracta y general, y las circunstancias reales y particulares, inevitablemente necesitadas de interpretación prudencial. Los modelos legales punitivos, por su parte, son reactivos, actúan *a posteriori*, y por consiguiente son insuficientes como criterios orientadores para la acción. Por eso es tan conveniente desarrollar una idea de rendición de cuentas ética, pro-activa, orientadora, que aproveche y genere los recursos morales de las organizaciones.

Vale decir que hay ciertas estrategias de abordaje de la rendición de cuentas que tienden a omitir la consideración de los aspectos morales y solamente prestan atención a los aspectos técnicos, administrativos o legales. En consecuencia, en este ensayo se tratará de exponer un modelo de rendición de cuentas que subraya los aspectos éticos, sin pretender que se descarten los sistemas ad-

⁶ J. P. Dobel, *op. cit.*, p. 354.

⁷ J. P. Brodeur, “Accountability: the search for a theoretical framework”, en Errol Medes, ed., *Democratic policing and accountability, Global perspectives*. Vermont, Ashgate, 1999, pp. 125-164.

ministrativos que incorporan procedimientos de rendición de cuentas, tanto al nivel de las iniciativas ciudadanas como al nivel de la acción de las entidades públicas. Cabe decir, que lo que en las iniciativas privadas es terreno de discrecionalidad, en el caso de las instituciones públicas de hecho se acota más por medio del establecimiento de políticas públicas para tales instituciones.

En la última parte del escrito se ofrece una contextualización sobre el régimen de rendición de cuentas de las organizaciones civiles en México, a manera de insumos para la puesta en práctica.

Aproximación a la rendición de cuentas desde las ideas de ética y responsabilidad

En las líneas que forman este subtítulo no se pretende discutir exhaustivamente las ideas de ética y responsabilidad. Nos referimos a conceptos tradicionales en este campo (libertad y responsabilidad), cuya discusión estricta merecería un lugar aparte por sí mismo. Partimos de que el lector cuenta ya con una noción operativa⁸ que nos basta para que se entienda la propuesta más específica, en la segunda parte del artículo. Por esta razón las referencias documentales serán las estrictamente necesarias y básicas.

De las muchísimas variantes que puedan hallarse para definir la ética pueden extraerse algunos elementos comunes que nos permitan configurar nuestra aproximación al asunto. En términos generales se acepta que la ética es una búsqueda y una pregunta más que una respuesta definitiva. La ética se constituye por medio de una reflexión racional acerca de cuál es la mejor manera de vivir, y la manera correcta y buena de relacionarse con los demás. Los supuestos indispensables de toda indagación ética son corolarios de un principio esencial: los seres humanos somos libres,⁹ podemos elegir distintas formas de acción

⁸ Para abreviar, aunque sea al modo paradójico de Wittgenstein, “es claro que la ética no se puede explicar”. L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, 1965.

⁹ La idea de que las personas podemos elegir está implicada en todas las grandes tradiciones éticas (filosóficas) de Occidente. Se halla en las dos grandes tradiciones que formulan la libertad al nivel del individuo, en el sentido de la noción de facultad o “libre arbitrio”. La primera (aunque sólo sea en sentido cronológico), la teleológica, desde Aristóteles y Aquino (“toda acción y elección [...] parecen tender a algún bien”, *Ética Nicomaquea*, I, 1); y se halla aún de forma más intensa, en la tradición kantiana: “La ley de la causalidad por libertad, es decir un principio puro práctico, es aquí inevitablemente el comienzo” (“Introducción”, en *Crítica de la razón práctica*. México, UAM, 2001, p. 14). Y en un sentido diferente, como atributo fundamental del individuo en la sociedad, se encuentra en el liberalismo clásico: “El objeto de este ensayo no es el llamado libre arbitrio, sino la

en función de una serie de insumos objetivos tales como las circunstancias, la información y los medios e instrumentos disponibles, y de otra serie de elementos subjetivos como los intereses y deseos, las capacidades personales (dejamos ahora de lado la cuestión de si se trata de capacidades percibidas o reales),¹⁰ la visión del mundo y las convicciones personales.

La reflexión ética tradicionalmente ha propuesto que cuando las personas actuamos libremente tenemos la oportunidad de crear. A través de nuestra acción libre podemos introducir en el mundo nuevas realidades que solamente existen gracias a nuestra voluntad creadora que, a su vez, es una manifestación de nuestra racionalidad. La maravillosa posibilidad de la creación va unida con el riesgo del fracaso. El fracaso puede adoptar muchas formas. Aunque también el éxito puede admitir varias formas, el fracaso parece ser más diversificado. El fracaso puede ocurrir porque hay una falla en los insumos, por ejemplo que tenemos información errónea, que nuestras capacidades son inferiores a las necesarias para cumplir con nuestros planes, o más dramáticamente, que nuestros propósitos no son coincidentes con una norma de acción, es decir, que actuamos de manera deliberadamente incorrecta. Como consecuencia de lo anterior, enunciado de modo tan sucinto, toda acción libre conlleva responsabilidad.¹¹

La responsabilidad es la característica de toda acción libremente ejercida de ser adjudicable en sus consecuencias y en su autoría a un agente moral.¹² En el

libertad social o civil” (J. S. Mill, “Introducción”, en *Sobre la libertad*. Madrid, Alianza, 1997, p. 81), “el individuo no debe cuentas a la sociedad por sus actos en cuanto éstos no se refieren a los intereses de ninguna otra persona sino a él mismo” (*ibid.*, p. 225). A esta tradición hay que adscribir la obra ya citada de John Rawls. La libertad como el tema de reflexión central de la filosofía se encuentra en el existencialismo del siglo xx. También hay posiciones filosóficas que niegan que, en último término, haya libertad en sentido fuerte. Las más célebres entre las clásicas serán el estoicismo greco-romano y la obra de B. Spinoza (*Ética demostrada según el orden geométrico*).

¹⁰ En ese sentido véase la amplia obra de I. Ajzen y M. Feishbein, *Belief, Attitudes, Intentions, and Behavior. An Introduction to Theory and Research*. Addison-Wesley, 1975; I. Ajzen, *Attitudes, Personality and Behavior*. UK, Open University Press/McGraw Hill, 2005.

¹¹ La noción de responsabilidad es una de las más discutidas en la literatura de ética general y de organizaciones. Quizá la obra original contemporánea más influyente que tiene esta noción como propuesta central, sea el libro de Han Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización*, 1979. En un sentido diferente, un resumen de la idea de responsabilidad social empresarial, muy de moda, puede verse G. Serna, “El concepto de responsabilidad social empresarial y las buenas prácticas entre las empresas mexicanas”, en A. Hernández, *Transparencia, rendición de cuentas y construcción de confianza en la sociedad y el Estado mexicanos*. México, IFAI/Cemefi, 2006, pp. 151-164. También en C. Llano hay reflexiones valiosas sobre las múltiples dimensiones de la responsabilidad de cara a su implicación en las organizaciones (*Análisis de la acción directiva*. México, Limusa, 1979).

¹² Esta noción es semejante a la idea de “imputabilidad” propuesta por P. Ricoeur.

lenguaje cotidiano suelen asignarse otros significados además a esta palabra, como deberes u obligaciones materiales. Así, a manera de ejemplo, la expresión “asignar responsabilidades en un equipo de trabajo” puede significar asignar tareas u obligaciones a una serie de personas. Aquí le damos a la noción un sentido preponderantemente formal. Con esto queremos decir que la responsabilidad es una relación entre un agente y su obra, independientemente de la calificación material que merezca esa acción de acuerdo con un código normativo particular. En palabras de Brodeur, la responsabilidad corresponde a la esfera de la realidad más que a la esfera de la convención.¹³ La responsabilidad es una característica ontológica de la acción libre o moral. O dicho de otra forma, un autor queda unido a su obra (un agente a su acción), por ese vínculo que llamamos responsabilidad. Puede ocurrir que ese vínculo sea invocado para ejercer alguna clase de efecto sobre el autor cuando la acción que él realiza se encuentra tipificada en un código moral convencional. Pero también puede ocurrir que ningún código prevea dicha consecuencia, y así, aunque el agente no pueda ser llamado a comparecer en virtud de la ley, de todas maneras seguirá siendo moralmente responsable por su acción.

Cuando hablamos de responsabilidad ética en sentido formal no la definimos en función de un marco convencional normativo, sino en relación con una realidad dura u ontológica que, hasta cierto punto, queda más allá de la posibilidad de la tipificación de acuerdo a una norma legal positiva. Cuando soy el autor de una acción soy responsable de sus consecuencias, y merezco en función de tales consecuencias tanto el elogio y el premio como el castigo y el vituperio por los resultados de esas mis acciones y decisiones. Esto, independientemente de que exista o no la posibilidad de pedir la intervención de un agente de autoridad que sancione o garantice un efecto por las acciones y sus consecuencias.

Un primer corolario de los trazos que acabamos de proponer, es una diferencia neta entre los campos de la ética en sentido estricto y el campo de la rendición de cuentas o *accountability* administrativa y legal. No entraremos aquí en una discusión sobre las diferencias semánticas en el idioma inglés y en el español de este vocablo que estamos importando y traduciendo. Demos por sentado que “rendición de cuentas” sea la traducción más cercana de *accountability*, y demos por sentado que es incompleta.¹⁴ Pero sí es importante recordar que

¹³ J. P. Brodeur, *op. cit.*, p. 152.

¹⁴ “Accountability is part of an intricate conceptual network that encompasses such concepts as answerability, responsibility, liability, sanction, duty, oversight, control, standard and performance assessment, just to name a few” (J. P. Brodeur, *op. cit.*, p. 126). “La rendición de cuentas sí es un familiar muy cercano de *accountability*. Hay matices que separan los dos conceptos [...]. Podemos

cuando se importa un concepto forjado en otro contexto cultural algo de los significados originales se puede estar perdiendo, en tanto que algo se puede estar incorporando como novedad en el lenguaje que hace la importación. Aquí, ése es precisamente el caso. La idea de rendición de cuentas se está utilizando y discutiendo al mismo tiempo que se redondea su significado y sus implicaciones. Muchos están de acuerdo en que se le entienda como esencialmente constituida por un factor de punibilidad. De acuerdo con una manera de entender la rendición de cuentas que ha sido propuesta en ese sentido, estaría constituida por los medios que hacen posible para un público el llamar a rendir cuentas a una autoridad o agente. Esta idea puede terminar de ilustrarse en términos del modelo de “principales y agentes”, donde la rendición de cuentas de un agente está constituida por el conjunto de medios que hacen posible que dicho agente sea *accountable* frente a su principal.¹⁵ Lo que aquí entenderíamos así: que pueda ser sujeto de imputación por sus acciones y sus consecuencias. De momento no entraremos más en las implicaciones del modelo agente-principal.¹⁶

Un aspecto que se propone aquí es que es necesario en la práctica construir los medios de rendición de cuentas en términos legales y administrativos para una serie de actores públicos, pero que eso no es suficiente para obtener la clase de acciones mejores que pueden desearse en los agentes sociales, especialmente en los agentes no gubernamentales. Y más aún, tampoco es deseable que esos medios de rendición de cuentas sean muchos ni muy complejos, de suerte que se conviertan en obstáculos, en lugar de cumplir una función de soporte para el funcionamiento de las instituciones, lo que, en mi opinión, es lo más importante que tiene que aportar la idea de rendición de cuentas. En lugar de extender la idea de rendición de cuentas legal hasta el máximo, sería conveniente reducir su alcance a unos límites prudenciales de acuerdo a los tiempos, los campos de trabajo, el legado histórico y social de cada sector, y reforzar de manera simultánea el papel de la responsabilidad ética en los actores individuales y colectivos.

precisar que *accountability* es la rendición obligatoria de cuentas” (A. Schedler, *¿Qué es la rendición de cuentas?* México, IFAI, 2004, p. 11).

¹⁵ Ebrahim Alnoor, “Making sense of accountability: conceptual perspectives for Northern and Southern non profits”, en *Nonprofit Management and Leadership*, vol. 14, núm. 2, invierno, 2003, pp. 191-212.

¹⁶ Una exposición básica y completa de noción de rendición de cuentas —que no incluye la perspectiva moral— puede verse en A. Schedler, *op. cit.* Disponible gratuitamente en formato electrónico en www.ifai.org.mx

Ética profesional de las organizaciones civiles y rendición de cuentas

La ética es un campo de trabajo amplio donde la tradición ha deslindado algunos terrenos. Uno de ellos que se cultiva entre los moralistas es la ética profesional. En términos generales, la ética profesional se entiende como el conjunto de consideraciones sobre la mejor actuación posible en el ejercicio de una profesión. En términos weberianos, entendemos por profesión el trabajo que una persona realiza de manera más o menos permanente y durante periodos largos de tiempo, y que constituye normalmente para esa persona la forma de obtener los medios de su subsistencia.¹⁷ Las obligaciones o deberes profesionales pueden verse desde dos perspectivas: por una parte, constituyen una serie de contenidos socialmente exigibles respecto a la actuación del profesional; por otra parte, la ética profesional también comprende los valores o metas, o también podríamos decir las razones por las cuales el profesional tiene aquella ocupación. Socialmente existen también unas expectativas, a veces explícitas por medio de códigos de ética profesional, declaraciones de colegios profesionales o de autoridades en cada campo de actividad. Pero además de unos mínimos que la sociedad considera que cabe esperar del profesional, éste tiene sus propios motivos que lo llevan a elegir determinada ocupación, por ejemplo, el deseo y el gusto de cultivar un determinado campo del saber, una convicción de mejora de su persona, su grupo social o comunidad, y otras semejantes. Ese conjunto de razones pertenece a un sustrato de carácter ético o valoral.

Desde el punto de vista de la ética profesional, las organizaciones civiles tienen un perfil propio¹⁸ que las hace diferentes en algunos aspectos si se les compara con lo que ocurre en otros tipos de instituciones sociales. Las organizaciones civiles que prestan servicios están sujetas a cumplir con las mismas regulaciones positivas que existen para otras entidades en el campo de acción donde se desenvuelven, por ejemplo la normativa sanitaria para las que se de-

¹⁷ M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, FCE, 2003.

¹⁸ "La sociedad civil también es el ámbito de las actividades profesionales, la opinión pública, las asociaciones cívicas y, sin duda, las organizaciones económicas. Lo cual quiere decir que las profesiones juegan un papel importante en la sociedad civil, por ello su necesidad de afirmarse como espacio público diferente de las actividades económicas y de las políticas, que hoy pretenden ocupar todo el espacio público. Tan importante es el espacio profesional en la sociedad civil que sin ella ninguna actividad política y empresarial podría realizar sus actividades con óptimos resultados" (M. A. Polo Santillán, "Ética profesional", en *Razón Práctica y Asuntos Públicos. Revista de Ética y Filosofía Política*, núm. 7, 2008. Recurso electrónico consultado el 16 de junio de 2008: <http://racionalidadpractica.blogspot.com>

dican a la salud, o las que rigen la asistencia social, o la normativa ambiental, o la de conservación del patrimonio, o las educativas, etcétera. Pero además de ello, se presentan al público como organizaciones cuya finalidad no es conseguir un beneficio económico entre un grupo de propietarios. Me parece que esto hace suponer muchas veces que la organización no lucrativa no se posiciona en la sociedad con los criterios de eficiencia o maximización de una ganancia, como hacen las empresas comerciales, sino en función de otros criterios. Nadie espera en un sistema capitalista que las empresas se establezcan ahí donde no se vislumbran posibilidades de obtener eventualmente ganancias, pero sí esperamos continuamente que la acción de la sociedad a través de las organizaciones no lucrativas, opere guiándose con criterios donde los valores determinantes son otros.

Nos fiamos entonces en la voluntad que subyace a las iniciativas civiles de llevar a cabo acciones de beneficio para la sociedad que no operan con el interés lucrativo en primer lugar. Sabemos que esto no significa que el público lo perciba así en todas partes. En México y en todo el mundo hay instituciones sin fines de lucro que han llegado a poseer un patrimonio considerable, pero esto no forzosamente implica que haya cambiado su naturaleza para convertirlas en empresas que venden productos o servicios con la finalidad de generar ganancias a sus propietarios. Lamentablemente, pero no por sorpresa, se pueden encontrar casos de corrupción entre las organizaciones civiles, como en cualquier otro tipo de institución social. Cabe preguntarse entonces cuáles principios de carácter ético deberían ser explícitos y acatados por parte de toda organización no lucrativa, que no se refieren al cumplimiento de su misión específica sino al carácter altruista, solidario o simplemente no lucrativo con el que esa misión es emprendida. En ello se pone en juego la naturaleza que se atribuye a las organizaciones, bien sea profesional, cercana, por ejemplo, a una idea gerencial o empresarial; o bien sea política, como contrapunto del Estado; o filantrópica, orientada a un asistencialismo paliativo de las deficiencias del sistema social. Como explica Manuel Canto,¹⁹ las diferencias son relevantes. Ejemplifiquemos con el espinoso tema de la relación de las organizaciones civiles con el Estado. Podría pensarse que las organizaciones civiles son alternativamente competidoras y luego cooperadoras frente al Estado y frente al sector empresarial. Lo que encontramos en realidad es una amplia gama de posiciones desde aquellas que están muy identificadas con uno u otro, hasta las que se definen de manera radical por su oposición contra uno y otro. Hay organizaciones civiles que no quieren

¹⁹ M. Canto, “La disputa teórica sobre las organizaciones civiles”, en J. Cadena Roa, *Las organizaciones civiles mexicanas hoy*. México, UNAM, 2004, pp. 49-71.

relacionarse con ningún gobierno por principio, ni recibir recursos ni entablar ninguna clase de cooperación. También hay organizaciones que ven a las empresas privadas como depredadoras irredentas de la naturaleza y los consumidores, del todo indignas de confianza. Y las hay que simpatizan mucho con el sector empresarial. La posición en la que se colocan influye en su idea de cómo ejercer la rendición de cuentas, frente a quién y acerca de qué materias.

Al hablar de la rendición de cuentas tendríamos que considerar que hay una parte más o menos técnica que puede referirse a la gestión administrativa, a la eficiencia en el uso de los medios de los que dispone, a la honradez en la acción de sus directivos y empleados, etcétera. Las preguntas ya clásicas de la rendición de cuentas pueden contestarse respecto a esa dimensión de la acción institucional. Como se sabe, tales preguntas son poco más o menos las siguientes: ¿quién debe rendir cuentas?, ¿ante quién debe rendir cuentas?, ¿sobre qué debe rendir cuentas? Las respuestas recurren normalmente a un modelo de definición de los grupos de interés legítimo (*stakeholders*), audiencias o públicos que están involucrados con la acción de las instituciones. La explicación del modelo discurre, sumariamente, del siguiente modo:

Pregunta 1. ¿Quién está obligado a rendir cuentas? Todas las instituciones de interés público están obligadas a rendir cuentas a la sociedad en general, y las organizaciones civiles son de interés privado y público a la vez.²⁰ Las organizaciones civiles están obligadas a rendir cuentas en la medida que son de interés público.

Pregunta 2. ¿De qué hay que rendir cuentas? Del cumplimiento de la misión pública encomendada a la organización, y de la gestión de los recursos que se hayan recibido por parte de la sociedad, no solamente de los recursos de origen fiscal sino también de los recursos recibidos como donativos privados para el cumplimiento de la finalidad específica de cada institución.

Pregunta 3. ¿Ante quién hay que rendir cuentas? Ante el conjunto de partes interesadas, esto es, todos los que legítimamente tienen un interés en el trabajo de la organización. Empleamos para defender esta propuesta la noción de grupos de interés o *stakeholders*, que se ha divulgado sobre todo en la literatura sobre ética empresarial y responsabilidad social. Los *stakeholders* pueden definirse como todos aquellos actores que pueden legítimamente reclamar un derecho sobre el desempeño de la organización.²¹

²⁰ R. Fernandes, "Privado y público a la vez. El tercer sector en América Latina", en *Ciudadanos en construcción de la sociedad civil*. Washington, Civicus, 1994.

²¹ E. Freeman, *Strategic Management: a Stakeholder Approach*. Pitman Publishing, 1984; D. García Marzá, *op. cit.*, pp. 191-195.

La explicación de la rendición de cuentas desde el modelo de los *stakeholders* es útil y satisfactoria en varios sentidos. Pero querría agregar algunos aspectos que considero importantes. Esto es, que la rendición de cuentas considere también un momento de reflexión en que la mirada se dirija a las razones que explican por qué existe la institución, si se acerca y de qué manera al cumplimiento de los ideales que llevaron a su existencia más allá del cumplimiento de los estándares legales y técnicos que le sean pertinentes. La teoría del impacto social puede proveer un marco de referencia útil y detallado para ese ejercicio.²² En general, la problemática de la evaluación de las organizaciones, y de la acción social en general, está vinculada de esta forma con la idea de rendición de cuentas por parte de los agentes. Sin embargo, hay que recordar que la evaluación consiste en la comparación de unos resultados con respecto a unos criterios definidos previamente. La evaluación podría entenderse como un proceso técnico, en tanto que la rendición de cuentas, especialmente la rendición de cuentas desde la perspectiva ética, es también un juicio moral.

Rendición de cuentas y juicio moral

En la ética individual el juicio moral sobre las acciones se realiza tomando en cuenta un marco normativo, pero también el conjunto de circunstancias que concretan la acción y las intenciones del agente. Aquí pretendemos que la acción de las organizaciones también es susceptible de un juicio que haga comparecer el complejo de circunstancias y las finalidades propias de la organización. Para usar el juicio moral como herramienta de construcción de la rendición de cuentas, hay que suponer que la acción de la organización es susceptible de un juicio, de manera análoga a como lo es la acción de los individuos; pero son juicios distintos el que se hace para la acción del individuo y el que se realiza para la acción de la organización. No hay que confundir el juicio y la responsabilidad de las acciones estrictamente individuales con las hechas por la organización-institución, aunque éstas se lleven a cabo, vicariamente, a través de las personas individuales.

El tema al que nos referimos nos remite al problema de la agencia moral colectiva o corporativa, es decir, al problema de establecer cómo la organización se constituye en un agente moral, ella misma, diferente en algún grado de las personas individuales que concurren en ella. No nos extenderemos aquí en la

²² David Brown, M. Moore y J. Honan, “Building Strategic Accountability Systems for International NGOs”, en *Accountability Forum*, núm. 2, 2004, pp. 14-25.

discusión de la agencia moral colectiva,²³ pues rebasa los límites trazados para este ensayo, pero se trata de una noción cercana a la experiencia cotidiana. Las personas ejecutan mandatos, en cuya formación sólo participan fragmentariamente, si es que participan, cuando colaboran en una organización más o menos compleja. Nos conformaremos por ahora con proponer que una organización, en la medida que está bien constituida, puede adquirir los atributos de la persona moral, de manera análoga. Que está bien constituida puede entenderse como un resultado de su diseño institucional.²⁴ Es decir, puede tener unas intenciones o finalidades propias definidas tanto formalmente (establecidas en documentos oficiales, políticas y reglamentos) como informalmente (a modo de cultura, creencias y prácticas); dispone asimismo de recursos propios distintos de los recursos de los individuos y actúa eficazmente *a través* de los individuos que trabajan para ella. No se propone aquí la desaparición de la responsabilidad personal por las acciones, sino la *presencia coincidente* de una responsabilidad del agente institucional por las acciones ejercidas en su nombre.

Supuesta la pertinencia de la agencia moral institucional, revisemos los elementos del juicio moral²⁵ para reforzar la idea de rendición de cuentas. La calificación moral de una acción atiende a tres grupos de factores. El primer factor es la acción misma, la realidad que alcanzan las modificaciones del mundo o de las personas, que se consiguen por medio de la acción del agente. Un segundo factor son las condiciones y circunstancias en las que se realizó esa modificación, por ejemplo, la calificación moral que nos merece la acción teniendo a la vista el conjunto de medios, instrumentos y procesos por medio de los cuales se alcanzaron determinados resultados. Por ejemplo, si se han respetado los derechos de todos los involucrados, si se ha perjudicado a alguien colateralmente, si se ha actuado contra las declaraciones, promesas o principios propios, si se han dispuesto todos los medios e instrumentos necesarios, entre otras. Finalmente, un tercer grupo de factores son de orden subjetivo, como el interés que se persigue a través de esas acciones, el altruismo puro o estratégico que alienta nuestra acción, el deseo de hacer el bien, etcétera. El juicio moral individual difícilmente es accesible para un observador externo porque requiere el conocimiento de las finalidades o intenciones, que son subjetivos; pero es un ejercicio que puede llevar a cabo el propio agente en su introspección. Desde luego, sería impertinente esperar que un observador externo tenga acceso a

²³ Recomendamos al lector interesado consultar R. E. Goodin, comp., *Teoría del diseño institucional*. Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 13-74.

²⁴ R. Hardin, "Moralidad institucional", en R. E. Goodin, *op. cit.*, pp. 163-196.

²⁵ Véase Tomás de Aquino, *Suma de teología*, 1-2, cuestiones 7 a 10.

ese ejercicio. Pero el asunto sería un poco diferente al hablar de los fines institucionales. Para que el juicio moral opere en la organización será preciso que la introspección se haga explícita a su interior. Imaginamos el juicio moral como un balance reflexivo que exige la adopción voluntaria y libre de las consecuencias de los actos realizados, más allá del límite que puedan marcar las autoridades políticas a través del juicio legal. Por consiguiente, el juicio moral se distingue del juicio legal, según el cual las obligaciones de las organizaciones se definen conforme a leyes objetivas. Para el juicio moral, en cambio, las obligaciones se definen conforme a leyes, pero también de acuerdo a principios adoptados de manera autónoma. A su vez, adoptar compromisos de manera autónoma puede significar la *obligación* de orientar las acciones hacia la realización de metas y valores, no solamente de respetar los mínimos legales que valen para todos.

Esta dimensión moral del ejercicio de rendición de cuentas sólo es posible en el ámbito privado, de cuyo no se puede pedir que se haga pública (vale decir, que se someta a la aprobación de terceros, salvada la ley) porque eso sería una intromisión en el ámbito de la privacidad de los agentes, tanto individuales como institucionales. Entonces, ¿no es obligatoria (y en consecuencia, ya no sería *accountability*)? Al contrario. Es obligatoria, pero de obligatoriedad moral y no legal. Una rendición de cuentas moral se ejercería de manera autónoma, eso es libremente, en virtud de los compromisos adquiridos sin coerción externa. No hay coerción desde el exterior, sino sólo en virtud de la conciencia moral que exige, desde dentro del agente, la realización de un tipo ideal de acción. Provisionalmente, podemos llamar a esta exigencia “principio de virtud”, y se entiende desde los imperativos de la ética profesional.²⁶ Otra vez, esto ocurre en la organización de manera análoga al agente moral individual (persona en sentido estricto).

Sostengo que reservar ese espacio de privacidad dentro de la rendición de cuentas para todo agente no es atentar contra el derecho que asiste a la sociedad, y a los grupos de interés legítimo, de que sus agentes subordinados les rindan cuentas. Es reconocer que hay un límite a ese derecho, un límite que es necesario para que haya vida creativa y libre. Es un espacio donde cada institución puede elegir autónomamente qué objetivos plantearse, qué estrategias seguir, a quiénes involucrar en su acción, qué valores y metas quiere realizar. Y todo esto encuadrado en la responsabilidad que cada uno tiene respecto de sus elecciones y sus actos. En otras palabras, el agente, tanto el individual como

²⁶ La idea de un tipo ideal o protocolo de acción la encuentro en J. C. Suárez, *Principios de ética profesional*. Madrid, Tecnos, 2001, véase el capítulo “La ética de la virtud como diligencia profesional”.

el institucional, más allá de las obligaciones legales establecidas por el marco normativo que le corresponde, es libre de hacer lo que considere mejor para sus propios fines. Pero no debería ser arbitrario en esas elecciones. Persisten principios de congruencia, de legitimidad y de virtud que subsisten y que deberían ser criterios subjetivos de evaluación en un acto de rendición de cuentas ética.

La *congruencia* se consigue por la fidelidad a los compromisos adquiridos y las promesas publicadas, explícitas muchas veces en los documentos fundacionales. El principio de *virtud*, por su parte, exige internamente la realización de un tipo ideal de acción. En tanto que la *legitimidad* se consigue primeramente por el objeto propio o “misión” de la organización (creo que los notarios lo llamarían “su objeto social”), estrechamente vinculado a la ética profesional de la que hablamos líneas arriba. La rendición de cuentas moral se expresa como un juicio sobre la acción de la organización de cara a esos principios, más allá de las obligaciones marcadas por la ley positiva.

Ahora bien, además del valor moral de las acciones llevadas a cabo, la rendición de cuentas puede tener un valor estratégico, pues puede ganar una serie de recursos morales para la organización, tales como legitimidad, confianza, autoridad y capital social. Antes de entrar en esos aspectos estratégicos o utilitarios de la rendición de cuentas, y todavía en el terreno axiológico, digamos que las organizaciones civiles también se ven presionadas a rendir cuentas porque en el contexto mexicano hay una demanda en ese sentido que gana fuerza cada día. Se apoya en la creencia de que hay que encontrar formas de convivencia más democráticas en todos los ámbitos, desde la política hasta la escuela y todas las formas de convivencia. La rendición de cuentas está relacionada con la idea de una cultura democrática, no solamente en relación con las instituciones del Estado sino también en relación con las civiles, y en relación con el creciente protagonismo de éstas en la atención de lo público.

Y se asume que la democracia implica participación bajo ciertas condiciones de igualdad y derechos. “Una de las convicciones que se está afianzando en la cultura política de la sociedad mexicana se puede describir como la esencia misma del *accountability*: que el ejercicio legítimo del poder político debe estar sujeto al control de aquellos sobre los que se ejerce tal poder”.²⁷ Por consiguiente, la rendición de cuentas se presenta con dos aspectos, como un instrumento de eficiencia institucional y como una obligación moral dentro de cierto ideal democrático.

²⁷ Alejandro Monsiváis, “Rendición de cuentas: un campo contencioso (a manera de introducción)”, en *Políticas de transparencia: ciudadanía y rendición de cuentas*. México, IFAI/Cemefi, 2005, p. 7.

Sobre rendición de cuentas y generación de recursos morales

El primero y más socorrido de los recursos morales de una institución es la confianza. Ésta no es lo mismo que el capital social,²⁸ que puede adoptar otras formas. Pero es indispensable para establecer cualquier forma de cooperación, y por eso es como la llave para el uso de toda otra forma de capital social. La rendición de cuentas es uno de los motivos de confiabilidad que pueden hacer ganar la confianza de parte de distintos agentes sociales. La desconfianza corroe las bases de la colaboración. En la medida que un agente dispone de la confianza del público puede operar con mayores posibilidades de respaldo por parte de ese público. De esa forma, desde un punto de vista estratégico, la rendición de cuentas tiene dos canales de realimentación positiva para las instituciones. En primer lugar, porque cumple con su obligación correlativa al derecho de sus grupos de interés legítimo, a saber, el derecho de los beneficiarios, empleados, financiadores, aliados, etcétera, de que se les rindan cuentas; en segundo lugar, porque la rendición de cuentas satisfactoria puede incrementar la confianza de esos públicos asimismo el capital social disponible para la institución.

Todas las instituciones sociales necesitan contar con unas reservas de confianza que sustenten su interacción con el resto de la sociedad, pero esta necesidad es quizá más apremiante en el caso de las organizaciones civiles que dependen de las contribuciones voluntarias de todo tipo para subsistir y desarrollarse. Las acusaciones de corrupción minan de modo importante la confianza del público en las instituciones e inhiben la formación de una moral pública. En el caso mexicano, la función pública ha adolecido de una imagen negativa en términos de corrupción y confiabilidad (así se ve consistentemente en los resultados de la Encuesta Nacional de Cultura Política en 2003 y 2005). Para el sector no lucrativo encontramos una situación mixta debida a la diversidad propia del sector. Por una parte, hay un conjunto de organizaciones vinculadas

²⁸ Entendemos capital social en el sentido funcional laxo que le atribuyen autores como James Coleman y Robert Putnam, como elementos de muy diversa naturaleza que permiten a los agentes sociales establecer colaboraciones con otros agentes y actuar dentro de un determinado sistema social, y puede adoptar diversas formas, tales como redes, confianza, costumbres compartidas, normas y expectativas. La idea de capital social fue ampliamente difundida en la década pasada. Una buena síntesis del concepto se encuentra en F. Portocarrero, “Capital social, genealogía de un concepto”, en J. Butcher, ed., *El Tercer Sector en México, perspectivas de investigación*. México, Instituto Mora/Cemefi, 2006. Ejemplos sobre sus usos en B. Kliksberg, comp., *Capital social y cultura. Claves estratégicas para el desarrollo*. Buenos Aires, Banco Interamericano de Desarrollo/FCE, 2000.

con la iglesia católica que tienen una larga tradición y comparten su prestigio moral, al menos para una parte de la población, esto a pesar de las acusaciones y escándalos de tiempos recientes. Por otro lado, están las organizaciones vinculadas con el corporativismo estatal desarrollado durante los gobiernos priístas, las cuales a su vez comparten su desprestigio. Esta situación tampoco ha cambiado mucho desde el año 2000 como resultado de la alternancia en el gobierno federal: persisten prácticas clientelares en sectores específicos como el campesino.²⁹ Empero, en términos generales las organizaciones civiles gozan de suficiente prestigio para obtener la confianza de la sociedad en general, de suerte que los recursos que necesitan para operar provienen tanto de ésta como del Estado.

Pero, ¿de qué manera puede una organización ganar la confianza de su público? El desarrollo de medios de rendición de cuentas es una forma, pero la capacidad de implementar esos medios está condicionada por varios factores: algunos forman parte de su marco normativo, que en parte no puede controlar ella misma, y otros corresponden a sus propias características culturales y estructurales. A manera de ejemplo mencionaremos en el siguiente apartado dos dimensiones de la estructura de una organización que son determinantes en su capacidad de adoptar un determinado sistema de rendición de cuentas: el tamaño y la permanencia en el tiempo.

Sobre el régimen de rendición de cuentas de las organizaciones civiles mexicanas

La supervisión sobre las organizaciones civiles en México, en principio, corresponde al Estado, porque éste tutela el interés público. Desde ahí, el gobierno establece las juntas de asistencia privada, que tienen considerable autoridad sobre todas las organizaciones que adoptan la figura jurídica de Instituciones de Asistencia Privada (aproximadamente 6% del total registrado). Llamativamente, la mayoría de las organizaciones civiles (sobre el 53%) no adoptan esa personalidad jurídica sino la más libre Asociación Civil,³⁰ que tienen mucho menos supervisión estatal. En cuanto al marco normativo de las organizaciones civiles,

²⁹ R. Salgado. "Transparencia y rendición de cuentas en organizaciones campesinas", en A. Hernández, *op. cit.*, 2006, pp. 137-150.

³⁰ M. Calvillo y R. Favela, "Dimensiones cuantitativas de las organizaciones civiles en México", en J. Cadena Roa, *op. cit.*, p. 106.

el principal referente es la Ley de Fomento a las Actividades las Organizaciones de la Sociedad Civil publicada en el 2002, pero hasta hoy es difícil ver cómo la ley ha fomentado las iniciativas sociales, al menos en parte debido a la inherente diversidad del sector, pero no hay completa coherencia entre tal intención de fomento y las distintas disposiciones gubernamentales, principalmente las de carácter fiscal.³¹ De hecho, a la hora de la explicación sobre la gestión de los recursos un papel importante lo cumplen las distintas entidades que financian algunas de las actividades de las organizaciones civiles, especialmente las internacionales que tienen procedimientos más sofisticados o incluso programas de fortalecimiento institucional y capacitación (como ocurría en algunos de los impulsados por organizaciones internacionales como Alianza, dedicada al Sida o The Nature Conservancy dedicada al medio ambiente o por la Agencia para la Cooperación Internacional de los Estados Unidos, USAID).

Otro problema más preocupante en el caso de las organizaciones civiles mexicanas es el posible uso que puede hacer el Estado de los medios de supervisión o control sobre las iniciativas ciudadanas. En el pasado, el Estado mexicano siguió un proceso de incorporación de las iniciativas sociales a una estructura para-estatal y partidaria, por lo que subsiste el temor de un mal uso de las atribuciones del Estado para autorizar, controlar o impedir el funcionamiento de algunas iniciativas sociales. Las consideraciones precedentes acentúan la dificultad de adoptar en México sistemas de rendición de cuentas que privilegien el control legal institucional. La rendición de cuentas para las organizaciones civiles debe partir de la consideración de sus características organizacionales y su contexto específico.

El tamaño y la experiencia ganada en el tiempo son importantísimas para proponer alguna práctica de rendición de cuentas que sea asequible para las organizaciones. Así, el tamaño del sector y sus organizaciones en los países de la región y en particular en México es pequeño, según las mediciones disponibles al momento. Aunque es discutible la pertinencia de las metodologías empleadas para realidades nacionales diferentes (por ejemplo las utilizadas en el estudio comparativo internacional de la Universidad Johns Hopkins),³² al menos son un indicador de la situación que guardan las organizaciones más consolidadas formalmente. Sin embargo, la contribución del sector a la vida pública no guarda relación directa con su tamaño, en especial en ciertos campos, por ejemplo en

³¹ S. García, M. Layton, L. García et al., *Definición de una agenda fiscal para el desarrollo de las Organizaciones de la Sociedad Civil en México*. México, Incide Social/ITAM/ICNL/Cemefi, 2007.

³² L. Salamon, *Global Civil Society: Dimensions of the Non Profit Sector*. Baltimore, Johns Hopkins University, 2001.

su capacidad para orientar ciertos temas de opinión pública o para influir en la confección de políticas públicas como nuevos actores al lado de los tradicionales como partidos y sindicatos.³³ De aquí que la importancia de las organizaciones civiles no pueda apreciarse solamente en función del número y tamaño de las organizaciones que lo integran.

Se han hecho pocos intentos de establecer indicadores de institucionalidad y transparencia para el sector no lucrativo en México. Uno de ellos es conducido de manera laxa por el Centro Mexicano para la Filantropía (Cemefi), y se concreta en diez indicadores muy sencillos que cada organización aplica de manera voluntaria. Estos indicadores solamente establecen algunas características básicas de formalidad legal y fiscal, un cierto nivel de competencia profesional en las actividades de la organización y finalmente algunas condiciones de estabilidad o permanencia de la organización en el tiempo.³⁴ No existe un registro de cuántas organizaciones cumplen con estos criterios ni en qué medida. Por otra parte, los factores que incluyen estos indicadores son convenientes para fomentar una gestión más transparente en la organización pero no nos parecen suficientes para asegurarla ni generalizables para entidades no estrictamente filantrópicas.

Observemos otros aspectos relacionados con la dimensión temporal. La mayoría de las organizaciones civiles mexicanas de las que se tiene registro tienen un ciclo de vida corto. De acuerdo con los datos de M. Calvillo,³⁵ cada año desaparece alrededor de la mitad de todas las organizaciones existentes, en tanto que se suma un número ligeramente mayor de nuevas entidades, formando un nuevo conjunto que repetirá el ciclo al siguiente año.

³³ L. Avritzer, "El nuevo asociacionismo latinoamericano y sus formas públicas; propuestas para un diseño institucional", en A. Olvera, *La sociedad civil, de la teoría a la realidad*. México, Colmex, 1999.

³⁴ Los indicadores de institucionalidad y transparencia propuestos por el Cemefi son diez: 1. Acta constitutiva registrada ante notario público; 2. Autorización de la Secretaría de Hacienda como donataria; 3. Misión, visión y objetivos; 4. Domicilio y teléfono verificables; 5. Informe anual de actividades y estados de resultados financieros auditados; 6. Consejo directivo o patronato voluntario formado por personas distintas al equipo operativo; 7. Personal operativo contratado en nómina; 8. Incorporación de voluntarios a los programas de la organización; 9. Más de tres años de operación; 10. Más de tres fuentes distintas de ingresos (Cemefi, 2005).

³⁵ M. Calvillo y R. Favela, *op. cit.*, p. 81.

	Organizaciones	Nuevas	Permanecen	Desaparecen
1998	8,626			
1999	9,330	4, 723	4,607	4,019
2000	10,852	8, 466	2,386	6,944

Tabla 1. Número total de organizaciones civiles, nuevas y extintas por año 1998-2000. Fuente: M. Calvillo y R. Favela (2004).

Según la misma fuente, en el año 2001 el 52% de las organizaciones existentes habían sido fundadas en el decenio anterior y el 77% en los veinte años previos, entre 1981 y 2000. Sólo el 22% de las organizaciones existentes entonces tenía una antigüedad mayor a 20 años. Desde luego, no sugerimos aquí que la permanencia por sí misma es un signo de que una organización rinde cuentas adecuadamente. Sólo proponemos que el desarrollo de medios adecuados y que llegan a todos los públicos legítimos es una tarea que se desarrolla prudencialmente, hasta cierto punto por acumulación de experiencia, y que por consiguiente necesita cierto tiempo para madurar.

