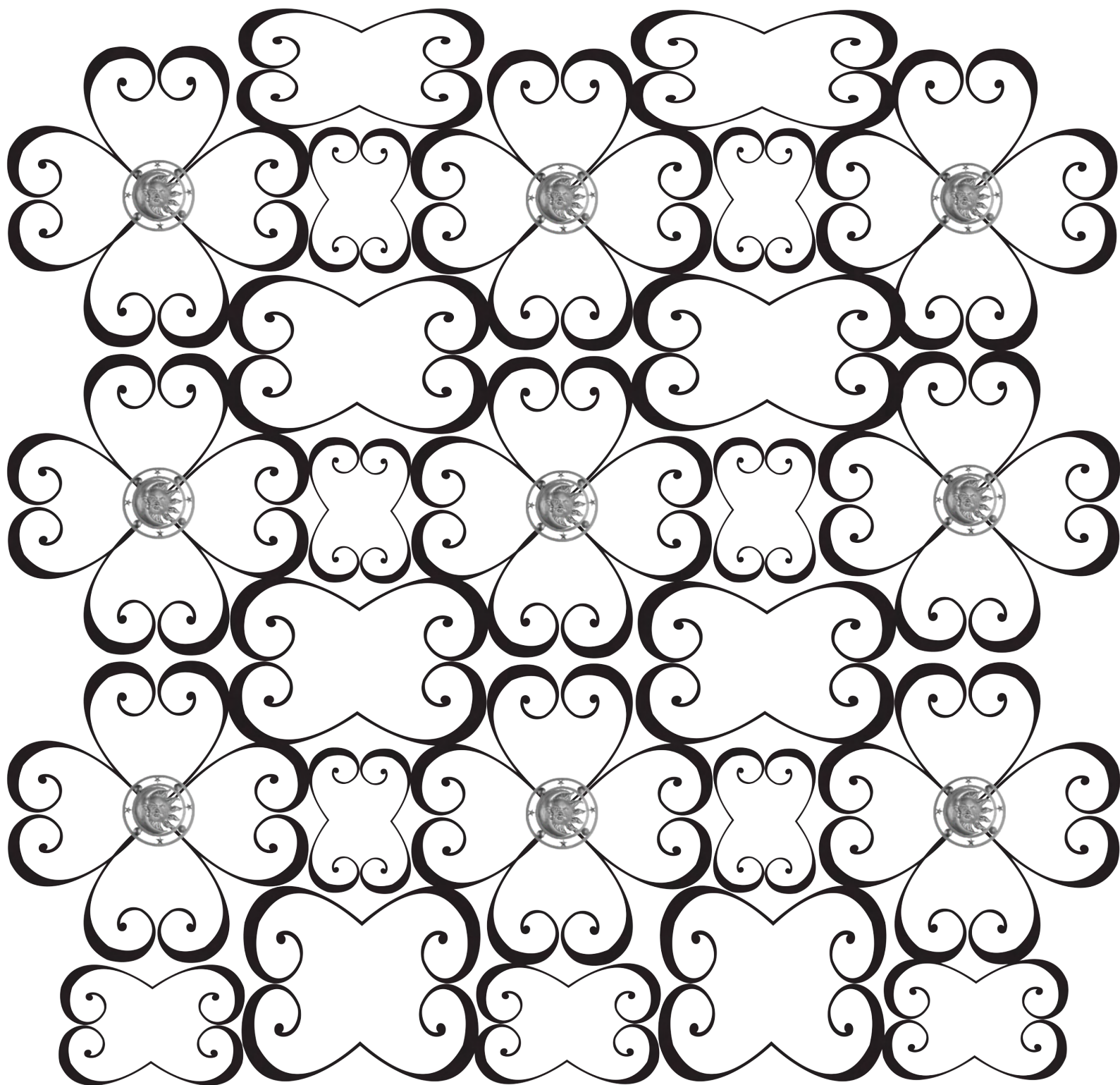


# Sentidos

REVISTA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA  
"Dr. Samuel Ramos Magaña"

Núm. 19



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO



*Universidad Michoacana  
de San Nicolás de Hidalgo*

Dr. J. Gerardo Tinoco Ruiz  
**Rector**  
Dr. Alejo Maldonado Gallardo  
**Secretario General**  
Mtro. David X. Rueda López  
**Secretario Académico**  
Mtra. María Eugenia López Urquiza  
**Secretario Administrativo**  
Dr. Orlando Vallejo Figueroa  
**Secretario de Difusión Cultural  
y Extensión Universitaria**  
C.P. Horacio Guillermo Díaz Mora  
**Tesorero General**  
Dr. Luis Manuel Villaseñor Cendejas  
**Coord. de la Investigación Científica**

*Facultad de Filosofía  
"Dr. Samuel Ramos Magaña"*

Dr. José Jaime Vieyra García  
**Director**  
Prof. Roberto Briceño Figueras  
**Decano**  
Lic. Elena María Mejía Paniagua  
**Secretaria Académica**  
C.P. Teresa Ruiz Martínez  
**Secretaria Administrativa**  
Dra. Ana Cristina Ramírez Barreto  
**Coordinadora de Posgrado**  
Lic. Esperanza Fernández  
**Coordinadora Editorial**

*Consejo Editorial Sentidos*

Dra. Ana Cristina Ramírez Barreto  
Dr. Víctor Manuel Pineda Santoyo  
Dr. Eduardo González Di Piero  
Lic. Raúl Garcés Noblecía

*Sentidos*

Lic. Mario Alberto Cortez Rodríguez  
**Coordinador**  
Cristina Barragán Hernández  
**Corrección y cuidado de la edición**  
Olga Libia Santana  
**Formación**  
Jorge Uriel López Galeana  
**Servicio Social**

*Sentidos*, núm. 19, julio-diciembre 2014, es una publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Santiago Tapia Núm. 403, Col. Centro. C.P. 58000. Tel. 312-68-16, a través de la Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos Magaña", Avenida Francisco J. Múgica s/n, Edificio C-4, colonia Felicitas del Río, Morelia, Michoacán, C.P. 58030. Tel. 327-17-99. Correspondencia dirigida al coordinador de la Revista *Sentidos*.

www.ramos.filos.umich.mx

e-mail: publicaciones.filos.umich@gmail.com

## ÍNDICE

La representación de la violencia en el cine de ficción LAURO ZAVALA	7
El entuerto de los derechos humanos MARIO ALBERTO CORTEZ RODRÍGUEZ	15
El apellido paterno como forma de discriminación ERIKA MYRIAM SÁNCHEZ GARCÍA	25
Crítica al argumento naturalista de la economía lockeana JORGE URIEL LÓPEZ GALEANA	35
La otra lectura RODRIGO TOSCANO RUIZ	43
El sujeto en el conocimiento: aproximación a una epistemología con actitud vitalista URIEL ULISES BERNAL MADRIGAL	57
La experiencia de la escuelita zapatista JOSÉ MANUEL FUERTE GARCÍA	65
Educación, trabajo intelectual y hegemonía: una re-visión marxista JOSUÉ FEDERICO PÉREZ DOMÍNGUEZ	67
La función social de la filosofía: límites y oportunidades institucionales MARCO ARTURO TOSCANO M. Replicante: JAIME VIEYRA G.	77
Diagnóstico de egresados de la Licenciatura en Filosofía, 2008-2012 JOSÉ MANUEL FUERTE GARCÍA	89

# LA REPRESENTACIÓN DE LA VIOLENCIA EN EL CINE DE FICCIÓN

*Lauro Zavala\**

## Presentación

Este número de *Sentidos* publica el texto de la conferencia que impartió el Dr. Lauro Zavala para celebrar el 40 aniversario de nuestra Facultad de Filosofía. El doctor Zavala es uno de los pioneros en el análisis cinematográfico en México y un comprometido impulsor del estudio, el análisis y las teorías sobre el cine en América Latina. Nuestra facultad publicó recientemente un libro, coordinado justamente por el doctor Zavala, sobre las dimensiones pedagógicas del cine: *Cine y educación: de la teoría a la práctica*, Morelia, UMSNH, 2013. Al rigor y la erudición el Dr. Zavala se agrega la claridad, esa cortesía de los filósofos que mucho se agradece, aplicada, en este caso, a la representación de la violencia en el cine contemporáneo.

**Jaime Vieyra García**

---

**E**l estudio sistemático de la representación de la violencia en el cine de ficción es un terreno de la investigación muy intenso en otras lenguas (especialmente en inglés y en francés), pero con escaso o nulo desarrollo en la región hispanoamericana. En este trabajo se presenta un modelo para el estudio de la evolución estilística en la construc-

ción de la violencia en el cine de ficción y se señalan algunos casos paradigmáticos de la tradición textual, reconociendo así la especificidad de estas estrategias en algunas secuencias canónicas.

Al aproximarnos al terreno de los estudios sobre la representación de la violencia en el cine, es necesario empezar por definir a la Estética del Cine como el conjunto de estrategias audiovisuales que provocan un efecto específico en la sensibilidad de los espectadores. A partir de esta definición, la *Estética de la Violencia* (en el cine) puede ser definida como el conjunto de estrategias audiovisuales que provocan un efecto específico en la sensibilidad de los espectadores al construir mecanismos de representación de la violencia.

En este terreno están en juego diversos problemas de ética, estética y recepción. En el modelo presentado en este trabajo se articulan estos componentes y se propone la función que cumple la música en las secuencias de violencia coreográfica en el cine de ficción.

## El gradiente de amplitud estilística

Conviene iniciar esta discusión señalando una diferencia crucial en los estudios sobre el lenguaje audiovisual. Al observar las líneas dominantes en la tradición anglosajona y en la tradición

continental, que son las que han dominado los estudios de la teoría y la historia del cine, se puede señalar que la segunda de estas tradiciones (la continental) está dominada por las ciencias sociales, la semiótica y la narratología, desde cuyo prisma se estudian los problemas de representación audiovisual de la violencia.

Aquí es necesario señalar que ésta ha sido la tradición que ha tenido más peso en Hispanoamérica, por influencia de las traducciones hechas en España a partir de los estudios realizados en Italia, Alemania y Francia. Por esta razón de carácter editorial, esta tendencia no tiene el mismo peso en los estudios sobre cine que se realizan en Brasil.

Por su parte, la tradición de los estudios anglosajones muestra una vocación hacia el trabajo de carácter didáctico, propio de las humanidades, y hacia el método inductivo, estructurado a partir del estudio de casos. En esta tradición se enfatiza la articulación entre la ética y la estética, así como la dimensión política implícita en las formas de representación.