La mayoría de las organizaciones civiles son de pequeño tamaño, comparadas con las empresas lucrativas corresponderían a empresas micro y pequeñas y algunas medianas. Las dinámicas organizaciones internas están condicionadas de modo muy importante por esta dimensión estructural. Consideradas tres dimensiones estructurales, tamaño, formalización y centralización, las organizaciones civiles mexicanas son preponderantemente pequeñas e informales,³⁶ por lo que las características y funciones de la transparencia y la rendición de cuentas no se cumplen de manera formal sino a base de prácticas tradicionales y medios informales. El mismo tamaño de las organizaciones limita la disponibilidad de recursos que pueden destinarse a tareas contables y de control, que necesariamente habrán de ser hacederas y útiles para la institución, no un mero adorno o requisito impuesto.

El diseño institucional para las organizaciones civiles mexicanas debe tomar en cuenta estas características a la hora de proponer ciertas estructuras éticas particulares, de manera que sean conscientes de las fortalezas culturales y las debilidades que en otros órdenes pueden tener las organizaciones. En ese sentido, el intento de usar ciertas formas de “capital social” para impulsar determinadas iniciativas de acción para la sociedad, no puede desvirtuar su

³⁶ G. Guadarrama, “*Accountability*, debilidades de las instituciones de asistencia privada en el Estado de México”, en A. Hernández, *op. cit.*, pp. 113-136.

naturaleza y funcionamiento originales. Es necesaria la cooperación de las organizaciones civiles, las entidades gubernamentales, las empresas y los ciudadanos individuales pero dentro de las formas que permite la cultura de hecho existente.

Cualquier organización, sea pública o privada, posee una estructura que interviene en la gestión de los múltiples asuntos que son materia ética. En ese sentido, la “estructura ética” se refiere a los elementos de la organización que intervienen, para bien o para mal, en la actuación moral de la organización. Pero puede ocurrir que dicha estructura esté subdesarrollada, o que algunos de sus elementos estén corrompidos, y en ese caso la estructura no va a favorecer la conducta ética de sus integrantes, tanto sus dependencias como sus individuos. Por el contrario, mediante el diseño adecuado de la estructura, se puede ayudar a que las dependencias e individuos tengan más alicientes y encuentren un ambiente más favorable para actuar de maneras éticamente correctas.

En suma, la idea de estructura ética expresa la convicción de que a través del diseño de una estructura que forma parte de la constitución misma de la organización, a nivel precisamente estructural, es posible apoyar su actuación ética. De este modo, no se deja la actuación a la sola buena voluntad de los individuos, mientras que tienen en contra toda una inercia y una estructura que operan en contra de sus buenas intenciones.

El diseño de estructuras éticas en las organizaciones civiles debe tomar en cuenta que las reservas de confianza provienen parcialmente de disposiciones formales tales como un sistema normativo o la existencia de mecanismos de asignación de responsabilidades (obligaciones y sanciones), pero también de la presencia de factores informales y culturales que tienen gran importancia en la orientación de las actividades. Los factores de tipo formal establecidos para el control de las actividades no pueden sustituir el impulso o motor original de las organizaciones civiles.³⁷ Más control no significa necesariamente mayor efectividad ni más bondad.

Conclusión

Parecería que las preocupaciones actuales en torno al tema de la rendición de cuentas se han concentrado principalmente en sus aspectos políticos, especialmente en aquellos casos de instituciones públicas y privadas que reciben

³⁷ Mayor discusión sobre esa idea en A. Hernández, “Estructura ética y cultura organizacional: ¿formalización o compromiso? Reflexiones sobre un estudio de caso”, en A. Monsiváis, *op. cit.*, pp. 143-179.

recursos fiscales para sus acciones. La consideración que este tema del financiamiento merece es que hay que afinar los mecanismos y las políticas generales que permitan transparencia en la asignación y uso de los recursos por parte de todos los agentes. Tales mecanismos deben forzosamente establecerse con la participación de todos los afectados, y deben buscar al mismo tiempo que sean satisfechas las obligaciones mínimas necesarias de honradez, pero de tal manera que no se conviertan en una carga insufrible y costosa, especialmente para las organizaciones más pequeñas o con menores capacidades institucionales.

Por otra parte, y de manera central para nuestra propuesta, hemos apuntado varios elementos que ayudan a destacar que una rendición de cuentas completa y realista no puede limitarse a un modelo legal-institucional y punitivo, sino que debe tomar en cuenta la necesidad empírica de la acción prudencial y discrecional, ha de permitir que los agentes puedan tomar riesgos, innovar y crear, pero no de manera arbitraria sino en función de criterios flexibles que son de carácter moral. El principio de virtud, la responsabilidad colectiva e individual y la congruencia serían ejemplos de criterios para llevar a cabo el juicio moral sobre las acciones institucionales y personales. Tal juicio sería una parte obligatoria en el acto de rendir cuentas, con una obligatoriedad moral y no legal, so pena de cancelarla y anularla si se la reduce a obligación legal. Queda aún mucho que trabajar en el aspecto ético de la rendición de cuentas desde el momento que éste implica una adhesión voluntaria a una serie de principios, o mejor todavía, a una serie de valores compartidos, criterios prudenciales e incluso cierta visión de cómo deben ser las cosas para beneficio de todos los interesados. Para implementar este aspecto de la rendición de cuentas no basta con definir estándares, los cuales son deseables y útiles, sino que hay que trabajar en un proceso dialogante, hay que comunicar y convencer, crear consensos y tejer redes, multiplicar la confianza y los vínculos entre los distintos actores; explicitar los compromisos y cumplir las promesas. Se trata de generar recursos morales, a manera de un capital intangible que las instituciones pueden usar para solventar su acción, así como para enriquecer sus juicios prácticos y elecciones. Se trata de usar la rendición de cuentas en su sentido ético como obligación moral, y también en su sentido estratégico, para generar esos recursos morales que decimos. Las organizaciones civiles (y creo que todas las instituciones humanas) necesitan socios, aliados y amigos que puedan trabajar con ellas. La confianza, la lealtad, la comunicación, son insumos necesarios para ello. Se trata entonces, parcialmente por lo menos, de una tarea cultural y moral que es más etérea que la de promulgar leyes y controles, pero es igualmente necesaria y complementaria.

Habida cuenta de la escasez de recursos que padecen la práctica totalidad de las organizaciones civiles mexicanas, un modo de rendición de cuentas ética ofrece la posibilidad de recuperar las fortalezas culturales de que ellas disponen (como tradiciones y prácticas, creencias y valores compartidos, amistad, flexibilidad), disminuyendo la carga económica que representa la adopción de sistemas de control burocratizantes, punitivos e impuestos desde el exterior. Queda por ver cómo se consigue que los resultados de los ejercicios de rendición de cuentas sean comunicados efectiva y persuasivamente a la sociedad más amplia y a las instancias estatales.

En tercer lugar, la propuesta de una rendición de cuentas ética significa que se creen las estructuras al interior de las organizaciones que se comprometan con la coherencia y la responsabilidad de sus acciones en relación con una serie de principios morales que constituyen la identidad, la misión o justificación de la institución en su conjunto, en relación con cierta ética profesional específica. Un lugar principal en esa estructura es el respaldo de los líderes o directivos, sea en la forma de la dirección ejecutiva o el órgano superior de gobierno. Por otra parte, no sería suficiente dejar todo a la buena voluntad de cada organización. También sería muy conveniente crear organismos inter-institucionales que avalen, asesoren o actúen como árbitros con capacidad de certificación y laudo. La sujeción de las organizaciones a la autoridad de estas entidades sería voluntaria, en la medida que se trataría de una autoridad moral creada al interior del propio sector no lucrativo. Por su parte, la regulación por parte del Estado se limitaría a los mínimos necesarios y siempre con el espíritu de facilitar y promover y no de controlar las iniciativas civiles. El fortalecimiento de las instituciones en México, no solamente de las organizaciones civiles que aquí tomamos como ejemplo, pasa por hacer la tarea de fortalecerlas moralmente, y ésa es una labor en la que una rendición de cuentas integrada —ética, técnica y legal—seguramente puede contribuir en mucho.

Fecha de recepción: 15/05/2008

Fecha de aceptación: 1/08/2008

LA CRÍTICA WITTGENSTEINIANA AL LENGUAJE PRIVADO

MARÍA TERESA MUÑOZ SÁNCHEZ*

Resumen

Este artículo hace una exposición del argumento wittgensteiniano contra el lenguaje privado como un ataque al tradicional mentalismo egocéntrico moderno. Al mismo tiempo, defiende una concepción alternativa de la normatividad epistémica y la justificación lingüística de raigambre wittgensteiniana.

Palabras clave: normatividad, justificación epistemológica, fundacionalismo.

Abstract

This article underscores Wittgenstein's argument against private language as an attack on the traditional self-centered modern mentalism. At the same time, it defends a conception of epistemic normativity and linguistic justification from a wittgensteinian point of view.

* Universidad Intercontinental. Instituto de Posgrado Investigación y Educación Continua.
mmunoz@uic.edu.mx

Key words: normativity, epistemological justification, foundationism.

1. En la tercera meditación, Descartes sostiene que los contenidos de la mente están en mí y a ellos accedo con mayor facilidad. El filósofo racionalista interpretó la certeza psicológica de la primera persona como una presencia íntima para el sujeto de cierta clase de hechos, y también aseguró que esos hechos están tan determinados como los de la realidad física. Lo objetivo, pues, no es más que lo subjetivo. Antes que al objeto accedo a mi idea de objeto.

La búsqueda de la verdad se identifica con la vuelta del espíritu a la claridad y evidencia de las ideas, mismas que son estados internos. En este punto hay que insertar el *cogito ergo sum* de Descartes. **Yo** digo que todo pensamiento que **yo** tengo, se pone de manifiesto en **mi** propia subjetividad. Por ello propone: la búsqueda de la certeza, la instalación en la autorreflexión, la aprehensión de la evidencia de que todo pensar es representación. La mente es el receptáculo desde el que se va gestando el vínculo entre verdad y certeza. El yo es sede de la certeza y de la verdad. Se produce un deslizamiento de la búsqueda de la verdad al anhelo de evidencia e indubitabilidad.

La metafísica cartesiana busca unas evidencias primeras desde las cuales pueda sostenerse todo el edificio del conocimiento. Es en el juego entre el espacio interior y lo dado en él, donde, siguiendo la propuesta cartesiana, fundamentamos todo nuestro conocimiento.

El rasgo más general de la perspectiva egocéntrica es su supuesto de que, en último término, todo el edificio del conocimiento ha de cimentarse en las experiencias privadas, inmediatas, del sujeto. De modo que todo nuestro esquema conceptual pende del hecho de que cada uno de nosotros aprende o justifica sus conceptos a partir de los objetos privados que forman la masa con la que construyen los ladrillos del edificio del conocimiento y aún las sólidas edificaciones de la ciencia.¹

En este modelo epistemológico, la justificación es el proceso por el cual se evalúa la calidad de la evidencia que posee un sujeto para apoyar sus creencias. Desde esta perspectiva, la normatividad que rige el conocimiento se cifra en uno de los supuestos más arraigados en la epistemología tradicional: pretender que la justificación de creencias es posible gracias a un acceso directo a la idea o

¹ Alfonso García Suárez, *La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*. Madrid, Tecnos, 1976, p. 23.

pensamiento contenido en la mente. De acuerdo a este supuesto, a partir de la creencia verdadera justificada es posible, gracias a criterios —garantizados y garantizadores— de extensión o transmisión, fundamentar todo conocimiento. Se trata de un proceso de justificación del conocimiento que prescinde no sólo del ámbito de los conceptos sino también de los contextos históricos sociales concretos de producción del conocimiento.

En lo que sigue me propongo exponer el argumento wittgensteiniano de ataque al lenguaje privado como un duro golpe para el tradicional mentalismo egocéntrico moderno. El ataque wittgensteiniano muestra, y esto es lo que quiero destacar aquí, que el modelo cartesiano de justificación epistémica y las repercusiones del mismo en el ámbito semántico pueden ser interpretados como una mera ilusión filosófica.

El ataque al solipsismo lingüístico parte de la siguiente cuestión: ¿es posible un lenguaje cuyas expresiones sólo yo pueda usar significativamente?, o en otros términos, ¿es posible un lenguaje privado? Esta pregunta tiene implicaciones en tres ámbitos: el ontológico, el epistemológico y el semántico. En los tres ámbitos vamos a argumentar que no es posible seguir sosteniendo la tesis solipsista. Eliminada esta tesis, pierde sentido el carácter de fundamento que se le atribuyen a las creencias privadas en el modelo cartesiano. Pierde también pertinencia la oposición propia del cartesianismo entre lo interno (evidente, claro y distinto) y lo externo como criterio de justificación de creencias.

2. En las *Investigaciones filosóficas*,² Wittgenstein señala que un lenguaje privado no sería un lenguaje que uno puede inventar para su uso secreto ya poseyendo otro. Esto sería un problema empírico. Tampoco se trata de demostrar que nuestro lenguaje actual de sensaciones es un lenguaje que no es privado. Se trata de analizar la imposibilidad lógica de un lenguaje cuyas palabras se refieren a sensaciones u objetos inmediatos sólo para mí, las cuales no pueden ser apreciadas o experimentadas por los demás.

Un hombre puede animarse a sí mismo, darse órdenes, obedecerse, censurarse, castigarse, formularse una pregunta y responderla. Se podría también imaginar incluso hombres que hablasen sólo en monólogo. Acompañarían sus actividades hablando consigo mismos. [...] Pero no es eso lo que quiero decir. Las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser

² Véase Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Crítica/UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1988, 243-315. (En adelante la *parte* se marcará con número romano y el *parágrafo* con arábigo).

conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje.³

El llamado argumento del lenguaje privado constituye, pues, una serie de ataques argumentales (propuestas contra ejemplos, objeciones, etcétera) dirigidos a mostrar que no es pensable un lenguaje que sólo una persona pueda entender o, que un 'lenguaje' que otra persona no pueda entender, no es un lenguaje. Kripke⁴ tiene razón en rechazar que los argumentos en contra del lingüista privado se encuentren únicamente en las secciones donde Wittgenstein discute el juego de lenguaje de las sensaciones⁵ y en vincular dicha crítica con el argumento acerca de seguir una regla. Efectivamente, la propuesta wittgensteiniana respecto a la justificación de nuestro modo de seguir una regla, nos conduce a rechazar nuestras viejas creencias acerca de la posibilidad de un lenguaje privado. Seguir una regla significa ser guiado por ésta en un curso de acción (en este caso, en el curso de acción que supone el uso reiterado de expresiones lingüísticas), ahora bien ¿cómo es posible asegurar la consistencia en la aplicación de una regla, o lo que en este contexto es lo mismo, cómo es posible asegurar la consistencia en el uso de una expresión?⁶ Si cualquier curso de acción puede hacerse concordar con una regla, entonces, en el caso del lenguaje, no podremos justificar el uso significativo de signos ya que no lograremos estar seguros de que el curso de acción que seguimos en distintos tiempos, a saber, el empleo de un signo, es consistente con la regla. Éste será el caso del supuesto usuario de un lenguaje privado. Si varios cursos de acción son compatibles con una misma regla, y si es imposible presentar un hecho sobre el hablante que justifique un rumbo de acción como el correcto en virtud de su comprensión del significado de la regla, tal parece que no hay nada que respalde nuestras acciones regladas. Éste es el argumento wittgensteiniano que, como veremos, supone un duro golpe contra el solipsismo semántico y epistemológico. La idea es que no es posible establecer el significado de un término, de una expresión lingüística, partiendo de hechos (sensaciones o fenómenos internos) concernientes a un individuo *aislado*.

³ *Ibid.*, I, 243.

⁴ Saul Kripke, *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*. Trad. de Alejandro Tomasini. México, UNAM, 1989.

⁵ L. Wittgenstein, *op. cit.*, I, 243-315.

⁶ *Ibid.*, 202.

3. Podríamos reconstruir la concepción del lenguaje privado esclareciendo sus presupuestos ontológicos, semánticos y epistemológicos.⁷

- a) El presupuesto ontológico consiste en afirmar la existencia de entidades mentales como S que serían privadas, conocidas y poseídas sólo por el hablante. Siendo A un hablante cualquiera S sería ontológica y epistemológicamente privado.
- b) El supuesto epistemológico consiste en conjeturar que en la elaboración del lenguaje el hablante reconoce, tiene acceso inmediato a la entidad S (el dolor). Este reconocimiento es imprescindible, en atención al supuesto semántico, para poder nombrar la sensación S como 'S'.
- c) Por último, en el ámbito semántico, como tener significado implica la capacidad de aplicación reiterada de 'S', tendrá que poder utilizar reiteradamente 'S'. Debe estar seguro de que el uso de 'S' en el pasado era el mismo uso de 'S' actual.

Esto en resumen significa creer en: a) el presupuesto ontológico de que las entidades son o pueden ser accesibles con anterioridad a la adquisición del lenguaje; b) el modelo epistemológico de la evidencia de los datos inmediatos a la mente y, c) el modelo semántico *nomen-nominatum*. El modelo ontológico presupone que hay tal cosa como entidades, sensaciones que son privadas, sólo disponibles para mí;⁸ el modelo epistemológico presupone que sólo la persona X sabe con certeza inapelable que tiene una sensación, mientras acerca de las sensaciones de los demás sólo puede hacer conjeturas ajustándose a lo que el otro le dice. Por último, el modelo semántico o *nomen-nominatum* supone que sólo el sujeto que posee la sensación privada puede nombrarla, al modo de etiquetado, es decir, presuponiendo la relevancia de la teoría del denotar.⁹

4. La estrategia de ataque del autor de las *Investigaciones* a este edificio puede interpretarse como atendiendo a dos frentes. Por un lado, de reducción al absurdo, a través de un argumento interno, de los presupuestos que acabamos de mencionar: desde los propios presupuestos de la propuesta del lenguaje privado se busca una falla que dinamite la tesis. Y por otro lado, por medio de un

⁷ El desarrollo que presento sigue la propuesta del Alfonso García Suárez, *La lógica de la Experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*. Madrid, Tecnos, 1976. Especialmente capítulos III, IV y V.

⁸ L. Wittgenstein, *op. cit.*, I, 246, 253, 272.

⁹ *Ibid.*, I, 256, 258, 261.

argumento externo, presenta como correcta su forma de interpretar el lenguaje de sensaciones, mostrando que los presupuestos de un lenguaje privado no son falsos sino insensatos. El lenguaje privado se presenta como un absurdo: no hay posibilidad del lenguaje privado debido a que el significado de los términos del lenguaje tiene un carácter público y social.

Desde el punto de vista de Kripke, hay dos preguntas que estructuran el ataque de Wittgenstein al lenguaje privado: 1) ¿Hay algún hecho respecto al cual pueda determinarse lo que quiero decir con una expresión lingüística determinada? Y, 2) ¿cómo puedo saber yo que el uso que yo haga de una expresión lingüística concuerda con el uso que hice de ella en otro tiempo? Nos serviremos de estas dos preguntas para hilvanar la reconstrucción del ataque wittgensteiniano. Veamos la estrategia de ataque al modelo *nomen-nominatum*, que nos permitirá dar respuesta a la primera pregunta de Kripke.

Al respecto señala Wittgenstein que es insensato pretender darle un valor semántico a las sensaciones privadas. La existencia de sensaciones y caracterización sería, de ser problema, un asunto empírico no lógico-conceptual. Esos fenómenos mentales son irrelevantes para explicar la significación del concepto. Veamos la ilustrativa metáfora wittgensteiniana:

Si digo de mí mismo que yo sé sólo por mi propio caso lo que significa la palabra “dolor” —¿no tengo que decir eso también de los demás? ¿Y cómo puedo generalizar ese único caso tan irresponsablemente?

Bien, ¡uno cualquiera me dice que él sabe lo que es dolor sólo por su propio caso! —Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos “escarabajo”. Nadie puede mirar en la caja del otro; y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo sólo por la vista de su escarabajo. —Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviese una cosa distinta en su caja. Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente. —¿Pero y si ahora la palabra “escarabajo” de esas personas tuviese un uso? —Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego del lenguaje; ni siquiera como un *algo*: pues la caja podría incluso estar vacía. —No, se puede “cortar por lo sano” por la cosa que hay en la caja; se neutraliza, sea lo que fuere.

Es decir: si se construye la gramática de la expresión de sensación según el modelo de “objeto y designación”, entonces el objeto cae fuera de consideración por irrelevante.¹⁰

¹⁰ *Ibid.*, I, 293.

En cuanto al modelo ontológico,¹¹ atendiendo a la metáfora que se expone en el párrafo arriba citado, podemos concluir que Wittgenstein no niega la existencia de fenómenos o realidades mentales, pero éstos son irrelevantes para la significación y además sin calificar ontológicamente,¹² ya que su “calificación ontológica” es siempre posterior a una práctica lingüística.¹³

Respecto al ámbito epistémico, consecuentemente, aún aceptando que la sensación S sea nombrada como ‘S’ resulta imposible el reconocimiento sujeto-objeto.¹⁴ Además este modelo epistemológico no es ni siquiera lo que obra en el uso de los conceptos: aceptando que el nombre ‘S’ sea posterior al conocimiento de S y que el individuo X lo usase como tal, todos los criterios de significación para ‘S’ serían subjetivos. Una justificación epistémica apoyada en criterios subjetivos carece de valor.

Respecto a la segunda pregunta que plantea Kripke: ¿cómo puedo saber yo que el uso que yo haga de una expresión lingüística concuerda con el uso que hice de ella en otro tiempo? El hablante no puede reidentificar desde la nada, esto es desde su espacio privado, lo identificado, lo reconocido como ‘S’.

Imaginemos este caso. Quiero llevar un diario sobre la repetición de una determinada sensación. Con este fin la asocio con el signo “S” y en un calendario escribo este signo por cada día que tengo la sensación. —En primer lugar observaré que no puede formularse una definición del signo. —¡Pero aún puedo darme a mí mismo una especie de definición ostensiva! —¿Cómo?, ¿puedo señalar la sensación? —No en el sentido ordinario. Pero hablo, o anoto signo, y a la vez concentro mi atención en la sensación —como si señalase internamente. —¿Pero para qué esta ceremonia?, ¡pues sólo algo así puede ser! Una definición sirve por cierto para establecer el significado de un signo. —Bien, esto ocurre precisamente al concentrar la atención; pues, por ese medio, me imprimo la conexión del signo con la sensación. “Me la imprimo”, no obstante, sólo puede querer decir: este proceso hace que yo me acuerde en el futuro de la conexión *correcta*. Pero en nuestro caso yo no tengo criterio alguno de corrección. Se querría decir aquí: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto sólo quiere decir que aquí no puede hablarse de ‘correcto’.¹⁵

¹¹ *Ibid.*, I, 282-315.

¹² *Ibid.*, I, 262, 263 y 275.

¹³ *Ibid.*, I, 257, 292, 305-307.

¹⁴ *Ibid.*, I, 1, 295.

¹⁵ *Ibid.*, I, 258

Así, la crítica a la posibilidad de un lenguaje privado se basa en primer lugar en un argumento interno: la memoria es falible y como el lenguaje privado es “interno” no podría haber corrección posible en el uso del lenguaje ante un posible fallo. No hay nada que asegure que el significado de un término ‘S’ es idéntico al de ‘S’ en un tiempo posterior.

En segundo lugar, un argumento externo: no hay posibilidad de un lenguaje privado debido a que el significado tiene un carácter público y social. Los criterios de justificación tanto epistémica como semántica deben ser públicos. Los criterios de uso de los términos, las reglas, vienen dados en nuestras formas de vida. No accedemos a ellos de forma intelectual, accedemos a ellos al asumir una conducta lingüística, lo que implica además del entrenamiento en la aplicación de criterios de uso o reglas, la inserción en unas formas de vida. No se requieren condiciones necesarias y suficientes que determinen, que *fijen*, el “significado” de un término, sino condiciones de asertabilidad, esto es, una conexión ineludible entre los contextos de uso de un término, las formas de vida, y las reglas que articulan dichos usos.

Los criterios de uso de los términos, de seguimiento de reglas no tienen que ser pensados bajo el influjo de la idea de condiciones de verdad; podemos recurrir a anteriores usos, a consultar con otro hablante, a observar a los demás. No hay otra garantía posible.

Desde una perspectiva externa, Wittgenstein señala que no es posible un lenguaje a menos que acudamos a criterios de uso, públicos y compartidos, es decir, a menos que recurramos a las condiciones de asertabilidad. Las palabras de sensación son significativas para mí no porque exista una sensación privada a la que le puse nombre, sino porque en las formas de vida en las que está inserto dicho lenguaje cobran sentido. Finalmente no nos queda más que apelar a nuestra historia natural y nuestras formas de vida. Hablar un lenguaje es compartir, ser parte de unas formas de vida que son aceptadas, son lo dado. Hemos de entender que el afán por aclarar el significado de un concepto no puede satisfacerse más que mostrando sus diversas aplicaciones, nunca apelando a lo común, la esencia del concepto. Se trata entonces de mostrar cómo en el uso de los conceptos de sensación, no es posible prescindir de su función práctica y comunicativa y, por tanto, intersubjetiva. No es posible dejar de lado el papel de los otros tanto en la conformación del lenguaje de sensaciones y de la subjetividad como en la conjunción de los significados de los contenidos lingüísticos, en términos de los cuales se presenta esa interioridad.¹⁶

¹⁶ Salma Saab, “El problema del auto-engaño y el modelo de niveles de creencias”, en Mariflor Aguilar, coord., *Límites de la subjetividad*. México, Fontamara/UNAM, 1999, pp. 33-47.

De acuerdo con Wittgenstein:

- a) Las palabras de sensación (todo lo que afecta al mundo experiencial) no se aprenden por definición ostensiva, ni equivalen a un nombre.
- b) El uso de estas palabras es expresivo y su enseñanza y aprendizaje consiste en sustituir, por ejemplo, un grito por una conducta lingüística.¹⁷

5. La equivocación que se ha puesto de manifiesto a lo largo de este artículo es la del enfoque mentalista egocéntrico tradicional que considera el yo y los estados internos como intuiciones indubitables de acceso restringido a la primera persona que, en el ámbito semántico, sirven de garantía para determinar el significado de los términos de un supuesto lenguaje privado. Todo lo atribuible al espacio mental sólo cuenta con un testigo, el yo; la persona que se atribuye el Estado y establece una relación denotativa entre el nombre que le atribuye y dicho Estado, por la cual pretende establecer el significado de sus expresiones privadas. Ahora bien, como hemos visto, este único testigo no puede servirnos como garante ni del conocimiento ni del lenguaje. No es posible establecer el significado de un término, de una expresión lingüística, partiendo de hechos (sensaciones o fenómenos internos) concernientes a un individuo aislado.

El argumento presentado supone un ataque frontal al modelo cartesiano, al solipsismo semántico y epistémico. De acuerdo a la concepción wittgensteiniana podríamos decir que los signos externos, los comportamientos, pueden servir al otro para inferir o más bien, para poder usar correctamente los conceptos. Sin que esto suponga, en ningún caso caer en el conductismo, que niega la existencia de entidades más allá de lo que observamos en el comportamiento corporal. Son *criterios de uso* los que están siendo aquí cuestionados:

El signo característico de lo mental parece ser el que se lo ha de adivinar en algún otro a partir de algo externo y sólo/ se lo *conoce* a partir de uno mismo.

Pero cuando una reflexión escrupulosa hace que este punto de vista se disipe como si de humo se tratase, lo que resulta entonces no es que lo interno es algo externo, sino que “externo” e “interno” ya no valen como propiedades de la evidencia. “Evidencia interna” no quiere decir nada y, por lo tanto, tampoco “evidencia externa”.¹⁸

En el modelo cartesiano tradicional se ha venido produciendo una absolutización del uso psicológico del concepto de “yo”. Se aisló el uso psicológico,

¹⁷ L. Wittgenstein, *op. cit.*, I, 244-300, 304, 307.

¹⁸ L. Wittgenstein, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*. Madrid, Tecnos, 1996.

se supuso (recordemos la Tercera Meditación cartesiana) que podríamos tener usos psicológicos sin tener los demás usos¹⁹. Las cuestiones que proyecta el solipsismo, planteando el problema en términos tanto epistemológicos como semánticos, no son, como veremos, un problema empírico sino normativo.

Tras el ataque wittgensteiniano, no tiene sentido pretender que la justificación de creencias es posible gracias a un acceso directo a la idea o pensamiento contenido en la mente. De manera que, se presenta como un sinsentido el carácter de fundamento que se le atribuyen a las creencias privadas en el modelo cartesiano. Pierde también pertinencia la oposición entre lo interno y lo externo como criterio de justificación de creencias y, consecuentemente, como justificación de la posibilidad de un lenguaje privado. Desde la lectura que propongo de las *Investigaciones filosóficas*, una expresión lingüística sólo tiene significado en la medida en que se encuadra en un contexto lingüístico, en una comunidad de certezas. El significado no corresponde a la existencia de entidades, sino que está en función del uso asumido, mismo que se encuentra normado por una serie de reglas. Es la práctica de los hombres la que dota de significado a los términos al aceptar o rechazar dichas reglas.

Un modelo de normatividad alternativo

6. El modelo epistemológico cartesiano que analizamos al inicio, se caracteriza por presentar la justificación como un proceso por el cual se evalúa la calidad de la evidencia que posee un sujeto para apoyar sus creencias. Desde esta perspectiva, la normatividad que rige el conocimiento se cifra en el supuesto de que la justificación de creencias es posible gracias a un acceso directo a la idea o pensamiento contenido en la mente, que es un espacio interno. La lectura que propongo de las *Investigaciones filosóficas*, y en concreto de las secciones dedicadas al problema del lenguaje privado supone apostarle a un modelo de normatividad completamente diferente. De acuerdo con dicho modelo epistémico y semántico, la relación entre el lenguaje y el mundo es de carácter normativo en un doble sentido: por un lado, se considera como un supuesto irrenunciable para que nuestros conceptos sean significativos que existe un mundo en el cual nuestras prácticas son significativas; y por otro lado, ese mundo, que funciona

¹⁹ Una crítica a este mito desde posiciones afines es la que plantea Donald Davidson, "El mito de lo subjetivo", en *Mente, mundo y acción*. Trad. e introd. de Carlos Moya. Barcelona, Paidós, 1992, pp. 51-71.

como un “constreñimiento racional externo” para el uso de nuestros conceptos, depende de nuestras prácticas, creencias y juicios.

En su intento por dar cuenta de esta relación normativa, McDowell²⁰ señala que la filosofía se encuentra presa del dilema fundacionalismo/coherentismo: desde la perspectiva fundacionalista, apelando a lo “dado” se obtiene un constreñimiento externo al pensamiento, pero dicho constreñimiento es no conceptual y, por lo tanto, no es racional. En cambio, desde la perspectiva del coherentismo, la experiencia solamente es relevante en tanto fuente causal de nuestras creencias, con lo que desaparece cualquier contacto con el mundo y cualquier constreñimiento externo al pensamiento. La solución de McDowell frente a este dilema consistirá en rechazar el excesivo cientificismo naturalista y concebir a la experiencia —al mundo— como conceptualmente estructurada para que funcione como el constreñimiento racional y externo al pensamiento. En esto estoy de acuerdo con McDowell, sin embargo no comparto su empirismo mínimo, considerado por algunos un realismo de sentido común. El constreñimiento que propongo, a diferencia de McDowell,²¹ se apoya en el carácter social del lenguaje. De manera que se encuentra más próximo a la concepción de responsabilidad hacia los otros que propone Robert Brandom, quien concibe la normatividad no como “responsabilidad hacia el mundo”, sino como responsabilidad de los seres humanos los unos con los otros. En el modelo de Brandom, toda fuente de justificación es social. En *Making It Explicit*, Robert Brandom señala que las inferencias son los mecanismos para la transmisión de justificación, sin embargo, también reconoce que la justificación puede ser transmitida por comunicación deferencial, es decir, por el testimonio de otra persona.²² Así, para responder a la pregunta ¿cómo es posible dar razón del contenido empírico de nuestras creencias y juicios?, o en los términos de este artículo, ¿cómo puedo garantizar el significado de los términos?, no necesito apelar a un dato conceptualmente puro, sino que parto de que toda nuestra experiencia está estructurada *gramaticalmente*, de forma que evito tanto la caída en el Mito de lo Dado; como en el Mito de la Construcción²³ o coherentismo que afirma sólo una creencia puede justificar otra creencia. Si bien admito esto último, lo que

²⁰ Véase J. McDowell, *Mind and World*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994.

²¹ Véanse también las críticas a MacDowell que comparto con Richard Rorty, “La idea misma de una responsabilidad humana hacia el mundo: la versión del empirismo de John McDowell”, en *Verdad y progreso*. Trad. de Ángel Manuel Faerna. Barcelona, Piados, 2000, pp. 183-201.

²² Véase Robert Brandom, *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge Mass., Harvard University Press, 1994, cap. 3.

²³ Recupero esta expresión de Carlos Pereda quien la utiliza en “¿Qué es el mundo?”, versión en fotostáticas.

me permite integrar una noción de justificación ajena al coherentismo es la idea de comunidades de certezas, esto es, el recurso a la comunidad de hablantes y a la práctica compartida. Se modifica así el papel que se otorga al contenido empírico de nuestras creencias, sin renunciar a éste. Como vimos en la crítica a los presupuesto ontológico y epistemológico del lenguaje privado. El mundo compartido es la causa de dicho contenido pero no juega ningún papel a nivel de la justificación epistémica. El rol de la justificación lo juegan las prácticas sociales en un contexto dado, en unas formas de vida y articuladas en juegos de lenguaje.

Fecha de recepción: 20/08/2008
Fecha de aceptación: 12/01/2009

REFLEXIONES EN TORNO AL CONCEPTO DE FELICIDAD A PARTIR DE FRANCESCO MARIA ZANOTTI

JACOB BUGANZA*

Resumen

En este trabajo, el autor expone un concepto amplio de felicidad basándose en la filosofía de Francesco M. Zanotti, pensador italiano del siglo XVIII. En este contexto, el autor asume una clave de lectura analógica que le permite preguntarse, primero, por la naturaleza del ser humano y, a partir de ahí, responder, al lado de Zanotti, acerca de cuál es la felicidad a la que éste aspira, por lo que distingue dentro de este ámbito entre una noción de felicidad teórica y una noción de “humana felicidad”. Igualmente, el autor trabaja el concepto de bien como analógico, y asume que en éste se aplica la analogía de atribución en lugar de la analogía de proporcionalidad.

Palabras clave: filosofía italiana, felicidad, antropología filosófica, bien analógico.

Abstract

In this work, the author presents a broad concept of happiness based on the philosophy of Francesco M. Zanotti, an eighteenth-century Italian scholar. In this

* Universidad Veracruzana, jbuganza@uv.mx

context, the author assumes an analogical reading which allows him to question, first of all, the nature of the human being, and from there to answer, together with Zanotti, the questions of what kind of happiness human beings can aspire to; he therefore distinguishes within this realm between a theoretical notion of happiness and a notion of “human happiness”. Likewise, the author uses the concept of good as analogical and assumes that, rather than the analogy of proportionality, it is the analogy of attribution which best applies to it.

Key words: Italian philosophy, happiness, philosophical anthropology, analogical good.

Introducción

En esta exposición se tratará de mostrar una concepción amplia de la felicidad humana, la cual no debe mutilar la esencia del hombre, esto es, aquello que constituye al ser humano como tal. Para lograrlo, un guía que permite no perderse en el camino teórico de la búsqueda de la felicidad es el filósofo boloñés Francesco Maria Zanotti, quien trata este tema en la primera parte de su *Filosofía morale*, que fue todo un clásico durante el siglo XVIII y que todavía se leía en el siglo XIX, como consta en los *Principii della scienza morale* de Antonio Rosmini, el filósofo de Rovereto. Se hablará, en primer lugar, de qué es una acción humana, que en la filosofía clásica se identifica con los actos humanos. Sólo éstos son los que propiamente son hechos por el ser humano, en el sentido de que es el causante deliberado de ellos. Posteriormente, se hablará del concepto de felicidad relacionándolo con el de naturaleza humana. La felicidad, en este sentido, tendrá que ir de la mano con lo que es el hombre, sin mutilarlo o reducirlo a una de sus partes como ha acontecido en algunas filosofías que exaltan de más o lo corporal o lo espiritual en detrimento de su complemento. Se explorarán, de la mano de Zanotti, algunas concepciones de la felicidad que tienen su origen en la filosofía antigua. Posteriormente, se defenderá la posición peripatética de la felicidad, entendida como la suma de todos los bienes que competen a la naturaleza humana. Finalmente, se realizarán algunas reflexiones en torno al concepto de felicidad de Zanotti relacionado con el tema de la virtud, que parece ser la mejor manera de alcanzar aquello que todo ser humano busca, a saber, ser feliz.¹

¹ Es sorprendente, por otra parte, la poca bibliografía disponible en español acerca de las filosofías de Francesco Maria Zanotti y Antonio Rosmini, que son dos pilares indiscutibles de la filosofía italiana de los siglos XVIII y XIX, junto a Vincenzo Gioberti.

La felicidad como fin de la acción

La felicidad es el fin de toda acción humana. En otros términos, todo lo que el hombre realiza lo lleva a cabo con tal de alcanzarla. Sin embargo, hay que distinguir, para no caer en el error, entre los actos del hombre (*azioni dell'uomo*) y los actos humanos o acciones sin más (*azioni umane*), que es la distinción clásica ética por excelencia. ¿Cuál es el criterio para distinguir entre unos y otros? Según este pensador italiano, el criterio es que los primeros se realizan sin “deliberación y sin concilio”, mientras que los segundos sí tienen estos dos ingredientes. Según el boloñés, ejemplos de actos del hombre son los siguientes: “el latir del corazón, el correr de la sangre, la digestión del alimento” (“il batter del cuore, il correr del sangue, il digerire i cibi”). Es claro que estas acciones las realiza el hombre sin deliberación y concilio, y por ello no pueden ser calificadas moralmente. De ahí que Zanotti diga que la física trata sobre ellas, mientras que la moral trata sobre los actos humanos.

Los actos humanos se realizan, a diferencia de los actos del hombre, en razón de un fin que aparece revestido como fin último. Así lo dice Zanotti: “Ogni azione umana, facendosi per deliberazione e per consiglio, si fa per qualche fine, il qual si vuole, non per altro, ma per se stesso, e può dirsi ultimo fine”.² El ejemplo que pone Zanotti es el de la salud. Dice él que si se le preguntara hipotéticamente a un médico por qué estudia la medicina, éste dirá que por la salud, y si se le preguntara por qué la salud, dirá que porque sí, pues en cierto modo lo hace feliz. En este sentido, todo lo que el hombre realiza lo hace en vistas del fin último, que es la felicidad. Las otras cosas se quieren en razón de ella y por eso se llevan a cabo.

La pregunta que se plantea Zanotti, a continuación, es qué es la felicidad. Como él dice, la cuestión es difícil y hasta oscura. Sin embargo, echa luz al decir que por lo menos hay una cierta dirección para la felicidad a partir del pensamiento clásico: algunos se han inclinado por el placer y otros por la virtud. Estos conceptos han de servir como estrella polar o guía para comprender el concepto de felicidad.

Pero, ¿el que realiza la virtud lo hace por ella o por el placer que le puede retribuir? La cuestión que se formula este pensador es interesantísima, y creemos que todos de alguna manera nos la hemos formulado con independencia

² Francesco Maria Zanotti, *Opere di Francesco Maria Cavazzoni Zanotti. IV. Filosofia morale*. Bologna, Stampiera di S. Tommaso D'Aquino, 1784, I, 1. “Cada acción humana, haciéndose por deliberación y concilio, se hace por algún fin, el cual se quiere, no por otra cosa, sino por sí mismo, y puede llamarse fin último”.

de leerla. La respuesta que brinda Zanotti es que la virtud se hace con placer, no por el placer. “Io respondo, che gli uomini costumati e gentili fanno bensì le azione virtuose con piacere, ma no per lo piacere”.³ En este sentido, la virtud se hace por sí misma, aunque ésta trae aparejada un cierto placer. Sobre esto se volverá más adelante.

Lo cierto es que el placer es fundamental en la vida del ser humano. Si no se le considera al hombre con un cuerpo, entonces se le mutila y se le reduce a una de sus partes. El cuerpo no puede ponerse entre paréntesis, como pretenden muchos espiritualismos, sino hay que darle su justo lugar. Por ello, el placer, que es parte fundamental del hombre debido a su corporeidad, no debe descartarse sino que, más bien, hay que considerarlo como parte integral del bien del hombre. Aquí hay un acercamiento con el pensamiento de los hedonistas, pero no hay que exagerar el papel del placer, porque si no se cae en el otro extremo: en considerar que el hombre sólo es un cuerpo animado y así quedaría reducido al nivel de los brutos.

Por otro lado, los estoicos, según Zanotti, pretenden que la sola virtud es la felicidad. Si los hedonistas (que el boloñés equipara a los epicúreos)⁴ pecan por poner la felicidad en el solo placer, los estoicos caen en las mismas redes al poner la felicidad en la sola virtud. Parece que el pensador italiano da un argumento muy convincente para demostrar que la felicidad no está en la sola virtud. Para ello utiliza el concepto de “sano”, ya referido en el primer capítulo de su *Filosofía morale*, y lo contrapone a la virtud: es probable, ciertamente, que un virtuoso esté enfermo corporalmente y que, sufriendo los dolores que la enfermedad le provoca, no pueda ser considerado feliz, dado que quiere la salud, a la que ve como fin. Las palabras que utiliza Zanotti son éstas: “E per verità chi è colui, che potendo esser sapiente o con sanità, o senza, non volesse anzi essere un sapiente sano, che un sapiente ammalato?”⁵ Esto se aplica a los otros casos que enumera el boloñés: el que pone la felicidad en la sola virtud olvida otros bienes, como la robustez (*robustezza*), la belleza, la riqueza, los honores, los placeres, los cuales no son virtudes. ¿Quién quisiera ser un sabio enfermo, se pregunta? ¿Por qué mejor no ser un sabio sano?

³ *Ibid.*, I, 3. “Yo respondo que los hombres acostumbrados y gentiles realizan las acciones virtuosas con placer, y no por el placer”.

⁴ Esto puede ser considerado un error. Es diferente ser epicúreo que hedonista. Ciertamente, ambos buscan el placer, pero los hedonistas como tales sólo buscan el placer corporal, mientras que los epicúreos buscan también el placer del alma, con lo cual estarían buscando las virtudes.

⁵ *Ibid.*, I, 4. “En verdad, ¿quién es aquel que, pudiendo ser sabio o con salud o sin ella, no quiera ser al mismo tiempo un sabio sano en lugar de un sabio enfermo?”

Zanotti se pone un obstáculo más: los estoicos niegan que la belleza, la riqueza los honores, etcétera, son bienes. Proponen que quien tiene la virtud no está falto de todos los bienes: “colui che avrà la virtù, avrà ad un tempo stesso tutti i beni, e per conseguente nulla gli mancherà”.⁶ Lo que sucede es que a estas realidades los estoicos las denominan comodidades (*comodi*) en lugar de bienes, y a sus opuestos, que serían en este caso la fealdad, la pobreza, la ignominia, incomodidades (*incomodi*) en lugar de males. Pero dice Francesco Maria Zanotti que el nombre es lo que menos importa: hay una equivalencia entre las comodidades y una clase de bienes, y las incomodidades y una clase de males. Por ejemplo, la salud es, para los estoicos, una comodidad, pero es lo mismo que decir que es un bien; en cambio, la enfermedad es una incomodidad, que equivale a decir que es un mal porque genera el mismo sentimiento. Dice el boloñés: “Poco dunque importa che li Stoici chiamassero la sanità un bene, ovvero un comodo, essendo di queste voci un sentimento medesimo”.⁷

El hombre sabio, para Zanotti, desea la salud y no nada más la virtud. La salud le ayuda a ser virtuoso, y por ello la desea. Pero también es cierto que el sabio quiere la virtud aun sin tener la salud. Lo que sucede es que la salud allana el camino para ser virtuoso, a nuestro entender. De ahí que en el capítulo cuarto haya afirmado, como ya se citó, que el sabio prefiera ser un sabio sano a un sabio enfermo.

La felicidad abstracta de los metafísicos

Hay otras opiniones además de las posiciones de los hedonistas y de los estoicos. Platón tiene otra idea sobre la felicidad, la cual aparece como una felicidad más abstracta que las dos anteriores debido a que se relaciona con la contemplación de una idea: “Platone distolse gli uomini da tutte le cose terrene, e gl’invitò alla contemplación d’un’idea, nella quale se avesser potuto mirare una volta, disse, che farebbon felici”.⁸ Para Zanotti, entre las ideas, unas se llaman singulares y otras abstractas. Ciertamente lo hace en alusión a su uso y no tanto al concepto de idea que ya de por sí es abstracto. El hecho de formar

⁶ *Idem*. “Quien tenga la virtud, tendrá al mismo tiempo todos los bienes, y en consecuencia nada le faltará”.

⁷ *Idem*. “Por tanto, poco importa que los estoicos llamen a la salud un bien o una comodidad, siendo el sentimiento por estas voces el mismo”.

⁸ *Ibid.*, I, 5. “Platón aleja a los hombres de las cosas terrenas, y los invita a la contemplación de una idea, en la cual se podría mirar de una sola vez, dice él, lo que nos haría felices”.

una idea de un hombre concreto, por ejemplo de Julio César, no deja de ser abstracta, aunque sí es singular porque se refiere únicamente a Julio César el tirano y no a otro. Una idea abstracta sería, siguiendo el ejemplo del boloñés, el concepto de hombre. A partir de los hombres singulares, la mente abstrae la naturaleza común a todos ellos, que es la humanidad, y a partir de ella crea la idea abstracta: “el hombre”, que puede aplicarse a todos los singulares miembros de tal especie o clase natural.

Para Zanotti, la opinión de los metafísicos es que las ideas sólo existen en la mente del hombre. La subsistencia de tales ideas depende del alma (ciertamente, el pensador italiano se refiere al alma intelectual o racional) y como tales no se encuentran en la naturaleza, a menos de que se las entienda concretizadas: “A questo modo ragionano i più dei metafisici; e si credeno, che quelle forme astratte non abbiano sussistenza niuna nella natura, e sol tanto sieno nell’animo nostro”.⁹ Sin embargo, Platón no sostiene esto, sino que tiene una concepción diferente sobre las ideas. Zanotti las caracteriza con estos términos: “*prima*” (primeras o anteriores), “*eterne*” e “*inmutabil*” (no están sujetas al tiempo y al espacio). Las ideas, para Platón, están fuera de esta realidad; las ideas para el ateniense son subsistentes y perfectas.

¿Qué relación tienen las ideas con la felicidad? Según la indagación del boloñés, Platón argumenta que el alma es anterior al cuerpo, y que antes de encontrarse sometida a las cadenas corporales, ella se hallaba contemplando las ideas eternas. Es más, lo que el hombre debe buscar es liberarse precisamente del cuerpo que lo ata a este mundo material; ¿cómo lograrlo? Purificándose mediante la virtud. Cuando esto último se logra, el alma puede retornar hacia las ideas y estar entre ellas; “y apresando principalmente la idea de bondad, y contemplándola, gozándola, estaría contenta y feliz” (“et appressandosi massimamente all’idea della bonità, e contemplandola, e godendosela, sarian contente, e felici”). Así, la felicidad consistiría en contemplar las ideas, de las cuales la mayor es la Idea de Bien. De esta forma, para Zanotti, la felicidad de este mundo es transportada por Platón a una vida más allá del mundo de la materia: “Così Platone levò la felicità da questa vita, e trasferilla ad un’altra, facendola consistere nella contemplazione d’un’idea”.¹⁰

Sin embargo, Aristóteles no estuvo de acuerdo en esta concepción de la felicidad y del bien. Su crítica, según lo hace ver Zanotti, se enfoca a la idea de

⁹ *Ibid.*, I, 5. “De este modo razonan la mayoría de los metafísicos; y creen que aquellas formas abstractas no tienen subsistencia en la naturaleza, y por tanto están en nuestra alma”.

¹⁰ “Así Platón removió la felicidad de esta vida, y la transfirió a otra, haciéndola consistir en la contemplación de una idea”. Las dos referencias en *idem*.

“bueno”, y para ello nos parece utiliza un argumento de tipo analógico. ¿Qué tienen en común la bondad de la virtud y la del alimento? ¿Quién podría afirmar que tienen la misma forma (*medesima forma*) de bondad una y otra? Tal parece que la idea de Bien que maneja Platón es una idea unívoca,¹¹ aunque el propio fundador de la Academia sea el padre de la idea de “participación”, que Zanotti no considera para argumentar contra el ateniense. Sin embargo, por el momento puede aceptarse, en pos de entender la argumentación de Zanotti, que la teoría platónica no aterriza y se queda en una idea abstracta de Bien que, incluso, no encuentra las relaciones analógicas entre el concepto del bien de una cosa y de otra. En otras palabras, la teoría platónica no encuentra las semejanzas entre las diversas manifestaciones de la bondad, a pesar de que Platón sitúa al Bien como se le llama en la escolástica, a saber, como trascendental del ser.

La humana felicidad a partir de Aristóteles

Después de este recorrido histórico-filosófico que Francesco Maria Zanotti emprende en su *Filosofía morale*, donde ha revisado varias posiciones con respecto a la felicidad, a saber, a quienes la ponen en el placer (según el autor, los epicúreos), en la virtud y hasta en una realidad trascendente, como en la contemplación de la Idea de Bien, el filósofo boloñés intenta una respuesta que es digna de ser tomada en cuenta y que contiene una actualidad tal que, por ello, podría ser denominada una postura metafísica.

En el capítulo VI de su libro de ética, Zanotti emprende su respuesta al oscuro problema de la felicidad. El título del capítulo ilustra lo que pretende el boloñés: “*La felicità è posta nella somma di tutti i beni, che convengono alla natura*” (“La felicidad es puesta en la suma de todos los bienes que convienen a la naturaleza”). Evidentemente, se debe partir de la investigación de cuál sea tal naturaleza, porque si partiera del concepto de “bien”, los epicúreos responderían inmediatamente que es el placer, los estoicos dirían que el bien es la virtud, y los platónicos dirían que es la contemplación. Por ello, lo mejor es proceder por el otro extremo mediante la pregunta: ¿cuál es la naturaleza del ser humano?

Para responder a la cuestión, Zanotti sigue a Aristóteles. Para el estagirita, el hombre por naturaleza es un compuesto de cuerpo y alma (*l'uomo, secondo Aristotele, per natura sua composto d'anima, e di corpo*). Quien sacrifica una en

¹¹ Aunque hay quien podría llamarla también equívoca, en cuanto que las diversas cosas buenas sólo tendrían en común el nombre.

pos de la otra, está seccionando al ser humano. Si esto es cierto, o sea, si es verdad que el hombre tiene un cuerpo y un alma, y que ésta es su naturaleza, entonces los bienes que le convienen son diversos y no uno solo. Si se propone que sólo hay un bien, entonces se está desconociendo la propia naturaleza humana porque se la reduce a una de sus partes.

Para sazonar aún más el problema, el boloñés afirma que quienes consideran que el hombre es un ser solitario y que sólo se tiene a sí mismo, diferirá profundamente en su concepción del bien del hombre de aquel que considera que el hombre no ha nacido por sí solo, sino que ha nacido en el seno de la república y, por ello, es un ciudadano. Si esto se acepta, entonces se concluye junto con el filósofo italiano así: “Essendo altri i beni, che convengono al solitario, et altri quelli, che convengono al cittadino”.¹²

Hay, como se aprecia, dos cuestiones, aunque una lleva a la otra. La primera es la naturaleza del hombre en sí mismo, es decir, el problema del compuesto humano: el hombre, ¿sólo es alma?, ¿sólo es cuerpo?, ¿o las dos cosas? La segunda cuestión se refiere también a la naturaleza del hombre, pero visto como parte de un todo: el hombre, ¿es un ente solitario?, o más bien, ¿es parte de un todo?, es decir, ¿es un ciudadano?

Zanotti retoma, de forma atemática o implícita, la famosa tesis platónica del prisionero contenida en *La República*: si el hombre es sólo su alma, ¿cómo puede afirmarse que es miembro de una sociedad? O como lo dice el boloñés: “Che se l'uomo non è naturalmente corporeo, come potrà egli dirsi, che sia naturalmente ordinato alla società?”¹³ O sea, si el hombre no tuviera *cuerpo* por naturaleza, ¿cómo podría decirse que es un ciudadano? A esta pregunta, el platonismo no tiene respuesta, a pesar de que el propio Platón consagró varios de sus trabajos a esclarecer cómo debería guiarse un Estado civil: ahí están *La República* y *Las leyes*.

Empero, el italiano hace equivaler la postura del solitario a la tesis de Platón, mientras que la postura del hombre civil la coloca en la filosofía de Aristóteles. Sin embargo, esto no es del todo exacto, como si se tratara de una equivalencia matemática. Más bien, Aristóteles, como buen filósofo analógico, considera que hay felicidad tanto en la soledad como en la compañía, de tal forma que hasta los amigos, de quienes habla exhaustivamente en la *Ética nicomáquea*, son necesarios para hablar de felicidad. Lo que sucede, y esto lo advierte atinadamente Zanotti, es que para Aristóteles habría dos tipos de felicidad, o dos

¹² *Ibid.*, I, 6. “Siendo unos los bienes que convienen al solitario y otros al ciudadano”.

¹³ *Idem.* “Si el hombre no es naturalmente corpóreo, ¿cómo podrá decirse de él que naturalmente está ordenado a la sociedad?”.

aspectos más bien: por un lado, una felicidad solitaria, que sería propia del Motor Inmóvil y de las esferas sempiternas, y a la cual el hombre puede acceder sólo en parte; por otro lado, una felicidad referida más al hombre de carne, huesos y alma, que consistiría, para el boloñés, en su concepto de felicidad, a saber, como la suma de todos los bienes que convienen a la naturaleza. A la primera felicidad, el estagirita le llama *theoretikén*, mientras que a la segunda la denomina *politikén*. F. Maria Zanotti prefiere llamar, a la primera, contemplativa, y a la segunda citadina o civil (*cittadinesea o civile*). A esta segunda felicidad, puede denominarse “humana” o para seres humanos, mientras que la *theoretikén*, relacionada con la beatitud platónica, está más enfocada a los dioses,¹⁴ aunque parcialmente puede ser ejercitada por el hombre.

A esta segunda manera de entender la felicidad parece conveniente denominarla “humana felicidad”, en cuanto que la vida del hombre es cambiante y perecedera, y la felicidad parece que debe someterse a una constante renovación. Dado que el hombre no está hecho de una vez y para siempre, en el sentido de que no está en acto puro, su felicidad no puede ser más que imperfecta: debe buscarla en todo momento pues no la tiene de una vez y para siempre, es decir, no la tiene eternamente. Por ello dejaremos de lado en este trabajo la felicidad teórica.

La humana felicidad o felicidad civil

A esta humana felicidad es a la que dedica mayor atención el autor de la *Filosofía morale* (cabe recordar que él la llama “felicidad civil”). La pregunta que se plantea a continuación este filósofo es: de entre todos los bienes, ¿cuál es el que más conviene para alcanzar tal felicidad? La respuesta del boloñés no se hace esperar, y siguiendo al estagirita dice: entre los bienes, el que más conviene para ser feliz es la acción racional y virtuosa (nell’azion ragionevole, e virtuosa). ¿Qué es lo que distingue al ser humano de las fieras? Simplemente, la razón. De esta forma, aparece claramente que la naturaleza del hombre es la razón, pues aunque comparte la sensibilidad con las bestias, sólo el hombre tiene razón. El hombre es un animal racional, como dicta la famosa definición peripatética.

De manera análoga a las profesiones, lo que le conviene al hombre es ejercitar su propia naturaleza racional. Al cantante, en cuanto tal, lo que le conviene es cantar bien; al bailarín, en cuanto tal, lo que le conviene es bailar

¹⁴ *Idem*.

bien; al hombre, en cuanto tal, lo que le conviene es hacer acciones racionales y virtuosas, pues es lo que lo distingue de las otras naturalezas.

Zanotti se pregunta, enseguida, por el concepto de hábito, pues la acción virtuosa puede ser realizada o con él o sin él. Ciertamente, sin hábito la acción se vuelve más fatigosa, mientras que, cuando se tiene, la acción se desarrolla de manera más armónica y hasta con mayor disfrute. Retomemos la tesis clásica de que la virtud es un hábito: éste, como bien se sabe, puede ser *entitativo* u *operativo*. El primero se encuentra en la sustancia, mientras que el segundo en algún accidente, que en el caso del hombre sería una facultad. En términos lapidarios, el hábito operativo se localiza en las facultades. Así, si la virtud es un hábito, entonces ésta reposa o en la entidad o en la operación. Pero se ve claramente que no se encuentra en la sustancia, porque entonces no podría tenerla (como por ejemplo, el hecho de ser un animal racional: no puede no ser racional); entonces sólo resta que esté en las facultades: ahí sí puede encontrarse o no, que es lo que sucede *de facto* en el hombre concreto.

La humana felicidad y el ejercicio de la virtud

La tesis consiste en que ejercitar la virtud es la mejor manera de alcanzar la humana felicidad. Para ello, retoma la distinción aristotélica entre medios y fines. Hay acciones que son medios para alcanzar otra cosa, en donde esta última tiene razón de fin. Pero hay acciones que en sí mismas tienen su fin, con lo cual se vuelven más perfectas: puede ser que, en efecto, a pesar de llevar a cabo la acción-medio no se logre alcanzar el fin deseado. Además de esta característica, cuando se termina de ejecutar una acción-medio, puede seguir subsistiendo el fin, que parece ser externo; en cambio, cuando se realiza una acción-fin, al terminarse ésta, el fin también desaparece. La pregunta que se le podría plantear a Zanotti, que no encuentra respuesta en su exposición sobre la felicidad, es: ¿por qué es más perfecta una acción-fin que una acción-medio, si el fin de esta última puede permanecer aún después de que la acción se haya realizado? La respuesta no está en el boloñés, pero como hipótesis se puede decir lo siguiente: precisamente porque el fin de la acción-medio no es seguro que se logre, sino que es contingente, es por ello menos perfecta; en cambio, el fin de la acción-fin se da siempre y, por ello, es más perfecta.

Los ejemplos del pensador italiano son muy diáfanos: una acción-medio podría ser la del escultor que esculpe una estatua. La acción de esculpir no es un fin en sí misma, sino que tiene como finalidad configurar la estatua. Puede ser que el fin no se logre, como ha sucedido con tantas estatuas abortadas.

En cambio, una acción que tiene el fin en sí misma es, para Zanotti, cuando alguien baila para divertirse (come quando uno balla per sollazzarsi): el fin es divertirse, el cual se encuentra en la misma acción de bailar: cesando el baile, cesa la diversión. Pero es seguro que bailando uno se divierte (aunque esto es contingente, en cierto modo, porque no a todos les gusta bailar). Lo que quiere entresacar el boloñés es que la virtud es como bailar: encuentra su fin en sí misma; es la propia *eupraxía*. El autor de la *Filosofía morale* retoma literalmente este texto del estagirita: *estí gaf'auté he eupraxía télos*, frase que podría traducirse así: "Ciertamente una buena acción tiene el fin en sí misma". La acción virtuosa es de esta naturaleza: se realiza por sí misma y por ello tiene razón de fin. Por eso la virtud es una buena acción (*eupraxía*) y es la que más conviene para alcanzar la felicidad. La virtud es fin en sí misma: "può dirsi fine a se stessa, il che similmente dell'azion virtuosa si dice".¹⁵

Empero, hay que estar atentos cuando se dice que es la que "más conviene". No quiere decir que la sola virtud baste. De ahí que Francesco Maria Zanotti critique a otros intérpretes de Aristóteles que, según él, sólo ponen a la virtud como única forma de alcanzar la felicidad. Sin duda, la virtud es una *eupraxía*, como ya se dijo, y por ello es la que más conviene. Pero no puede olvidarse que el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, y que, además de la virtud y otras cosas espirituales, la parte material también es fundamental. Aunado a esto, el hombre no está solo, sino inmerso en una sociedad, por lo cual los bienes son más que si estuviera solo. De ahí de los otros bienes, como la salud, la belleza, los honores, también son parte de la felicidad, "a la cual se enfoca principalmente la virtud, pero no basta" ("alla quale ricercasi principalmente la virtù, ma non basta"). Si Zanotti afirmara que sólo la virtud es suficiente para ser feliz, estaría cayendo en lo mismo que criticó a los estoicos.

Según una interpretación personal, lo que Zanotti pretende es mostrar que el bien es analógico. Lo bueno no se dice ni en una ni en todas las maneras, es decir, el bien no es una sola cosa, pero tampoco son todas las cosas que existen (esto sería, más bien, el *bien ontológico*). Como afirma Rosmini, el bien se dice en relación a un sujeto, y son las cosas que convienen al sujeto las que son buenas ("una perfección se dice así precisamente por su relación con el sentido").¹⁶ De ahí que el bien es analógico: es relativo al sujeto, que es el ser humano, y cuya naturaleza es un compuesto de alma y cuerpo. La pregunta que

¹⁵ *Ibid.*, I, 7. "Puede decirse fin en sí misma, lo que se dice de forma similar en el caso de la acción virtuosa".

¹⁶ Antonio Rosmini, "Principio della scienza morale", en *Opere edite ed inedite dell' abate Antonio Rosmini-Serbatì*. Milano, Tipografia y Librería Pogliani, 1837, I a. 2 n. 27.

se desprende es: ¿qué tipo de analogía sería la que ha de aplicarse al concepto de felicidad? Parece que es la analogía de atribución y no la de proporcionalidad. ¿Por qué la de proporcionalidad no sería la más adecuada? Porque en la analogía de proporcionalidad no hay jerarquías, y es necesario aplicar la jerarquización al caso de los bienes: hay unos que son mejores que otros, como por ejemplo, es mejor el bien de una casa que el de una prenda.

La analogía de atribución permite que haya un término que reciba la antonomasia del concepto: es decir, que haya un bien que sea mejor que los otros. Para un creyente sería, por ejemplo, Dios: la felicidad sería estar en la presencia de Dios. Pero en el caso de la "humana felicidad" o la felicidad que puede alcanzarse en este mundo, tal vez la respuesta que brinda el propio Zanotti a partir de Aristóteles sea la más adecuada: la virtud es el bien más excelente. ¿Por qué razón? Porque es una acción que es fin en sí misma, como ya se ha visto. Pero este bien por antonomasia no es suficiente (a diferencia del bien último para el creyente, que es Dios), sino que se requieren otros bienes, que tal vez son menores, para alcanzar la felicidad en este mundo.

Aspectos de la humana felicidad

Parece que Zanotti tiene razón al afirmar que el hombre, por su naturaleza, requiere de varios bienes para ser feliz. Pero el boloñés no advierte lo siguiente: la humana felicidad también tiene que ver con el hecho de mantener y renovar los bienes, los cuales son más esporádicos y perecederos mientras más materiales son, y más duraderos mientras más inmateriales. Pongamos algunos ejemplos, a la usanza del propio Zanotti: el alimento y el conocimiento. Ciertamente, el alimento es un bien, al igual que el conocimiento, aunque son bienes diferentes. Ambos se refieren a la naturaleza humana, sin duda alguna: el alimento se refiere al cuerpo y el conocimiento al alma. El alimento es más perecedero: se usa una sola vez con el fin de alimentar al cuerpo y mantener la vida. Es cierto que el alimento es más fundamental que el conocimiento, pero el criterio de Max Scheler de que los valores más fundacionales son más altos es inaplicable en este contexto. El alimento es más fundamental que el conocimiento para mantener la vida, pero el alimento tiene un fin extrínseco: es decir, alimentarse tiene como finalidad seguir viviendo, aunque también el proceso puede implicar cierto placer, al que se llama placer sensible. Pero el conocimiento, por ejemplo el conocimiento filosófico, es un fin en sí mismo: no se aprende filosofía para algo más, sino para saber. Como se ve, tanto el alimento como el conocimiento, en este caso el conocimiento filosófico, son bienes, pero diferentes.

El bien material, que en este caso es el alimento, es más perecedero y requiere una renovación más constante: cuando alguien se come una manzana, ésta no podrá ser comida nuevamente. En cambio, el conocimiento no requiere renovarse (que no es lo mismo que afirmar que no se debe seguir estudiando), sino que el entendimiento comprende algo nuevo, y esta nueva comprensión permanece con mayor fuerza en el individuo que el alimento, el cual sólo es aprovechado momentáneamente por el cuerpo. El conocimiento se mantiene mientras las condiciones materiales así lo permiten, y por ello es un bien más alto que el material.

Ahora bien, algo que no menciona Zanotti pero que también es parte de la humana felicidad es la conciencia de esa felicidad. Si no se propusiera explícitamente a la conciencia como parte fundamental de la felicidad, entonces se podría caer en el error de proponer que las bestias son felices cuando satisfacen todos sus impulsos y deseos sensibles. Al proponer a la conciencia como parte fundamental de la felicidad, queda claro que el único ente que puede ser feliz en este mundo, estrictamente hablando, es el ser humano. Aplicar el término a las bestias se haría forma proporcional o analógica, y sólo así podría ser considerado.

La conciencia es ineludible en el tema de la felicidad: sólo el hombre tiene conciencia de sí mismo. Las bestias superiores tienen conciencia, también, pero es una conciencia sensible. En cambio, la conciencia inteligible pertenece en este mundo sólo al ser humano. En este sentido, sólo el hombre puede decir “soy consciente de que soy feliz”, aunque lo haga de forma reducida cuando dice “soy feliz” o “infeliz”.

Más y menos respecto a la humana felicidad

Ahora bien, la pregunta que plantea Zanotti, en el capítulo octavo, es muy interesante: ¿es posible decir que una persona es más feliz que otra? La pregunta tiene que entenderse, a juicio nuestro, como si fuera una cualidad del sujeto, es decir, del hombre concreto. En otros términos, cuando alguien dice que es feliz se atribuye una cualidad que tiene que ver, para el boloñés, con la suma de los bienes proporcionales a la naturaleza humana. Zanotti discute esta idea de forma especial con los estoicos. Según él, los filósofos de la *stoa* consideran que hay un bien mayor por encima del cual no puede pensarse ningún otro: este bien mayor es una cierta virtud, que al parecer tiene que ver con la contemplación. El problema que encuentra en los estoicos es que éstos llaman feliz solamente a aquel que tiene esta virtud, e infelices a quienes no la ejercitan.

Para responder a esto, el autor de la *Filosofía morale* dice recurrir a la escuela peripatética. Cuando lo hace, retoma una premisa que parece fundamental: el hombre es un ser finito, y si la felicidad es una cualidad, entonces su felicidad también es finita. No puede ser infinita, como la que proponen los estoicos, porque sería desproporcional a la naturaleza humana. Con estos apuntes aparecen claramente las respuestas: para los estoicos, sólo aquel que tiene la virtud es feliz y los demás están fuera de tal universo lógico; por otro lado, los peripatéticos proponen que sí puede haber hombres más felices que otros, y este “más y menos” tiene que ver con los bienes que cada uno posea y, agregamos, con la diversidad de los individuos (hay unos que se contentan con menos que otros, y aquí Descartes es fundamental con su moral provisional). Según Zanotti, éste sería el uso común de la palabra felicidad.

Lo importante es no salirse de la proporcionalidad o analogía para comprender la felicidad. No puede ser una sola cosa, como proponían los estoicos, a saber, la contemplación, que es la virtud dianoética más alta: es imposible ejercitarla todo el tiempo, además de que el hombre necesita de otros bienes para poder ejecutarla (quien no ha comido, pensará seguramente en cómo y qué comer en lugar de contemplar).¹⁷ Pero la felicidad tampoco puede estar en cualquier cosa, porque entonces todos serían felices. Por ello, una concepción de la felicidad anclada en la multiplicidad de bienes está conforme al ser, que es analógico. De igual manera, el hombre es un ente analógico, en el sentido de que es un microcosmos y requiere tanto de los bienes del cuerpo como los del alma para ser feliz. A pesar de contar con los bienes que su naturaleza le pide, empero, no dejará de ser su felicidad algo imperfecto. La suma felicidad, o la felicidad perfectísima de los estoicos, es sólo de Dios, porque sólo Él es perfecto; la felicidad del hombre es imperfecta, pero en forma análoga sigue

¹⁷ Esto recuerda la concepción de la felicidad de Dante Alighieri, para quien la contemplación, aunque el hombre la comparta, no es propiedad suya, sino de los ángeles. “Dante piensa que la contemplación está tan por encima de la naturaleza humana, que parece ser más propia del ángel que del hombre, o de un hombre de tan alta condición, que más puede decirse ángel que hombre: di si alta condizione, che quasi non sia altro che angelo”. Más adelante, Gómez Robledo reconoce que para santo Tomás la contemplación, o la vida contemplativa, es propia del hombre: “La vida contemplativa es la propia por excelencia del hombre: *maxime propria homini*”, Antonio Gómez Robledo, *Dante Alighieri*. 2ª. ed. México, El Colegio Nacional, 2005, p. 148. ¿Cómo armonizar las dos posturas? Hay que decir, en efecto, que la contemplación sólo puede ejercitarla el hombre, mas no lo hace todo el tiempo debido a su materialidad. Por ello, un concepto de felicidad más amplio que la sola contemplación es la que conviene al hombre. Sin embargo, el mayor bien del hombre es la contemplación, pues el acto de contemplar no tiene una finalidad extrínseca, es decir, no tiene una finalidad que va más allá del propio acto de contemplar.

siendo felicidad: el analogado principal es Dios, y los hombres analogados secundarios, siempre y cuando así se consideren. Sólo entre los hombres es posible hablar de la humana felicidad según un más y un menos o, como dice Zanotti: “Tra loro qual sia più felice, e qual meno”.¹⁸

Clases de bienes

Ahora bien, queda por hablar de las diversas clases de bienes de forma más explícita, pues anteriormente ya aparecieron implicadas. Según el boloñés, puede haber dos clasificaciones sobre los bienes. Una proviene del pueblo (*il popolo*) y otra de los filósofos. Para el pueblo, puede haber tres clases de bienes: bienes del alma, bienes del cuerpo y bienes de la fortuna (veremos que hay una cuarta clasificación, pero que el pueblo agrega a la de los filósofos). Es importante retomar esta última, a pesar de que Zanotti no lo hace: la fortuna, que en las épocas anteriores a la edad contemporánea era considerada una diosa, o una cuasi-diosa (la “diosa fortuna”), tiene que ver con lo que el azar nos proporciona. De ahí que se le represente a veces como una mujer caprichosa, y otras más con el juego mecánico que tiene por nombre “rueda de la fortuna”: esta última metáfora es excepcional. La fortuna es como si fuera una rueda en la que todos estamos metidos; en ciertos momentos, unos están abajo y otros arriba, pero la rueda puede rodar y cambiar los lugares. Aquí resuenan las palabras de Sófocles en su *Áyax* cuando el corifeo dice: “nadie es adivino de cómo serán las cosas futuras”,¹⁹ en el sentido de que este mundo es mutable y que la suerte de cada uno no está asegurada ni mucho menos: nadie sabe cómo será el futuro, aunque todos quieren, eso sí, que la diosa fortuna los favorezca.

La otra división, que Zanotti atribuye a los filósofos, es más simple: hay bienes deleitables y bienes honestos (*dividonsi i beni in dilettevoli, et onesti*). Según el boloñés, los bienes deleitables buscan el placer, mientras que los bienes honestos encuentran el placer sin buscarlo, como puede ser cuando se busca la virtud y hay un placer adicional que viene con el ejercicio de ésta.²⁰ Además, el pueblo adhiere una tercera clase de bienes a la clasificación filosófica, que son los bienes útiles (literalmente, lo dice así: “Il popolo, che non è avvezzo gran fatto a pensar bene, e rectamente, suole aggiungere una terza classe di beni,

¹⁸ “Entre ellos el que sea más feliz y el que menos” (F. M. Zanotti, *op. cit.*, I, 8).

¹⁹ Sófocles, *Áyax*, v. 1420.

²⁰ Cf. F. C. Zanotti, *op. cit.*, I, 9.

che egli chiama utili”).²¹ Aquí Zanotti, aunque no era su intención permanecer en la analogía, se aleja de la postura analógica del bien, pues considera que lo útil no es un bien, sino sólo un medio para un bien, por lo que hay que descartarlo de los bienes. Sin embargo, el filósofo boloñés se olvida de que precisamente ése es el sentido del *bonum utile*:²² servir de medio, y por esta razón es que es un bien-medio y no un bien-fin. Si esto fuera así, la felicidad sería el único bien, pues los otros “bienes” serían simples medios para alcanzar la felicidad y, por ello, no podría llamarse “bienes”. Y, empero, vemos que Zanotti utiliza el término “bien” para referirse precisamente a la suma de aquellos “bienes” que proporcionan la felicidad. De ahí que, a nuestro juicio, ésta sería una contradicción suya.

El problema que ve Zanotti se refiere a las acciones deshonestas: ¿pueden éstas servir para la felicidad? Ciertamente, lo que quiere dar a entender el boloñés con el término “deshonestas” (*disoneste*) son las malas acciones, es decir, actuar haciendo el mal considerando que así se logra alcanzar la felicidad. Por el contrario, la tesis es que quien actúa mal, no podrá jamás alcanzar la felicidad: este tipo de acciones o actos humanos no pueden llevar al sujeto a ser feliz. En otras palabras, “ninguna acción deshonestas puede verdaderamente decirse útil” (“niuna azione disonesta poter veramente dirsi utile”).²³ En este sentido, sólo quien busca el bien, en todas sus manifestaciones, podrá ser feliz, y en esto concuerda, por ejemplo, con el pensamiento de Antonio Rosmini.²⁴

La humana felicidad como tendencia imperada

De esto se sigue que es un imperativo para alcanzar la meta final de la vida, que es la felicidad, actuar bien y evitar el mal.²⁵ De ahí que la felicidad, que

²¹ *Idem*. “El pueblo, que no se distingue por pensar bien y rectamente, suele adherir una tercera clase de bienes, que llaman útiles”.

²² “Bonum utile est id quod convenit alicui rei ut medium ad aliud bonum acquirendum”, Ioannes di Napoli, *Ontologia*, Torino, Roma, Marietti, 1950. n. 349. “El bien útil es el que conviene a alguna cosa como medio para adquirir otro bien”.

²³ “Ninguna acción deshonestas puede verdaderamente decirse útil”. F. M. Zanotti, *op. cit.*, I, 9.

²⁴ Cf. A. Rosmini, “Sistema filosófico”, en *Introduzione alla filosofia. Opere varie*. Casale, 1850, n. 225. Ciertamente el asunto del actuar mal o deshonestamente puede llevar a otro tratamiento que, por el momento, cabría dejar de lado debido a la insuficiencia del espacio. Puede ser tema para otro trabajo consagrado a esta tesis.

²⁵ Éste es el principio de la *sindéresis*, que es análogo a los principios del entendimiento teórico pero en el caso del entendimiento práctico.

es una tendencia inscrita en la propia naturaleza humana, busque, mediante las acciones del agente moral, alcanzarla. Y la forma de alcanzarla es siendo buenos, actuando correctamente y observando y disfrutando de los bienes que nuestra propia naturaleza está destinada a disfrutar: son éstos tanto los bienes del cuerpo como los bienes del alma. Sin embargo, es en estos últimos, de forma especial en la virtud, donde la felicidad aparece de forma más diáfana. Como ya se decía a propósito de Zanotti, la virtud es un fin en sí misma y por ello es más apta, y tal vez la más necesaria, para lograr la felicidad. La virtud tiene todas las especificaciones del bien honesto (*bonum honestum*): “Bonum honestum est id quod convenit alicui rei ut perficiens eius naturam ac proinde per se seu natura sua appetitur”.²⁶ La virtud perfecciona al sujeto, lo hace ser mejor en su propia naturaleza, la cual apetece tal perfección que, aunque fragmentaria, es la humana felicidad. De ahí que las tres condiciones de la acción honesta se cumplan en la virtud: “Primero, que sea realizada por libre voluntad, luego por un fin honesto, y en tercer lugar con firmeza del alma y constancia” (“prima che sia fatta per volontà libera, poi a fine d’onestà, in terzo luego con fermezza d’animo, e costanza”).²⁷

En efecto, la acción virtuosa es libre, en el sentido de que es un acto humano: lo cual implica que se haya deliberado y elegido realizar; luego, la acción virtuosa es un fin en sí misma, en el sentido de que se realiza por ella, aunque a final de cuentas conlleve a la humana perfección, que es la felicidad humana a la que aspira el hombre en este mundo; y, finalmente, la acción virtuosa se realiza con firmeza del alma y constancia, como pide Zanotti. Sin duda, la acción virtuosa es la que mejor lleva a la felicidad, pero no hay que olvidar la naturaleza humana, como insiste el filósofo boloñés: también el cuerpo es importante y es co-principio de lo que es el hombre. Los bienes que le competen al cuerpo deben también buscarse, alcanzarse y mantenerse, por lo menos hasta que las fuerzas corporales así lo puedan hacer. Pero los bienes del cuerpo no son los únicos: los del alma también son fundamentales y son muchas veces más estables que los del cuerpo, por ello, la virtud es el principal de los bienes, por lo menos en este mundo: de ahí que el cultivo de la virtud, que podría traducirse como el hecho de ser buenos, sea la llave para una existencia feliz.

²⁶ I. di Napoli, *op. cit.*, n. 349. “El bien honesto es el que conviene a algún ser como perfección para su naturaleza pues por sí o su naturaleza lo apetece”.

²⁷ F. M. Zanotti, *op. cit.*, II, 3.

Conclusión

Ciertamente la filosofía de Francesco Maria Zanotti ha sido poco estudiada en nuestro contexto, y para muchos resulta un filósofo desconocido, como ha sucedido con varios filósofos importantes de los siglos XVIII y XIX de Italia, como los poco recordados Rosmini y Gioberti. Con respecto a nuestro autor, su *Filosofía morale* resultó ser un tratado muy conocido en su tiempo, citado y mencionado por varios pensadores italianos de su siglo y del siglo inmediatamente posterior.

Como se ha visto en este trabajo, su *Filosofía morale* contiene una postura aristotélica, un tanto ampliada, acerca del concepto de felicidad, a la que hemos llamado humana felicidad, pues hace referencia a lo que compone al ser humano. No deja de lado unos aspectos en pos de otros, y por ello nos ha parecido conveniente considerar que su postura es equilibrada o proporcional, es decir, analógica. Por ello es que nuestra clave de lectura ha sido la filosofía analógica, que tiene sus orígenes en el pensamiento pitagórico, pero que tiene entre sus máximos hitos al propio Aristóteles, a quien sigue de cerca Zanotti a lo largo de su obra. De igual manera, y un tanto de forma implícita, nuestra clave de lectura ha sido analógica en la línea hermenéutica que ha marcado de manera reciente Mauricio Beuchot, de manera especial al considerar el concepto de bien como analógico, es decir, que se aplica en parte igual y en parte diferente a las diversas realidades.

Pero hay una jerarquía de bienes, y por ello la analogía que más conviene aplicar a este caso en la de atribución y no la de proporcionalidad. Si se acepta lo que se ha dicho a lo largo de este trabajo, se puede consecuentemente aceptar que los bienes del alma son más estables, y entre ellos la virtud es la que se propone como fundamental para lograr la humana felicidad.

Fecha de recepción: 14/07/2008

Fecha de aceptación: 19/01/2009

BUDISMO Y ÉTICA: ¿QUÉ HACEMOS CON NUESTROS MALOS SENTIMIENTOS?

JORGE GARCÍA MONTAÑO*

Resumen

El budismo es una de las religiones que más están creciendo en las sociedades occidentales. Es de esperarse que existan muchas expectativas y malentendidos de sus postulados y principios. Pero sin lugar a dudas una vertiente muy interesante del budismo es su visión sobre la ética y la moral. Este ensayo tiene el objetivo general de exponer qué entiende el budismo por ética. Comprender la mente y sus funciones es básico para operar acciones y normas que se dirijan al bienestar de uno y de los más. En este campo, el budismo es una profunda propuesta práctica para elevar la calidad de nuestras relaciones humanas de modo compasivo e inteligente.

Palabras clave: ética, budismo, virtud, sentimientos, conducta.

* El autor es sociólogo, maestro en Economía por la UNAM y doctor en Población por El Colegio de México. Actualmente imparte cursos budistas y seminarios de meditación con base en los libros que ha publicado sobre el tema: *El Budhadharma, El arte de estar bien, La pesadilla del samsara y Abandona tu yo*. Están en proceso de edición dos libros más: *La propuesta y Tesoros del corazón* (Ediciones Pax). Vive en la ciudad de México y es el responsable de la Academia Budista Kalamas, página web: www.kalamas.org.mx

Abstract

Buddhism is one of the religions that are growing in most Western societies. It is expected that there are many misunderstandings and expectations of its tenets and principles. But without a doubt a very interesting aspect of Buddhism is your vision on ethics and morality. This test has the overall aim of exposing what Buddhism means by ethics. To understand the mind and its functions is basic to operate actions and rules that address the welfare of one and more. In this area, Buddhism is a profound practical proposal to raise the quality of our human relations so compassionate and intelligent.

Key words: ethics, buddhism, virtue, feelings, behavior.

La sabiduría oriental más antigua en el contexto del budismo dice que en los seres humanos realmente sólo existen dos emociones sustantivas: el amor y el miedo. Todos los demás sentimientos, buenos o malos, son ramas de estos dos árboles inmensos. En el campo del amor y el miedo jugamos todas nuestras partidas tanto con uno mismo como con los demás.

La idea que articula este ensayo reside en una hipótesis bastante simple pero que implica un verdadero desafío tanto intelectual como vivencial: la naturaleza del ser humano es bondadosa y pacífica,¹ como lo establece el Dalai Lama en sus enseñanzas. Biológicamente nuestra estructura física y corporal está diseñada más para el abrazo y la ternura, que para la agresión y los actos ofensivos. No tenemos colmillos como la mayoría de los mamíferos carnívoros; nuestras uñas son delgadas, nunca se convierten en pezuñas. Nuestro cuerpo carece de partes resistentes como caparazones. Nuestros brazos y manos son delgados en general, más predispuestos a la caricia que al golpe. Somos tan débiles que todas las armas que hemos inventado de cierto modo lo que hacen es suplir nuestro déficit fisiológico.

Seguramente todos ustedes se preguntarán ¿por qué si somos de naturaleza compasiva y bondadosa existe tanto mal y problemas en nuestras sociedades y en nuestra vida personal? Al respecto, Gueshe Sonam Rinchen, un viejo monje budista tibetano, hace referencia a la realidad actual con estas palabras:

¹ Dalai Lama, *El arte de la compasión*. Barcelona, Grijalvo, 2002.