En su trabajo sobre la representación de la violencia en el cine, Stephen Prince propone estudiar la correlación entre la *duración* del acto violento sobre la pantalla y su gradación (que puede oscilar entre un simple golpe y la muerte).<sup>1</sup> Con ello se logra articular el grado de violencia y las *estrategias estilísticas* de representación del acto físico. A esta correlación el autor propone llamarla el *gradiente de amplitud estilística*.

En lo que sigue yo propongo distinguir tres estrategias de articulación entre la experiencia estética del espectador y el contenido ideológico en la representación de la violencia en el cine de ficción:

a) La *violencia funcional*, propia del cine de géneros (del melodrama familiarista a la ciencia ficción), donde existe una justificación narrativa para su presencia, es decir, donde la violencia responde a una lógica causal; este tipo de violencia fue el dominante desde la posguerra hasta mediados de los años sesenta, y se distingue por una *baja amplitud estilística*.

b) La *ultraviolencia espectacular*, característica del cine de autor, como una forma de llamar la atención con recursos formales hacia la naturaleza propiamente representacional de la violencia en el cine de ficción; este tipo de violencia se inicia en los años 60, y tiene una *alta amplitud estilística*.

c) La *hiperviolencia irónica*, específica del cine posmoderno, como un rasgo estilístico de carácter autorreferencial, dominante en los primeros años del nuevo siglo, con una *amplitud estilística variable*.

La violencia funcional presupone un gradiente relativamente bajo de espectacularidad (Howard Hawks, D. W. Griffith, J. Renoir, B. Wilder), mientras la ultraviolencia significa un alto grado de espectacularidad y una tendencia a “romantizar” la violencia (A. Hitchcock, S. Peckinpah, A. Penn), a pesar de contar con una fuerte intención caucional y una tendencia a la moralización. Por su parte, la construcción estética del cine posmoderno genera diversas paradojas de carácter ético, pues en una misma película se utilizan estrategias radicalmente diversas entre sí, lo cual produce respuestas muy diversas y hasta contradictorias en sus espectadores (Q. Tarantino, O. Stone, M. Haneke), explorando las posibilidades de la ironía, la metaficción, la intertextualidad y diversas formas de traducción intersemiótica.

Veamos con más detenimiento cada una de estas estrategias de representación de la violencia en el cine de ficción.

### **Violencia en el cine clásico: una poética de la sustitución**

En el llamado cine clásico domina lo que puede ser denominado como una *poética de la sustitución*,<sup>2</sup> es decir, un sistema de representación en el que la violencia explícita casi nunca aparece en la pantalla. Esta tradición coincide, por cierto, con la tradición del teatro antiguo, ya sea griego, chino o japonés, así como con el teatro brechtiano. En lugar de presentar gráficamente la violencia física se construye un sistema de metáforas.<sup>3</sup>

A partir de esta tipología paradigmática es posible reconocer una serie de estrategias de narrativización propias del cine clásico, como la *funcionalidad narrativa* (toda violencia cumple una función en la estructura narrativa); una *justificación causal* (la violencia como castigo moral); una *lógica agonística* (de tal manera que hay un enfrentamiento del bien contra el mal) y una *racionalidad genológica* (propia de la verosimilitud que distingue a cada género cinematográfico).<sup>4</sup>

Además, en la misma poética de la sustitución se construye un sistema de estrategias estéticas, que incluyen recursos como el *desplazamiento espacial* (es decir, la presencia de la violencia fuera de cuadro); un *desplazamiento metonímico* (mostrar un objeto que representa a la violencia en lugar de mostrar un acto violento); una *emblemática de la sustitución* (violencia recibida por los objetos en lugar de ser recibida por el cuerpo) y un cierre de secuencia seguido por un paréntesis emocional (lo cual ofrece al espectador un momento para recuperarse de la secuencia violenta).

Encontramos estos recursos en diversos ejemplos canónicos en el cine clásico, como es el caso de la secuencia inicial de *M* (Fritz Lang, 1932), donde la pequeña Elsie sale de la escuela y es secuestrada por un asesino serial; la secuencia de *Double Indemnity* (Billy Wilder, 1944), donde el amante de la protagonista estrangula al esposo; la secuencia de *Rear Window* (Alfred Hitchcock, 1954), donde la pareja de novios descubre la existencia del cuerpo descuartizado de la esposa del vecino al observar desde su ventana; o la secuencia inicial de *Kiss Me Deadly* (Robert Aldrich, 1955), donde un conductor anónimo, después de coquetear con una atractiva desconocida a la que encuentra deambulando a media noche por la carretera, descubre con incredulidad cómo ella ha sido torturada hasta la muerte por conocer el secreto de la bomba atómica. En todos estos casos, el acto violento (que lleva a la muerte) es eliminado de la pantalla, y es sustituido por un sistema de metáforas visuales y sonoras.



Imagen tomada de: <http://byronic.tumblr.com/image/220752510>

Muchas de estas estrategias son evidentes también en el cine mexicano, donde el melodrama clásico ofrece numerosos ejemplos de esta poética de la sustitución. Tan solo es necesario mencionar casos paradigmáticos como el incendio trágico en *Nosotros los pobres* (Ismael Rodríguez, 1948); el linchamiento nocturno en la secuencia final de *María Candelaria* (Emilio Fernández, 1944), o las noticias que llegan desde el exterior en uno de los edificios de Tlatelolco durante la fatídica noche del 2 de octubre de 1968 en *Rojo amanecer* (Jorge Fons, 1989).

En el cine iberoamericano la representación de la violencia cumple una función crucial en terrenos estratégicos de la *reconstrucción histórica*, la *alegoría política* y el *melodrama clásico*, lo cual amerita un estudio por separado.

En síntesis, en el cine clásico y la literatura decimonónica, lo que está en juego son mecanismos para *invisibilizar lo que es visible*, de tal manera que se construye una representación de la violencia que invita al lector o espectador a imaginar aquello que ya conoce, lo cual parece intensificar su valor dramático, como ocurre en el melodrama



mexicano de los años 40, en el cine policiaco de enigma o en las narraciones sobre la patología social (narcotráfico, secuestros, violación, etc.).

### Ultraviolencia en el cine moderno: una estética de la ambigüedad moral

En el cine moderno, especialmente el que empezó a dominar la narrativa del cine de ficción a partir de la década de 1960, es frecuente encontrar una tendencia a la explicitación de los actos violentos en pantalla, acompañada por una ambigüedad moral que se deriva de considerar la violencia como parte de un circuito irresoluble, es decir, al proceso en el que se trata de contrarrestar la violencia con más violencia. Véase, por ejemplo, el reciente cine mexicano sobre narcoviolencia, como *El infierno* (Luis Estrada, 2010).



Imagen tomada de: <http://www.tumblr.com/search/jorge%20fons>

En esta tradición, la violencia explícita aparece inicialmente como una *ruptura* del orden social, seguida poco después por otra oleada de violencia, justificada por ser una posible forma de *restablecimiento* del orden social. Este circuito irresoluble está acompañado por una *mitologización* de los agentes de la violencia, que se manifiesta en el empleo de recursos estilísticos (cámara lenta, tendencia al empleo de *zoom in*, congelamiento de la imagen, multiplicación del número de cámaras disponibles para filmar una misma escena, adopción de la perspectiva de los agentes de la violencia y creación de un tema musical que rebasa la historia específica para convertirse en un éxito extracinematográfico), todo lo cual es seguido por un *final moralizante*, que parece contrarrestar la romantización de los héroes marginales.

El mismo Stephen Prince señala algunos rasgos específicos de este tipo de cine, como la *gratuidad de los actos violentos* (en oposición a la necesidad característica del estilo clásico) y una metaforización del campo de batalla (que puede ser el ámbito urbano de los gánsteres, el espacio rural de los héroes populares o el cuadrilátero de un boxeador masoquista).<sup>5</sup>

Entre las secuencias canónicas que son características de este tipo de cine se encuentran, por supuesto, la famosa secuencia de *Psycho* (Alfred Hitchcock, 1960), donde se comete el crimen en la regadera;<sup>6</sup> la secuencia inicial de *Yojimbo* (Akira Kurosawa, 1961), donde vemos a un perro callejero paseando con un muñón en el hocico; la secuencia final de *Bonnie and Clyde* (Arthur Penn, 1967), donde la pareja de ladrones muere en una emboscada de la policía rural; la secuencia de los créditos iniciales en *The Wild Bunch* (Sam Peckinpah, 1969), donde vemos a un grupo de niños torturar a un escorpión devorado por un grupo de hormigas gigantes; la secuencia de *Straw Dogs* (Sam Peckinpah, 1971), donde presenciamos una violación múltiple a la esposa del profesor de matemáticas de un pequeño pueblo sureño, o la terrible secuencia de *The Godfather II* (F. F. Coppola, 1974), donde el hombre despierta descu-

briendo la cabeza de su caballo favorito colocado en su propia cama. Un importante antecedente de la ultraviolencia coreográfica lo encontramos en *Los siete samurái* (Akira Kurosawa, 1954).

Estas formas de violencia explícita están acompañadas por ciertos rasgos estilísticos opuestos radicalmente a la tradición del cine clásico. Mencionemos, entre otros, una *ausencia de paréntesis emocional* (para el espectador); una *ausencia de código moral* (autarquía ética); una filosofía según la cual el *fin justifica los medios* (en oposición al sentido de justicia de los géneros clásicos); una *legitimación a través del humor*, y una purificación de la violencia *a través de la tecnología*.<sup>7</sup>

En síntesis, se trata de una espectacularización de la violencia al amplificar la intensidad física con una altísima amplitud estilística.

La ultraviolencia tiene un sentido moralmente ambiguo. Esta tendencia no sólo se presenta en el cine de géneros, que así resulta vehículo idóneo para proponer problemas de carácter moral, sino también en el cine documental y en la literatura testimonial. Lo que está en juego en estos casos es visibilizar lo invisible, produciendo diversas formas de denuncia. Aquí la violencia es gráfica, es decir, explícita, y está presentada con un exceso de significante, por lo que tiende a ser hiperbólica o incluso romantizada.

El resultado puede adoptar la forma de una espectacularización (*Bonnie and Clyde*, *The Wild Bunch*) o el estupor (*Canoa*, *El castillo de la pureza*). Estos extremos llegan a propiciar, en distintos momentos, la indignación, el examen, la reflexión, el compromiso.