El ambiente físico está lleno de los resultados de nuestras acciones negativas. Las cosechas se pierden o disminuyen, las medicinas pierden el poder de curar, los recursos naturales se están agotando, la comida no tiene nutrientes, hay un surgimiento de enfermedades nuevas y las antiguas regresan de forma más virulenta. Hay más ladrones y criminales y las personas son mentirosas y explotadoras más que nunca. Los elementos básicos están en desequilibrio y abundan los desastres naturales. Hay una plétora de condiciones negativas externas e internas.²

Para la teoría budista, el mundo que vivimos está hecho principalmente por la mente. Es ella la creadora del mundo que experimentamos. En *El Dhammapada* se establece que:

Somos lo que pensamos.
Todo lo que somos surge con nuestros pensamientos.
Con nuestros pensamientos construimos el mundo.
Habla y actúa con mente impura
Y los problemas te seguirán
Como sigue la carreta al buey ensimismado...
Habla y actúa con una mente pura
Y la felicidad te seguirá.
Como tu misma sombra, inseparable.³

En el contexto del dharma, es decir, las enseñanzas dadas por Buda hace un poco más de 2500 años, mente significa no sólo los procesos mentales asentados en el cerebro, sino también las sensaciones, sentimientos y emociones que el cuerpo experimenta. En pocas palabras, hay que entender por mente todo aquello que nos sucede. Mente, por lo tanto, es espíritu.

Cuando se habla de que construimos el mundo con la mente, lo que se quiere decir es que todo lo que nos rodea fue antes un proceso diseñado en y por la mente. Aquí mismo, la ropa que usamos, los asientos donde estamos, la estructura de este auditorio, los jardines, nuestros libros, celulares y computadoras; todo ha sido antes una idea, un pensamiento. Pues bien, de acuerdo con la misma mecánica podemos afirmar que todos los hechos y circunstancias que vivimos han sido previamente definidos de algún modo por la mente. Toda experiencia que vivimos, ya sea agradable, desagradable o neutra, es consecuencia del modo en que reacciona la mente a los estímulos internos y externos.

² Gueshe Sonam Rinchen, *Ocho poemas para educar la mente*. Novolato, Dharma, 2005.

³ Anónimo, *El Dhammapada*. Vers. de Alberto Blanco. México, FCE, 2004.

Si así son las cosas, entonces podemos inferir que nuestra sociedad, y en general la cultura y la educación, está verdaderamente al margen de lo verdaderamente humano. Durante mucho tiempo nos hemos dedicado a estudiar y analizar todo aquello que tiene que ver con el mundo material, con el cuerpo. Por eso es lógico que las disciplinas médicas, biológicas y genéticas sean ahora las áreas que mejor desempeño tienen en las ciencias en general. También nos hemos abocado con gran esmero a construir un mundo externo que satisfaga nuestros placeres sensitivos. Todo el *marketing* actual está enfocado a satisfacer los deseos que saturan nuestros sentidos.

La cultura occidental se ha especializado en la lógica, la razón, la materia y en las formas externas. Biológicamente hablando, hemos fomentado el desarrollo del hemisferio cerebral izquierdo; lo cuantitativo y lo medible, los índices y las tasas, los porcentajes y las curvas logarítmicas parecen ser el sustento natural para pensar el mundo. En cambio, hay un franco déficit de atención en las cualidades que residen en el hemisferio derecho: la intuición, la pasión, la poesía, el sentido, las estructuras y sistemas inmateriales de la conciencia y la sabiduría.

El costo que estamos pagando por este desequilibrio entre la lógica y la intuición, entre el dato y el corazón, es impresionante; a decir verdad nos encontramos en una situación desastrosa.

Si bien es cierto que cada uno de nosotros tenemos el potencial para ser personas buenas y felices, también tenemos las condiciones para ser personas malas y perjudiciales. Las facetas del bien y el mal conviven en nuestro mundo. En cada mente residen cientos de tendencias hacia el egoísmo, la agresividad y la maldad. Son los llamados malos sentimientos los que nos hacen sufrir, y como sufrimos, sentimos la necesidad de hacer sufrir a los demás.

Desde el punto de vista de la práctica y el estudio budistas, lo que importa, antes que nada, es reconocer que en cada uno de nosotros habitan ángeles y demonios. Cada una de las intenciones y motivaciones para actuar pretende dominar toda la existencia.⁴ Hay múltiples opciones, pero sin lugar a dudas es mucho más fácil inclinarse por las voliciones negativas que por las positivas.

Y esto tiene su razón de ser. Los resultados de los actos negativos parecen proporcionar satisfacción inmediata a nuestros deseos. Robar hace que en un momento tengamos lo que queremos; comer compulsivamente hace que saciemos el hambre en un instante; tener relaciones sexuales materialistas hace que desahogemos intempestivamente importantes energías. El poder de las

⁴ Dalai Lama, *Adiestrar la mente*. Barcelona, Casa Tíbet de Barcelona/Fundación para Preservar la Tradición Mahayana /Editorial Dharma, 2004.

acciones negativas es que pretenden darnos una felicidad inmediata, de corto plazo y de modo seguro.

Pero todos por experiencia propia sabemos que los actos negativos, las conductas neuróticas y estresantes por satisfacer rápidamente nuestros deseos nos traen más problemas que felicidad. A la larga, dice el Dalai Lama, los aspectos negativos de nuestras vidas nos traen sufrimiento.

Por eso, la ética budista puede resumirse en el siguiente postulado: “Toda acción positiva, amorosa y compasiva conlleva las semillas de la felicidad y verdadera satisfacción. Toda acción negativa, agresiva y egoísta conlleva las semillas del sufrimiento y del dolor”.

Ahora bien, en el contexto del budismo se parte de que el impulso natural del ser humano es ser feliz, estar en paz y satisfecho; no desea el sufrimiento ni la insatisfacción. La felicidad y el sufrimiento son estados mentales o, en palabras más claras, estados anímicos psicológicos. Bajo estas consideraciones podemos hacernos varias preguntas.

Si nuestra naturaleza humana básica es bondadosa y protectora, lo cual nos debería llevar a estados de felicidad profunda y de contento, ¿por qué realizamos actos negativos cuyos resultados son la insatisfacción y el sufrimiento? ¿Dónde está el punto de quiebre entre nuestra naturaleza amorosa y nuestras acciones destructivas? Con mayor precisión: ¿de dónde surgen tantos malos sentimientos que nos hacen sufrir y que nos llevan el hacer sufrir a los que nos rodean? Lo más grave y lamentable es que hacemos sufrir a las personas que están más cerca de nosotros y a las que más amamos en la vida.

De acuerdo con las enseñanzas de Buda, la raíz fundamental de nuestras experiencias de dolor y sufrimiento, de malestar y perturbación interna, es la ignorancia, *avidya* en sánscrito. La ignorancia en este contexto no significa escasez de datos, información y análisis, sino que se refiere a la distorsión de cómo percibimos al mundo y a nosotros mismos. La ignorancia es ver de modo equivocado los fenómenos y las experiencias que vivimos debido básicamente a que las emociones y pensamientos surgidos como respuesta a los estímulos del mundo no son válidos; son modos de percepción engañosos, ilusorios y falsos.

Concebimos de modo erróneo las experiencias y los fenómenos porque se da un desencuentro, por no decir contradicción y enfrentamiento, entre la manera en que nuestra mente percibe y el modo real en que existen las personas, cosas, situaciones y hechos. Hay, pues, un desfaseamiento entre mi percepción y el modo de ser de las cosas que vivo. La ignorancia es pensar, sentir y creer en cualidades y características que los fenómenos no tienen.

¿Cómo vemos las cosas, las personas, los hechos y circunstancias en la vida cotidiana? Pues las vemos como si fueran entidades aisladas, fijas, sólidas,

definitivas y permanentes. Es decir, las vemos como si tuvieran existencia por sí mismas o como si tuvieran una esencia inmutable dentro de sí, una existencia inherente y autónoma respecto a todo lo demás. Y bueno, ¿cómo son entonces las cosas que vivimos? Pues son interdependientes, variables, indeterminadas e impermanentes.⁵

¡En la vida cotidiana vemos el mundo al revés! Y precisamente debido a que tenemos una percepción equivocada, nuestros pensamientos y emociones son perturbados y afligidos, esto es, se encuentran en tensión y en constante enfrentamiento con la realidad en que nos desenvolvemos. Entre más mal veamos las cosas, más perturbaciones mentales y más aflicciones emocionales habrá. Éstas, a su vez, son la materia prima de la que abrevan los malos sentimientos; éstos que nos empujan a acciones egoístas y negativas, que nos hacen daño a nosotros mismos y a los demás.

Podemos definir como un círculo vicioso perverso este proceso de la ignorancia. La cadena funciona así: al tener una experiencia desagradable cualquiera, es decir, al reaccionar a un estímulo que afecta a uno o varios de nuestros seis sentidos,⁶ y que nos desagrada, generamos una emoción turbulenta; esta emoción es una forma de energía que busca afanosamente tomar lugar en el cuerpo, lo cual nos hace sentir inquietos y experimentar malestar y al mismo tiempo nos lleva de manera automática a realizar acciones compulsivas cuyos resultados obviamente serán negativos. Al experimentar esos resultados negativos y desagradables reaccionamos de modo neurótico, con lo cual favorecemos e incentivamos los elementos que constituyen una situación conflictiva, y ésta a su vez nos empuja de nuevo hacia una concepción o percepción errónea de la situación. De esta manera podemos decir que las percepciones erróneas son productos mentales de situaciones conflictivas que nosotros mismos hemos creado.

Las perturbaciones mentales y las aflicciones emocionales surgen de ver al mundo desde la perspectiva del ego, del yo, del egoísmo; procesamos todos los estímulos externos y todas las experiencias que vivimos en función del ego, de mis deseos y mis necesidades. Es así como observamos, pensamos, sentimos y actuamos. Por lo tanto, toda relación humana, fenómeno o suceso es

⁵ Dalai Lama, *El ojo de la sabiduría*. Barcelona, Kairós, 2002.

⁶ Para el budismo existen seis sentidos, cada uno con su propia conciencia y objeto de contacto. El sentido de la vista contacta formas y desarrolla la conciencia visual; el sentido del olfato contacta los olores y forma la conciencia olfativa. Los sentidos del gusto, auditivo y táctil trabajan de igual modo. Es importante hacer notar que el sexto sentido es la mente, cuyo objeto de contacto son los pensamientos y las emociones; contiene la conciencia de la conciencia, o como se dice comúnmente "darse cuenta de que se está uno dando cuenta".

reducido drásticamente a un objeto al cual se le puede aplicar apego, aversión o indiferencia, dependiendo de la sensación que provoque.

Si la sensación del objeto es agradable, placentera, aceptable e interesante, entonces queremos poseerlo e integrarlo al campo de nuestra influencia y control. En cambio, si el objeto es desagradable, indeseable, entonces lo que queremos es expulsarlo y excluirlo de nuestro campo de contacto. Y, por último, si el objeto no es importante para nuestros intereses, entonces carece de atención. Apego, aversión e indiferencia forman la tríada de los Tres Venenos Mentales.

Ahora bien, cuando a un flujo de sucesos de cualquier entidad lo tratamos como objeto, es decir, como algo que se puede fijar, definir, solidificar y “detener” en el espacio y en el tiempo, lo hacemos con la finalidad de ejercer en él algunos de los Tres Venenos. Engañosamente las cualidades de los objetos de apego y de deseo aparecen como si fueran del objeto mismo: están cosificadas en el objeto como bueno, agradable, bello, sabroso, atractivo, delicioso, entre otras características positivas. Por ejemplo, el enamoramiento, el deseo de tener un auto nuevo y miles de pulsaciones de apego más conllevan esta actitud mental.

El proceso inverso ocurre cuando percibimos las cualidades de un objeto de aversión, cualidades como fealdad, insoportable, malo, odioso, entre muchas otras; son categorías que le imputamos a todo objeto desagradable: enemigos, lugares que no nos gustan, climas desfavorables y muchos otros.

Es obvio que los sentimientos de apego y aferramiento hacia los objetos de deseo del ego aparecen como gentiles, buenos y amables. Los sentimientos de aversión y odio aparecen como malos sentimientos pues todos ellos incluyen agresión, rechazo y en muchos casos violencia.

Pero para la ética budista cualquier sentimiento que nace con la impronta del apego o de la aversión es un sentimiento malo. Tanto los de apego como los de aversión conducen al sufrimiento y al malestar existencial. ¿Por qué? Simplemente porque todos nuestros malos sentimientos surgen de cosificar y tratar a los flujos de sucesos (personas, situaciones, lugares y cosas) como si fueran algo fijo, aislado, permanentes y sustanciales, como “cosas”.

La acción de apego que lleva a la codicia y a la aversión, y que tienden a terminar en odio, requiere que nuestra mente congele el devenir que experimentamos en un tiempo y espacio dados. Y así es como catalogamos a una persona como mi enemigo, a la otra como amigo; o definimos tal ciudad como horrible, o aquella comida como espantosa, y así sucesivamente. Pero en realidad ninguna entidad, animada o no, es una forma congelada; todo es un devenir de causas y condiciones que hacen imparables los cambios que momento a momento experimenta toda entidad. Nada es, todo es devenir. Ninguna cualidad positiva

o negativa existe en sí misma en los objetos; todas ellas son imputaciones que hace nuestra mente sobre los objetos, según la sensación que hayamos experimentado en el contacto (mental, comunicativo o corporal) con el flujo de sucesos determinado por el objeto.

El problema es que no sabemos manejar los sentimientos; nos movemos como títeres entre las actitudes de apego, aversión e indiferencia, como si fueran los únicos esquemas de respuesta que podemos tener frente a las experiencias del mundo. Dos obstáculos sustanciales se presentan cuando deseamos superar los malos sentimientos:

1. Se establece cuando generamos pensamientos y emociones centrados en uno mismo, en la autoestima desmesurada, en el egoísmo; es decir, cuando nos vinculamos con los demás desde el territorio del egocentrismo.
2. El obstáculo que se interpone para la supresión de los malos sentimientos es asumir una actitud de apego y aferramiento al yo. Creemos, intelectual e intuitivamente, que el yo existe de modo inherente, para sí mismo y desde sí mismo, que existe como una entidad aislada, autónoma e independiente de todo lo que lo rodea. Los malos sentimientos surgen precisamente cuando tenemos el hábito mental de creer que existimos como una entidad alejada y aislada de los demás.⁷

En este punto, cabe preguntarse ¿por qué los malos sentimientos nacen cuando estamos ensimismados, es decir, cuando creemos que todo lo que experimentamos debe girar alrededor del yo?, ¿qué hay de malo en eso?

Cuando deseamos, creemos y queremos que toda experiencia y contacto gire alrededor de nuestro yo, entonces forzamos a que el flujo de sucesos se comporte de acuerdo con nuestros deseos. En otras palabras, cuando actuamos bajo el mandato del ego, del egoísmo, sufrimos y hacemos sufrir a los demás porque propiciamos una fuerte agresión al tratar de exigir que los sucesos que ya ocurrieron debieron de ser de otro modo; que los sucesos que están ocurriendo sean de otra manera, y que los sucesos que van a ocurrir sean como nosotros deseamos. El pasado, el presente y el futuro quedan totalmente destrozados bajo el yugo del ego, de sus apegos y aversiones.

Dado que todo suceso, sea persona, cosa o hecho, es un flujo de eventos que no posee independencia ni autonomía, surge, se desarrolla y culmina en función de numerosos factores, causas primarias y condiciones secundarias de

⁷ Cf. Dalai Lama, *Adiestrar la mente*.

los cuales depende. Lo único que podemos controlar son nuestras reacciones frente a esos sucesos; por eso, todo lo que me pasa depende de mis estados mentales.

En otras palabras, lo más recomendable es tratar los malos sentimientos surgidos del apego, la aversión y la indiferencia, como estados mentales internos. Recordemos que las cualidades que les conferimos a los objetos de deseo y de desagrado son construcciones de la mente misma; antes de ser sentimientos, han de aparecer como pensamientos de adhesión frente a los sucesos que nos agradan, y de rechazo ante a los sucesos que nos desagradan.

La ética budista no es un esquema moralista y, por lo tanto, no impone qué hacer o no. Más bien surge como resultado de haber comprendido cómo nuestras percepciones equivocadas de la realidad hacen que realicemos constantemente acciones de apego, aversión o indiferencia; todas actitudes negativas. De ahí la importancia de comprender la realidad como es, como un flujo de sucesos siempre inacabado, indefinido, abierto, en perenne cambio. Una mente que se constriñe a impulsar y defender los deseos del ego, es una mente esclavizada al campo de sus intereses. En cambio, una mente no ensimismada, que piensa en los demás, que siente a los demás, sus sufrimientos y necesidades, es una mente abierta, amplia, lúcida y seguramente feliz.

Ahora bien, para no producir malos sentimientos, se requiere haber entendido, con todas sus implicaciones, las tres características o sellos de la realidad. La primera establece que todos los fenómenos son impermanentes: nacen debido a causas y condiciones, y se forman de partes; después crecen y se desarrollan, y en su momento desaparecen del mundo de las formas.

La segunda característica establece, también, que todos los fenómenos contienen elementos de sufrimiento. Todo es potencialmente dañino: podemos hacernos una herida con un lápiz o incluso con una hoja de papel; resbalar en un escalón y quebramos la cabeza. En fin, cualquier objeto, sin excepción alguna, es susceptible de hacernos daño en este mundo. Por eso se dice que toda existencia contiene ingredientes de malestar e insatisfacción.

La tercera y última característica de la realidad es que ningún fenómeno o entidad posee existencia inherente, de sí misma y para sí misma. Ya hemos expuesto esta idea: los fenómenos están vacíos de existencia inherente y autónoma. Aunque en la vida cotidiana las personas, cosas y hechos se presentan como aislados, fijos y definitivos, la verdad es que son efectos producidos por cientos de causas, están cambiando constantemente y son ambiguos. A este modo de ser de los fenómenos se le llama *sunyata*, en sánscrito. El yo mismo tiene esta cualidad: es insustancial, no existe en él nada que sea eterno, fijo, permanente ni definitivo. El yo, por el cual nos desvivimos y morimos, sólo

existe como una imputación al conjunto del cuerpo y la mente; pero no existe por sí mismo ni para sí mismo. Únicamente se hace evidente en función de sus relaciones con los demás.

Al principio de este artículo establecimos que para el budismo el sufrimiento es resultado de una mala percepción de las cosas, de los fenómenos. Ahora ya podemos definir los errores de percepción que generamos debido a nuestra ignorancia al tratar a la realidad como si existieran en ella objetos de apego, aversión e indiferencia por sí mismos. También postulamos que los malos sentimientos surgen precisamente cuando percibimos erróneamente lo que experimentamos: cuando construimos o cosificamos como objetos mentales a un flujo de sucesos. Sufrimos porque, en un momento dado, el objeto mental solidificado choca con el flujo de sucesos que no se deja objetivizar.

Los errores de percepción enturbian la mente y sustentan los sentimientos negativos. Básicamente son tres:

1. Considerar lo impermanente y cambiante como permanente y fijo; este error genera el miedo a que los fenómenos cambien; por desgracia siempre lo hacen, lo deseemos o no.
2. Tendemos a ver la felicidad donde hay sufrimiento. Éste es un nivel muy fino de la existencia. Pero se trata de que no somos capaces de ver el bienestar físico como una simple disminución del malestar. Comemos porque tenemos hambre; dormimos porque estamos cansados. Todo placer sensual y mental contiene un fuerte potencial de sufrimiento. Por ejemplo, si tenemos hambre y comemos más de lo debido de seguro nos dará indigestión.
3. Tomamos las experiencias negativas como fuentes de placer. Es un mecanismo parecido al del error anterior; de hecho, casi todo lo que hacemos para satisfacer nuestros deseos aparece como fuente de placer, pero termina en experiencia negativa. Por ejemplo, cuando compramos un auto nuevo y más tarde tenemos un grave accidente en él. La fuente de placer origina sufrimiento.⁸

La clave para resolver este asunto de los malos sentimientos reside en darnos cuenta de cómo distorsionamos las experiencias que nos suceden. Las percepciones, interpretaciones y juicios sobre las personas con las cuales interactuamos y las situaciones que vivimos se sustentan en los criterios de

⁸ Dalai Lama, *Caminos hacia el Nirvana*. Barcelona, Kairós, 2007.

agradable (apego), desagradable (aversión) e indiferencia (no me importa). Criterios que aparecen como cualidades de los mismos objetos, cuando son construcciones de nuestra mente. Esta confusión nos hace torpes y poco virtuosos para tratar con habilidad y asertividad los conflictos que la vida personal y social nos plantea.⁹

Los malos sentimientos aparecen cuando no sabemos reaccionar adecuadamente, es decir, de manera sensible, pacífica, abierta y constructiva, a las diversas dificultades que conlleva la existencia. Los malos sentimientos surgen porque no hemos adiestrado la mente para que reconozca, acepte y transforme las causas que originan felicidad y las que generan sufrimiento. Estamos muy acostumbrados a confundir la felicidad con la satisfacción y el placer; creemos que la felicidad proviene del mundo externo, de poseer cosas.

Cuando nuestras demandas por ser felices y no sufrir no se cumplen, que es lo más común, generamos sentimientos de ansiedad, miedo y frustración, que al acumularse se convierten en estados mentales de agresión, celos, envidia y odio. En gran medida, estos sentimientos crecen en la medida en que nos sentimos importantes, en centro del universo. Por eso acostumbramos echarles la culpa a los demás, al clima, a la suerte y hasta a los astros cuando no se cumplen nuestros deseos.

En este contexto vale decir que todos los problemas provienen de las sensaciones desagradables. Trabajamos, luchamos y nos esforzamos por evitar estas sensaciones. No nos gusta la verdad del sufrimiento, la inevitabilidad de los cambios, de la impermanencia y de la insustanciabilidad porque en el fondo lo que deseamos con mayor vehemencia es tener estabilidad, una identidad durable, seguridad y pertenencia.

Ése es el sentido que tiene, por ejemplo, luchar por un apellido, por un buen nombre, por una identidad profesional, por conservar un patrimonio, tratando de olvidar la terrible verdad de que todo eso tiene la propensión inevitable de desaparecer, de ser destruido, a veces sólo en unos cuantos segundos. Nos encanta creer en la existencia inherente porque así tenemos la ilusión de convertir lo que es realmente impermanente en permanente, lo que es insustancial en sustancial y lo que es sufriente en placer.

Cuando las cosas no son como queremos, surgen de inmediato los malos sentimientos como una respuesta egocéntrica al modo de ser propio de los fe-

⁹ Una obra excelente que estudia las emociones destructivas y, por ende, sus repercusiones en los actos negativos y agresivos que resultan de ellas es la de Daniel Goleman y Dalai Lama, *Emociones destructivas*. Buenos Aires, Vergara, 2004.

nómenos y circunstancias que vivimos. El odio —y todas sus derivaciones— es producto de una mente perturbada que imputa la cualidad de desagradable al objeto odiado; además, como suele suceder, exagera mucho las cualidades negativas. Por tanto, es la máxima expresión de los malos sentimientos.

Pero entonces, ¿qué hacemos con nuestros malos sentimientos? Repasemos rápidamente las hipótesis que hemos planteado. Primera: acciones negativas, que hacen daño a uno mismo y a los demás, producen las causas y las condiciones del sufrimiento. Acciones positivas, que benefician a los demás, producen estados de felicidad. Sufrimiento y felicidad son estados mentales en la medida en que responden a las diversas circunstancias existenciales.

Segunda: los malos sentimientos nacen de percepciones equivocadas de cómo es la realidad. Estimamos a nuestro ego como lo máximo, centralizamos todos nuestros criterios y demandas en nuestras motivaciones, pensamientos, emociones y acciones en el yo, ya que creemos que somos lo más importante del universo. El yo no es algo fijo ni permanente, sino inestable e inseguro como todos los demás fenómenos mentales. Por más que deseemos que no sea así, siempre será algo indeterminado, ambiguo e impermanente.

Tercera: la codicia, el odio y la indiferencia son los venenos que destruyen la paz mental; ésta es indispensable para tener buenos sentimientos y realizar acciones positivas a favor de los demás. Mientras sigamos produciendo estos venenos, es decir, reaccionando con apego a lo que nos gusta, con aversión a lo que nos desagrada y con indiferencia a todo aquello que no nos importa, no dejaremos de tener mentes perturbadas y emociones aflictivas. Si hay pensamientos y emociones negativos sólo se pueden esperar acciones negativas que destruirán el bienestar de uno mismo y de los demás.

Por lo tanto, a los malos sentimientos hay que manejarlos con ética; es decir, primero es necesario *reconocerlos* como tales, sin culpa, sin tratar de reprimirlos, tampoco sublimarlos ni mucho menos ignorarlos. Así son y punto. Segundo, al reconocerlos podemos aceptarlos, tener una idea clara de por qué los sentimos y que son originariamente puro pensamiento. Y tercero, aprender a transformar la energía que conllevan los malos sentimientos en una fuerza que favorezca el bienestar de los demás, teniendo en cuenta que todo mundo sufre, y la mayoría de las veces mucho más que uno.

En resumen, se trata de adiestrar la mente en la sabiduría de cómo son los fenómenos en verdad y en la compasión que nos permite superar el egoísmo y el miedo, centrado en el ensimismamiento, para ayudar a que los demás dejen de sufrir y consigan las condiciones para alcanzar la felicidad, que es el verdadero amor. Como lo propone el Dalai Lama: de egoístas estúpidos hay que convertirnos en egoístas inteligentes, sabiendo que la felicidad y el bienestar

de los demás nos producirá a nosotros mismos la felicidad y la paz, es decir, una vida sin miedo y sin ansiedades.¹⁰

El método más eficiente y asertivo para anular los malos sentimientos consiste en pensar y actuar en función de los demás, de sus necesidades y sufrimientos. Ésta es en esencia la ética budista.

Fecha de recepción: 08/10/2008

Fecha de aceptación: 20/01/2009

¹⁰ Dalai Lama, *El poder de la compasión*. Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 2001.

EL CONCEPTO DE PROPIEDAD Y LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES INDÍGENAS

MÓNICA GÓMEZ SALAZAR*^o
MAURICIO DEL VILLAR ZAMACONA*

Resumen

En este artículo se defiende la tesis de que la idea principal que se usó para justificar la apropiación de tierras amerindias en el siglo XVII se mantiene vigente en los acuerdos y políticas del siglo XXI para defender la apropiación de los recursos y conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas. El objetivo de este trabajo es mostrar primero, que el concepto de propiedad es mucho más amplio que el de propiedad privada formulado por John Locke, hace trescientos años. Segundo, que los pueblos indígenas deben participar en todas las decisiones que afecten sus prácticas culturales, incluyendo las relacionadas con el uso de sus recursos y conocimientos en la investigación científica.

Palabras clave: propiedad, conocimientos tradicionales, cultura, desarrollo, apropiación.

* Miembros del Proyecto Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural, UNAM.

^o Una primera versión de este trabajo fue presentada por mí en el Encuentro Mexicano-Argentino de Investigadores en Filosofía de las Ciencias Sociales y Crítica Cultural que llevó por tema La diversidad: signo presente, los días 8, 9 y 10 de octubre de 2007. Universidad Nacional del Comahue. Neuquén, Argentina. Tema de ponencia: Reformulación del concepto de propiedad y conocimientos tradicionales.

Abstract

In this article we argue that the main idea that was used to justify the appropriation of Amerindian lands in the seventeenth century still remains in the agreements and policies of the twenty first century to defend the appropriation of resources and traditional knowledge of indigenous peoples. The aim of this paper is to show first, that the concept of property is much broader than that of private property formulated by John Locke three hundred years ago. Second, that indigenous peoples should be involved in all the decisions that affect their cultural practices, including those related to the use of their resources and knowledge in scientific research.

Key words: property, traditional knowledge, culture, development, appropriation.

En el *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil* Locke establece el modo de cómo deben entenderse los conceptos de propiedad y sociedad política. En este trabajo se defiende la tesis de que a pesar de los trescientos años transcurridos desde la publicación de dicha obra, estos conceptos del siglo XVII se mantienen vigentes en los acuerdos y políticas, del siglo XXI. De la misma manera como los conceptos de propiedad y sociedad política formulados por Locke, fueron utilizados por los europeos para dominar a los amerindios y apropiarse de sus tierras, en la actualidad, los acuerdos y políticas nacionales e internacionales —con base en el concepto de propiedad privada fructuosa que Locke defendía— fomentan la apropiación de los recursos y del conocimiento tradicional de los pueblos indígenas. En el primer caso, el rechazo de los ingleses a considerar las comunidades amerindias como sociedades políticas distintas a las europeas, anuló la posibilidad de que los amerindios fueran reconocidos como los propietarios legítimos de sus tierras y negó su derecho a utilizarlas de acuerdo con sus propias costumbres. En el segundo caso, documentos como el *Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio* (ADPIC) de la Organización Mundial del Comercio (OMC) o la Ley de Bioseguridad de Organismos Genéticamente Modificados publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 18 de marzo de 2005, apoyan el uso comercial de los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas e impiden que éstos ejerzan su legítimo derecho para decidir sobre las aplicaciones de sus propios conocimientos y recursos como ocurre, por ejemplo, en el caso del maíz.

Un propósito más de este trabajo es mostrar que el concepto de propiedad es mucho más amplio que el de propiedad privada heredado desde el siglo XVII. En

el caso que nos ocupa en este artículo, veremos que pueblos indígenas como los rarámuris, tienen sus propias formas de concebir y valorar los conocimientos tradicionales de los que son propietarios legítimos. Dada la aplicación comercial de estos conocimientos y recursos por parte de las industrias farmacéutica y alimentaria, una alternativa para ayudar a estas comunidades a preservar su propiedad comunal, es declararla patrimonio inmaterial de la humanidad en los términos que establece la *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial* propuesta por la UNESCO.¹ Que los conocimientos y recursos tradicionales no se utilicen para la obtención y venta de nuevos medicamentos o alimentos industrializados, no significa que no sean aprovechados. Por otro lado, el objetivo no es evitar a toda costa la aplicación de esos conocimientos y recursos para el desarrollo científico y tecnológico, es sobre todo, que los pueblos indígenas participen en cualquier toma de decisión que afecte sus prácticas culturales y forma de vida. Ello implica que las condiciones de provecho, valor y utilización de sus conocimientos y recursos (que no necesariamente tienen que pensarse en términos económicos) deben ser establecidas por ellos mismos.

La apropiación privada en el siglo XVII

Apoyados en los conceptos de propiedad y sociedad política formulados por Locke, los colonizadores ingleses consideraron a las comunidades amerindias como sociedades que todavía vivían en un estado de naturaleza anterior a la etapa de desarrollo en la que vivían los europeos, y valiéndose de ello, las despojaron de sus organizaciones políticas y de sus territorios alegando que sus propiedades y gobiernos no podían ser reconocidos como legítimos.

Locke partió de la idea de que la tierra y todo lo que hubiera en ella les había sido dado a los hombres para el sustento y comodidad de su existencia.² Todos los frutos que produjera la tierra, y los animales que existieran en ella, pertenecían a la comunidad humana. Dado que se trataba de productos de la naturaleza cuya existencia no dependía de los seres humanos, ninguno de ellos tenía originalmente un dominio exclusivo y privado sobre las plantas, animales, frutos o cualquier otra cosa que se encontrara en estado natural. Sin embargo, como para Locke estos bienes existían para ser utilizados por todos los seres humanos, necesariamente debía haber alguna manera de apropiárselos. Si bien

¹ Vid. <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf>

² Vid. John Locke, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*. Trad. de Carlos Mellizo. Madrid, Alianza, 1990, párr. 26.

la tierra, las plantas, los frutos, los animales, se consideraban propiedad común de todos los hombres, el trabajo que un hombre imprimiera a estos bienes les agregaba algo que no tenían en su estado natural. De modo que era el trabajo de los hombres el que hacía que los bienes naturales dejaran de ser propiedad común y se transformaran en una propiedad a la que sólo tenían derecho aquellos que los habían modificado con su labor. Para esta forma de apropiación no hacía falta el consentimiento del resto de seres humanos. Así, por ejemplo, un indio que recogía bayas las sacaba del estado en que la naturaleza las había dejado y de esta manera, se apropiaba de ellas. Este trabajo de recolección era lo que establecía la distinción entre lo que devenía propiedad del indio y lo que permanecía como propiedad común. El trabajo de recoger esos frutos añadía a ellos algo más de lo que la naturaleza, común a todos, suministraba. De este modo, y sin necesidad del consentimiento de nadie, los frutos recolectados se convertían en derecho privado de quien los había recogido,³ en este caso, se convertían en propiedad del indio. El trabajo que el indio había realizado sacando las bayas del estado natural en que se encontraban lo declaraba propietario de los frutos recogidos. De la misma manera, el animal era posesión de quien lo mataba, el ciervo le pertenecía al indio que lo cazaba, aunque antes de su caza todos tuvieran un derecho comunitario sobre ese animal. Así, todo lo que uno pudiera usar para ventaja de su vida antes de que se echara a perder, sería lo que le estaría permitido apropiarse mediante su trabajo. Mas todo aquello que excediera lo utilizable, sería de otros.⁴

Siguiendo el mismo criterio según el cual, las frutas, las plantas y los animales eran propiedad de quien se los había apropiado a través de su trabajo, la propiedad de la tierra se adquiría también mediante el trabajo. Toda porción de tierra que un hombre labrara, plantara, mejorara, cultivara e hiciera que produjese frutos para su uso, sería propiedad suya.⁵ Y en este caso tampoco haría falta el consentimiento del resto de los comuneros, esto es, del resto de los seres humanos. Pero la tierra comunal que, según Locke, Dios había dado a los hombres para que la cultivaran y utilizaran para su sustento, no debe confundirse con una tierra comunal como la de Inglaterra en la que, mediante un pacto entre los miembros de la sociedad política inglesa, las tierras se habían hecho comunales respecto a los ingleses pero no respecto a toda la humanidad. No obstante, si bien la tierra de los ingleses no era comunal respecto a toda la humanidad, toda tierra común de la humanidad que no estuviera determinada

³ *Ibid.*, párr. 28.

⁴ *Ibid.*, párr. 31.

⁵ *Ibid.*, párr. 32.

por leyes positivas era objeto de apropiación según los principios vigentes en el estado de naturaleza; un estado en el que los seres humanos todavía no pactaban como miembros de una sociedad política.

Para Locke, sólo podía haber sociedad política ahí donde cada uno de sus miembros hubiera renunciado a su poder natural de proteger su propiedad, esto es, su vida, su libertad y sus bienes, frente a los daños y amenazas de otros hombres. También podía haber sociedad política ahí donde cada uno de los miembros hubiera renunciado al poder de juzgar y de castigar a otros hombres para entregar ese poder a la comunidad. De esta manera, todo juicio y castigo privado de cada hombre en particular era excluido y la comunidad venía a ser un árbitro que decidía según normas y reglas establecidas, imparciales y aplicables a todos por igual. Estas reglas establecidas eran administradas por hombres a quienes la comunidad había dado autoridad para ejecutarlas. Así, todos aquellos que carecieran de una autoridad y ley común para decidir entre las controversias y castigar a los ofensores, continuaban en estado de naturaleza en el que cada uno era juez y ejecutor según la ley de la naturaleza.⁶

Los indios de América no estaban organizados políticamente como los ingleses, no requerían de las instituciones legislativas, judiciales y ejecutivas europeas que para Locke constituían un criterio universal de la sociedad política. La razón por la que los amerindios no tenían estas instituciones es porque no las necesitaban, tenían por resolver pocas controversias sobre propiedad y no se requería de todo un sistema legislativo para solucionarlas. Aquellos hombres no habían sentido la opresión del dominio característico de la tiranía y su modo de vivir tampoco daba motivo a la avaricia o a la ambición por las posesiones.⁷ Los amerindios tenían pocas disputas porque sus deseos eran limitados y fijos, no tenían la tentación de aumentar sus posesiones o extender la amplitud de sus dominios.⁸ Para los ingleses, pues, no podían ser reconocidos como una sociedad política, de suerte que se les consideró como hombres que vivían en estado natural.

No obstante, Locke era consciente de que los nativos de América, si bien no se gobernaban a sí mismos con la independencia e individualidad trazadas en su descripción del estado de naturaleza, sí estaban organizados políticamente en algún tipo de naciones. Pero las formas nacionales de gobierno que Locke encontraba en los amerindios no eran para él sociedades políticas cabales. De ahí que los nativos americanos pudieran ser tratados como si estuvieran

⁶ *Ibid.*, párr. 87.

⁷ *Ibid.*, párr. 107.

⁸ *Ibid.*, párr. 108.

en una última etapa del estado de naturaleza, pero no como miembros de una sociedad política como tal.⁹

Los hombres en estado de naturaleza vivían en un estado de libertad en el que cada uno, dentro de los límites de la naturaleza, podía disponer de posesiones y personas como juzgara oportuno sin depender de la voluntad de ningún otro hombre. Con todo, el estado de naturaleza tenía una ley de la naturaleza que lo gobernaba y que obligaba a todos. La razón, que era esa ley, enseñaba que todos los hombres eran iguales y ninguno debía dañar a otro en lo que concernía a su vida, salud, libertad o posesiones. Todos los hombres podían poner en práctica esta ley y todos ellos tenían el derecho de castigar a quien la trasgrediera.¹⁰ Dado que para Locke, una trasgresión de la ley de la naturaleza constituía una afrenta contra la humanidad y contra la paz y seguridad que garantizaba esta ley, cada hombre, en virtud del derecho que tenía de preservar al género humano, podía castigar al que cometiera una ofensa y de esta manera, ejecutar la ley de la naturaleza.¹¹ A los ojos de Locke, los ingleses eran miembros de una sociedad política, pero ante los indios de América los ingleses seguían siendo hombres en estado de naturaleza, y en virtud de la ley de naturaleza, en nombre de la humanidad, cada hombre tenía el poder de castigar las ofensas que se cometieran contra ella.

Por otro lado, el hombre que hubiera sufrido algún daño tenía el poder de apropiarse de los bienes o del servicio del ofensor. Y esto era así por el derecho de autoconservación; pues cada hombre tenía el poder de castigar el crimen a fin de prevenir que volviera a ser cometido; y tenía ese poder en virtud de su derecho de conservar a toda la humanidad y de hacer todo lo que estimara razonable para alcanzar ese propósito.¹²

Según Locke, todo aquel que se resistiera a las transformaciones burguesas, fuera un indio de América o fuera miembro de alguna monarquía absoluta, era por definición un ser dañino que se había colocado en estado de guerra aunque él mismo no lo supiera. Para Locke ese hombre “ha declarado la guerra a todo el género humano”,¹³ por ello, ha dejado de ser humano y “puede ser destruido como si fuera un león, un tigre o una de esas bestias salvajes entre las cuales los hombres no pueden vivir ni encontrar seguridad”.¹⁴

⁹ James Tully, *An approach to political philosophy: Locke in contexts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 151.

¹⁰ J. Locke, *op. cit.*, párrs. 4, 6 y 7.

¹¹ *Ibid.*, párr. 8.

¹² *Ibid.*, párr. 11.

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Idem.*

Según esta postura, sólo podía haber un tipo de hombres a quienes se les encomendara la defensa del género humano, a saber, hombres racionales que formaran parte de una sociedad política como la de Inglaterra. Estos hombres establecieron, entre otras cosas, que si Dios dio a los seres humanos el mundo en común para su beneficio y sustento, el mundo no podía permanecer como terreno comunal y sin cultivar. Así que, dado que Dios había dado el mundo para que el hombre trabajador y racional lo usara; y era el trabajo lo que daba derecho a la propiedad y no los delirios y la avaricia de los revoltosos y los pendencieros¹⁵ los ingleses podían apropiarse de las tierras de los amerindios.

No olvidemos que los indios de América no estaban organizados en una sociedad política que fuera válida para Locke, de modo que al permanecer en estado de naturaleza, otros podían apropiarse de sus tierras sin necesidad de su consentimiento. Locke justificó esta apropiación guiado por la idea de que cada hombre sólo debía posesionarse de aquello que le fuera posible usar. De lo que se colige que las tierras sin cultivar que los indios utilizaban tradicionalmente para cazar, al no producir ni ser aprovechadas por ellos de la manera como los ingleses harían, eran para estos últimos, tierras abandonadas que podían trabajar. Esa tierra dejada en su estado natural, que no se mejoraba para el pastoreo y no se labraba ni sembraba, era llamada tierra de desecho, pues el beneficio que de ella se derivaba era nulo.¹⁶

Así pues, el tipo de uso que los indios debían dar a la tierra si querían tener derechos de propiedad sobre ella, era básicamente el de la agricultura sedentaria y no el de un terreno para la caza nómada. Si el uso de la tierra no se ajustaba a los criterios ingleses, se entendería que esa tierra estaba siendo desperdiciada y podía ser cultivada por otros hombres.