### Hiperviolencia en el cine posmoderno: variaciones en la amplitud estilística

Al estudiar las formas de representación de la violencia en el llamado cine posmoderno, especialmente el producido a partir de la década de 1980, es posible reconocer la presencia de diver-

sas estrategias en las que hay una notable diversidad de la amplitud estilística. Al respecto se puede hablar de tres tendencias en esta tradición:

a) *Hiperviolencia como explotación*. Esta tendencia emplea la ironía como catalizador dramático. En este caso se puede hablar de *alta amplitud estilística*, caracterizada por un prolongado tiempo en pantalla de la violencia física y un alto grado de explicitación, así como el empleo de los recursos propios del cine moderno (cámara lenta, multiplicación de las cámaras y los otros recursos señalados en el apartado anterior). Este es el terreno de subgéneros del terror como *Splatter*, *Gore*, *Slasher*, *Torture* y *Porn*.

b) *Hiperviolencia como recurso artístico*. En este caso coexiste una estabilidad moral con la presencia de una *amplitud estilística variable*, caracterizada por un empleo discrecional de los recursos del cine clásico y del cine moderno, precisamente como una forma característica de la estética posmoderna. Aquí encontramos el cine de directores tan prestigiosos como Quentin Tarantino, Brian de Palma, John Woo y Zhang Yimou.

c) *Hiperviolencia como provocación*. Aquí hay una clara intención de sensibilización dirigida al espectador, como una forma de refuncionalizar irónicamente las estrategias propias del cine clásico, precisamente al emplear una *baja amplitud estilística*. Esta parece ser la tendencia más reciente (y la más reconocida por la crítica internacional), como en el caso de *No Country for Old Men* (Ethan y Joel Coen, 2007) o *Funny Games* (Michale Haneke, 1997 y 2007).<sup>8</sup>

En todos los casos se trata de diversas estrategias de hiperbolización irónica en las que la violencia es presentada como un espectáculo dramático y cruel. Algunas secuencias canónicas de esta forma de violencia se encuentran en *Dressed to Kill* (Brian de Palma, 1980), donde somos testigos de una muerte en el elevador de un sofisticado edificio de departamentos; en *Terminator 2* (James Cameron, 1991), donde se elimina al enemigo al derretirlo en el mismo horno donde se fundirá el protector supremo



del niño protagonista; en la secuencia inicial de *Natural Born Killers* (Oliver Stone, 1994), donde los despreocupados parroquianos que toman una cerveza en el bar que está a un lado de la carretera son descuartizados al ritmo de una vieja rockola; en *Kill Bill* (Quentin Tarantino, 2004), donde la cabeza de un líder de los asesinos a sueldo rebota sobre la mesa al ser cercenada por la nueva líder oriental, y en *Amores perros* (Alejandro González Iñárritu, 2000), donde el choque automovilístico toma al espectador por sorpresa, al emplear los recursos más efectivos de la publicidad digital.

Es en este contexto donde encontramos una explosión del horror extremo y la presencia de un compromiso social en los superhéroes del *mainstream* (*Spider Man*, 2001, 2004, 2007; *Batman Begins*, 2005; *Superman Returns*, 2006; *Watchmen*, 2009).

La hiperviolencia más reciente logra una especie de naturalización de la violencia precisamente al construir su propia verosimilitud como una forma de caricaturización que neutraliza la intensidad física al disminuir la amplitud estilística. Véase, por ejemplo, el batazo que recibe el soldado alemán en la escena de guerra de *Inglorious Basterds* (Quentin Tarantino, 2009).

En el cine posmoderno coexisten las estrategias propias del cine clásico y del moderno, es decir, presentar una realidad ficcional y representar una realidad histórica; visibilizar e invisibilizar; registrar y denunciar; oscilar entre lo explícito y lo implícito; reconstruir la memoria social y ofrecer una mirada nueva. De ahí que en este cine la amplitud estilística sea variable.



En este cine encontramos dos tendencias generales de espectacularización: banalizar la violencia extrema hasta volverla un objeto ajeno, neutralizando su virulencia (*Inglorious Basterds*; *El infierno*), o bien, producir un distanciamiento crítico frente a la violencia (*La vida es bella*; *Zoot Suit*), mostrándola como un fenómeno digno de ser estudiado, entendido y, sobre todo, mirado.

La música añade otra dimensión al universo moral, ya sea precisando o volviendo ambiguo el sentido de muchas de estas secuencias. Aquí conviene distinguir entre el empleo de música didáctica (de carácter genérico) y música irónica (de carácter lúdico) al acompañar las secuencias del cine ultraviolento o hiperviolento.

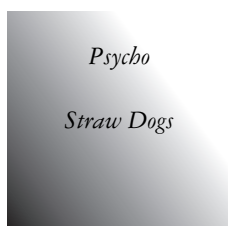
Así, tenemos que *Reservoir Dogs* o *Inglorious Basterds*, que pertenecen al cine hiperviolento, hacen un uso irónico de la música, a diferencia de *Pulp Fiction*, donde se emplea como fondo de carácter didáctico. Por su parte, en *The Wild Bunch* la música es igualmente irónica para apoyar secuencias de naturaleza ultraviolenta, mientras que en *Psycho* y *Straw Dogs* la música es claramente didáctica para enfatizar el sentido dramático de las secuencias de ultraviolencia.

Uno de los casos en los que el empleo irónico de la música es más contundente es la secuencia de la violación masiva en *A Clockwork Orange* (Stanley Kubrick, 1971), donde un vals de Richard Strauss acompaña la acción y marca el ritmo de lo que se ha llamado la *violencia coreográfica*. Este tipo de coreografía será retomada, por ejemplo, en *Kill Bill 2* (Quentin Tarantino, 2004) y otras películas igualmente hiperviolentas de los años 90, como *Doberman* (Jack Kounen, 1997) o *The Usual Suspects* (Bryan Singer, 1995).

De este modo, tanto la ultraviolencia moderna como la hiperviolencia posmoderna pueden estar acompañadas por una música que cumple una función didáctica o por una música que cumple una función irónica.

Imagen tomada de: <http://www.soundonsight.org/friday-noir-kiss-me-deadly-is-low-on-love-but-high-on-attitude/kissmedeadly02/>

Música irónica      Ultraviolencia moderna      Música didáctica



Música irónica      Hiperviolencia posmoderna      Música didáctica

## Conclusiones

Al concluir este recorrido por las distintas estrategias de representación de la violencia en el cine de ficción se puede llegar a algunas conclusiones de interés para la teoría, la historia y la metodología en el estudio de la violencia cinematográfica.

En primer lugar, la ubicuidad ideológica y la continua evolución de las estrategias de representación de la violencia en el cine de ficción, que permean todas las formas canónicas e hibridizadas de las diversas tradiciones genéricas, permiten hablar de la existencia de una estética de la violencia.

Por otra parte, la posibilidad de adoptar una tipología en las estrategias paradigmáticas de representación de la violencia lleva a reconocer la existencia de la violencia clásica, la ultraviolencia moderna y la hiperviolencia posmoderna.

Por último, la naturaleza misma de la violencia, como fenómeno social, obliga a establecer

estrategias de análisis de naturaleza interdisciplinaria al estudiar la dimensión política en la *estética de la violencia* y considerar elementos cruciales de persuasión ideológica, como la banda sonora.

## Notas

\* Profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

<sup>1</sup> Stephen Prince, *Classical Film Violence: Designing and Regulating Brutality in Hollywood Cinema, 1930-1968*, Nueva Jersey, Rutgers State University, 2003, p. 4.

<sup>2</sup> El término ha sido propuesto por S. Prince, op. cit., p. 9.

<sup>3</sup> Francisco Javier Gómez Tarín, *El análisis de textos audiovisuales. Significación y Sentido*, Valencia, Shangri-la Ediciones, 2010, p. 146.

<sup>4</sup> James Kendrick, *Film Violence. History, Ideology, Genre*, Londres, Wallflower, 2009.

<sup>5</sup> S. Price, op. cit.

<sup>6</sup> Véase Philip Skerry, *Psycho in the Shower. The History of Cinema's Most Famous Scene*, Nueva York, Continuum, 2009.

<sup>7</sup> J. Kendrick, op. cit., p. 98.

<sup>8</sup> Antonio Reyes Castañeda, *Los diferentes usos de la hiperviolencia: ética y estética en el cine violento contemporáneo*, Tesis de Comunicación Social. Asesor: Lauro Zavala, México DF, UAM-Xochimilco, 2009.

## Bibliografía

- BENET, Vicente, *El tiempo de la narración clásica: Los films de gangsters de Warner Brothers (1930-1932)*, Valencia, Filmoteca, 1992.
- CULLER, Jonathan, "Convención y naturalización", en *La poética estructuralista*, Barcelona, Anagrama, 1978 (1975).
- KENDRICK, James, *Film Violence. History, Ideology, Genre*, Londres, Wallflower, 2009.
- MONGIN, Olivier, *Violencia y cine contemporáneo. Ensayo sobre ética e imagen*, Barcelona, Paidós, 1999.
- PRINCE, Stephen, *Classical Film Violence: Designing and Regulating Brutality in Hollywood Cinema, 1930-1968*, Nueva Jersey, Rutgers State University, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Savage Cinema. Sam Peckinpah and the Rise of Ultraviolent Movies*, Austin, The University of Texas Press, 1998.

- REYES Castañeda, Antonio, "Los diferentes usos de la hiperviolencia: ética y estética en el cine violento contemporáneo". Tesis de Comunicación Social. Asesor: Lauro Zavala, México DF, UAM-Xochimilco, 2009.
- ROSENSTAND, Nina, *The Moral of the Story. An Introduction to Questions of Ethics and Human Nature*, California, Mayfield Publishing Company, 1994.
- SHARRETTY, Christopher, "Violence" en *Schirmer Encyclopedia of Film*, Vol. 4, Barry Keith Grant (ed.), Detroit, Thomson & Gale, 2007.
- SKERRY, Philip, *Psycho in the Shower: The History of Cinema's Most Famous Scene*, Nueva York, Continuum, 2009.
- ZAVALA, Lauro, "Ética y estética en el cine posmoderno", en *Elementos del discurso cinematográfico*, México DF, UAM-Xochimilco, 2005.
- 1989: *Rojo amanecer* (Jorge Fons)
- 1991: *Terminator 2* (James Cameron)
- 1992: *Reservoir Dogs* (Quentin Tarantino)
- 1994: *Natural Born Killers* (Oliver Stone)
- 1995: *The Usual Suspects* (Bryan Singer)
- 1997: *La vida es bella* (Roberto Benigni)
- 1997: *Doberman* (Jack Kounen)
- 1997 y 2007: *Funny Games* (Michael Haneke)
- 2000: *Amores perros* (Alejandro González Iñárritu)
- 2001; 2004; 2007: *Spider Man* (Sam Raimi)
- 2003: *Paycheck* (John Woo)
- 2004: *Kill Bill* (Quentin Tarantino)
- 2004: *Kill Bill 2* (Quentin Tarantino)
- 2004: *House of Flying Daggers* (Zhang Yimou)
- 2005: *Batman Begins* (Christopher Nolan)
- 2006: *Superman Returns* (Bryan Singer)
- 2007: *No Country for Old Men* (Ethan y Joel Coen)
- 2009: *Watchmen* (Zach Snyder)
- 2009: *Inglorious Basterds* (Quentin Tarantino)
- 2010: *El infierno* (Luis Estrada)