Claramente, Locke pasó por alto los sistemas de ley amerindios, los cuales incluían las normas y sanciones necesarias para que esas comunidades se gobernarán. Este autor también ignoró que la gente que integraba una nación amerindia era inseparable del uso que hacía de la tierra, de los animales y del ecosistema en general. Las naciones indias entendían sus derechos sobre la propiedad de la tierra como derechos sobre el uso de la tierra, no derechos sobre la tierra misma, a la que concebían como inalienable. Para ser más precisos, los indios americanos no consideraban que les perteneciera la tierra, ellos pertenecían a ella. Por otro lado, los clanes y las familias tenían diversos derechos y responsabilidades respecto al uso y usufructo de la zona geográfica en la que sus actividades tenían lugar. Estas actividades incluían la caza, la recolección

¹⁵ *Ibid.*, párr. 34.

¹⁶ *Ibid.*, párr. 42.

de frutos, la agricultura nómada, el cultivo de la almeja, la pesca, entre otras. La distribución y comercio de los productos se regía por la tradición familiar, además de que tenían como prioridad la costumbre de compartir y regalar. Así, desde el punto de vista de los amerindios, la apropiación sin consentimiento era de hecho, expropiación sin consentimiento.¹⁷

Cada etapa en el desarrollo del sistema moderno de producción y acumulación se definía por contraste con el sistema amerindio de baja producción. Para Locke si bien Dios había dado a los hombres el mundo en común, esto no podía significar dejar la tierra como propiedad común y sin cultivar.¹⁸ El cultivo de la tierra era, pues, el criterio de su uso racional y, como es evidente, contrastaba con la forma de vida de los amerindios.

Fue mucho el tiempo que necesitaron los amerindios para desarrollar la planeación, coordinación, conocimiento y habilidades implicadas en actividades como la caza, la recolección de frutas, la pesca y la agricultura nómada. Requirieron del curso de la vida de cada generación de indios para adquirir y transmitir ese conocimiento ancestral a los más jóvenes.¹⁹ Pero, dado que según el criterio de Locke, esas actividades no eran formas de trabajo y por tanto, a través de ellas los indios no podían obtener los derechos de propiedad sobre el uso de sus tierras, en consecuencia, las perdieron. La idea que prevalecía era que los indios no eran trabajadores y tampoco tenían arte, ciencia ni habilidad o facultad alguna para usar la tierra y aprovechar sus comodidades.²⁰

El trabajo para los ingleses era entendido como una forma de incrementar la producción, impulsar la industria y acumular posesiones, pero sobre todo, era una forma de obtener un beneficio económico a cambio del trabajo hecho. La mejora introducida por el trabajo era lo que añadía a la tierra cultivada la mayor parte de su valor.²¹ Locke insistía en mostrar que por ejemplo, un acre de tierra que en Inglaterra producía 0.036m³ de trigo, y otro que con la misma labranza en América producía lo mismo, sin duda, tenían un valor natural idéntico. Sin embargo, el beneficio (entendámoslo como beneficio económico) que la humanidad recibía del primero, decía Locke, tenía un valor de 5 libras anuales, mientras que el trigo labrado en América, al no venderse, no valía ni la milésima

¹⁷ J. Tully, *op. cit.*, pp. 153-154.

¹⁸ J. Locke, *op. cit.*, párr. 34.

¹⁹ J. Tully, *op. cit.*, p. 156.

²⁰ Robert Cushman, "Reasons and considerations touching the lawfulness of removing out of England into parts of America, 1621", en Alexander Young, ed., *Chronicles of the Pilgrim fathers of the colony of Plymouth*. Boston, Charles C. Little, 1844, pp. 239-253, *apud* J. Tully, *op. cit.*, p. 157.

²¹ J. Locke, *op. cit.*, párr. 40.

parte de esas 5 libras.²² Para este autor, el valor de la tierra estaba en que era trabajada y el valor del trabajo consistía en que a partir de él se podían obtener beneficios económicos. Guiados por este criterio, el valor de la tierra residía en los beneficios económicos que produjera.

Como hemos dicho, desde la postura de Locke, de todas las cosas que la naturaleza había proporcionado comunalmente (por lo general, cosas de poca duración, que si no se consumían se deterioraban pronto), cada individuo tenía derecho a apropiárselas en la medida en que las hubiera transformado con su trabajo. Todo lo que ese individuo hubiera alterado con su trabajo, cambiando el estado en que la naturaleza lo había dejado, era suyo. Lo único que el propietario debía tener en cuenta era que debía hacer uso de sus propiedades antes de que se echaran a perder, si esto ocurría, significaba que había tomado más de lo que le correspondía y, por eso mismo, estaba robando a los demás. Por tanto, no se podía acumular más de lo que pudiera ser utilizado sin estropearse. El propietario podía cambiar los comestibles por metal o por cualquier otra cosa que quisiera, siempre y cuando sus bienes no se pudrieran.

Los límites que rebasaban la propiedad justa no estaban entonces en la cantidad de cosas poseídas, sino en permitir que se pudrieran, que se desperdiciaran por no utilizarlas.²³ Éste fue el inicio del uso del dinero, los hombres podían acumularlo sin que se pudriera y por mutuo consentimiento podían cambiarlo por otros productos.

Y como para los ingleses, acumular más posesiones que otros no significaba causar daño alguno, el grado de trabajo de los hombres se estimaba directamente proporcional a la cantidad de posesiones. El dinero dio la oportunidad de conservar esas posesiones y de aumentarlas, pues al no ser perecedero, podía ser conservado. Pero los indios americanos no tenían la necesidad de tener posesiones privadas. Locke pensaba que como en el mundo en el que vivían los indios americanos no existía el dinero ni un sistema de comercio cuyo desarrollo dependiera de éste, no tenían motivo para aumentar sus posesiones o hacerlas privadas.²⁴ Con esta idea en mente, los miembros de la sociedad política inglesa, considerada como superior respecto a las naciones amerindias, acordaron que se podía poseer más tierra de la que se necesitara o se fuera capaz de usar, y recibir oro y plata a cambio de la tierra sobrante. Dado que se reconocía que el oro y la plata podían ser acumulados sin causar daño a otros hombres, se aceptó con ello, que la posesión de la tierra fuera privada

²² *Ibid.*, párr. 43.

²³ *Ibid.*, párr. 46.

²⁴ *Ibid.*, párr. 48.

y desigual.²⁵ No obstante, Locke estaba equivocado respecto al mundo de los amerindios. Éstos habían mantenido relaciones comerciales con los europeos por más de 100 años antes de que Locke escribiera sus *Dos Tratados*. Seguramente estas relaciones comerciales incentivaron a los nativos a incrementar sus actividades de caza, recolección y pesca más allá de sus propias necesidades. Pero, como explica Tully, no hay evidencia de que los amerindios quisieran cambiar sus formas tradicionales de vida y de comercio a un mercado orientado por la agricultura sedentaria y la propiedad privada,²⁶ lo que no significa que no comerciaran. Los colonizadores debían mostrar que las formas de vida de los nativos y su modo de comercializar eran inferiores a los suyos, sólo así podían concluir que la única manera de tener la propiedad sobre esas tierras era precisamente a partir de las condiciones que imponían los ingleses a través del mercado agrícola.

Resulta interesante que Locke justificara su postura como si ésta fuera imparcial o bien, representara los deseos de toda la humanidad. Pero no fue así, una vez hubo apropiación privada de las tierras, los indios dejaron de ser libres para cazar, recolectar y cultivar en cualquier lugar que desearan como tradicionalmente lo habían hecho; se vieron entonces obligados a seguir una forma de vida que no era la suya, tenían que vivir según el sistema inglés de producción y acumulación excesiva. Locke hizo parecer que la destrucción de siglos de organización social, económica y cultural de los nativos americanos y la imposición de la agricultura comercial inglesa, era una forma inevitable y justificada de impulsar el desarrollo en esa parte del mundo.

Desde entonces y hasta ahora, el sistema del Estado moderno y su concepción de propiedad comercial es identificado con la idea de civilización. Desde Locke hasta nuestros días se insiste en admitir como postura universal la de aquellos que han formulado y multiplicado una serie de leyes positivas para determinar la propiedad y favorecer el desarrollo de las sociedades, en consecuencia, se les reconoce como la parte civilizada de la humanidad.

La apropiación privada en el siglo XXI

De acuerdo con el documento *IP/C/W/370/Rev.1* del Consejo de los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio (ADPIC), al que México está suscrito, la relevancia de adoptar medidas internacionales

²⁵ *Ibid.*, párr. 50.

²⁶ J. Tully, *op. cit.*, p.158.

para la protección de los conocimientos tradicionales reside en que estos conocimientos pueden traducirse en beneficios comerciales pues, “proporcionan indicios para la elaboración de productos y procesos útiles, en particular en los sectores farmacéutico y agropecuario, ahorrando tiempo y dinero a la industria biotecnológica”.²⁷ Así es como el Consejo de los ADPIC explica que “es de interés común para la humanidad favorecer la preservación de los conocimientos tradicionales y la continuidad de la vena creadora de las poblaciones y comunidades que los generan y desarrollan”.²⁸ Una justificación como ésta da por hecho dos cosas: primero, que la humanidad tiene un interés económico en común y segundo, que el valor de los conocimientos tradicionales se halla en su aplicación comercial, así como en su contribución al desarrollo e innovación científica y tecnológica.

A lo largo de las generaciones, diversos pueblos indígenas en México han desarrollado sistemas de conocimiento para nuevas obtenciones vegetales, así como para la conservación de la diversidad biológica. A través de prácticas como la conservación de recursos genéticos y la distribución y replantación de semillas, estas comunidades han garantizado su seguridad alimentaria. Dada la importancia del valor económico que los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas tienen en la sociedad capitalista, la OMC considera que estos pueblos deberían participar de los beneficios económicos que sus conocimientos generan, o bien patentar su conocimiento tradicional.²⁹ Pero un criterio como éste no es apropiado si se tiene en cuenta que la forma de vida de un pueblo indígena no es la misma que la de una sociedad capitalista. Pensemos, por ejemplo, en los rarámuris, los conocimientos que ellos aplican al cultivo del maíz, su concepto de propiedad, así como el resto de prácticas sociales que preservan en su cultura, tienen un significado fundamentalmente espiritual, no mercantil.

Comunidades rarámuris

Los rarámuris tienen una forma de vida comunitaria, esto es, todas sus actividades giran en torno a la comunidad y su identidad se constituye en relación con ella. Aquel que viva desligado de una comunidad rarámuri, difícilmente puede

²⁷ OMC, *Protección de los conocimientos tradicionales y el folclore. Resumen de las cuestiones planteadas y de las observaciones formuladas IP/C/W/370/Rev.1*; Ginebra, 2006, p. 3.

²⁸ *Ibid.*, pp. 3-4.

²⁹ *Ibid.*, p. 14.

llegar a sentirse parte de ese mundo. De hecho, uno de los castigos más severos que existen dentro de esta cultura es la expulsión de la comunidad.

Los Wajurana y los Rowerachi son dos de las comunidades rarámuris existentes en la actualidad, ambas se ubican en el estado de Chihuahua dentro del municipio de Bocoyna y sus integrantes suman entre 300 y 400 rarámuris incluyendo hombres, mujeres y niños. Los rarámuris viven en la parte alta de la montaña y durante el invierno emigran a las cuevas que están en el barranco, donde el clima es cálido y pueden encontrar alimento para sus animales, especialmente las chivas. Los rarámuris se caracterizan por ser nómadas, de ahí que su forma de vida sea austera y no cuenten con grandes edificaciones ni templos. Los miembros de estas comunidades viven de manera dispersa, sus casas están separadas por diez horas de distancia a pie. Pero como veremos, que vivan geográficamente distanciados no deriva en un contacto comunitario escaso.

Una de las prácticas sociales propias de los rarámuris es compartir los bienes materiales con los que se cuenta, particularmente el maíz, el frijol y las chivas. Esta práctica social tiene lugar en sus fiestas, y dado que el significado y razón de ser de estas fiestas está relacionado con su cosmovisión espiritual, para los rarámuris la práctica de compartir tiene un sentido de vida mucho más profundo que no se limita a una mera distribución de bienes.

En la cosmovisión rarámuri no existe un interés por acumular bienes materiales ni por aumentar la productividad en función de un mejor aprovechamiento del tiempo. Por ejemplo, supongamos que una familia rarámuri logró una cosecha de maíz abundante; este hecho, lejos de significar una posibilidad de acumulación del grano, que posteriormente podría ser vendido a quienes tuvieran una cosecha escasa, significa la oportunidad de compartir, en este caso el maíz, con aquellos que no lograron una buena cosecha. En este contexto, para los rarámuris la acumulación de bienes materiales tiene fundamentalmente una explicación: quien acumula bienes no está compartiendo. A la persona que no comparte se le identifica entonces como pobre de espíritu.

Los rarámuris creen en un ser superior al que llaman Onorúame, que quiere decir “Dios Padre y Madre”. Onorúame es quien les ha dado la vida, para los rarámuris el propósito de su existencia, aún después de la muerte, es caminar hacia Él. Así, para estas comunidades la muerte es un paso natural que les permite continuar su camino hacia Onorúame. Al interior de esta cosmovisión todo lo que rodea al rarámuri tiene espíritu; las plantas —como el maíz— los arroyos, los animales, las piedras, el aire. En consecuencia, en esta cultura es muy importante vivir en armonía con todo lo que existe alrededor, pues tienen la creencia de que algunos de los males que les aquejan son causados por la

falta de respeto a algún espíritu. En el mundo de los rarámuris, la naturaleza les muestra los alimentos de los que pueden disponer sobre la tierra para vivir, a cambio, tienen el deber de cuidar esa naturaleza y el deber de compartir el trabajo y los alimentos que de este último se deriven.

Por ejemplo, tomemos el caso del *sunuko* que significa “maíz” en rarámuri. Para sembrarlo se requiere, primero, de un pedazo de tierra (conviene mencionar que los rarámuris no cuentan con títulos de propiedad, para ellos la tierra es de todos y está prohibido comerciar con ella). Una vez que los rarámuris cuentan con un pedazo de tierra adecuado para la siembra, preparan ese terreno. En este proceso, los miembros de esta comunidad acostumbran hacer trincheras (una práctica que han preservado a través de los siglos) levantando una barda de piedra en la ladera de la montaña. Entre otras funciones, las trincheras permiten que el agua penetre en la tierra evitando que corra hacia los ríos que se encuentran en el fondo de los barrancos. El levantar una trinchera implicaría un gran esfuerzo si tan sólo se contara con una o dos personas, pero los rarámuris, al compartir su trabajo, dividen el esfuerzo entre 10 o 15 personas, de suerte que preparar una tierra para la siembra resulta ser un proceso más sencillo y rápido.

Si hemos de comprender el proceso de los rarámuris en la preparación de la tierra para la siembra, es necesario explicar el valor que tienen las fiestas en su cosmovisión. Las fiestas tienen como finalidad principal mantener contento a Onorúame, en ellas participan todos por igual, compartiendo sus bienes y el trabajo, en fin, las fiestas son fundamentales para fortalecer la cohesión de la comunidad.

Las fiestas en la cultura rarámuri obedecen a muy distintos motivos, pueden hacerse con motivo de la curación de las personas o de las tierras, fiestas para la siembra, para la cosecha, para la construcción de una casa o simplemente, se hace una fiesta cada vez que Onorúame así lo pide a través de los sueños de algún rarámuri.

En caso de que el motivo de la fiesta obedezca a la curación de alguna persona o de la tierra, es necesaria la presencia de un *owirúame* o médico. Los *owirúames* curan con hierbas, pero también curan a través de los sueños para sanar además el espíritu del enfermo.

El elemento fundamental en todas las fiestas de los rarámuris es la *batari*. Ésta es una bebida hecha con maíz fermentado y el proceso para hacerla requiere de varios días, pues es necesario esperar a que la semilla de maíz nazca para entonces cocerla, luego molerla y, posteriormente, volverla a cocer con el *baseahuari*, que es un trigo silvestre que permite la fermentación del maíz. Como los rarámuris creen que el mal está representado por telarañas

que poco a poco van asfixiando al enfermo, para curarlo, además de la *batari*, el *owirúame* necesita quemar esas telarañas con cuatro olotes (la parte que queda de la mazorca al desgranar el maíz) que pasa alrededor del cuerpo del enfermo y en especial por la cabeza.

En la cosmovisión rarámuri, Onorúame les da el maíz para poder hacer *batari* y de esta manera puedan ofrecérselo junto con la cosecha, los animales y la comida en una de las fiestas más antiguas de los rarámuris, el Taburi, en ella, un cantador canta durante toda la noche celebrando que, gracias a esa fiesta, siguen vivos y gozan de los días y las noches que les regala Onorúame.

En cada uno de los procesos de trabajo relacionados con el maíz se hace una fiesta, en el proceso de preparación de la tierra, en la siembra, al desyerbar, al despuntar (esto es, quitar la parte de arriba de la caña) al cosechar, al desgranar, al moler, al escoger la semilla, en fin, cada una de estas actividades obedecen a una fiesta donde la comunidad se divide el trabajo y agradece por los alimentos y la vida a Onorúame.

Como se ve, el maíz y el conocimiento que los rarámuris tienen sobre él no posee valor económico, son elementos fundamentales que constituyen su cultura. Si las empresas privadas del sector alimentario aprovechan conocimientos ancestrales de comunidades como éstas, y se apropian de ellos en la elaboración de maíz transgénico al utilizar plantas de maíz que los mismos indígenas han mejorado y fortalecido al paso de las generaciones, estarán afectando no sólo la autonomía de los rarámuris para cultivar su propio maíz, también y, sobre todo, afectarán su identidad cultural.

Apropiación del conocimiento tradicional

A finales del siglo XVII Locke sostenía que un acre de tierra que en Inglaterra producía 0.036m³ tenía un valor de 5 libras anuales, mientras que el trigo labrado en América, al no venderse, no valía ni la milésima parte de esas 5 libras.³⁰ Pero para los indios americanos la tierra era una apropiación comunitaria, no había necesidad de privatizarla ni de utilizarla para cultivar productos que luego serían vendidos. Como hemos visto, en nuestra época, los rarámuri también consideran que la apropiación de la tierra y de sus recursos es comunitaria y no se comercia con ella ni con los bienes que se obtienen de cultivarla. Por el contrario, los integrantes del Consejo de los ADPIC defienden la idea de que los

³⁰ J. Locke, *op. cit.*, párr. 43.

conocimientos y recursos tradicionales se deben preservar porque pueden ser traducidos en beneficios comerciales.³¹

Hemos dicho que la postura de Locke se basaba en la idea de que la tierra era comunal, Dios la había dado a los hombres para que la cultivaran para su sustento. Nadie tenía la propiedad privada de aquello que estuviera en estado de naturaleza, se tratara de plantas, animales, frutos, semillas, etcétera, pero como estos bienes habían sido dados por Dios para que los hombres los utilizaran, había que encontrar un modo de apropiárselos; Locke resolvió que la forma de apropiación fuera a través del trabajo, cercando y cultivando la tierra como una propiedad privada de aquel que labrara la tierra. En la actualidad, los conocimientos tradicionales y plantas como el maíz, son cercados como propiedad privada a partir de la concesión de patentes con el fin de ser utilizados en provecho del desarrollo biotecnológico. En un contexto como éste, aquellos que utilizan los conocimientos tradicionales y semillas para fomentar la innovación y el desarrollo tecnológico, pueden y de hecho lo hacen, apropiarse de ellos de forma privada aunque esto ponga en riesgo la existencia de culturas cuya preservación depende del cultivo del maíz. Los rarámuris por ejemplo, corren el riesgo de perder las semillas que a lo largo de años han cultivado y fortalecido como parte de las prácticas de una forma de vida con profundo valor espiritual.

Según el Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial (IMPI),³² en México se puede solicitar la protección de una patente a toda invención como: productos, procesos o usos de creación humana que permitan transformar la materia o la energía que existe en la naturaleza para su aprovechamiento por el hombre, así como para la satisfacción de sus necesidades concretas, siempre y cuando cumplan con los siguientes requisitos:

Novedad: se considera nuevo todo aquello que no se encuentre en el estado de la técnica, es decir, en el conjunto de conocimientos técnicos que se han hecho públicos mediante una descripción oral o escrita, por la explotación o por cualquier otro medio de difusión o información en el país o en el extranjero.

Actividad inventiva: es el proceso creativo cuyos resultados no puedan deducirse del estado de la técnica en forma evidente.

Aplicación industrial: es la posibilidad de que el producto o proceso pueda tener aplicaciones en cualquier rama de la actividad económica.

Por su parte, el Consejo de los ADPIC señala explícitamente que “en lo que se refiere a las solicitudes de patente no para conocimientos tradicionales propia-

³¹ OMC, *Protección de los conocimientos tradicionales y el folclore. Resumen de las cuestiones planteadas y de las observaciones formuladas IP/C/W/370/Rev.1*, p. 3.

³² Vid. http://www.impi.gob.mx/impi/docs/patentes/guia_patentes.pdf

mente dichos sino cuando éstos sirven de base para futuras innovaciones que cumplen con los criterios pertinentes [...] estas innovaciones son perfectamente patentables”.³³ De modo que el criterio de apropiación de los conocimientos tradicionales radica en su utilización para el desarrollo e innovación tecnológica. Una postura como ésta tiene como propósito homologar la utilidad de los conocimientos tradicionales con la aplicación que se hace de los conocimientos científicos. Siguiendo esta idea, para proteger los conocimientos tradicionales y científicos, así como los materiales biológicos en que se basan las innovaciones, bastaría con que dichos conocimientos fueran divulgados en el proceso de concesión de patentes.³⁴ Pero los conocimientos tradicionales no deberían considerarse de forma análoga a aquellos generados por la investigación científica. Los conocimientos científicos se utilizan, sobre todo, para impulsar la innovación y el desarrollo de la tecnología. Los miembros de un pueblo indígena generan, preservan y desarrollan sus conocimientos tradicionales a lo largo de su historia. Estos conocimientos, a su vez, les van constituyendo como integrantes de una comunidad con su propia identidad cultural. De modo que si los conocimientos tradicionales de un pueblo indígena se patentan como base de innovaciones y procesos científicos relevantes, se está patentando de hecho, parte de la cultura de esa comunidad. Como hemos visto, la identidad de los rarámuris está estrechamente ligada al maíz. Además, durante generaciones los miembros de esta cultura han cuidado y contribuido a mejorar las diferentes semillas de maíz, logrando con ello, adaptar distintos tipos de esta planta a muy diversos climas y tierras de la Sierra. A tal punto ha sido el mejoramiento de las semillas de maíz que la diversidad de estas plantas en la Sierra Tarahumara varía de comunidad a comunidad y de una montaña a otra.

De acuerdo con Marcos Sandoval, indígena triqui de San Andrés Chichahuaxtla, Oaxaca, el:

[...] maíz es una manera de ser y de vivir, que nos relaciona a la vez con nuestra Madre Tierra, con los dioses y con todo lo demás, con los vivos y con los muertos. Nos relaciona con nuestros abuelos, con los que acumularon el saber del maíz a lo largo de miles de años. Nos relaciona con nuestras familias y nuestros vecinos, como expresión profunda de nuestra forma de convivencia.

³³ OMC, *op. cit.*, p. 14.

³⁴ OMC, *La relación entre el Acuerdo sobre los ADPIC y el Convenio sobre la diversidad biológica, y la protección de los conocimientos tradicionales. Modificación del Acuerdo sobre los ADPIC a efectos de introducir la obligación de divulgar el origen de los recursos genéticos y los conocimientos tradicionales en las solicitudes de patentes IP/C/W/473*; Ginebra, 2006, p. 1.

Nos relaciona con el mundo al que le regalamos el maíz, que salió de aquí para llegar hasta el último rincón de la tierra.³⁵

Como atinadamente señala Cristina Barros, la domesticación del maíz, con su extraordinaria riqueza genética, es el resultado de milenios de trabajo botánico y campesino que se renueva en cada cosecha a lo largo y ancho del territorio nacional, y es esta domesticación la que ha dado lugar al surgimiento y preservación de diversas culturas.³⁶

Además, el maíz representa una parte fundamental de la vida de miles de mexicanos que habitan el territorio nacional. Alrededor del ciclo agrícola del maíz se desarrolla el calendario festivo de muy diversas comunidades en México. Por ejemplo, la elección de la parcela para sembrar la milpa, pedir a la divinidad que envíe la lluvia, sembrar los primeros granos, recoger los primeros frutos y, finalmente, cosecharlos y agradecerlos, coincide con la fiesta del Día de Muertos.³⁷

Por otro lado, en Manantlán, Jalisco, a partir del 2003 y al menos hasta el 2005, la transnacional Monsanto tuvo acceso directo al conocimiento y semillas de teocintle —un pariente silvestre del maíz— a través de los investigadores del Centro Universitario de la Costa Sur de la Universidad de Guadalajara. Monsanto financió el proyecto de investigación sobre el teocintle y el maíz a cambio de obtener de forma sistemática información única sobre estas plantas. Los investigadores de esta Universidad recogieron muestras de maíz y teocintle para estudiar su hibridación. Además estos investigadores recolectaron semillas en Chihuahua, Colima, Durango, Guanajuato, Guerrero, Jalisco, Estado de México, Michoacán, Morelos, Nayarit, Oaxaca, Puebla y Chiapas con el fin de “brindar a la comunidad científica una base de datos [...] de información geográfica, tipos de teocintle y tipos de maíz, con sus localidades de colecta, requerimientos climáticos, áreas potenciales para inventarios de semillas”.³⁸

En 1979 los científicos descubrieron y catalogaron una especie de teocintle endémico del lugar llamado *Zea diploperennis*. Debido a la importancia de esta especie, en 1987 la zona pudo ser declarada como reserva de la biosfera. Pero, si bien los científicos fueron quienes catalogaron al *Zea diploperennis*, los campesinos indígenas, concretamente los nahuas, sabían de su existencia

³⁵ Marcos Sandoval, *Sin maíz no hay país*. México, Conaculta, 2003, p. 65.

³⁶ Cristina Barros, “Maíz y cultura”. Ponencia presentada en el “Foro soberanía alimentaria, derecho a la alimentación, defensa de los recursos campesinos y combate a la pobreza”, México, 23 de marzo de 2007.

³⁷ *Idem*.

³⁸ <http://www.jornada.unam.mx/2005/08/29/026a1pol.php>

desde muchas generaciones atrás, y gracias a sus conocimientos y cuidado del teocintle, estos habitantes originarios del lugar lograron obtener un tipo de maíz con gran versatilidad.

De la misma manera como los ingleses, a través de la teoría de Locke, imponían que las tierras debían cultivarse para evitar que se desperdiciaran, y con este pretexto se apropiaron de ellas; en la actualidad, leyes mexicanas como la Ley de Bioseguridad de Organismos Genéticamente Modificados,³⁹ publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 18 de marzo de 2005, fomentan la investigación científica, la innovación y desarrollo tecnológico en materia de biotecnología aun cuando el precio a pagar por esta investigación sea el de la apropiación de las semillas mexicanas y el del fortalecimiento de su monopolio. En efecto, compañías como Monsanto, tienen entre sus principales objetivos ser proveedores globales de soluciones innovadoras en el ámbito alimentario, impulsar a México hacia la vanguardia tecnológica en la agricultura y optimizar el desarrollo y competitividad del campo mexicano. Esta empresa, por ejemplo, se define como una compañía que aplica una combinación de recursos y tecnología única para desarrollar y brindar nuevos productos al mercado.⁴⁰

Así como tres siglos después, al leer el *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil* de Locke, es evidente que el argumento sobre el uso de la tierra sólo era un pretexto para su apropiación y dicha apropiación era a su vez, el camino por el que los ingleses dominaron a los indios americanos para finalmente colonizarlos. En la actualidad, con el pretexto de la innovación y el desarrollo tecnológico, trasnacionales como Monsanto se apropian de los conocimientos tradicionales y de las semillas que han sido cultivadas y fortalecidas en su mayoría por los pueblos indígenas, para finalmente consolidar otro tipo de colonización, esta vez una colonización a través de patentes.

Hace más de una década, las empresas como Monsanto, Bayer, Dupont entre otras, que producían agrotóxicos —sustancias utilizadas en la agricultura para matar insectos, ácaros, bacterias— comenzaron a comprar intensivamente a las semilleras. De esta forma promovieron la venta de semillas y agrotóxicos como paquete. En 1997, las diez empresas semilleras más grandes controlaban la tercera parte del mercado mundial de venta de semillas comerciales. En el 2005, las diez empresas más grandes tenían ya la mitad del mercado mundial y en el 2007, las diez empresas semilleras más grandes se han apropiado del 55% del mercado mundial, pero entre tres, a saber, Monsanto, Dupont y Syn-

³⁹ Vid. <http://www.ciiemad.ipn.mx/opinion/pdf/leydebioseguridad.pdf>

⁴⁰ Vid. http://www.monsanto.com/monsanto/layout/about_us/locations/mexico_default.asp
Vid. <http://www.monsanto.com.mx/>

genta, controlan el 44% del mercado mundial.⁴¹ Con la apropiación de semillas convencionales, las transnacionales obtienen razas de maíz campesino que resultan imprescindibles para seguir desarrollando semillas transgénicas. Una vez que las transnacionales sean propietarias de la mayoría de semillas no transgénicas tendrán el control sobre la mayoría del maíz que se cultive y se consuma.

Dado que las empresas se apropian de las semillas a través de patentes, una opción para frenar esta apropiación podría estar en que los campesinos e indígenas patentaran las razas de maíz que ellos mismos han cultivado y de los que han sido los principales responsables para su preservación. Por ejemplo, en la Sierra Tarahumara hay al menos doce razas distintas de maíz y en el estado de Oaxaca hay al menos 35 razas de maíz criollo que podrían patentarse.⁴² Pero el sistema de patentes en México y en el ámbito internacional está restringido a la apropiación privada, no comunitaria. Además, la teoría indica por un lado, que no se pueden patentar los seres vivos, por otro lado, que aquellos conocimientos que se han hecho públicos de forma oral o escrita no pueden ser patentados. Pero aun cuando hubiera un sistema de patentes que permitiera la apropiación comunitaria y no exigiera la innovación y aplicación industrial, no sería suficiente para proteger al maíz de la apropiación privada.

Considerando que el maíz y sus parientes silvestres (los *teocintles*) son plantas de polinización abierta, el flujo génico entre éstas ocurre a tasas elevadas. Si se liberan al medio ambiente maíces genéticamente modificados y se permite su floración, habrá flujo genético hacia los maíces y *teocintles* nativos, amenazando con ello el núcleo de la diversidad genética de maíz en México.⁴³ En otras palabras, como los maíces convencionales pueden contaminarse de los maíces transgénicos a través de la polinización, al margen de las patentes de las transnacionales, la apropiación del maíz nativo ocurre *de facto*.

Don Miguel León-Portilla señala que “nunca como en los últimos años se han dejado sentir en el mundo fuerzas que parecen incontenibles y que tienden a difundir e imponer de forma global, valores, costumbres, sistemas económicos, formas de comunicación, tecnologías y concepciones del mundo en la que se privilegia la capacidad de enriquecimiento, el consumismo y el disfrute desmedido de cuanto da placer”.⁴⁴ La historia nos ha mostrado a través de los siglos,

⁴¹ Vid. <http://www.jornada.unam.mx/2007/05/26/index.php?section=opinion&article=019a1eco>

⁴² Vid. http://www.conabio.gob.mx/conocimiento/bioseguridad/doctos/Doc_CdeOCdeDG.pdf

⁴³ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁴ Miguel León-Portilla, *Pueblos originarios y globalización*. México, El Colegio Nacional, 1997, p. 48.

que las prácticas de apropiación privada fomentan el dominio y la opresión de unos sobre otros. Por ejemplo, en el caso de la apropiación del maíz, las tomas de decisión están a cargo de compañías como Monsanto y Syngenta que son las que controlan la mayor parte del mercado mundial de maíz. Como sabemos, la participación de los pueblos indígenas y comunidades campesinas en esas tomas de decisión —que afectan sus condiciones de vida— es nula. En palabras de Marcos Sandoval: “Ya estamos cansados de que se nos siga estudiando sin comprendernos jamás. Con la forma occidental de ver el mundo se niegan todos los saberes generados por nuestros pueblos. Nosotros criamos el maíz, es alimento sagrado que nos da existencia, y seguimos dándole fuerza y presencia propiciando nuevas variedades y formas de cultivarlo”.⁴⁵ Para el doctor Miguel León-Portilla, “Los así subsumidos corren el riesgo de dejar de ser lo que eran, bien sea por cambiar sus creencias y visión del mundo, sus formas de vida, o quedando subordinados de varias maneras a otras entidades políticas, sociales y económicas, o alternando sus formas de actuar con la naturaleza, adoptando actitudes consumistas y nuevas tecnologías que antes les eran ajenas”.⁴⁶

En suma, teniendo en cuenta que culturas indígenas como la rarámuri, organizan su vida cotidiana, festiva y ceremonial, alrededor del cultivo del maíz, es necesario cuestionar el concepto de propiedad privada y reconocer que no toda propiedad tiene como fin ser usufrutuada económicamente.

Frente a la fuerza del capitalismo que a lo largo de la historia ha arrasado con comunidades con otras formas de vida, una opción para preservar algunos de los conocimientos y recursos de ciertas culturas cuyo valor al interior de sus cosmovisiones no es económico, podría estar en declararlos patrimonio inmaterial de la humanidad de acuerdo con la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* publicada por la UNESCO.⁴⁷ Sin embargo, el problema no se resolvería de fondo; el dominio sistemático de unos grupos sobre otros no se elimina declarando bienes como patrimonio cultural. Aunque en el mejor de los casos cierta propiedad comunal quedaría protegida, las prácticas sociales, culturales, políticas y económicas que los grupos dominantes imponen a los pueblos indígenas no se modificarían, y en la persistencia y reproducción de esas prácticas se seguiría impulsando el dominio sobre estos pueblos.

Podemos concluir que para situar el concepto de propiedad en un contexto más amplio del privado y comercial, es necesario que los pueblos indígenas

⁴⁵ Marcos Sandoval, *op. cit.*, p. 62.

⁴⁶ M. León-Portilla, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁷ Vid. <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf>

participen en la formulación de leyes, políticas y acuerdos que tendrán consecuencias en sus condiciones de vida y que afectarán específicamente lo que es de su propiedad. Estos pueblos, como dueños legítimos de su patrimonio, deben ser quienes decidan cómo sus conocimientos y recursos serán aplicados, y de qué manera se encauzará su aprovechamiento.

Fecha de recepción: 10/06/2008

Fecha de aceptación: 20/09/2008

EL CRISOL DEL DISCURSO CIVILIZATORIO OCCIDENTAL: ÁFRICA

ERICK LÓPEZ ÁLVAREZ TOSTADO*

A la memoria del doctor Kande Mutsaku Kamilamba

*El bienestar y el progreso de Europa han sido
construidos con el sudor y los cadáveres
de los negros, los árabes, los indios y los amarillos.
Hemos decidido no olvidarlo.*

Frantz Fanon

*No olvidemos, por consiguiente, que el siglo XIX
es también el siglo que consagra al Estado
y su identificación con la Nación; y que la experiencia
colonial sirvió a la Europa del siglo XIX como terreno
para identificar su propia naturaleza...*

Fabien Adonon

Resumen

El presente texto es ante todo una reflexión sobre la forma en la que el discurso civilizatorio de Occidente se ha adecuado a las cambiantes circunstancias del mundo en que vivimos. Ante el discurso que ve su más álgida representación en lo que se ha denominado la globalización, es cada vez más común que se generalice y universalicen los esquemas de acción dentro de un

* Licenciado en Relaciones Internacionales. ela.tostado@gmail.com

Estado, así como las expresiones sociales y culturales que convergen en los parámetros nacionales. Aunque la lógica de la globalidad profiere una integración bajo un esquema común: democracia, derechos humanos y libre comercio, principalmente. Así, el nuevo esquema de distanciamiento y de segregación se hace a partir de la particularización. Es cada vez más común que se contemple un acontecimiento a partir de describirlo como ajeno a la lógica universalista —occidental—. La particularización nos deja ver elementos que hacen del orden social y político un problema específico, ajeno a las responsabilidades de Occidente. Y, el único paliativo que se encuentra, es el ideal civilizatorio, que ya no sirve para justificarse ante el otro, sino ante sí mismo. África sirve ante todo, como un espejo, a través del cual, Occidente se conmueve, se humaniza.

Palabras clave: discurso civilizatorio, *orbis terrarum*, África, globalización, desarrollo y subdesarrollo.

Abstract

The present essay entails a reflection regarding the way in which the concept of modern civilization has been modified through the years in order to change with the times. This Western discourse of civilization is best represented by the idea of globalization. Within this framework it is becoming more common to make generalizations that translate into the actions of a State, its social expressions and cultural values that converge within its national parameters. The logic of globalization reflects interactions based on a common scheme, namely: Democracy, Human Rights and Free Trade. Thus, inside these universal schemes, there is a new configuration for exclusion and segregation: that of particularization. It allows us to look at the ways in which specific social orders and political problems are freed from the responsibility of the West. And the only way to alleviate this process is to appeal to the ideal of Civilization. But ultimately it is useless for justifying any purpose other than self-justification. The situation in Africa is a clear example of all that was mentioned above since it can serve as a mirror that humanizes and moves Western countries.

Key words: civilization discourse, *orbis terrarum*, Africa, globalization, development and underdevelopment.

A la luz del olvido es donde se van forjando nuestras sombras. Mantener la mente aletargada, permite su triunfo sobre el orden y la jerarquía de las cosas. ¿Será

a caso esta la consigna de la paz? ¿O es otro de los tantos derroteros que nos indican de qué forma afrontar? A la luz del presente esbozo, no olvidar significa confrontar, subvertir y reorientar. Al menos, en la medida de lo posible.

Durante décadas se ha hablado de un ideal, que servirá de eje rector para reencausar los malos hábitos y los caminos aparentemente mal tomados que algunos países o regiones han llevado a cabo. Generalmente la consigna viene de los países fuertes hacia los países con recursos comprometidos. Este ideal de progreso y en mayor medida de civilización, se ha visto catalizado, cristalizado y ejemplificado en las experiencias de los países más avanzados. Primordialmente la hoy conocida como la Europa de los quince y Estados Unidos. En una palabra, Occidente. A este punto se debe matizar que hay corrientes teóricas que perciben una movilidad histórica con respecto a esta noción. Occidente movilizándose hacia el occidente del globo terrestre. En un primer momento Europa, después ensanchándose hacia Estados Unidos. Y posteriormente lo mismo ocurriría hacia Japón e incluso se especula actualmente que tal movilización se seguirá dando, alcanzando así, al gigante asiático: China. Sin embargo, por motivos socioculturales, los dos últimos candidatos pueden ser descartados, ya sea por motivos étnicos o más bien raciales, aunque la acepción se marque en la academia como una forma políticamente incorrecta de aterrizar el debate. No olvidemos que después de todo, a los “amarillos” nunca se les quiso admitir como occidentales, a pesar de tener la capacidad tecnológica, económica y militar. Sin ánimos de entrar en una discusión sobre si se considera o no como Occidente a ciertos países del Pacífico Asiático, este ejemplo sirve para aclarar la importancia que tiene atender al debate sobre las formas en las que se nos dice, debemos alcanzar el desarrollo, o más bien, ser desarrollados. Y, por tanto, el ideal más alto y avanzado —en el sentido que la vanguardia profiere— de civilización.

En este sentido, resulta importante desglosar con qué mecanismos los países de Occidente operan, y en esa medida ejercen un control sobre su periferia. Generando al mismo tiempo un efecto homogenizador para sí, esto es, al interior de sus poblaciones. Es de suma importancia tener estos espacios de reflexión a fin de dar cuenta sobre los encauces teóricos y mediáticos con los que opera el discurso civilizatorio de Occidente —tanto dentro, como fuera de su demarcación espacial. Este tipo de interrogantes surgen al observar diversas contradicciones en el seno de dicho discurso civilizatorio—. Por un lado, Occidente lleva apoyo humanitario a las regiones periféricas, pero políticamente y económicamente fomenta la desestabilización de dichas regiones de forma directa. Una vía se hace consecuente con su proyecto civilizatorio, pero la otra concuerda con sus intereses, sobre todo económicos y geopolíticos.

Debemos estar conscientes que hay un interés particular detrás del ánimo totalizador de la “occidentalización del mundo”.¹ No para categorizarlo en términos maniqueos, sino para matizar el grado y la repercusión que tiene sobre el mundo. Ante el discurso que encarna la globalización, es cada vez más común que se generalice y universalicen los esquemas de acción dentro de un Estado, así como las expresiones sociales y culturales que convergen en los parámetros nacionales. Aunque la lógica de la globalidad profiere una integración bajo un esquema común: democracia, derechos humanos y libre comercio, principalmente. Así, el nuevo esquema de distanciamiento y de segregación se hace a partir de la particularización. Es cada vez más común que se contemple un acontecimiento a partir de describirlo como ajeno a la lógica universalista-occidental. La particularización nos deja ver elementos que hacen del orden social y político un problema específico, ajeno a las responsabilidades de Occidente. El único paliativo que se encuentra, es el ideal civilizatorio, que ya no sirve para justificarse ante el otro, sino ante sí mismo. África sirve ante todo, como un espejo, a través del cual, Occidente se conmueve, se humaniza. Atender a este aspecto es de suma importancia, sobre todo para aportar elementos que realimenten el debate sobre ciertos aspectos que se dan por hechos y en esa medida, escapan no sólo a la crítica, sino a la posibilidad de pensarse desde aristas muy distintas.