### Filmografía

- 1932: *M* (Fritz Lang)
- 1944: *María Candelaria* (Emilio Fernández)
- 1944: *Double Indemnity* (Billy Wilder)
- 1948: *Nosotros los pobres* (Ismael Rodríguez)
- 1950: *Gun Crazy* (Joseph H. Lewis)
- 1951: *Los siete samurái* (Akira Kurosawa)
- 1954: *Rear Window* (Alfred Hitchcock)
- 1955: *Kiss Me Deadly* (Robert Aldrich)
- 1960: *Psycho* (Alfred Hitchcock)
- 1961: *Yojimbo* (Akira Kurosawa)
- 1967: *Bonnie and Clyde* (Arthur Penn)
- 1969: *The Wild Bunch* (Sam Peckinpah)
- 1971: *Straw Dogs* (Sam Peckinpah)
- 1971: *A Clockwork Orange* (Stanley Kubrick)
- 1973: *El castillo de la pureza* (Arturo Ripstein)
- 1974: *The Godfather II* (F. F. Coppola)
- 1976: *Canoa* (Felipe Cazals)
- 1980: *Dressed to Kill* (Brian de Palma)
- 1982: *Zoot Suit* (Luis Valdés)



# EL ENTUERTO DE LOS DERECHOS HUMANOS

*Mario Alberto Cortez Rodríguez*

Vivimos en nuestro país tiempos aciagos, y no desde hace poco tiempo. La violencia, la corrupción y la impunidad siguen alcanzando niveles que hacen que el dolor, la indignación y los reclamos de justicia surjan con fuerza en amplias capas de la población, habitualmente silenciosas y hasta apáticas. La inconformidad y profunda preocupación ante la actuación ineficaz de las autoridades y, peor aún, la colusión de algunas de ellas con la delincuencia organizada, se manifiestan por diversas vías, incluso allende nuestras fronteras. En toda la vorágine que ha causado esa serie de acontecimientos irracionales e inhumanos (los bombazos en Morelia, el infierno en la guardería ABC —producto de la corrupción y la estupidez—, las matanzas de Villas de Salvárcal y San Fernando, las ejecuciones extrajudiciales de Tlatlaya, la desaparición de más de 26 mil personas —según cifras oficiales—, además de la desaparición forzada, y probable asesinato, de 43 normalistas, los feminicidios que no cesan y un sinnúmero más de actos bárbaros) son constantes las declaraciones, oficiales o no, de que estos actos constituyen graves violaciones a los derechos humanos y que las autoridades deben combatir a la delincuencia respetando esos derechos, garantizando además los de toda la población. Sin embargo, al mismo tiempo que se hacen estas declaraciones nos encontramos con que en nuestra terrible realidad cotidiana esos derechos son

desconocidos, despreciados o intencionalmente violentados por muchas autoridades, grupos empresariales y de la delincuencia organizada y, lo que es mucho más difícil de aceptar, por nosotros mismos. Llega a tal grado nuestra insatisfacción y hasta franca molestia ante esas constantes apelaciones al discurso de los derechos humanos que acabamos por experimentar la sensación, acompañada de algunas ideas vagas, de que algo anda mal con ellos, que es un discurso poco efectivo, cínico o hasta pernicioso.

No es infrecuente encontrarse con un gesto de desconfianza o disgusto en personas a las que invitamos a reflexionar sobre el tema de los derechos humanos. ¿Cómo podemos explicar esa inconformidad o desconfianza? Nos parece que las razones son diversas. En este breve trabajo nos proponemos examinar algunas de ellas, sobre todo, ante el panorama preocupante que representa nuestra vida nacional en la actualidad; así como explorar algunas nociones sobre si existen vías que nos conduzcan a una revitalización de la idea de los derechos humanos.

## **Razones inmediatas**

Una razón clara es la profunda insatisfacción que produce el darnos cuenta de la distancia, aún inmensa, que existe entre las situaciones que esta-

mos presenciando en nuestro país y las buenas ideas e intenciones que se expresan en el articulado de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. La violencia y la cobardía de estos grupos criminales, disfrazadas de una macabra “valentía”, que de manera brutal extorsionan, roban, amenazan, secuestran, violan, desmiembran, asesinan, compran candidatos y ganan elecciones en contubernio vil con autoridades de todo tipo y nivel, nos han vacunado contra la esperanza y, con no poca frecuencia, incluso contra la razón. “Yo no creo en los derechos humanos”, me decía un alumno hace poco, como si de un credo más se tratara, uno con el tufillo de esas construcciones ideológicas que acaban siendo un “opio para el pueblo”; y a una invitación a un profesor de esta facultad para participar en una mesa redonda sobre el tema, la respuesta fue exactamente la misma. Se puede leer en esta afirmación un desánimo, un hartazgo de los sermones, llenos de lugares comunes, de estos nuevos “sacerdotes” (políticos encumbrados y muchos ombúdsmanes) que predicán a los cuatro vientos discursos de palabras huecas, de frases que se vacían de sentido ante la realidad cruda de los

millones de seres humanos que son lacerados por las filosas navajas de la pobreza; del sufrimiento profundo causado por la desaparición o la muerte absurda de un familiar, de un amigo; de la indignación ante una clase política mediocre, ineficaz, corrupta e impune y sus aliados empresarios que constituyen verdaderos grupos de delincuencia organizada, expertos en lograr regulaciones a modo, viciar licitaciones, disfrazar monopolios, evadir impuestos, pagar salarios de hambre y exhibir impudicamente sus lujos y excesos; y, finalmente, ante una sociedad, de la que formamos parte, en buena medida desorientada, ignorante, presa de modas idiotas y necesidades artificiales, apática en su mayoría, víctima de nuestra propia inacción y nuestra callada complicidad.