Resulta que África —y algunos sectores del mundo subdesarrollado—, a pesar de la escasa influencia que tiene sobre el sistema internacional, ha intervenido e interviene de manera decisiva en el proceso de maduración y consolidación de la identidad occidental, por lo menos, en lo que se refiere a su ideal civilizatorio.² Complementando de forma muy concisa, las acciones de las instituciones y los organismos internacionales. ¿Qué sería de las operaciones de mantenimiento de paz? O de la atención a las denominadas “crisis humanitarias”, que tanto enternecen y sensibilizan a la opinión pública internacional. La propaganda del sistema internacional en torno al tema de los Derechos Humanos, la Democracia y el Libre Mercado, encuentran su eco incandescente

¹ Kande Mutsaku Kamilamba, “Desarrollo en América Latina”, en *Desarrollo y liberación: utopías posibles para África y América Latina*. México, Tecnológico de Monterrey Campus Estado de México/ Miguel Ángel Porrúa, 2003, p. 209.

² En este sentido Francisco Javier Peñas añade que: “El estándar de ‘civilización’ ayudó a definir la identidad internacional y las fronteras externas de la sociedad internacional dominante en el siglo XIX. Identificada inicialmente con la Cristiandad y Europa, la sociedad internacional de los estados europeos, añadió, en su proceso de expansión, miembros no europeos y vino a considerarse en términos más generales como la sociedad de estados ‘civilizados’” (F. J. Peñas, 2000, p. 52). Éste es el contexto que actualmente prevalece, y el que por todos los medios, se buscará preservar.

en el seno del subdesarrollo. Sin él, no encontrarían una verdadera noción para ser y hacer.

El presente análisis pretende esbozar y comprender, uno de los papeles que África desempeña en el plano internacional. Sobre todo, lo referente a la forma en la que el discurso convencional, de cuño occidental, hace con respecto al continente. Más allá de las implicaciones raciales —o como actualmente se hace alusión a lo mismo, pero de forma eufemística; de discriminación— de denominarlo, “el continente negro” con una evidente acepción negativa. Y el cúmulo de rasgos que la posicionan, casi en esencia, como una entidad prescindible en el sistema internacional. Lo aquí presentado tratará de sacar a flote la relevancia fundamental de África para el sistema internacional, sobre todo al pretendido amparo que se ha realizado con respecto a una tutela, en donde “los europeos se veían a sí mismos como agentes de una historia lineal de progreso [para] integrar a África en la senda de la historia, de la que había estado excluida”.³ Así, el discurso civilizatorio de Occidente se ve refrendado por las imágenes que toma de la periferia. En este sentido, los grandes temas de la Agenda Internacional relativos a la democracia, los derechos humanos, el libre mercado y las nuevas tecnologías están generando nuevos lazos de coerción en el ámbito internacional, que permiten, antes que otra cosa, recomponer las estructuras sociales de Occidente. La importancia de esta aseveración, radica en los mecanismos e instancias que utiliza Occidente para traducir estos eventos ante la mirada de la opinión pública internacional, pero principalmente la que atañe a su esfera.

La conformación del discurso civilizatorio

El sistema civilizatorio que plantea Occidente tiene un surgimiento quasi-mitológico y evidentemente ecuménico:

En la cosmografía del siglo XVI el prisma a través del cual se veía al otro, la idea que mediaba entre *nosotros* y *los otros*, era el cristianismo. En la ilustración la ignorancia era lo que se interponía entre los europeos y los no europeos. En el siglo XIX era el tiempo histórico, el tiempo evolutivo, lo que distanciaba a los primeros de los africanos o de los asiáticos. La *civilización* era la meta

³ Alicia Serrano Campos, “La aparición de los estados africanos en el sistema internacional. La descolonización de África”, en Francisco J. Peñas, coord., *África, en el sistema internacional. Cinco siglos de frontera*. Madrid, Los libros de la Catarata/UAM, 2000, p. 17.

inevitable del desarrollo histórico, y civilizados-no civilizados era el criterio de las relaciones que se establecían. Los otros se encontraban en un estadio que Europa ya había superado hacía siglos.⁴

La importancia de este discurso, radica en la forma de incrustarse en el imaginario de sus dirigentes. Los vestigios de la expansión del sistema occidental, tiene sus orígenes en lo que la discusión historiográfica ha denominado, “La Isla de la Tierra”.⁵ “La idea de que el *orbis terrarum*, la Isla de la Tierra que alojaba al mundo, contenía tres entidades distintas, Europa, Asia y África [...] en esa jerarquía Europa ocupaba el más alto peldaño [...] se estimaba como la más perfecta para la vida humana o, si se quiere, para la realización plenaria de los valores de la cultura”.⁶ La relevancia del cristianismo, es como señala O’Gorman, haberse hecho de esas nociones.

Con lo antes señalado, se puede percibir un detonante evolutivo para la noción de la idea de Europa como cuna, portadora y garante de la civilización. Al comenzarse a forjar la noción de civilización, el primer obstáculo, al cual se enfrentó el precursor del hombre moderno, fue a una noción espacial lineal, en la cual, los límites terrestres representaban un reto a su cosmovisión y, sobre todo, el peldaño más difícil de escalar hacia su identificación dentro del mundo.⁷ Como veremos esta noción de mundo, sufrirá importantes cambios, a través de los cuales, se irá configurando la identidad del hombre occidental.

Una vez superados los límites terrestres y dejada de lado la idea de la linealidad de la tierra, se abren campos a nuevas posibilidades dentro del mundo. La tierra deja de concebirse como plana, y se descubre que es redonda. Al plantearse la redondez de la Tierra, se abre la posibilidad de poder circunnavegarla, y con esto, establecer nuevos límites físicos en el mundo. Lo que está pronto a delimitar el imaginario colectivo del hombre occidental, es la percepción y la superación de nuevos obstáculos, los marítimos. Las gigantescas franjas que rodeaban a la “Isla de la Tierra”. Los océanos. Una vez alcanzada esta nueva

⁴ F. J. Peñas, “Diplomacia humanitaria, protectorados y política de cañoneras: África subsahariana, estatalidad, soberanía y tutela internacional”, en *op. cit.*, pp. 51-52.

⁵ Para ver más a detalle el encause de esta discusión véase el libro *La invención de América* de Edmundo O’Gorman.

⁶ E. O’Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México, FCE, 2006, pp. 146-147.

⁷ En este punto, es importante resaltar la conceptualización que O’Gorman hace con respecto a Mundo: “Es ante todo, la morada cósmica del hombre, su casa o domicilio en el universo, antigua noción que los griegos significaron con el término *ecúmene* [...] supone un sitio y cierta extensión, pero su rasgo definitorio es de índole espiritual” (*ibid.*, p. 68).

etapa “evolutiva”, surgen nuevas barreras a la concepción del mundo. Al haber finalizado la discusión de la insularidad o no de dicho mundo, el desenlace conceptual lógico fue la noción de los Continentes, significándolos como partes de un todo —a pesar de estar separados por los océanos—, facilitando la “continuidad” ecuménica de la Isla de la Tierra. El punto de inflexión más importante llegó precisamente al comprender que la tierra era redonda. Una vez explorada, dentro de los límites que lo permitían: la navegación de los océanos y la movilización terrestre. El hombre se enfrentó a nuevas dificultades. Las fronteras y los obstáculos dejarían de ser en una y dos dimensiones. Surge una nueva frontera poco perceptible. El aire. Y con esto una nueva concepción del mundo: el globo terráqueo. La diferencia entre saber que la tierra es redonda, o que es esférica, es abismal. Sobre todo en la representación que se hace de la misma. Como el lector debe estar infiriendo, esto nos introduce, ante todo, a la idea que actualmente concebimos como globalidad, y que necesariamente ha desembocado en una noción interdisciplinaria: la globalización.

Esta nueva idea, ha permitido delimitar mejor al mundo. El globo terráqueo se presenta como el lugar común del Hombre. Y hasta ahora, ante la imposibilidad real, de ir más allá —aunque los avances científicos nos seduzcan a pensar en su posible expansión, por lo menos virtualmente y como una posibilidad: pasajera y mediata—, el mundo se expande hacia dentro. Una suerte de implosión, cuya finalidad didáctica es la construcción y fortalecimiento de interconexiones que nos acerquen cada día más los unos con los otros. Este fortalecimiento y construcción de conexiones se han hecho al amparo de los tres ejes fundamentales. Por un lado, el sentido económico se refuerza a través del discurso del libre mercado; el sentido político se fortalece con el discurso democrático; y, finalmente, el sentido social adquiere relevancia a través de la lógica discursiva que emana de los Derechos humanos. Pero hay un eje que entrecruza a los tres, y de hecho es el que permite el dinamismo de las interconexiones, la tecnología. Sobre todo, las Nuevas Tecnologías de la Información también llamadas TICs.

En esta nueva etapa de identificación del mundo en un espacio esférico, global, han surgido un sinnúmero de condiciones que han permitido el desarrollo y fortalecimiento de la concepción civilizatoria de Occidente. La etapa de la colonización, o la ya reconocida *Era del Imperio*, trajo consigo la configuración actual del sistema internacional. De tutelar hombres, se pasó a tutelar Estados.

Con la descolonización, el sistema internacional, sus organismos y su derecho, cumplen globalmente la función tutelar que las antiguas metrópolis cumplían y en alguna medida siguen cumpliendo...el derecho internacional, hijo de la

práctica de los estados europeos, se convirtió así en el padre y tutor de los nuevos Estados africanos y la comunidad internacional centrada en las Naciones Unidas vino a reemplazar al colonialismo como la estructura de la ayuda moral, legal y material que mantenía a esos estados.⁸

Es así que se pasa a una nueva mutación de lo que Francisco Javier Peñas denomina los hilos civilizatorios. ¿O qué diferencia significativa podríamos encontrar entre la lógica mesiánica y evangelizadora del cristianismo, y la vehemencia actual del sistema internacional a refrendar nuestros Estados en parámetros de medición, eficiencia y evaluación de sus acciones a través de la lupa de los Derechos Humanos? Como señala Peñas, aún cuando en el Sistema Internacional se nos hace creer en una igualdad legal entre los Estados, en detrimento de la otrora nomenclatura para referirse a países civilizados, semicivilizados y salvajes. Si bien ya no se hace en papel, la lógica sigue permeando las mentes dentro y fuera de Occidente. Un Estado que no es democrático, que no abre sus mercados, o no implementa políticas públicas de la mano con nociones de Derechos Humanos, sigue siendo un Estado bárbaro, salvaje, o en el mejor de los casos, fracasado. “Las tres lógicas mencionadas (la político-estratégica, la comercial y la civilizatoria) y las tres figuras de las que son emblemas (el soldado o diplomático, el comerciante o la multinacional, y el misionero, cooperante, diplomático humanitario o el militar de las fuerzas de interposición) sigue en activo”.⁹

La externalización de la catástrofe

En un principio, lo que Alicia Campos resalta como la sagrada misión de civilización, cuya carga moral era la ilustración y la disciplina de aquellos salvajes y atrasados, ha tenido una inflexión importante. Sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial. Ya no se trata, en mayor medida, de ilustrar y disciplinar, sino de mediatizar y sensibilizar a su propio entorno —el occidental— para no caer en las desmesuras y atrocidades que el propio fascismo su historia representó. No es casualidad que de forma inmediata, se creara una andanada de políticas destinadas a eliminar de sus filas a toda expresión de maldad, tal y como lo expresa Jean Baudrillard. “El caos sirve de límite a lo que sin él iría a perder-

⁸ F. J. Peñas, “Diplomacia humanitaria, protectorados y política de cañoneras: África subsahariana, estatalidad, soberanía y tutela internacional”, en *op. cit.*, pp. 53-54.

⁹ *Ibid.*, p. 54.

se en el vacío absoluto [...] los *fenómenos extremos* sirven, en su desorden secreto, de *profilaxis* por el caos contra una subida a los extremos del orden y la transparencia”.¹⁰ La profilaxis permite que el fenómeno extremo ocurrido se vapulee a la distancia. Pero al hacer la profilaxis, ¿qué ocurre y a dónde van sus desperdicios? Su nuevo destino va a permitir esa distancia simbólica. Luego, vistos en el reflejo y ejemplo de lo que podría ocurrir, se generarán los lazos coercitivos que anteriormente fueron mencionados. “[V]amos a buscar allí algo para regenerar nuestra debilidad y nuestra pérdida de realidad [...] una firma de absolución de la propia impotencia y de la compasión para con el propio destino”.¹¹ El destino mismo de la civilización.

Al amparo de lo antes dicho resulta pertinente plantear la existencia de un uso normativo de las imágenes que a Occidente le llegan desde fuera, para adecuarlas y utilizarlas dentro de su propio entorno social. Para alcanzar esta pretensión, se utilizará como apoyo la visión que tiene Susan Sontag sobre lo que provocan dichas imágenes: entre otras cosas rebeldía, concitar la agresividad o fomentar la pasividad e incluso indiferencia. Resulta interesante notar que estas categorías corresponden a la percepción de lugares y partes involucradas directamente en lo que sucede al interior del contexto, desde donde la imagen es enunciada. Asimismo, se puede abordar desde otra perspectiva, esto es, lo que ocurre y el uso que se da a la percepción de un actor *no* involucrado directamente en dicho contexto. En este caso, Occidente, que filtra esa realidad sobre todo para tener controlado y vigilado a su propio entorno social. Y recordarles constantemente que en un *aquí*, “esas cosas [las atrocidades] *ya no* suceden”.¹² Pero lo más importante, *ya no* deben suceder. Este grado deontológico de la realidad, es lo que va a permitir marcar pautas y normas de comportamiento para los integrantes de su cuerpo social.

Dos ejemplos pueden ser particularmente esclarecedores de lo que aquí se desarrolla. En primer lugar, tenemos la situación que ocurrió en la España franquista y las atrocidades que Franco perpetrara, por un lado en el exterior y, por otro, al interior de España misma. “En aquel entonces sus víctimas habían sido los *súbditos* coloniales de piel más morena e infieles por añadidura, lo cual *fue más grato* para los poderes imperantes; ahora las víctimas eran sus compatriotas”.¹³ El problema, y lo que surge como verdadera preocupación es que las atrocidades ocurran en un espacio vital cercano, propio. Sontag aseve-

¹⁰ Jean Baudillard, *Pantalla total*. Barcelona, Anagrama, 2000, p. 16.

¹¹ *Ibid.*, pp. 59-60.

¹² Susan Sontag, *Ante el dolor de los demás*. Madrid, Punto de Lectura, 2005, p. 42.

¹³ *Ibid.*, p. 17.

ra que “las espeluznantes fotografías confirma una opinión ya compartida”, esa opinión es, seguramente, el no querer esas atrocidades cerca.

En segundo lugar, las imágenes de Francisco de Goya pueden servir como ejemplo para encausar lo que aquí se pretende abordar como el ímpetu de Occidente por externalizar el sufrimiento y las atrocidades. “Las crueldades macabras en *Los desastres de la guerra* pretenden sacudir, indignar, herir al espectador”.¹⁴ Todas estas sensaciones son posibles, porque lo que se muestra involucra directamente al espectador —occidental—. Y están ahí, para recordar, que a pesar del humanismo y a pesar todo, también son proclives al sufrimiento autoinfligido. A este punto, cabría señalar la diferencia entre fotografía y dibujo o pintura. “Los artistas *hacen* dibujos y pinturas y los fotógrafos *toman* fotografías. Pero la imagen fotográfica, incluso en la medida en que es un rastro [...] no puede ser la mera transparencia de lo sucedido. Siempre es la imagen que *eligió* alguien [...] siempre ha sido posible que...tergiversen las cosas”.¹⁵ La interrogante surge necesariamente, ¿por qué elegir tal o cual imagen? Seguramente se deba al azar, pero también para promover su consumo. Ya sean “víctimas, parientes afligidos, consumidores de noticias: todos guardan su propia distancia o proximidad ante la guerra [siempre] se espera que el fotógrafo sea más discreto con las personas que atañen más de cerca”.¹⁶

“Las intenciones del fotógrafo no determinan la significación de la fotografía, que seguirá su propia carrera, impulsada por los *caprichos* y las diversas comunidades que le encuentren alguna utilidad”.¹⁷ Lo cierto es que la utilidad más eficiente que se encuentra, es la de ejercer un control y disciplina sobre las acciones de los ciudadanos de una nación. Recordemos que una nación es, después de todo, lo que Benedict Anderson denominara: una *comunidad imaginada*.

Ya sea que se denominen guerras, hambrunas, enfermedades, todas aglomeran la constante de catástrofe. Sontag afirma que “las fotografías de las víctimas [...] son en sí mismas una suerte de retórica. Reiteran. Simplifican. Agitan. Crean la ilusión del consenso [pues] la conmoción creada por semejantes fotos no puede sino unir a la gente de buena voluntad”.¹⁸ La norma de comportamiento es precisamente, pertenecer a ese grupo de gente de buena

¹⁴ *Ibid.*, p. 56.

¹⁵ *Ibid.*, p. 57.

¹⁶ *Ibid.*, p. 74.

¹⁷ *Ibid.*, p. 50.

¹⁸ *Ibid.*, p. 14.

voluntad, de forma tal que se presente una "identificación metonímica del propio aspirante con ese [grupo...] El proceso de autoidentificación es algo buscado".¹⁹ La relevancia de este tipo de imágenes, en suma, fotografías, es la reacción o más bien la percepción que se tiene ante el dolor de los demás. Así queda asentido un nosotros, que se congrega, pretendiendo una inusitada buena voluntad, que más que emancipar culpas, funciona como un marco que regula las conductas.

Apelar a la buena voluntad, no sólo representa una sintonía con el marco regulatorio. Es ante todo una provocación. "Mira, dicen las fotografías, *así* es. Esto es lo que *hace* la guerra. Y *aquello* es lo que hace, también. La guerra rasga, desgarrar. La guerra rompe, destripa. La guerra abrasa. La guerra desmembra. La guerra arruina [...] No condolerse con esas fotos [...] serían las reacciones de un monstruo moral".²⁰ Ésta es una muestra del nuevo entorno normativo y los mecanismos de coacción que el cuerpo social resignifica. "La representación de semejantes crueldades está libre de peso moral. Sólo hay *provocación*: ¿puedes mirar esto? Está la satisfacción de poder ver la imagen sin arredrarse. Está el placer de arredrarse".²¹ La provocación es un elemento seductor del temor, y por tal motivo, resulta más difícil escapar a su conducción.

Otra de las premisas útiles al presente análisis tiene un vínculo más estrecho con cuestiones técnicas, pero que por ello no están desvinculadas de su relación idiográfica: "La cámara aproxima al espectador, demasiado".²² Pero no deja de ser una distancia simbólica. "La realidad tal cual quizá no sea lo bastante temible y por tanto hace falta intensificarla; o *reconstruirla* de un modo más convincente".²³ Una vez convencido, el espectador se involucra, a pesar de mantener su distancia.

Si las imágenes que se representan en una fotografía sirven, o se utilizan "como terapia de choque",²⁴ también pueden fungir como catalizadoras del orden social. La idea general, estriba en una frase retomada por Sontag, a propósito de analizar las consecuencias de la Primera Guerra Mundial: "¡Colmad vuestros ojos de este horror! ¡Es lo único que *puede deteneros!*". Sin embargo, "las fotografías de una atrocidad pueden producir reacciones opuestas. Una llamada a la paz. Un grito de venganza. O simplemente la confundida consciencia, repostada

¹⁹ Zygmunt Bauman, *Vidas de consumo*. México, FCE, 2007, pp. 115-116.

²⁰ S. Sontag, *op. cit.*, p. 16.

²¹ *Ibid.*, p. 52.

²² *Ibid.*, p. 75.

²³ *Ibid.*, p. 76.

²⁴ *Ibid.*, p. 23.

sin pausa de información fotográfica, de que suceden cosas terribles”.²⁵ Ante esto, asumir un llamado de paz o un grito de venganza, implica un involucramiento directo al contexto de las imágenes. Las imágenes permiten conocer las catástrofes, y mientras más dramática se nos presente la imagen, más urgirán a la *conmoción*, concepto que “se ha convertido en la principal fuente de valor y estímulo de consumo”.²⁶

Hasta este punto, se han depositado ciertas características que la imagen contiene y las repercusiones que provocan dichas características. Además, se debe señalar que la imagen es una “transcripción o copia fiel de un momento efectivo de la realidad e *interpretación* de esa realidad”.²⁷ En lo que Sontag denomina la iconografía del sufrimiento, se puede rastrear la construcción del significado que se puede erigir sobre de dicha interpretación:

Los sufrimientos que más a menudo se consideran *dignos* de representación son los que se entienden como el resultado de la ira, humana o divina. (El sufrimiento por causas naturales, como la enfermedad o el parto, no está apenas representado en la historia del arte); el que causa los accidentes no lo está casi en absoluto: como si no existiera el sufrimiento ocasionado por la inadvertencia y el percance.²⁸

Las últimas formas de sufrimiento solían ser, en primera instancia, indignas de representación. Pues se sabe que rebasan, por mucho, las capacidades humanas de alteración. Este punto puede ser discutido, pues en los últimos años se ha puesto en boga la iconografía del desastre, sobre todo al tratarse de un desastre natural. No es casualidad que en la agenda global aparezca con muchas menciones el tema del calentamiento global. Se sabe que, a pesar de pertenecer —o no— a la pretendida civilización más avanzada, ciertas presentaciones naturales son incontrolables.

La iconografía más sórdida está “destinada a conmover y a emocionar, a ser *instrucción* y *ejemplo*. El espectador quizá se conmisere del dolor de quienes lo padecen...pero son destinos que están más allá de la lamentación o la impugnación”.²⁹ Esta función, tiene sus orígenes en la esencia del cristianismo, desde ese pedestal se le mostró a Occidente, como actuar, como pensar y como

²⁵ *Ibid.*, p. 21.

²⁶ *Ibid.*, p. 32.

²⁷ *Ibid.*, p. 36.

²⁸ *Ibid.*, p. 51.

²⁹ *Ibid.*, pp. 51-52.

construir y delegar su juicio moral. Es lo que Sontag denomina la inspiración por la fe y fortalezas modélicas que subyacen a los santos, los mártires y al Dios encarnado mismo.

Aquí se puede introducir un catalizador de imágenes, los medios masivos de comunicación. Cuya punta de lanza, resulta ser la televisión. Ésta ayuda a presentar las atrocidades como imágenes. El valuarte normativo que se imprime a las imágenes, se desencadena en gran medida en “los noticiarios de televisión, con un público mucho más amplio y por ello con mayor grado de reacción a las presiones de los anunciantes, operan con restricciones aún más severas, vigiladas en buena medida por ellos mismos, sobre lo que es *apropiado* transmitir”.³⁰ Esto tiene una relación intrínseca con el buen gusto y la anteriormente denominada buena voluntad, en esa medida, se regula el comportamiento. Se nos dicta qué hacer, cómo hacerlo y, lo más importante, cómo expresarlo. En una frase, se nos formula de antemano, un patrón de conducta a seguir y a asimilar, se nos enseña cómo reaccionar y llorar ante las atrocidades.

El África poscolonial está presente en la consciencia pública general del mundo rico —además de su música cachonda— sobre todo como una sucesión de inolvidables fotografías de víctimas de ojos grandes [...] Las más recientes son las fotografías de familias enteras de aldeanos indigentes que mueren de sida. Estas escenas portan un mensaje doble. Muestran un sufrimiento injusto, que mueve a la indignación y que debería ser remediado. Y *confirman* que cosas como esas ocurren en *aquel* lugar [...] la tragedia es inevitable en las regiones ignorantes o atrasadas del mundo; es decir, pobres.³¹

Es verdad, a pesar de mover a la indignación y al decoro mediante las falsas pretensiones de la ayuda internacional. Hay una función crucial de esas imágenes, y es mostrarles que ocurren en *aquel lugar* y no en *éste*. Esta situación exorciza todo posible horror originado desde Occidente, o al menos así lo pretende, para que “el pacífico estado de cosas actual parezca inevitable [...] Por lo general, los cuerpos gravemente heridos mostrados en las fotografías publicadas son de Asia y África”.³² Este panorama nos es casual, recordemos que “exhibir seres humanos exóticos, es decir, colonizados” era una antigua práctica secular, que ha ayudado y ayuda, a que Occidente ostente el olvido a las “consideraciones que [los] disuaden de semejante presentación de [sus] pro-

³⁰ *Ibid.*, p. 56.

³¹ *Ibid.*, pp. 84-85.

³² *Ibid.*, pp. 85-86.

pías víctimas de la violencia; pues al otro, incluso cuando no es un enemigo, se le tiene por alguien que *ha de ser visto*, no como alguien [...] *que también ve*".³³

Como se estableció anteriormente, las imágenes que se proyectan son, ante todo, escenas escogidas entre muchas posibilidades descartadas. El resto, lo que ha sido previamente elegido para ser contemplado son "las fotografías que *todos reconocemos* [...] en la actualidad [como] parte constitutiva de lo que la sociedad ha elegido para reflexionar, o declara que ha elegido para reflexionar. [Se] denomina a estas ideas *recuerdos*, y esto es, a la larga, mera ficción [...] Pero si hay, [una] *instrucción colectiva*".³⁴

La instrucción colectiva, sirve a la consecución de la paz social. Al haber una instrucción, surge un proceso coercitivo. El ejemplo más claro es lo que Sontag reconoce al analizar la falta de ciertos espacios iconográficos, que guarden la memoria de grupos históricamente oprimidos y marginados al interior de los Estados. La activación de los recuerdos, puede ser peligrosa para el orden imperante. "Recordar demasiado [...] nos amarga. *Hacer la paz es olvidar*. Para la reconciliación es necesario que la memoria sea defectuosa y limitada".³⁵ Para el recuerdo, los museos de la memoria, son y representan un profundo "no me olvides". La demostración más clara del uso que se da a las imágenes, se centra en este punto. Para ejemplificar, Sontag hace alusión a la ausencia de un museo de la memoria que evoque los recuerdos de la Esclavitud en Estados Unidos. Simplemente no existe. "Al parecer es un recuerdo cuya activación y creación son demasiado peligrosas para la estabilidad social [peor aún] sería reconocer que *el mal* se encontraba *aquí*. Los estadounidenses prefieren imaginar el mal que se encontraba *allá*, y del cual Estados Unidos —una nación única, sin dirigentes de probada malevolencia a lo largo de toda su historia— está exento".³⁶

Fácilmente se puede sustituir la particularidad que arriba representa el caso estadounidense, por la palabra Occidente, y en cada país existirá una situación similar. Ligada, ya sea al racismo, a los crímenes, a la opresión, la tortura, en suma, todo aquello que la que se concibe como la más acabada y desarrollada de las civilizaciones nos ha dicho ha exterminado de sus filas. La relevancia del argumento esgrimido en el párrafo anterior radica en trazar un puente que permita seguir el camino que lleva de un *aquí* a un *allá*. Para no poner en riesgo la paz social, se nos hace olvidar. Y además, se da una suerte de noción, que

³³ *Ibid.*, p. 86.

³⁴ *Ibid.*, p. 99.

³⁵ *Ibid.*, p. 132.

³⁶ *Ibid.*, p. 102.

en el presente artículo quedará conceptualizado como: la externalización de las calamidades, de esta forma, Occidente queda exento.

A propósito de Edmund Burke, Sontag retoma un pasaje que genera una reflexión en torno a generar un gusto patológico por ver imágenes, cuyos contenidos hacen una clara alusión al sufrimiento. “Estoy convencido de que nos deleitan, en no poca medida, los infortunios y sufrimientos de los demás [...] No hay espectáculo buscado con mayor avidez que el de una calamidad rara y penosa”.³⁷ Pero siempre y cuando, no sea una que ocurra en el entorno propio.

La visión del sufrimiento, del dolor de los demás, arraigada en el pensamiento religioso, es la que vincula el dolor al sacrificio, el sacrificio a la exaltación: una visión que no podía ser más ajena a la sensibilidad moderna, la cual tiene al sufrimiento por un error, un accidente o bien un crimen. Algo que debe ser reparado. Algo que debe rechazarse. Algo que nos hace sentir indefensos [...] La gente puede retraerse no sólo porque una dieta regular de imágenes violentas la han vuelto indiferente, sino porque *tiene miedo*.³⁸

No sólo es retracción, sino un comportamiento y un actuar determinados, sobre todo, por el miedo. Miedo a que su entorno se transforme en lo que la imagen muestra.

“La piedad puede suponer un juicio moral si, como sostiene Aristóteles, se considera la emoción que sólo le debemos a los que sufren un infortunio inmerecido. Pero la piedad, lejos de ser el gemelo natural del miedo en los dramas de infortunios trágicos, parece diluirse —aturdirse— con el miedo, mientras que el miedo (el pavor, el terror) por lo general consigue ahogar la piedad”.³⁹ El miedo es autoinmune, incluso a la piedad.

“La compasión es una emoción inestable. Necesita traducirse en acciones o se marchita”.⁴⁰ Estas acciones pueden ser claramente rastreables y en Occidente tienen una doble función, por un lado y al interior de sus fronteras se encausa mediante la disciplina, el fomento de la civilidad y, por ende, la promoción del orden público. Por otro lado, hacia el exterior se encausa la razón de ser del quehacer internacional: promoción del desarrollo, ayuda humanitaria, operaciones de mantenimiento de paz, entre otros. “Si sentimos que no hay nada que *nosotros* podamos hacer —pero ¿quién es ese *nosotros*?— y nada que *ellos*

³⁷ *Ibid.*, p. 111.

³⁸ *Ibid.*, p. 114.

³⁹ *Ibid.*, p. 88.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 116.

puedan hacer tampoco —y ¿quiénes son *ellos?*— entonces comenzamos a sentirnos, aburridos, cínicos y apáticos”.⁴¹

Un factor común, entre los planteamientos de Zygmunt Bauman y los de Susan Sontag es el tema del temor. El miedo que se infunde en el consumidor-espectador. Las imágenes que consume, serán su norma moral y ética, en suma, de comportamiento. Las imágenes presentan un contexto, un comportamiento, *diferente* del suyo —esto para el caso de la realidad occidental y las imágenes de una realidad pauperizada— una suerte de ejemplo a *no* seguir. El temor de caer presa de la realidad que circunscribe al otro, permitan que no se salga del “juego del consumo”. El consumidor fallido le recuerda las implicaciones que tiene el dejar de jugar:

Si esas decantaciones de los residuos se detuviera o mermara, no se les mostraría a los jugadores el aterrador espectáculo de *lo que les espera* [...] si abandonan el juego. Esas visiones [imágenes] son indispensables para lograr que sigan dispuestos a soportar las penurias y las tensiones provocadas por una vida dentro del juego [...] y es necesario mostrárselas *repetidamente* para que no olviden el duro castigo que reciben la pereza, el descuido, y así mantener viva la voluntad de permanecer en el juego.⁴²

El uso de África como concepto

África adquiere relevancia en el imaginario de Occidente, al este último dotar de un sentido tangencial y muchas veces ajenos a su propia realidad, la cotidianeidad africana. Esto se presenta a través de un impulso mediático. Muy parecido a lo que Edward Said denunciara como “el reforzamiento de los estereotipos a través de los cuales se observa [...] la televisión, las películas y todos los recursos de los medios de comunicación han contribuido a que la información utilice moldes cada vez más estandarizados”.⁴³ Lo más claro es la forma de tratar y darle seguimiento a temas como la hambruna, los desastres humanitarios, los niños en las guerras, el SIDA, entre otras catástrofes, que hacen consciente al mundo occidental de “la *realidad* de sus sufrimientos, culturalizándola, por supuesto, teatralizándola para que pueda servir de referencia en el teatro de los valores occidentales, entre los que se encuentra la solidaridad [...] Toda

⁴¹ *Idem.*

⁴² Z. Bauman, *op. cit.*, pp. 177-178.

⁴³ Edwar Said, *Orientalismo*. Barcelona, Debolsillo, 2004, p. 52.

nuestra sociedad [la occidental] se embarca así en la vía de la *commiseración* en el sentido literal del término, bajo la apariencia de un *phatos* ecuménico”.⁴⁴

De esta forma, para Occidente, mientras África sensibiliza, el Medio Oriente surge como emblemización del mal, “manteniendo la demología del ‘misterioso Oriente’”,⁴⁵ al “negar el consenso universal sobre todas esas buenas cosas [...] posición de degeneración absoluta de los valores occidentales de progreso, racionalidad, moral política, democracia, etcétera”.⁴⁶ En términos reales, África no representa una amenaza a Occidente, con todo y las percepciones de degeneración y lasitud de la condición humana. En este sentido, representa “la luz al final del camino”. Pues se erige, como el arquetipo que posibilita y nutre la sensibilización de los occidentales con respecto al otro. Y no ya, la experimentación y padecimiento en uno mismo. África, no como continente, sino como la construcción de un concepto que le permite a Occidente representar los estragos más amargos que no quiere experimentar en carne propia.

La visión occidental ha generado un estridente revisionismo del ser africano. Sobre todo en lo referente a la construcción de un conocimiento propio. Dejando así de lado las concepciones deontológicas que el mundo civilizado se ha empeñado en recomendar. Es ya del común argot académico escuchar consignas que se refieren a una clara dicotomía en la concepción de la idea de África. Sea por percepción, o por un verdadero apego a la realidad que vive el continente, las discusiones se dan en función de una construcción de opuestos que generan una suerte de dialéctica en el continente:

Para unos, incluyendo a los organismos de Bretton Woods, África es un continente que se muere, una catástrofe permanente, el continente de *todas las calamidades*, a la deriva; en suma, un Apocalipsis en cámara lenta. Pero otros ven en este mismo continente a otra África: alegre, trabajadora, que vive o sobrevive, como queramos verla [...] los ecos lejanos de las noticias de estas Áfricas sólo nos llegan cuando las guerras o conflictos considerados como *relevantes* las ponen de *moda*, una moda muy efímera.⁴⁷

Desde el final de la Guerra Fría, África es considerada como un *continente no necesario* para los planes de los que tienen y deciden en el mundo, es un continente *déclaté* que no representa gran cosa en la geopolítica y diplomacia

⁴⁴ J. Baudrillard, *op. cit.*, p. 61.

⁴⁵ E. Said, *op. cit.*, p. 52.

⁴⁶ J. Baudrillard, *op. cit.*, p. 45.

⁴⁷ Fabien Adonon Djogbénu, *¿África hoy?* México, UNAM/FCPS, 2003, p. 192.

del mundo de las grandes potencias. *Fuera de las situaciones de emergencia que exigen intervenciones humanitarias, a nadie le interesa.*⁴⁸

Sin embargo, allí se vive, se sueña, se construye y se desarrolla. Más de setecientos millones de personas, en más de cincuenta países, nutren y desarrollan innumerables actividades de las que *jamás escuchamos y oímos* hablar. No sólo se ignora todo sobre la vida cotidiana de África, sino que también allí ocurren cosas positivas y prometedoras incluso en el terreno económico.⁴⁹

En cualquiera de los casos se trata al concepto de lo africano desde un punto de vista o sumamente positivo o espléndidamente negativo. Para fines prácticos ambos construyen a África como concepto. El marco positivo se utiliza para los que viven dentro y el marco negativo para los que viven fuera. Desde dentro, ser optimistas permite amortiguar las fatalidades y desde fuera la fatalidad ayuda a organizarse para no contagiarse. Las calamidades relevantes ponen de moda a la región que se pretende exhibir. Es lógico, pero lamentable, que fuera de las intervenciones humanitarias, a nadie le interese el continente o alguna región del continente. Las intervenciones humanitarias son parte neurálgica de la conformación del discurso civilizatorio de Occidente, sin un lugar común de aplicación sería difícil refrendarlo tal y como lo ha hecho a lo largo de la historia. Si se ignora su vida cotidiana, es porque no es útil a los fines de Occidente.

Fabien Adonon menciona una cita realizada por Pierre Messmer, a propósito de la existencia de un país africano, que expresa claramente la funcionalidad que estos países tienen para Occidente: “Le Tchad n’existe pas. C’est une fiction destinée aux diplomates. Ça ¿?pays n’existe que dans les rapports des chancelleries mais, sur le terrain, il n’y a pas de Tchad”.⁵⁰ Efectivamente esa visión se ha reproducido, ni Chad, ni África existen. Más que en el inconciente colectivo: la ficción. Son creaciones de los reportes diplomáticos y los intereses que guardan tras de sí. Pero curiosamente se deja entre ver una dialéctica que construye imágenes de un mundo pauperizado. Cuyas calamidades deben marcarse ajenas, para así encausar una finalidad. La misma que ha circundado las mentes desde la creación misma de la idea de un Occidente civilizado. Con

⁴⁸ K. Mutsaku Kamilamba, “Desarrollo en América Latina”, en *op. cit.*, p. 196.

⁴⁹ Esto es un fragmento del epígrafe utilizado por el doctor Kande Mutsaku en el capítulo “El desarrollo en la filosofía africana”, de su libro *Desarrollo en América Latina y África: Proviene de Le Nouvel Afrique Asie*. Janvier, 1998.

⁵⁰ La traducción sería: “Chad no existe. Es una ficción destinada a la diplomacia. Ese país no existe más que en los reportes de las cancillerías, pero en su sitio —lugar— no hay nada”. (F. Adonon Djogbénou, *op. cit.*, p. 192.

esto se debe ser cauteloso, en ningún momento se pretende deslegitimar la realidad africana o marcarla como inexistente, físicamente existe, incluso aunque de forma mediocre, jurídicamente también. Después de todo no podemos soslayar el hecho de que la igualdad, aunque jurídica de los Estados, sigue siendo una quimera de facto. Es por ello que sólo importa para encubrir el juego de la diplomacia, en esa medida adquiere un sentido para el sistema internacional, que por supuesto está cimentado en la doctrina Occidental.⁵¹

Un acercamiento más claro a los elementos que se han desarrollado, puede ejemplificarse con la relación que se ha construido entre el SIDA, hambruna y subdesarrollo en las sociedades africanas. Para este fin se debe entender la configuración social del continente. A diferencia de Occidente, muchas regiones de África se identifican no con el individuo, sino con la colectividad. El proceso de subjetivación no se identifica con el “yo”, sino con un “nosotros” que da forma y sentido a la comunidad, al cuerpo social, particularmente: la familia. “El proyecto del yo, por consiguiente, no se plantea como entidad rígidamente estructurada que se distingue totalmente del *otro* y se le enfrenta, sino que se define precisamente con relación al *otro*”.⁵² Por esta misma cuestión, la problemática del SIDA en África tiene repercusiones de orden social muy amplias. Las consecuencias más visibles son el control de la natalidad, el rompimiento abrupto de la dinámica familiar y el desabastecimiento de la mano de obra: África se sigue despoblando. Así se presenta, el caso de la inseguridad alimentaria y el subdesarrollo. La estructura social en su conjunto se resquebraja. Esto no es un elemento que se ponga en tela de juicio, sino como hasta ahora se ha enfatizado, la importancia radica en la forma que Occidente traduce estos eventos, ante la mirada de la opinión pública internacional. “El SIDA sirve de argumento a una nueva prohibición sexual, pero ya no es una prohibición moral, sino una funcional sobre la circulación del sexo [...] Y entonces de golpe, al aparecer el SIDA: embargo contra el sexo [...] un antídoto contra su principio de liberación sexual”.⁵³

Es así, como Occidente, va adecuando las realidades que le son ajenas, a fin de intervenir de forma directa, en la concepción y la relación que se tiene con el entorno, los otros, y consigo mismo. Así, “el africano se ha vuelto no sólo el Otro quien es todo excepto Yo, pero más bien la llave que, en sus diferencias

⁵¹ Para una referencia más elaborada con respecto a la influencia y preponderancia de Occidente en el Sistema Internacional se recomienda ver el libro de Immanuel Wallerstein, *Universalismo europeo*. México, Siglo XXI.

⁵² F. Adonon Djogbénu, *op. cit.*, p 307.

⁵³ J. Baudrillard, *op. cit.*, p. 13.

anormales, especifica la identidad de lo Mismo”.⁵⁴ Ser todo, excepto el occidental, es desde esa misma perspectiva, lo mismo. A Occidente le funciona, toda vez que no ocurre ningún cambio sustancial en la esencia de lo que para Occidente constituye lo ajeno. Al permanecer inmóvil, pasivo y dependiente del accionar que se tutele desde el centro, nada cambiará. Perpetuando así, la relación existente.

Conclusiones

Con lo que hasta aquí se ha esgrimido, no se pretende deslegitimar la visión que se tiene desde el continente. Se debe actuar con cautela para no entrar en la dinámica excluyente de Occidente, al particularizar los discursos. La pretensión de este análisis ha sido el tratar, en la medida de lo posible, de proporcionar una explicación del porqué desde Occidente se genera una imagen tan incisivamente negativa con respecto al continente, sus gobiernos y sus habitantes. A pesar de las evidentes carencias y retos a los que se enfrenta el continente, es de suma importancia llevar la discusión a otros parámetros. Es común advertir que la discusión sobre África se ciñe en torno a la forma y los medios por los que África es considerada como “una calamidad”, un “continente no necesario”, un continente que no inspira a hablar sobre los aspectos positivos de sus sociedades acerca de los cuales “jamás escuchamos y oímos hablar”. Lo que debería saltar a la vista y sobre todo a la discusión académica, es advertir los mecanismos que hay detrás de este discurso, y que por tanto, lo posibilitan. Sobre todo en un sentido doble, encarna una apología de la verdadera noción de la condición humana, su fragilidad, pero sobre todo, su proclividad al desastre y la hecatombe. No es casualidad que sólo ciertos conflictos afloren a la luz pública internacional y al mismo tiempo se pongan “de moda”. ¿Por qué saltarían a la vista, en la mayoría de los casos, las catástrofes que enaltecen las intervenciones humanitarias?

El mundo occidental ha entrado en un punto de trance, en donde la negación de sus atrocidades históricas es el puente de salida a la culminación de la idea totalizadora que humaniza y nutre las esperanzas de un futuro promisorio. Lo que lo hace posible es “la sustitución mediática de los acontecimientos, de las

⁵⁴ En el original: “The African has become not only the Other who is everyone else except me, but rather the key which, in its abnormal differences, specifies the identity of the Same” (V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. USA, Indiana University Press, 1988, p. 12).

ideas, de la Historia, que hace que cuanto más los escrutemos, cuanto mejor delimitemos sus detalles para entender sus causas, más dejarán de existir, más dejarán de haber existido [...] esta conversión mítica [mediática] es la única operación que puede no ya disculparnos moralmente, sino absolvernó fantasmagóricamente de ese crimen original”.⁵⁵

Estas reflexiones han sido tan sólo un vértice para intentar ampliar el debate. Es importante resaltar que con lo aquí apuntalado no se pretende, de forma alguna, dejar de lado la otra parte del discurso —más allá del civilizatorio— el que incide directamente en los intereses geoestratégicos del orbe desarrollado, que es claramente visible en las intervenciones directas para hacerse de recursos estratégicos como el uranio, el coltán, el cobre, los diamantes, el oro, el caucho, el petróleo, etcétera, y toda la serie de incentivos que permiten entrever la mano de las antiguas metrópolis para seguir, no sólo con la dinámica del tutelaje, sino de una directa y abierta intervención. El tutelaje surge en la mayoría de los casos, como un eufemismo retórico.

En este sentido, qué nos hace —y qué nos ha hecho— pensar, que si “el colonialismo era inconsistente con el desarrollo económico [pero] absolutamente consistente con sus propios intereses y objetivos”,⁵⁶ no lo sigue siendo ahora. Ya no como discurso colonial, sino en la configuración del nuevo emblema que exporta, desarrollo y progreso, al mundo *subdesarrollado*. Pero sobre todo, más allá de los aspectos económicos y comerciales, si se pretende desligar la imagen del hombre colonizado que denunciaba Fanon, habría que atender a lo que fortalece esos discursos y la concepción tradicional de un Occidente que se erige en cuna, destino y adalid de la civilización. No es el hecho de analizar las formas y los medios a través de los cuales se presenta en una suerte de prestidigitación, los hilos civilizatorios que profiere Occidente, sino la forma en la que lo adecua, y lo utiliza, a fin de adquirir una funcionalidad dentro del sistema internacional. Baste ver la serie de galerías que se han creado, en conmemoración de las atrocidades que han provenido de ese mundo alejado de *nuestra* —en realidad la suya— realidad. Como ejemplo, la más reciente creación de una de estas estratagemas en agosto del 2007 en la ciudad de Liverpool, una galería que permitiría a propios y extraños “interpelar la ignorancia y la no comprensión

⁵⁵ J. Baudrillard, *op. cit.*, p. 28.

⁵⁶ V. Y. Mudimbre, *op. cit.*, p. 3.

⁵⁷ Noticia tomada del periódico *El Universal*, “Esclavitud, drama que transformó el rostro del mundo”.

Disponible en línea: <http://www.eluniversal.com.mx/cultura/53803.html>

Domingo 19 de agosto del 2007.

del importante y permanente impacto que la esclavitud y la trata negrera tuvieron para África, Sudamérica, Estados Unidos, el Caribe y Europa Occidental”.⁵⁷ El propio título del artículo es por demás emblemático a los fines del presente ensayo: “Esclavitud, *drama* que transformó el rostro del mundo”. Es justamente esta forma de sensibilización, la que en una verdadera *corresponsabilidad*, tenga anclado del subdesarrollo a los que se convirtieran en un ejemplo claro, de hasta qué extremos, la experiencia humana puede resultar contraveniente a los intereses de Occidente. “Así, la catástrofe puede revelarse como una estrategia bien atemperada de la especie, o mejor dicho nuestros virus, nuestros fenómenos extremos, muy reales, pero localizados, permitirían conservar intacta la energía de la catástrofe virtual, que es el motor de todos nuestros procesos, tanto en economía como en política, en arte como en historia”.⁵⁸

Fecha de recepción: 05/02/2008

Fecha de aceptación: 30/10/2008

⁵⁸ J. Baudrillard, *op. cit.*, p. 17.



**ENTREVISTA
Y REFLEXIONES**

ENTRE LA FILOSOFÍA DE LA MEDICINA Y LA BIOÉTICA: ENTREVISTA CON EL DOCTOR MARK WAYMACK¹

SHANNON ANNE SHEA*

Mark Waymack es profesor de filosofía en el Universidad de Loyola Chicago. También es un miembro del Centro Buehler por el Envejecimiento, profesor de Cátedra del programa de Ética Médica y Humanidades en la Escuela de Medicina de la Universidad de Northwestern, así como profesor de Cátedra en el Instituto para la Ética de Salud del Instituto Neiswanger de la Universidad de Loyola Chicago. Su libro, *La filosofía de la medicina*, está en prensa.

En los últimos ocho años el profesor Waymack ha elaborado varios trabajos en conjunto con médicos y académicos de México y América Latina. Ha participado frecuentemente en congresos y eventos relacionados con la Ética Médica y la Bioética en México. Sus ponencias han provocado reflexiones profundas sobre las cuestiones eternas de la práctica médica.

Filósofo, escritor, y consultor de médicos; el profesor Waymack ha contribuido mucho al campo de la Filosofía de la Medicina. Siempre trae a su objeto de estudio los métodos de Sócrates y Aristóteles donde pregunta a profundidad sobre nuestro tópico, no simplemente para meternos en ideas complejas y a veces confusas, sino para traer luz a ámbitos en donde merece ser considerado por su importancia y su potencial afecto por la vida de las personas.

¹ Entrevista realizada el 1 del noviembre de 2008.

* Profesora-Investigadora del Departamento de Humanidades y Directora del Posgrado en Estudios Humanísticos del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. sshea@itesm.mx

¿Qué es aquello que puede aportar un filósofo en el ámbito de la medicina?, o ¿por qué el campo de la medicina necesita la ayuda o el análisis de los filósofos? ¿No sería suficiente contar simplemente con expertos dentro del campo, tales como doctores o investigadores?

La medicina es un excelente ejemplo de una disciplina o práctica en la que predomina la organización interna. La mayor parte de la educación médica es dada por doctores. La membresía en organizaciones médicas, incluyendo la certificación en las barras, es igualmente otorgada por médicos. Adicionalmente, las críticas a las prácticas médicas provenientes de círculos profesionales externos son normalmente objeto de burla y desechadas con el argumento de que los no médicos no conocen de la materia y por lo tanto no pueden ser considerados jueces competentes respecto a las prácticas médicas.

La ventaja general de esta cohesión interna es la aplicación de estándares a largo plazo. En consecuencia existen, por lo tanto, pocos doctores “renegados” que adelanten prácticas no estandarizadas y que puedan ejercer prácticas perjudiciales potencialmente. Sin embargo, la desventaja obvia es que se están pasando por alto ideas críticas provenientes de afuera de la profesión de manera sistemática.

Teniendo en cuenta lo anterior, la innovación en la medicina tiende a provenir de dentro de sus fronteras. El poder de la socialización en la formación de los médicos causa que el hecho de mantener un discurso crítico de la medicina no ocurra dentro de la misma profesión. Sin embargo, la sociedad cambia constantemente: nuestras estructuras económicas, condiciones de vida, noción de “buena vida”, ideas sobre el conocimiento, y posibilidades tecnológicas están cambiando. Sería imprudente asumir que el paradigma de práctica médica adecuado para Hipócrates o incluso para la sociedad del siglo XIX, sea necesariamente el mejor modelo para la actualidad o para el futuro.

¿La medicina es una práctica que involucra sólo el cuerpo? ¿El modelo científico de la medicina ha objetivado la enfermedad hasta el punto que se ha perdido al paciente como persona? Basado en las preguntas eternas, lo que cuestionamos hoy en día es si tiene un contexto ligado con los cambios en la cultura y la tecnología, los cuales han causado cambios importantes. Por ejemplo: Considérese el crecimiento exponencial en el campo de la farmacéutica especializada en neurología: ahora tenemos drogas para estar contentos, menos deprimidos, con menor ansiedad, menos tímidos, más atentos. ¿Hasta qué punto queremos, como sociedad, darle a la medicina la tarea de hacernos más felices? ¿El hecho de ser bajito es un problema médico? Si se considera que el colesterol alto es un asunto que debe ser tratado médicamente porque

vivir en esas condiciones puede ocasionar enfermedades cardiovasculares, entonces: ¿por qué no considerar la extrema pobreza como un problema médico (teniendo en cuenta que ésta conlleva un aumento en las enfermedades)? No existen reglas dentro de la naturaleza, entendiendo por éstas las que existen en la física o en la biología, que respondan, de forma definitiva, a este tipo de preguntas. ¿Quién realiza entonces estas elecciones? Y ¿en qué argumentos se basa para explicarlas o defenderlas?

Los filósofos, en todo caso, por el entrenamiento que reciben y por sus personalidades, están inclinados a hacer justo este tipo de preguntas, que pueden ser difíciles de plantear o incluso de imaginar por aquellos doctores que han sido completamente culturizados por el paradigma que actualmente se encuentra vigente. Por lo tanto, encuentro sumamente valiosa esta perspectiva externa: la de los académicos humanistas. Y mientras pienso que la filosofía, como disciplina, tiene mucho que ofrecer para pensar y discutir constructivamente, también considero que otras disciplinas de las humanidades (literatura, arte, etcétera) tienen perspectivas valiosas que pueden ser igualmente tenidas en cuenta. Tomando prestada una frase popular desde el punto de vista de la educación médica ortodoxa, estas disciplinas pueden ayudarnos a “ver más allá de nuestras narices”.

En su libro, usted alega que actualmente los doctores practican una especie de hermenéutica. Ellos interpretan los relatos de sus pacientes. ¿Podría explicar un poco más sobre esto?

Una característica fundamental de nosotros como personas es que somos biográficos. El mero conteo biológico de mi cuerpo no podría captar adecuadamente quien soy. Contrario a los objetos, nosotros somos sujetos. Esto significa que nosotros somos conscientes de nuestra experiencia de vida. No tenemos únicamente experiencias sino que podemos reflexionar a través de ellas. Usamos tanto la narrativa como el pensamiento biográfico para situarnos frente a una comunidad en particular y diferenciarnos como individuos únicos en una comunidad más grande. Considere cómo nos presentamos a otra persona, especialmente a alguien que no conocemos con antelación: le decimos quiénes somos al informarle partes de nuestra autobiografía (quién es mi familia, a dónde fui al universidad, qué estudié, dónde trabajo, quiénes son mis amigos, qué espero estar haciendo en un par de años, etcétera).

Todo esto nos hace, como pacientes, dramáticamente diferentes a los materiales usados por los científicos en los experimentos. Nosotros, como pacientes, acudimos a los doctores por alguna razón específica se dice: *nuestro* motivo.

Algo anda mal con nosotros y por lo tanto necesitamos buscar la ayuda de un doctor. Entonces, en ese encuentro inicial entre doctor y paciente, el médico le pide al paciente que le cuente por qué lo está consultando. Le está pidiendo entonces su historia médica.

Dado que cada individuo es único, la historia que cada uno de nosotros tiene para contar va a ser, en cierto sentido, única. Tal vez yo nunca haya tenido ciertos síntomas particulares con anterioridad y el médico no me haya examinado antes. En mi subjetividad mis síntomas son considerados como totalmente únicos y el doctor nunca haya visto antes algo así. Lo que los estudiantes de medicina aprenden es una gran gama de generalidades. Ellos han sido instruidos respecto a la diabetes en general. Han asimilado la neumonía en general. Ellos han aprendido varias teorías sobre enfermedades cardiovasculares, todas las cuales se dieron en una forma muy general. Entonces ¿Cómo se supone que un doctor debe racionalmente llegar a un diagnóstico y a recomendar un tratamiento para mí, aparentemente un individuo único?

La respuesta, considero, es que los doctores toman mi historia subjetiva de síntomas narrada en primera persona y la transforman en una de aquellas "historias médicas" sumamente generalizadas. Por medio de la interpretación, edición y, en algún sentido, traducción de mi historia personalizada y subjetiva, los médicos la convierten en una historia más objetiva y crean la historia "médica". Así, el dolor vago que tengo en la espalda baja se convierte en la historia médica de una "hernia discal". Mi inhabilidad para tocarme atrás con mis brazos es una "capsulitis adhesiva".

Esto ocurre necesariamente debido a que las historias médicas generalizadas son las que guían a los médicos hacia las diversas opciones de tratamientos específicos. "Me duele mi hombro" no ayuda a decidir qué tratamiento médico se debe aplicar. Pero la comunidad médica sí tiene unos protocolos específicos respecto al tratamiento para "capsulitis adhesiva".

Gran parte de las traducciones médicas pueden ser hechas fácilmente por el doctor. Puede ser que no esté muy consciente del proceso en sí mismo. No obstante, cuando el diagnóstico no es tan evidente, el procedimiento de interpretación, edición y traducción se vuelve más obvio.

El paciente se convierte entonces en algo parecido a un texto, pero en uno que algunas veces está muy codificado. Entonces, el doctor se vuelve un intérprete que tiene como tarea convertir esa historia subjetiva, única e incompleta del paciente en una historia "médica" funcional.

Lamentablemente, la educación médica contemporánea pretende que todo esto esté dotado de objetividad científica. La medicina, argumenta la retórica, ha dejado finalmente el sentimentalismo, la debilidad y los elementos no científicos

detrás. Me temo que este tipo de ideas sobre la educación médica refuerza en los nuevos doctores el malentendido respecto a qué es lo que ellos realmente hacen. Aún más, por desatender la discusión respecto a las habilidades interpretativas de los médicos, los planes de estudio están dejando a los doctores jóvenes mal preparados enfrentar las tareas que ellos realmente van a afrontar. Lo que necesitamos ciertamente son doctores que estén bien preparados, no sólo dentro de la ciencia, sino que además sean hábiles lectores y editores de narraciones.

Gran parte tiene relación con ser un lector hábil. ¿Qué es lo que no se está diciendo en la narración? ¿Por qué está estructurada la historia de esta forma y no de otra? ¿A qué otras historias está haciendo referencia? ¿Qué es lo que hace que la fluidez del argumento sea insatisfactoria? ¿Cómo necesitaría ser editado? ¿El narrador ha ubicado en su relato el género o contexto más apropiado? ¿Cuál sería la forma adecuada para darle sentido a un fragmento específico de una narración, que posiblemente tiene contradicciones internas? ¿Habrá algo importante que el narrador no sepa cómo expresar o que quizá tema decir? ¿El narrador está siendo muy ostentoso o humillante?

Yo diría que los médicos clínicos actualmente están involucrados diariamente con este tipo de preguntas, pero los planes de estudio y el proceso de la socialización médica no los prepara necesariamente para enfrentar estos retos.

Usted realiza un gran esfuerzo para explicar o definir qué son la medicina y la práctica médica. ¿Qué es lo que tiene esta área que hace tan importante al realizar lo que para muchos puede parecer obvio?

La medicina —y con esto me refiero a su práctica—, es un término que todos damos por sentado. Presumimos que sabemos qué es la medicina. En última instancia, todos hemos ido al doctor y todos hemos sido medicados por algo a lo largo de nuestras vidas. También hemos presenciado que familiares estén bajo el cuidado de médicos. Es así, como presumimos que sabemos de qué estamos hablando. Pero yo pienso que en realidad nuestras ideas sobre la medicina son bastante vagas.

Algunos ejemplos podrían ayudar a aclarar el punto. Muchas personas aseguran que la medicina trata de salvar o preservar la vida. Si esto fuera así, querría decir que los médicos al cuidado y tratamiento de pacientes con enfermedades terminales estarían excluidos de la práctica de la medicina, pues su objetivo no es preservar la vida sino evitar el sufrimiento. Similarmente, el simple eslogan —preservar o salvar la vida— incluiría a muchas personas que nosotros no consideraríamos como médicos: los salvavidas en las albercas, o

el funcionario de salubridad pública encargado de localizar alguna bacteria en particular que podría afectar los suplementos alimenticios.

Algunas personas podrían sugerir que la medicina trata sobre el alivio del sufrimiento. Sin embargo, si ése fuera el caso, ¿por qué no se incluye dentro de la medicina a los psicólogos o a los sacerdotes como practicantes de la medicina? y ¿por qué se excluyen a los acupunturistas o a otros practicantes de medicina alternativa que tienen cierto éxito haciendo sentir mejor a sus pacientes?

En otro orden de ideas, podríamos preguntarnos si todos los médicos trabajando como médicos están necesariamente practicando la medicina. Por ejemplo, ¿practica necesariamente la medicina un patólogo forense que trabaja para la policía? (Esta persona ciertamente no está concentrada en la salud de sus pacientes ni en liberarlos de su sufrimiento, pues todos ellos ya están muertos). ¿Un psiquiatra ejerce la medicina particularmente si se tiene en cuenta que usa un modelo de curar a través de la “terapia verbal” en vez de medicamentos? Y, ¿podría decirse que un cirujano plástico que opera cuerpos sanos por motivos no médicos está ejerciendo la medicina?

Sí, en cierto sentido estas son preguntas conceptuales. Pero la forma en la que las contestemos tendrá resultados prácticos importantes. ¿Debería el seguro médico reembolsar por tratamientos de acupuntura? Si decidiéramos que no, entonces muchos pacientes, que serían potenciales beneficiarios, no estarían en capacidad de pagar dichos procedimientos. Si pensamos que la medicina es, o debería ser, sobre conservar o salvar la vida, entonces por qué no se dedican más recursos médicos a medidas de salubridad pública dirigidas a salvar más vidas en vez de utilizar las relaciones tradicionales como la que se presenta entre un solo paciente y su doctor? Una vez más, los médicos van a tener dificultades haciendo este tipo de preguntas debido al entrenamiento que reciben, a la socialización usada dentro de la medicina y a sus intereses personales y profesionales.

Continuando, ¿qué es entonces la medicina y la práctica médica de acuerdo a Waymack? ¿En qué sentido son diferentes sus definiciones a las de los demás involucrados en estos debates y qué hacía falta en ellas?

Concentrémonos en lo que generalmente conocemos como “medicina general”. En efecto, la medicina trata de preservar la vida, pero no es exclusivamente eso, como lo deja claro el ejemplo de la medicina que se dedica a pacientes terminales. Además, si las metas principales son preservar la vida, promover la salud o prevenir enfermedades, entonces los esfuerzos de salubridad pública son mucho más exitosos que la práctica médica ordinaria.

Considero que lo que podría ser distintivo de la medicina como práctica, es el encuentro existente entre médico-paciente y la preocupación directa por el paciente enfermo en particular, la que hace la diferencia principal entre la salubridad médica y la práctica de medicina es el marco en dónde se encuentre, es decir, en tanto como paciente, como persona y no sólo como enfermedad. Y nuestra noción de práctica médica tiene sentido, como un conocimiento esencialmente de compasión, y de una respuesta particular al sufrimiento humano. Como seres humanos somos vulnerables a las lesiones y a las enfermedades que implican sufrimiento. Dentro de nuestro sufrimiento y nuestros miedos deseamos, entrañablemente, que otros los reconozcan y respondan ante ellos. La salud pública, por su parte, aunque es sumamente efectiva en mejorar las condiciones y la salud de la población, no está orientada a reconocer y responder al sufrimiento de las personas de manera individual. La medicina por su parte sí lo hace.

Desafortunadamente esta descripción de la medicina deja fuera a muchos médicos, como es el caso de los radiólogos, los patólogos, etcétera, para quienes el contacto directo con los pacientes no resulta ser una característica fundamental de su trabajo. Sospecho que nunca vamos a encontrar una definición que incluya todo lo que queremos incluir y excluya todo lo que queremos excluir. Al final, tendremos que acordar que la “medicina” indica un grupo de prácticas cercanamente relacionadas, pero entre las cuales no existe ningún hilo conductor que las una a todas (y sólo a ellas).

¿La filosofía de la medicina es lo mismo que la bioética?

Considero que la filosofía de la medicina es diferente a la bioética, aunque en ciertos puntos coincide.

En primer lugar, la bioética incluye tópicos externos a la medicina. Por ejemplo, se ocupa de la comida genéticamente procesada, de la propiedad de formas de vida creadas en laboratorio, de la justicia y polución e, incluso, del calentamiento global. Considero que este tipo de preguntas, sólo como ejemplo, se encuentran por fuera de la filosofía médica.

De igual forma existen cuestiones y preguntas dentro de la filosofía de la medicina que están de alguna forma por fuera o que son tangenciales a la bioética. Por ejemplo, conceptualmente: ¿cómo se diferencia el ser un paciente a ser un ser humano? ¿Qué es el conocimiento médico? Y si nos es posible contestar esta pregunta entonces, ¿cómo podemos enseñar medicina efectivamente? ¿Qué es una enfermedad? ¿Es una especie de objeto ontológico o algo más cercano a una idea abstracta? ¿En qué se diferencia la medicina, en su naturaleza, de la salud pública?

Teniendo en cuenta que la práctica médica afecta inevitablemente a las personas versa en cierto sentido sobre ética. Así, cualquier pregunta médica se convierte en una cuestión bioética. Pero, a pesar de que dicha afirmación puede ser cierta en un sentido muy reducido, pienso que se corre el riesgo de convertirse en una verdad de poca utilidad. Así, mientras reconozco que el tipo de preguntas planteadas anteriormente puede tener implicaciones éticas, tiendo a pensar en ellas, no en un sentido estrictamente ético, sino más bien como otro tipo de preguntas filosóficas.

Tradicionalmente, la bioética ha tendido a enfocarse en el principio y en el fin de la vida —especialmente en los dramáticos hechos relacionados con el aborto, la clonación y la eutanasia—. ¿Cuál piensa que debería ser el foco de atención de la bioética hoy en día?

Parece que la psicología humana nos hace sintonizarnos con lo dramático y esto a veces implica que excluyamos las preocupaciones grandes pero mucho menos dramáticas. Si hay un accidente aéreo y mueren 20 o 30 personas, ese evento se convierte en una noticia de primera plana. Sin embargo, un número mucho mayor de personas mueren a diario en las carreteras. Pero, dado que los accidentes automovilísticos ocurren con frecuencia, ya no son noticia. Creo que el mismo tipo de fenómeno ocurre con la ética biomédica.

Debido al drama, este tipo de preguntas respecto al inicio y fin de la vida despiertan las pasiones más profundas y provocan grandes debates. Los médicos de las salas de emergencia que regresan del filo de la muerte a pacientes, los científicos locos que crean vida en un tubo de ensayo, los médicos que matan pacientes, todos estos son temas atractivos para la televisión o para las películas. No obstante, la verdad es que los médicos ordinarios encargados de cuidados primarios que proporcionan vacunas o que brindan alivio a las enfermedades crónicas, pueden hacer mucho más para ayudar a sus pacientes. ¿Cuántas personas sufren diariamente de osteoartritis agobiante? ¿Cuántas sufren de la enfermedad de Parkinson o de Alzheimer? ¿Cuál es la trayectoria de la incidencia de la fiebre del dengue en América Latina? ¿Hasta qué punto la pobreza y la desnutrición son la causa de enfermedades médicas? La prevención de las enfermedades y el cuidado de aquéllas con condiciones crónicas no resultan chocantes ni extrañas para la mayoría de nosotros. Estos temas no son considerados como novedades y rara vez se convierten en un drama. Sin embargo, estos asuntos tienen un mayor grado de afectación en el bienestar humano que la clonación humana. Además, el conocimiento y las habilidades en la medicina pueden hacer una gran diferencia positiva en esas áreas del sufrimiento humano.

El reto, entonces, se convierte en esforzarnos a combatir la indiferencia frente al sufrimiento común.

El desarrollo que ha tenido la tecnología ha llevado a discutir cuestiones relacionadas con la diferencia entre estar dispuesto a hacer algo o el deber de hacerlo o no. Extender la vida de bebés prematuros o de personas muy enfermas es un claro ejemplo de ese tipo de uso de la tecnología. ¿Qué otras áreas piensa que son importantes para el estudio y consideración, entre lo que es posible y lo que se debe de hacer?

Creo que es posible analizar este problema en términos de buenos o malos resultados. En muchos sentidos, las innovaciones médicas pueden llevar a resultados negativos. Un simple ejemplo es que, hace unas décadas, algunos países utilizaban una droga llamada Talidomida para tratar las náuseas matutinas en las mujeres embarazadas. Era bastante efectiva, pues reducía la náusea y el vómito durante el embarazo, pero retrospectivamente tenemos conocimiento de que la Talidomida causó miles y miles de casos de defectos de nacimiento: algunos bebés nacían sin brazos o piernas aunque presentaban aletas como manos o pies pegados a sus hombros o caderas. El resultado, sin necesidad de decirlo, probó ser peor que el beneficio ofrecido y la “Talidomida” fue sacada del mercado. De forma similar, en Estados Unidos, los médicos durante un tiempo trataron el acné juvenil irradiando la glándula de la tiroides. Sin embargo, años más tarde estas personas sufrieron un índice muy alto de cáncer de tiroides. Una vez más, los malos resultados aventajaron los beneficios logrados.

Un ejemplo complicado fue mencionado por usted: la tecnología usada para tratar bebés prematuros. Lo que ha ocurrido en ese ámbito es que hace algunos años los bebés de 35 semanas eran considerados como prematuros, presentaban muchas dificultades médicas y morían con frecuencia. Así, la tecnología neonatal se fue desarrollando e hizo posible “salvar” a neonatos de 35 semanas. Sin embargo e inevitablemente, esa misma tecnología fue utilizada para tratar bebés prematuros de 30 semanas. Una vez más, aumentó el número de esos bebés que sobrevivían pero presentaban altas tasas de lesiones de por vida, incluyendo ceguera y retraso mental grave. Nuevamente, los científicos trabajaron y lograron que las vidas de esos bebés de 30 semanas fueran mejores; sin embargo esa misma tecnología fue utilizada para “salvar” la vida de bebés de 27 semanas de gestación. Ahora, en vez de que todos ellos murieran, algunos sobrevivían presentando lesiones a largo plazo y severos problemas médicos. Entonces, cada avance en la tecnología neonatal aumenta la posibilidad de vida para algunos neonatos pero al mismo tiempo “salva” a bebés aún más jóvenes

los cuales están frecuentemente condenados a una vida de sufrimiento personal y una dependencia de intervenciones médicas de por vida. Cuando se empezó a desarrollar la tecnología a nadie se le ocurría “salvar” bebés con 27 semanas de gestación, pero ése ha sido el resultado.

Al extremo, algunos pensadores nos harían resaltar ciertas áreas donde la innovación sería posible, pero con el potencial de traer consecuencias terribles además de sus beneficios. Ellos piensan que en estos casos simplemente no debían trabajarse. De esa forma, evitaríamos asumir la responsabilidad de causar el tipo de daño y malos resultados que buscamos sortear. En ese sentido, hay quienes argumentan que la clonación o modificación genética de comida, por ejemplo, son tecnologías que deberíamos simplemente no buscar o incluso, si se desarrollan, no deberíamos usarlas.

Sin embargo, este tipo de razonamiento deja de lado lo que los economistas llaman “costo de oportunidad”. Esencialmente, aunque es posible que hayan resultados negativos para cada innovación, también es probable que se presenten resultados favorables. Si decidimos no buscar hacer innovaciones, aunque estamos evitando hacer un daño potencial, también estamos evitando obtener los posibles beneficios. La fertilización *in vitro* es un ejemplo de ese reto. En los años setentas algunos bioéticos argumentaban apasionadamente que la fertilización *in vitro* iba a terminar dañando a la sociedad y resultando en bebés monstruos que iban a sufrir terriblemente. Treinta años más tarde, la fertilización *in vitro* es usada y aceptada ampliamente y ha ayudado a facilitar el nacimiento de alrededor de cientos de miles de bebés sanos, quienes disfrutan de una vida feliz y han traído igualmente alegría a sus familias. Además, cultivos genéticamente modificados han probado ser muy importantes en la alimentación y crecimiento de la población mundial, especialmente frente a los cambios climáticos que aparentemente afectan adversamente a los más pobres del hemisferio.

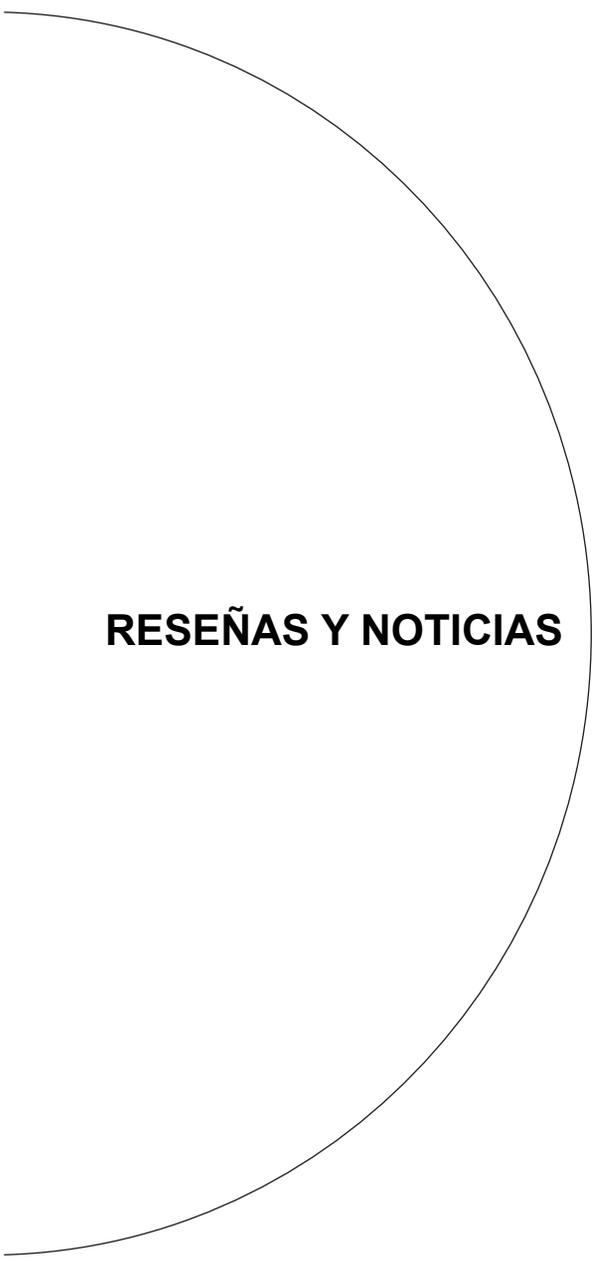
¿Cuál será el resultado que se dará? ¿Serán los beneficios superiores a los daños? Siempre habrá incertidumbre en el futuro, así que (incidentalmente como en la práctica médica) debemos aprender a tomar decisiones acertadas frente a ésta.

Traducción

© SARA CAROLINA SANTANA

Fecha de recepción: 03/11/2008

Fecha de aceptación: 08/12/2008



RESEÑAS Y NOTICIAS

SUBVERSIÓN DE LA VIOLENCIA

Marco Antonio Jiménez, ed., *Subversión de la violencia*. México, UNAM/Juan Pablos Editor, 2007.

El texto que nos convoca, y que se edita como un libro, reúne diez trabajos de diversas disciplinas que atienden el tema de la violencia. Como sucede con todas las compilaciones, la diversidad de perspectivas enriquece pero también dispersa. Este libro no escapa a esta situación paradójica que dificulta su presentación. Aunque esta afirmación podría entenderse como una disculpa anticipada por la incapacidad de ofrecer una visión que integre las distintas reflexiones, sugiero que se acepte como una limitación que no necesariamente debe adjudicársele al libro.

Los ensayos que se enfrentan al tema de la violencia no están ordenados en su índice por secciones. En la mayoría de ellos se abordan temas de actualidad y en algunos se recogen cuestiones de la realidad mexicana. No es mi intención ir presentando cada uno de los trabajos como unidades desarticuladas sino buscar un hilo conductor que los agrupe.

Ya que de hilos se trata que sea el mismo título el que funcione como “aguja”. *Subversión de la violencia*, buscando en el diccionario “subvertir” significa: Trastornar, revolver, destruir, especialmente en lo moral. En el prefacio, Jiménez lo explica como: “subversión de la violencia, como sublevación de la propia violencia contra sí misma” (p. 10). A partir de estas definiciones entendemos que el propósito de la reflexión compartida es el de enfrentarse al tema de la violencia desde una perspectiva crítica. He aquí una de las virtudes de este

estudio, reconocer que se está pisando en un terreno complicado donde es difícil posicionarse.

Otro común denominador consiste en cuestionar toda aproximación ingenua o maniquea del tema. Como lo afirma Constante: "Ni todos los pacíficos son gente de bien, ni todos los violentos son unos criminales" (p. 67). La violencia acompaña la convivencia y se vuelve un elemento constitutivo de toda formación cultural. Así lo presenta Jiménez desde una lectura donde la mirada marxista imprime su huella, Gerber y Vega recogen las aportaciones del psicoanálisis; para Constante la aproximación es más bien filosófica, Ramos se acerca desde la literatura, Sanabria desde la ciencia política; Mier y Cajas desde la antropología, Juárez se aproxima desde un análisis de la cultura y Paya nos muestra un estudio de caso para hablar en términos filosófico políticos.

En todos los autores existe una pregunta rectora, ¿es posible pensar una sociedad sin violencia? Algunos van aún más lejos y se cuestionan si es posible recuperar una forma de violencia que se justifique. Jiménez incluso propone que "al colocar exclusivamente la violencia del lado oscuro y aberrante de la humanidad, se desconoce el papel creador que ésta tiene" (p. 21). Para varios autores las reflexiones de Benjamin en su ensayo "Para una crítica de la violencia" les permite encontrar un sentido positivo en ésta. De alguna manera, podríamos leer este libro como una confirmación de aquella sentencia que aparece en las Tesis de Filosofía de la Historia "Todo documento de cultura lo es a su vez de la barbarie". A manera de presagio, el pensador alemán dio cuenta de su propia situación ya que en esos momentos huía del fascismo, sin haber podido constatar la magnitud de la catástrofe. Él se quitó la vida en la frontera franco-española a inicios de la Segunda Guerra Mundial.

La maquinaria nazi de la muerte, con sus campos de concentración y exterminio le dieron un significado siniestro a la violencia de Estado. Paya recoge, en su ensayo los testimonios de los sobrevivientes, en particular, la relación entre poder y cuerpo. Nos dice que "el poder es un dominio sexuado porque, precisamente, los cuerpos son su soporte" (p. 305). De las imágenes de los cadáveres desnudos, las cabezas rapadas, los números tatuados, los jabones de grasa humana, el hambre como mecanismo de sometimiento y el sinnúmero de atrocidades, nos trae a las prisiones mexicanas para enseñarnos como en ellas el sometimiento está determinado por lo que él define como "la diada pulcro/inmundo" (p. 298). Al recoger el testimonio de un preso del Reclusorio Sur comenta: "el vestido, los objetos personales, son señales de humanidad, en cambio la situación de hambre y escasez, la desnudez o la identificación con las excreciones, impide la consonancia con la cultura" (p. 322).

La violencia entendida en esta relación entre *Eros* y *Thanatos* conforma la parte medular en la lectura que Freud hace de la cultura, por lo que la aproximación psicoanalítica se integra coherentemente a este estudio colectivo. Gerber lo explica de la siguiente manera: “si por un lado hay violencia en toda manifestación de erotismo, por el otro hay un goce con características indudablemente eróticas en toda violencia que los sujetos ejercen, sea de modo sublimado en la creación, sea de manera directa en la destrucción” (p. 201).

Por su parte, Constante lo recoge a partir de la uniformidad de la violencia como mecanismo de sometimiento: “Lo anómalo no es que la violencia se justifique, sino que ella se normalice creando un ambiente, una forma de ser, una cultura en la que el arte de justificarla y hasta la teoría justificante, resultaran superfluas” (p. 92).

En la sociedad actual existe una banalización de la violencia, el Estado persigue toda aquella que no recae dentro de su administración, y al mismo tiempo, nos presenta su ejercicio como un medio para garantizar la paz. Es así como se permite hablar de guerras preventivas, combate contra la inseguridad o cateos sin orden judicial, como acciones para erradicar la violencia. Este discurso del poder que legitima sus acciones a nombre de una ilusión es constitutivo del Estado Moderno. Jiménez se refiere a esto cuando afirma que: “Crear que un gran tribunal con sus jueces vendrán y eliminarán para siempre la violencia, no es un sueño inocente, de algún modo los regímenes totalitarios nos lo dejaron conocer” (p. 61).

En este interesante diálogo sobre la violencia los autores coinciden en un diagnóstico realista: no hay mucho lugar para la esperanza y también coinciden en que no se vislumbran cambios estructurales que permitan dejar atrás aquella sentencia de Benjamin. En su ensayo Sanabria realiza un estudio sobre la relación entre la violencia del Estado y los ejércitos y llega a la conclusión de que “el empleo de la violencia por parte del poder político, como un recurso, continuará vigente en el escenario mundial del siglo XXI, tanto al interior como al exterior de los estados, lo que realmente cambiaría serán los medios tecnológicos de los que dispondrán los actores de la relación de poder” (p.293).

La interpretación que hace Ramos sobre Dostoyevski va en este mismo sentido. Nos dice que: “su doctrina del arrepentimiento no tenía remedio: estaba convencido de que los hombres preferían la seguridad a la libertad, la convivencia social a los sueños, y el sometimiento a la autocracia que los gobernaba” (p. 255). Las ideas de este escritor ruso no serían tan relevantes de no haber sido una de las figuras más importantes de la literatura universal.

Ya que la presentación de un libro no debe tener como propósito deprimir a los posibles lectores y hasta este momento les he presentado una visión bastan-

te sombría, concluiré rescatando algunos puntos donde los autores nos invitan a alejarnos de la barbarie. Jiménez afirma, haciendo suya una reflexión de Sorrel, que “efectivamente, para él, por definición, la fuerza tiene un uso represivo, mientras que la violencia dirigida contra ella es liberadora” (p. 31). Desde el psicoanálisis Vega afirma que “se tendrá que humanizar a la naturaleza, es decir, encontrar esas palabras que no se vuelvan actos sin sentido” (p. 243). Constante, por otro lado, recupera a Camus cuando dice “quizá debería cerrar esta alocución parodiando las últimas frases de *Calígula*: “la utilidad de la violencia es dar oportunidad a lo imposible, aunque en ello nos vaya la vida” (p. 94).

Para agregarme a este diálogo me gustaría recoger la propuesta de Jiménez donde afirma que “es inaceptable el argumento de que la responsabilidad de la situación actual sea la misma para todos” (p. 9). Así como la historia del vencedor no corresponde a la memoria del vencido, la violencia del victimario no gravita en el mismo orden moral de aquella que utiliza la víctima como mecanismo de resistencia. La responsabilidad de la palabra consiste en desenmascarar el engaño articulador de la violencia aniquiladora. Frente a esta barbarie disfrazada de cultura, la reflexión crítica no ha dicho su última palabra y como prueba de ello la oportunidad de comentar en este espacio de lectura.

MAURICIO PILATOWSKY*

Fecha de recepción: 12/02/2008

Fecha de aceptación: 06/06/2008

* Coordinador de Investigación UIM. mauripilia@gmail.com

CONVERSACIONES ENTRE FILÓSOFOS EDUCADORES

Arturo Aguirre, comp., *Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas*. México, Afínita, 2007, 221 pp.

El libro que nos convoca es muestra de un extraordinario ejercicio de reflexión en torno a las posibles relaciones existentes entre: hombre, comunidad, cultura y educación. Este es un texto que como lo anuncia Arturo Aguirre desde el prólogo es un llamado a pensar en nuestros días sobre una *antropología cultural*. Preguntarse, como lo hace el mismo Aguirre, sobre si la cultura es causa, efecto o forma de lo que el ser humano hace y se hace en el mundo, implica un ejercicio de renovación de la mirada y reordenación de las palabras en torno al hombre y sus problemas. Las voces que respondieron a esta convocatoria son los hilos narrativos que han *dado forma* a un tejido multicolor. A lo largo de este tejido pude distinguir algunos temas medulares, a saber: la idea de *Paideia* (cultura-educación); las ideas de utopía, imaginación, juego y belleza; un tema acerca del cuerpo; lo relativo a lo histórico y; aquello que gira en torno a lo bélico y la barbarie.

***Paideia* (cultura-educación)**

La voz inicial es la del maestro Josu Landa, donde puede apreciarse que en el término *Paideia* hay una convergencia explícita entre cultura y educación, ya que en el acto constructivo de la *Paideia* se dio forma al *aristoi* griego. Coincido

con Josu Landa en que en este acto constructivo hay una genuina formación del cuerpo-alma humanos, por lo que vale la pena dirigir la mirada hacia este proceso conscientemente asumido por los griegos, no para encontrar soluciones milagrosas, sino para estar en posibilidades de superar las repulsiones que en la actualidad retienen el fenómeno educativo, como el maestro señala.

De acuerdo con Landa es importante distinguir entre la llamada *Paideia* del viejo estilo, de la que tienen apariencia sofisticada. La primera se caracteriza por la salud y la belleza físicas, valentía y honor, aspectos muy bien valorados en la *Paideia* representada por los héroes homéricos. En la época de los sofistas el proceso de formación humana se convierte en un problema de interés general y no sólo como posibilidad de formación heroica, aunque ciertamente sigue perteneciendo a la nobleza griega en términos de excelencia, perfección, equilibrio y armonía del cuerpo-alma humanos. Por su parte Josu Landa reconoce dos niveles de superación de la *Paideia* en manos de Platón, por un lado, aquella que responde a un terreno meramente técnico-práctico y, por otro lado aquel que tiene fundamentos ontológicos. El autor sostiene que para Platón la *Paideia* tiene que ver con la posibilidad de forjarse una *forma de ser*, con el fin de que las excelencias humanas mejoren la existencia de cada quien y con ello del mundo. Si bien es cierto la *Paideia* platónica da un paso adelante de la del viejo estilo, tal vez resulte interesante reflexionar sobre las causas y consecuencias del destierro de la poesía, particularmente la de Homero, del programa educativo platónico.

Finalmente el maestro Josu Landa dice que *más allá de la Paideia*, como titula su escrito, implica redimensionar la figura del filósofo-maestro y la del discípulo-filósofo, lo cual puede sonar utópico, sin embargo, el maestro nos recuerda las palabras de Sócrates al final del libro IX de la *República*, donde Glaucón dice “comprendo: hablas del Estado cuya fundación acabamos de describir, y que se halla sólo en las palabras, ya que no creo que exista en ningún lugar de la tierra. [Ante lo cual Platón contesta]. Pero tal vez resida en el cielo un paradigma para quien quiera verlo y, tras verlo, fundar un Estado en su interior. En nada hace diferencia si dicho Estado existe o va a existir en algún lado, pues él actuará sólo en esa política, y en ninguna otra”.¹

Utopía, imaginación, juego y belleza

Josu Landa concluye con la utopía y, con ella, entra María Cristina Ríos Espinosa, quien entiende por utopía como una anticipación de “aquello que todavía

¹ Platón. *República*. Madrid, Gredos, libro IX, 592a-c.

no es” y que está en la verdadera dimensión de lo “real posible”. Tal y como Edith Gutiérrez considera que la educación, al ser un acto consciente y libre de dar-tomar² donde el sujeto busca para sí lo mejor en términos de ideal, implica que el ser humano es siempre posibilidad de ser. De esta manera podemos apreciar que la educación es una acción utópica. Y la acción utópica, según María Cristina, permite la imaginación como horizonte de posibilidad y crítica frente a la irracionalidad del mundo moderno, la imaginación a su vez permite el nacimiento del arte donde se vive el permanente conflicto entre hombre y naturaleza. El arte genera un espacio lúdico, como oasis de felicidad que nos libera por un momento del engranaje meramente existencial. Así, el juego debe ser visto como algo muy serio, algo muy importante. Así como en el *Banquete*³ platónico, el filósofo debe estar atento a “la hora del gozo”, advierte Josu Landa, el pedagogo debe reconocer en las potencialidades educativas un cierto grado de ebriedad. En palabras de Gadamer, nos recuerda María Cristina, “el que no se toma en serio el juego es un aguafiestas”⁴ y esto es porque el arte *pro-voca*, como imperativo de la imaginación, la crítica, el cuestionamiento al mundo racional de la organización y lo necesario. Así concluye la autora diciendo que: “el tiro que dispara el arte y el artista en los tiempos no es escuchado por una época porque fue lanzado al horizonte”.⁵

Al igual que para María Cristina Ríos, la imaginación y el juego son ideas fundamentales para pensar el arte como lugar de la utopía, para Mariana Dimitrievna igualmente la imaginación y lo lúdico serán indispensables en la configuración de la belleza. Así vemos cómo la autora considera que la belleza es un equilibrio entre la forma y la vida, por ello Schiller la llama *forma viva*. Es por medio de este equilibrio que el hombre genera una realidad con sentido, le da forma a su realidad y se re-conoce como ser humano, es decir, en la belleza se halla inminentemente un acto educativo. Para ello es sustancial la imaginación que, por su etimología y de acuerdo con la autora, puede significar *fuerza formativa*. Así tenemos que la belleza como *forma viva* es potenciada por una

² Esta definición me hace recordar la idea de *tradición* utilizada por Bárcena para referirse al aprendizaje como un acto de *tradere* (entregar) y *transmitere* (recepción). Cf. Fernando Bárcena y Joan-Carles Mèlich, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona, Paidós, pp 155-156.

³ Atendiendo el recordatorio que nos hace Josu Landa sobre la palabra “banquete” que significa “encuentro de bebedores”, como ocasión para el diálogo con miras al abordaje de temas de interés filosófico. Cf. J. Landa. “Más allá de la *paideia*”, en A. Aguirre, comp., *op. cit.*, p. 27.

⁴ Hans Georg-Gadamer, *Verdad y método I*. Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca, Sígueme, 2001, p. 144.

⁵ A. Aguirre, comp., *op. cit.*, p. 207.

fuerza formativa. Por otra parte, Mariana Dimitrievna señala que de acuerdo con Schiller el hombre sólo es enteramente hombre cuando juega y es en el juego que el hombre puede comprender el mundo que le rodea, al descubrir qué significa ser lo que imagina ser, lo que juega a ser. Tanto la belleza, la forma viva y el juego, como la posibilidad de descubrir lo que se es, son animados por una *fuerza formativa* llamada imaginación.

Lo relativo a lo histórico

Así como para Dimitrievna en la belleza el ser humano da forma a su vida y la imaginación es una *fuerza formativa*, para Ángel Álvarez este proceso de formación humana puede darse en la autobiografía. Ya que para él la *vida* es el proceso de interacción entre el yo, los otros y el mundo histórico expresado a través de una unidad narrativa. En términos de Dilthey, dice el autor, “la vida es un texto histórico y viceversa, la historia es una experiencia vital”.⁶ Aquí es donde la práctica autobiográfica cobra sentido, ya que la narración escrita de la vida permite la comprensión del yo situado frente y dentro de la cultura a la cual se pertenece. La autobiografía permite un entendimiento bidireccional entre la cultura y el yo. De esta manera, podría decirse que la autobiografía no sólo implica un ejercicio de historiografía individual sino un proceso de formación humana, en tanto entendimiento de los límites que configuran al sujeto y, con él, a su cultura.

El cuerpo humano

Por otra parte, de acuerdo con Hugo Fernández,⁷ Karl Schmitt considera que en la tradición occidental la política parte del ‘enfrentamiento entre amigo y enemigo’, donde este último es una comunidad que no se identifica con la propia al no compartir raza ni sangre. Así el cuerpo, en tanto raza y sangre, es un principio identitario propio de la comunidad cultural a la que se pertenece. En el mismo orden de ideas, Fernández encuentra otra forma de relación entre cuerpo y cultura, aquella llevada por los tojolabales. Para ellos el compromiso no es determinado por la sangre y la raza sino por aquel que se tengan con su pueblo, con ese *nosotros* donde se complementa el hombre con su entorno y la naturaleza. Justamente la identidad cultural se da desde la inclusión del hombre con la tierra, con la naturaleza.

⁶ *Ibid.*, p. 105.

⁷ *Ibid.*, p.147.

Así como para Hugo Fernández el cuerpo es un principio de identidad comunitaria, María Rodríguez hará un análisis del cuerpo desde su desmoralización, en la medida en que esta perfecta maquinaria humana puede llegar a verse a partir de términos únicamente utilitaristas. María Rodríguez señala que en la leyenda de *El barco de Teseo*, donde se sustituían las tablas estropeadas por nuevas, se plantea si el barco con las nuevas tablas continuaba siendo el mismo o ya no lo era. Esta paradoja es llevada por la autora al campo de la industria cibernética utilizada en el cuerpo humano. Aquí el problema no radica, en la incisión de artefactos o máquinas al cuerpo, sino en lo que ahora somos capaces de considerar o aceptar como lo humano. La autora plantea que desde la perspectiva cibernética el cuerpo humano es considerado como una máquina, la cual puede repararse para que funcione perfectamente. A la luz de esto surgen preguntas tales como: ¿dónde está la construcción de la identidad personal?, ¿qué sucede con el *yo soy* si se tiene otro cuerpo o partes de él están reemplazadas por artefactos mecánicos?, ¿qué es la naturaleza corpórea humana? Esto es una invitación a reflexionar sobre los posibles impactos de la cibernética en la humanidad.

Lo bélico y la barbarie

En otro orden de ideas, Arturo Romero nos dice que el estado de naturaleza del ser humano es egoísta y bélico, donde se incluye la destrucción del enemigo pero también la necesidad de firmar acuerdos de paz. Lo anterior me recuerda la idea de guerra de Heráclito.⁸ El filósofo de Efeso exalta la guerra como generadora de todas las cosas y como ley universal de justicia. Es decir, por un lado, la existencia surge de una contienda entre opuestos, lucha entre contrarios de la que depende cualquier generación y devenir; y, por otro, la guerra es ley universal de justicia porque de la contienda se distinguen los libres de los esclavos, los mortales de los inmortales, los nobles de los súbditos y con base en esta distinción puede distribuirse la justicia. Incluso se ha atribuido a Heráclito la idea de que Zeus, Pólemos y Diké son lo mismo. De esta manera como lo señala Arturo Romero, la guerra no figura como estado de naturaleza sino de cultura.

Por su parte, Arturo Aguirre menciona que el siglo XXI nos inquieta, con su manera cotidiana de enfrentar la barbarie, donde lo otro aparece como amenazante, triste o indiferente. En este barbarismo moderno puede verse claramente, según

⁸ Cf. Rodolfo Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Trad. de Oberdan Caletti. México, Siglo XXI, 1971, pp. 166–171.

Francisco Javier Sigüenza, un “progreso técnico” pero no un “progreso social”, de ahí que pueda hablarse de una *barbarie civilizada*, como lo llama Sigüenza, donde la ciencia y la técnica han valido al hombre para servirse y dominar la naturaleza. Tal y como lo aprendimos desde la Odisea la cual se manifiesta como el símbolo de renuncia del ser humano a su propia *physis* para conformarse con comodidades artificiales que la ciencia y la tecnología le ofrecen a través del dominio de la naturaleza. Asimismo, según Kant nos recuerda Sigüenza, el reflexionar sobre este presente nos permite salir de nuestra minoría de edad que es una incapacidad para hacer uso de la razón sin la guía de otro, es sólo obedecer y no razonar. La edad de la crítica es la mayoría de edad. Es una actitud permanente de autocrítica de lo que somos, de lo que decimos y hacemos, es un análisis de los límites históricos que se nos han impuesto. La edad de la crítica abre las puertas a la educación en ética, como la llama Edith Gutiérrez, donde debe imperar un carácter reflexivo y crítico sobre el acontecer educativo. En la mayoría de edad la ética debe problematizar el acto educativo.

Las narraciones vitales que encontramos en el libro *Filosofía de la cultura*, estas voces que dieron forma a esta ópera, es la obertura... el concierto apenas comienza...

ANA MARÍA VALLE VÁZQUEZ*

Fecha de recepción: 19/02/2008

Fecha de aceptación: 4/06/2008

* Profesora de cátedra del ITESM/CCM/FFYL, UNAM. anvallev@gmail.com

LOS GRAVES COMPONENTES DE LA LEVEDAD

Enrique del Risco Arrocha y Francisco García González. *Leve historia de Cuba*. Los Ángeles, Pureplay Press, 2007.

Vertebrada en un mordaz emplazamiento de la historia de Cuba como narrativa —y acaso única obra de la literatura cubana concebida como reto frontal hacia los sucesivos procesos de invención de una patria— *Leve historia de Cuba* es, ante todo, una escrupulosa desarticulación de los fundamentos de la enseñanza de esa historia, de los imaginarios heroicos compulsados por su aprendizaje y de la violenta y baldía retórica de su práctica cotidiana. Conformada por cuarenta relatos y viñetas (incluida una cronología) donde se alternan, en sustancial tono satírico, los más disímiles ejercicios literarios, esta excepcional parodia de la Historia de Cuba cuestiona menos los avatares de la verosimilitud que la mitificación de un discurso, y propone, a cambio de una —tal vez todavía para muchos— ilusoria reescritura redentora, otra más prudente heterogeneidad de escrituras.

Si bien es factible colegir la impugnación del discurso castrista como telón de fondo por excelencia de buena parte de la literatura cubana de la última década (en el muy amplio rango de aproximaciones colaterales o explícitas con que ello ha venido revelándose dentro y fuera de la isla), mucho más lo es el verificar que, para la ficción, cualquier acercamiento a ese discurso desde la construcción de la historia se ha mantenido manifiestamente supeditado a la lectura de sus arbitrariedades (y en el menor de los casos, a la de su inoperancia) dentro de la asfixiante cotidianeidad revolucionaria. En contraste con esta

perspectiva eminentemente sincrónica, *Leve historia de Cuba* constituye una flamante articulación diacrónica del discurso castrista, donde no sólo lo hasta ahora evidenciado como telón de fondo deviene línea argumental mayor, sino las habituales alusiones al *qué* y al *cuándo* de esa inmediata realidad resultan contestadas desde el más ambicioso razonamiento del *cómo* y el *por qué*.

De ahí, y de la más abarcadora problematización de la historia como ficción, que el discurso castrista sea aprehendido no únicamente según su construcción de la Historia de Cuba, sino también —y en lo que constituye la pauta principal del libro— como discurso en la historia de Cuba. Si la experiencia de la cual parten los relatos es, comprensiblemente, la experiencia de politización de la historia dentro del periodo revolucionario, la dimensión en que resultan satirizados muchos de los temas, personajes y hechos de la historia cubana (léase José Martí, la bandera o la Protesta de Baraguá) rebasa, sustancialmente, ese contexto; ello no únicamente debido a la disputa entre el antagonismo político de dentro y de fuera de la isla por la relegitimación de tales símbolos como estandartes ideológicos y fundacionales de sus correspondientes causas —tal como puede asumirse de Rafael Rojas en *Tumbas sin sosiego*—, sino, sobre todo, a su persistencia en el imaginario común como entidades *históricamente* irrefutables, con independencia de filiaciones políticas o de una mayor o menor afinidad para con el proyecto revolucionario. En este sentido, más que un exhaustivo y paradigmático acto de desmitificación, *Leve historia de Cuba* comporta, sin duda, una acendrada crítica a la enseñanza determinista de la historia y a los modelos de educación modernos basados en la instrucción en la Verdad y el Bien y en la universalización de los arquetipos construidos; y apunta, con igual certeza, hacia la indagación —tal como propone Charlotte Linde— sobre el uso del relato de la historia como mecanismo de reproducción de una memoria colectiva, y en tanto instrumento normativo y de conformación de identidad.

Al divertimento en la parodia de los manuales de historia al uso —leitmotiv fundamental de ese relato paralelo que es la construcción de la Historia de Cuba— sucede la propia parodia del texto histórico en tanto interpretación, en un fino tamiz de los sustratos de las *Vidas imaginarias* de Marcel Schwob, pero, sobre todo, de la *Decadencia y caída de casi todo el mundo* de ese Will Cuppy satirizador de Gibbon y de la ortodoxia de la narrativa histórica. La notoria complejidad estructural y estilística de cada uno de los relatos —desde la llegada de Cristóbal Colón hasta la ansiosa espera de los héroes de la historia de Cuba por el próximo arribo del Comandante en Jefe a la celestial *gloria cubana*— está perfilada, ante todo, por una cuidadosa decantación de la ironía dentro de una prosa que sostiene esa cierta distancia inherente al testimonio, pero que resulta igualmente hábil en satirizar la asepsia del relato histórico convencional

o en recrear referentes estilísticos puntuales dentro de la literatura cubana. En consonancia, la multiplicidad de narradores, contextos y puntos de vista —que convergen en disquisición lúdica con los enfoques de la historia de la vida cotidiana y de la microhistoria— disecciona transversalmente lo *históricamente* aprendido y compulsa, inexorablemente, a una relectura conjetural que pone a prueba, como mínimo, la fiabilidad de la memoria. Asimismo, los exergos de cada relato —elegidos de manuales escolares, relatos, billetes de banco o discursos revolucionarios— funcionan no sólo como eventuales contrapuntos humorísticos, sino también como *documentos* (exactamente a la manera en que el historiador evidencia sus fuentes) y dimensionan tanto la perspectiva legitimada del tema contestado como el contexto vivencial que da origen a la propia obra. De ello, de la coherente sutileza con que estos y otros recursos igualmente rigurosos resultan hilvanados en el propósito del libro, que la parodia alcance en *Leve historia de Cuba* ese nivel de excelencia que —glosando a Alejandro Dolina— no se verifica únicamente en la destreza estilística para ridiculizar al referente, sino, sobre todo, en la capacidad del conjunto para complejizarlo.

Esta capacidad de resolución de la parodia queda, asimismo, definida por un recurso estructural mayor —irónicamente modulado desde la propia retórica del discurso oficial de la isla— que, aparte de su esencial función como tamiz de recursos como los antes mencionados, resulta el articulador definitivo del emplazamiento de la historia de Cuba como narrativa. Una lectura cuidadosa advertirá que el conflicto de cada uno de los relatos puede revelarse como diacrónicamente reversible: la insistencia del castrismo en una historia de Cuba signada por la continuidad de una única lucha independentista y revolucionaria resulta, así, parodiada como la continuidad de una diversidad de historias *no revolucionarias* en el contexto de acontecimientos medulares, pero, fundamentalmente, como la continuidad —*por otros medios*— de ciertas condiciones de sometimiento, estancamiento económico, clasismo, carencia de libertades y desesperanzas sobre las cuales se sigue asentando la muy parcial noción revolucionaria de *pasado*. Este sutil y acaso paradigmático uso del anacronismo —tal vez como metáfora de la propia condición *anacrónica* del discurso oficial en su esquematización *heroica* de la historia— más que ilustrar la ubicuidad y ambigüedad subyacentes en la retórica revolucionaria, o reseñar la multiplicidad de convergencias entre el conocido *antes* y *después* de la historia de la isla, propone, ante todo, un radical cuestionamiento de la génesis y la circularidad del conjunto de relatos que han construido la historia de Cuba.

Haciendo a un lado el minucioso andamiaje estilístico, argumental y de claves con el que todo ello se configura en el desarrollo del libro, probablemente sea necesario precisar que no todos los relatos se desenvuelven en trasfondo

humorístico; si bien pueden considerarse como constantes la ironía y la sátira, en relatos como “Carnaval” o “Compañeros son los bueyes” estos recursos se revelan en un plano muy ulterior al de los protagonistas, especialmente al de las víctimas, y sugieren, básicamente, el modo en que el discurso oficial ha solapado o preterido las dudas, los descreimientos o las atrocidades de sus héroes, pero no diluyen nunca la tragedia descrita. La presencia de estos, y aún de otros recursos de distanciamiento eventualmente líricos, no sólo corrobora la complejidad asumida en el abordaje del texto como parodia, sino también la clara conciencia articuladora de la obra. Hay ocasiones en que los términos de catalogación bibliotecológica aciertan a concluir, con envidiable seguridad, el propósito de un libro: *Leve historia de Cuba* ha sido clasificado como *Cuba-Historia-Ficción*, y *Cuba-Historia-Revolución, 1959-Ficción*. Dentro de la literatura cubana contemporánea, y en esencial contraste con las innumerables lecturas contingentes de la realidad de la isla, *Leve historia de Cuba* establece, sin lugar a dudas, una muy categórica pauta para la problematización tanto de la invención de la Cuba revolucionaria como de la construcción histórica de los imaginarios de nación; una respuesta que tal vez, tácitamente, se haya esperado mucho más de la novela que de un relato de relatos con humor.

EMILIO GARCÍA MONTIEL*

Fecha de recepción: 24/03/2008

Fecha de aceptación: 06/06/2008

* Universidad Cristóbal Colón, egarciam@aix.ver.ucc.mx

ANIMALES DISTINTOS, UN TRES EN UNO DE POETAS NACIDOS EN LOS SESENTAS

Juan Carlos H. Vera, coord., *Animales distintos. (Muestra de poetas argentinos, españoles y mexicanos nacidos en los sesentas)*. Selec. present. y notas de Ana Franco Ortuño, Antonio Portela, Juan Carlos H. Vera y Benjamín Barajas. México, Ediciones Arlequín/Fonca-Conaculta/Sigma Ediciones, 2008, 605 pp.

Siglo de siglas, el xx (concluido en 1989 o aún inconcluido) lo fue también de antologías. Siglo de las antologías. Nada extraño, por demás, si se repara en un principio que articula por igual las siglas y las antologías de ese siglo: el afán de comprimir el tiempo, de concentrar el espacio, en aras de hacer abarcable (y antes atendible) por la memoria (y aun por la percepción misma) los frutos de una producción, intelectual o no, que rebasa las posibilidades cognitivas (informativas) básicas de cada individuo o comunidad humanos. Dominante ese principio durante el siglo xx más allá de la letra impresa (plazas comerciales integradas a su vez por tiendas departamentales, comida buffet, etcétera), se entiende el carácter epónimo de la antología entonces, aun cuando ella preceda a Cristo.

Pero, desde luego, esta relevancia de las antologías ha contado especialmente en el ámbito de las letras, de la literatura; y dentro de ésta, particularmente, en el territorio de la poesía, género de discurso que se diría indisoluble del principio antológico no sólo por lo que respecta a su difusión y conservación entre culturas y a través del tiempo, sino incluso a su aislada e inicial publicación en cuadernos.

Memorables son en la tradición antológica de poesía escrita en español títulos como el *Índice de la nueva poesía americana* (1926), suscrito por Borges, Huidobro e Hidalgo, la provocadora *Antología de la poesía mexicana*

moderna (1928) de Jorge Cuesta, la enjundiosa y orientadora *Antología de la poesía hispanoamericana* preparada por Federico de Onís, las *Laurel y Poesía en movimiento* capitaneadas por Octavio Paz, entre otras muchas de cuya saga participa, por voluntad propia, la que ahora comento: *Animales distintos. (Muestra de poetas argentinos, españoles y mexicanos nacidos en los sesentas)*, coordinada por Juan Carlos H. Vera, y preparada por Ana Franco Ortuño en el caso de la argentina, por Antonio Portela en el caso de la española, y por Juan Carlos H. Vera y Benjamín Barajas en el de la mexicana. Basta reparar en la secuencia de los gentilicios en el subtítulo para comenzar a saber dónde tuvo su epicentro creativo la “muestra”.

Todo un paquete del tipo “tres en uno”: tres muestrarios de la poesía producida por mexicanos, españoles y argentinos nacidos en la década de los sesentas, en un solo libro (605 pp.). Más que por romper, fundar o, sencillamente, iniciar algo, esa década parece escogida por considerar los promotores de la antología que la poesía de los sesentas cuenta con menor continuidad crítica e histórico-literaria en México. Atractiva en sí la idea del “tres en uno”, lo es más, sin lugar a dudas, el título: *Animales distintos*, un acierto, lo mismo si referido a los humanos en general que si a los poetas: “animales” los humanos, sólo que “distintos”; y “animales”, entre los humanos, también los poetas, sólo que (tal vez más) “distintos”. Meritoria también es la inclusión de fichas biobibliográficas de cada poeta al final de cada “muestra”.

Según se explica en la “Presentación”, “el propósito de esta antología es dar a conocer en México a poetas argentinos y españoles, o en Argentina a poetas españoles y mexicanos, o en España a poetas mexicanos y argentinos nacidos en la década de los sesentas” (p. 7). Y, cabría añadir, a poetas mexicanos en México, a argentinos en Argentina y a españoles en España, independientemente de la tendencia de los medios digitales de comunicación y de las usuales antologías a reforzar la ilusión de que todo lo cognoscible o, mejor, todo lo que amerita ser conocido, está al alcance de todos por intermedio de ellos.

Los criterios generales de la selección difícilmente pudieran ser más laxos “que los poetas cuenten con obra publicada en libro, que hayan nacido entre 1960 y 1969 y que su obra posea nivel literario” (p. 8). Tautológico parece, en principio, ese tercer criterio. No se le esperaría luego del primero y en medio de una antología, pero pronto recordamos que el primer criterio no garantiza el tercero. En la medida en que se van conociendo los textos introductorios, elaborados por los compiladores de cada “muestra” nacional, va enterándose el lector de que esos tres criterios delimitaban sólo el margen de maniobra posible sobre el que cada compilador desplegaría su trabajo, según las concepciones poéticas suyas, sus habilidades para seleccionar y las especificidades de la tradición encargada.

Como para reforzar esta idea del margen de maniobra individual, interesa conocer que los compiladores de cada “muestra” poética nacional no tuvieron una visión de conjunto de la antología, ni supieron de los criterios específicos aplicados/interpretados por los otros, antes de publicado el libro: “No tengo un panorama absoluto de lo reunido ya que cada selección fue hecha por un compilador distinto y cada quien aplicó sus propios criterios de lectura, de convocatoria, de selección” (Franco Ortuño, p. 14). Ergo, ella, Portela y Barajas sólo pueden responder por la correspondiente parcela a su cuidado.

Muy explícito sobre criterios editoriales es el responsable de la “muestra” española “fue una determinación editorial el número de poetas que debían formar parte del volumen. [...] *40 de 40* habría sido un título posible para este libro” (p. 192); además, que se incluyera “al menos a un poeta por año de la década” (p. 193); y que el espacio concedido a cada obra individual no rebasara las 140 líneas. En resumen: unos 40 poetas por país, con alrededor de 40 años y cuya muestra individual no pasara de 140 líneas (¿por qué no 120 o 160?) y, colmo de voluntarismo, que no hubiera año de la década de los sesentas ayuno de poeta en ninguna de las “muestras”. Garantizada quedaba así la disparidad que se intentaba coartar con otros criterios editoriales: si en un año (1962, p. ej.) no hubiera nacido ni siquiera un poeta reconocible en alguna de esas tradiciones, pero en otro (1964, v. gr.) hubieran nacido 5 o 7, se imponía decidir entre el apego a la representatividad y el mantenimiento de un “nivel literario” homogéneo, dentro del margen de los 40 posibles.

A esta luz se va entendiendo la necesidad de ese criterio a primera vista innecesario: “que su obra posea nivel literario.” Si saludable y meritorio es el prurito de pluralizar, democratizar o descentralizar los focos de poesía correspondientes a cada tradición nacional elegida, las maneras de practicarlo, como esos criterios de carácter más orientado hacia la estadística, tendieron a desfavorecer el imprescindible criterio estético.

Curioso, y acaso también sintomático, es que, a diferencia de las “muestras” española y mexicana, la argentina no haya sido preparada por algún lector de esa nacionalidad, sino por una lectora (sensible y exigente) mexicana, que, adicionalmente, no pudo contactar *in situ* (sino más bien en sitios-web) a muchos de los poetas que seleccionó, a quienes, por demás, no conocía personalmente. Constatado que la argentina es la mejor “muestra” poética de *Animales distintos*, ha de concluirse que: o la poesía argentina producida por escritores nacidos en la década de los sesentas es de por sí la de mejor calidad entre las presentadas, o las otras selecciones no fueron igual de buenas. No se descarta la posibilidad, desde luego, de que esa misma sea la mejor en bruto y también la mejor

drenada. En abono de esto último conviene observar que la argentina presenta sólo a 37 poetas, por 41 de la mexicana y de la española.

Ante condiciones de trabajo como las de Ana Franco, se antoja conjeturar si ellas serán necesarias (incluso, las necesarias) para garantizar una selección poética de calidad sostenida, a partir de la prioridad que ellas aseguran al poema con respecto a su poeta, o al texto con respecto a su autor. Respuestas posibles a tal singularidad asoman cuando se conocen algunas operaciones de los responsables de las otras “muestras”.

Así, en el caso de la española, se avisa de la ausencia de “algunos poetas fundamentales” “por diversas razones ajenas a mi tarea” (¿poetas ‘titulares’ que no intervinieron en este juego por decisión propia o de sus ‘managers’-editores?) Más extraña saber que entre los criterios editoriales tal vez secundarios estuvo el de observar (seguramente ‘en la medida de lo posible’) “una proporción geográfica” (p. 193), pues entonces el peregrino criterio de cubrir cada año de la década habría de conciliarse con el de que cada provincia (región, municipio) del país en cuestión estuviera representada.

En la “muestra” española se declara que ese anhelo estuvo limitado por el hecho de que en ese país hay “otras lenguas oficiales”, además de la única en *Animales distintos*, lo cual excluía otras provincias o regiones de ese país (Cataluña, Galicia) donde escritores nacidos en los sesentas hubieran hecho poesía “de nivel literario”. (¿No cabría una observación similar para las zonas de México o Argentina pobladas por descendientes directos de sus aborígenes cuyas lenguas maternas fueran (todavía) otras que el español (o el gallego o el catalán)?)

Por su parte, Benjamín Barajas y H. Vera aportan otros indicios esclarecedores cuando explican, para el caso mexicano, que “los poetas que intervienen en esta antología no son los más conocidos, ni los más premiados, ni los más publicados” (p. 404): ¿otra manera de respaldar la razón de ser de la antología, particularmente desde su epicentro mexicano? Evidente, por otra parte, es que tal explicación no contempla como premios las numerosas becas de creación otorgadas por el Estado mexicano a no pocos de los poetas incluidos.

OSMAR SÁNCHEZ AGUILERA*

Fecha de recepción: 07/04/2008

Fecha de aceptación: 06/06/2008

* Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México osmar@itesm.mx

NOTICIAS 2009

Se llevó a cabo el IV Congreso de Filosofía de la Cultura con el tema “Autonomías y ciudadanía” del 1 al 5 de diciembre de 2008, en el Marco del Festival de Cultura de la Ciudad de Campeche.

En la Universidad Iberoamericana, en la ciudad de México, tuvo lugar el 21 de enero la presentación del libro *La filosofía política en el pensamiento de Octavio Paz*.

Del 19 al 22 de enero se presentó, en Santiago de Chile, el Segundo Seminario Internacional de Dialogicidad.

Los días 28, 29 y 30 de enero se organizó, en Lisboa, el X Congreso de Psicología Ambiental.

El I Congreso Luso-Brasileño de Psicología de la Salud fue celebrado en Faro, Portugal, del 5 al 7 de febrero.

El IV Congreso Internacional de la Sociedad Académica de Filosofía se llevó a cabo del 4 al 6 de febrero en la Universidad Complutense de Madrid.

Tuvo lugar los días 6 y 7 de febrero, en la Universidad de Texas, el Symposium de Filosofía Brackenridge.

En Texas se celebró, del 19 al 21 de febrero, el I Congreso Internacional sobre “Literatura, cultura y religión en el mundo hispánico”.

Del 25 al 27 de febrero, en la ciudad de Sinaloa, se realizó el XIV Encuentro Regional de Estudiantes y Pasantes de Filosofía: “México ante las perspectivas filosóficas del siglo XXI”.

El 27 de febrero se llevó a cabo el “Taller sobre relativismo” en la Universidad Nacional Autónoma de México.

La tercera “Conferencia sobre ciencia cognitiva” se presentó del 3 al 9 de marzo en Teherán, Irán.

La conferencia “Arte y responsabilidad social: la interdependencia de las artes y la sociedad civil” tuvo lugar del 6 al 7 de marzo en el Instituto de Estudios Cristianos, en Toronto, Canadá.

Los días 16 y 17 de marzo, en la Universidad de Cambridge, Inglaterra, se celebró la conferencia “La idea de la política: historia y teoría”.

La primera Conferencia Global: “Cultura, política, ética, estética, opresión y resistencia” tuvo lugar en Salzburgo, Austria, del 16 al 18 de marzo.

Se celebró en Aguascalientes, del 23 al 25 de marzo, el XIX Congreso Mexicano de Análisis de la Conducta.

El V Encuentro Nacional de Estudiantes de Psicología Social se realizó del 25 al 27 de marzo en Tlaxcala.

Santiago de Cuba fue el lugar donde se llevó a cabo, del 8 al 10 de abril, el III Congreso Internacional de Psicología.

En el Estado de México se celebró, del 22 al 24 de abril, el III Congreso Internacional “Psicología en el siglo XXI: hacia la multidisciplinaredad”.

En Natal, Brasil, se presentó, del 20 al 24 de abril, el III Coloquio Internacional de Metafísica.

Teniendo como temas principales “Homenaje a San Anselmo por cumplirse 900 años de su muerte” y “Ayer, hoy y mañana de la filosofía medieval” se celebraron del 21 al 24 de abril las IV Jornadas de Filosofía Medieval, en la ciudad de Buenos Aires.

El XXIV Congreso de la Asociación Española de Neuropsiquiatría tuvo lugar en Cádiz, del 3 al 6 de mayo.

Buenos Aires fue la sede, los días 5 y 6 de mayo, del VII Congreso Internacional “Globalización, género y derechos humanos”.

Las Segundas Jornadas de Filosofía Política “Convivencia democrática” fueron realizadas del 5 al 8 de mayo en Bahía Blanca, Argentina.

La Universidad Nacional de Córdoba organizó, del 6 al 9 de mayo en la Falda, Argentina, el III Simposio Internacional SIRCA 09: “La representación en la ciencia y el arte”.

Buenos Aires fue la ciudad donde tuvo lugar el Congreso de Literatura “Hacia el Bicentenario: dos siglos de mujeres en las letras”, los días 7 al 9 de mayo.

El Congreso Internacional de Filosofía, Política y Ética fue celebrado en La Grita, Venezuela, del 25 al 28 de mayo.

Tuvo lugar del 23 al 31 de mayo, en la Universidad de Carleton en Ottawa, Canadá, el Congreso de Humanidades y Ciencias Sociales bajo el título de “Cosmopolitismo: nación, tierra, territorio”.

El Primer Encuentro de Institutos de filosofía de la República Mexicana se llevó a cabo del 8 al 10 de junio en la Universidad Nacional Autónoma de México.

En Filadelfia se celebró, del 18 al 21 de junio, el Primer Congreso Mundial de Psicología Positiva.

Del 25 al 27 de junio, en la ciudad de Buenos Aires, tuvo lugar el Primer Coloquio Latinoamericano “Pensamiento y praxis feminista”.

Se llevó a cabo en Guatemala, del 28 de junio al 2 de julio, el XXXII Congreso Interamericano de Psicología.

En Fortaleza, Brasil, tendrá lugar, del 12 al 17 de julio, el XXV Simposio Nacional de Historia.

EN-CLAVES

del Pensamiento

Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología
Publicación semestral de la División de Humanidades y Ciencias Sociales
Tecnológico de Monterrey, Campus 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.

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 anualmente, uno en junio y otro en diciembre.

Secciones de la revista

Los artículos se integrarán en las secciones que conforman la revista:

- **Artículos:** Trabajos de naturaleza teórica o aplicada que contribuyan a difundir los temas, problemas y/o discusiones en las diversas áreas de las Humanidades.
- **Réplicas o debates:** Trabajos que presenten discusiones en torno a libros, textos y/o artículos.
- **Traducciones y entrevistas:** Trabajos que sean traducciones inéditas de autores y temas relevantes.
- **Comentario a libros:** Trabajos que problematicen en torno a libros recién publicados.
- **Reseñas de libros:** Trabajos que expongan el argumento central de libros recién publicados.

Normas editoriales

- Los artículos serán el resultado de una investigación original y tendrán una extensión máxima de 25 cuartillas escritas a espacio y medio en fuente Times New Roman, 12 puntos e interlíneas de uno y medio espacios.
- Los márgenes han de ser de 2.54cm arriba y abajo, y 3.17cm, lados 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 el disquete o 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 hojas.
- Las reseñas tendrán un máximo de 5 cuartillas.

Respecto a las normas de citación

- Las llamadas a nota irán en superíndice y se colocarán 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 enfatizan las aportaciones de la colaboración.
- 5 palabras clave (en español y en inglés) que expresen el contenido del trabajo.

Las colaboraciones enviadas serán dictaminadas por un comité revisor especializado en cada una de las disciplinas de la revista, quien resolverá la posibilidad de su publicación.

Dra. Dora Elvira García
Directora de EN-CLAVES del Pensamiento
Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México
en-claves.ccm@servicios.itesm.mx
<http://www.ccm.itesm.mx/en-claves>

Vera Humanitas
Dirección de Humanidades

Publica dos veces al año estudios inéditos sobre temas de interés que promuevan valores: ensayos, ponencias, informes, comentarios y reseñas de libro, en áreas de humanidades como filosofía, literatura, pedagogía, psicología, teología y temas de otras ciencias pero enfocadas al humanismo.

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 disquete 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.

Precio de suscripción: para México, suscripción anual \$ 250.00; Para el extranjero: \$ 88.00 US. DLLS.

Favor de enviar toda correspondencia a:
Universidad La Salle, A. C.
Revista *Vera Humanitas*
At'n. Dr. Enrique Aguayo
Apartado Postal 18-907, Col. Escandón,
Delegación Miguel Hidalgo, C. P. 11800,
México, D. F. Tel. 52-78-95-00 ext. 2263.

Andamios

Revista de Investigación Social
Volumen 4, número 7, Diciembre 2007
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 N° 151,
Cubículo E-102, Col. San Lorenzo Tezonco, Del.
Iztapalapa, C.P. 09790.
Teléfono: 58501901 ext. 3585
Dirección electrónica:
revistaandamios@uacm.edu.mx
Página electrónica: [http://www.uacm.edu.mx/
andamios/index.html](http://www.uacm.edu.mx/andamios/index.html)

DOSSIER

EPISTEMOLOGÍA DE LA CIENCIA

Causar o dejar que ocurra

HERNÁN MIGUEL Y JORGE PARUELO

Filtros epistémicos y alternativas relevantes

ALEJANDRO G. MIROLI

Una crítica epistemológica a la metametodología científica de Larry Laudan

MARÍA ALICIA PAZOS

Observaciones tecnificadas y comparabilidad en ciencias

CARLOS E. GONZÁLEZ

Epistemología y Comunicación. Notas para un debate

TANIUS KARAM CÁRDENAS

Aspectos epistemológicos y metodológicos del debate Weber / Marx

MARÍA CELIA DUEK

ARTÍCULOS

¿Fundamentación de la ética? La vida humana: de Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría

ENRIQUE DUSSEL

El concepto de lo político en Nicolás Maquiavelo

LUIS LEANDRO SCHENONI

Teatralización política y periodística. Análisis periodístico de la elección interna del PRI para elegir a su candidato a la gubernatura mexicana

JOSÉ RAMÓN SANTILLÁN BUELNA

El fracaso de la descentralización argentina

HORACIO CAO Y JOSEFINA VACA

ENTREVISTA

El ensayo como una poética del pensamiento. Entrevista con Liliana Weinberg

NORMA GARZA SALDÍVAR

RESEÑAS

Un panorama contemporáneo de la Ciencia Política

FACUNDO GONZÁLEZ BÁRCENAS

Las ideas feministas latinoamericanas: Un itinerario obligado

BRENDA RODRÍGUEZ RAMÍREZ



Teoría y Debate

Jorge E. Aceves Lozano

Memorias convocadas. Los concursos de testimonios como fuente para la historia oral contemporánea

Lenneke Schils

Una teoría postcolonial de México, Wal-Mart y la idea de progreso. La invasión de los wal-marcianos

Sociedad

María Luisa Ballinas Aquino

Religión, Salud y Género en la comunidad de El Duraznal

Joaquín Beltrán Dengra

La opinión sobre la Revolución mexicana (1911-1917) en la prensa anarquista española

Lecturas • Críticas

Jorge Alonso y

Enrique Valencia Lomelí

Ciudadanía mundial en el marco de la ciudadanía precaria. Una ciudadanía integral anticipada

\$100.00

Suscripción anual: \$325.00
(incluye costo de envío)

Estado

Adriana Gallo

Las relaciones de poder durante el menemismo. Un análisis de las transformaciones en la reformulación del poder, sucedidas en la década de los noventa en Argentina

Marisol Anglés Hernández

Logros y retos en materia de acceso a la información ambiental en México

Olga Cabrera

Cuba y Brasil: el negro en la intersección de los conceptos

Reseñas

Agustín Vaca

Salud, desarrollo urbano y modernización en Guadalajara (1797-1908), de Lilia Oliver

Rogelio de la Mora V.

Política, pensamiento e historiografía en *Estados Unidos contemporáneo*, de Avital Bloch

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
Centro Universitario
de Ciencias Sociales y Humanidades



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.
MEXICO

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, Gabriel Ferrer, Jesús García, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Angel 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.
MEXICO

Suscripción anual (2 números):

-México: \$200.00, M.N.

-Otros países: US \$ 40.00

EN-CUADROS

DE P E N S A M I E N T O

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 06700545238 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://fcsa.itesm.mx/ServiciosTesorerialportal.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

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores
de Monterrey, Campus Ciudad de México
División de Humanidades y Ciencias Sociales
Calle del Puente Núm. 222
Col. Ejidos de Huipulco 14380 México, D.F.

Tel. 54 83 22 91 Fax. 54 83 22 82



EN-CLAVES del pensamiento, año III, núm. 5, se terminó de imprimir en mayo de 2009 en los talleres de Gráfica, 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.