Se suponía que la reforma constitucional de junio de 2011 que incorporó a nuestro marco jurídico el goce de los derechos humanos reconocidos en la propia Constitución y en todos los tratados internacionales firmados por México, al dotar de medidas concretas y efectivas para su defensa (como el robustecimiento del juicio de amparo al preverse su procedencia cuando alguno de esos derechos haya sido violado), y al

Imagen tomada de: [www.elblogdeyes.com](http://www.elblogdeyes.com)



obligar a las autoridades a “promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad”,<sup>1</sup> lo que conlleva para el Estado el deber de “prevenir, investigar, sancionar y reparar las violaciones a los derechos humanos”,<sup>2</sup> sería un parteaguas en lo que al disfrute efectivo de estos derechos se refiere. Y sin embargo, nos encontramos con que en lugar de mejorar en este renglón hemos empeorado significativamente. Diversos informes de instancias nacionales e internacionales muestran que no han habido avances, y sí retrocesos, en situaciones tan graves como las desapariciones forzadas, la impunidad en los abusos militares, la tortura, el mal funcionamiento del sistema penal, las condiciones en los centros de detención, los atentados a la libertad de expresión, la violencia de género, el disfrute de los derechos reproductivos, el matrimonio igualitario, el acceso a cuidados paliativos, la protección de los migrantes indocumentados, la defensa de los derechos laborales y la situación de los defensores de los derechos humanos.

Un ejemplo concreto y terrible de este abismo entre las regulaciones jurídicas y nuestra realidad cotidiana lo tenemos en que casi al mismo tiempo en que se discutía y aprobaba, en la cámara de diputados, la *Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes*, en octubre de 2014, la UNICEF da a conocer en el informe *Alcanzar los objetivos del desarrollo del milenio con equidad*, que la mortalidad en niñas, niños y adolescentes de entre 10 y 19 años por homicidio creció en nuestro país más del doble entre 2005 y 2011, al pasar de 4.6 a 11.8 menores por cada cien mil habitantes.<sup>3</sup> En manera alguna pretendo sugerir conexión causal alguna entre estos dos eventos, ni que la violación continua y flagrante de una ley es razón suficiente para desconocerla o abandonarla, sino subrayar que existe en nuestra cultura política y jurídica un fuerte fetichismo de la ley<sup>4</sup> que hace presumir a nuestras autoridades, sobre todo legislativas, que con la aprobación de

una ley terminarán nuestros problemas. ¿Qué sentido puede tener el discurso de los derechos humanos en este callejón sin salida clara, al menos en el que nos encontramos?

### Otras razones para la desconfianza

No sólo son las razones antes expuestas las que motivan desánimo, sospecha o insatisfacción ante el discurso de los derechos humanos. Existen también razones teóricas, filosóficas e históricas que respaldan estas actitudes. Para ser breves, permítasenos citar la clara exposición que de algunas de ellas hace Miguel Giusti.<sup>5</sup> Una primera razón que destaca el filósofo peruano es que todos los intentos de justificar la validez universal de estos derechos son teóricamente vulnerables, por lo que no se nos puede exigir sin más que todos los reconozcamos y aceptemos a través de un discurso puramente teórico, jurídico o filosófico. Una segunda es que, en el fondo de la concepción de estos derechos, subyace una cultura del individualismo propia del occidente capitalista. En esta crítica se subraya el hecho de que

los derechos humanos no se venden solos: vienen acompañados de muchas cosas más. El derecho a la libertad individual viene acompañada de la ley de mercado; el derecho a la libertad de expresión viene con el derecho a la propiedad privada de los medios de comunicación; el derecho al trabajo con el derecho a la acumulación del capital; el derecho a la libertad de conciencia con la ruptura de la solidaridad social. Los derechos humanos son, para decirlo con palabras de Michael Walzer, un maximalismo moral disfrazado de minimalismo.<sup>6</sup>

La tercera razón es que las democracias occidentales incurren en una contradicción cuando afirman que la legitimidad de las decisiones políticas tiene su piedra de toque en el principio democrático por excelencia de la participación efectiva de los involucrados, como destinatarios o afectados, en tal decisión, con respeto irrestricto a los derechos humanos, pero en la práctica

resulta que las decisiones políticas que resultan decisivas en la vida económica y social de muchos pueblos son tomadas a nuestras espaldas, en los grandes centros financieros o en los organismos de integración regional que están bajo el dominio de las grandes potencias. Así, en cuestión de derechos humanos, por lo general resultan más relevantes las decisiones que se toman en el Fondo Monetario Internacional, en el Banco Mundial o en la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) que las que se adoptan en la Organización de las Naciones Unidas o en el interior de cada país. La cuarta razón es que la pretendida universalidad sin más de estos derechos hace que se les presenten como un listado que puede ser incorporado, haciendo las adecuaciones necesarias, a cualquier sistema jurídico, sin afectar al resto de principios y valores propios de las diversas culturas tradicionales, y que cuando así sucediera estaríamos hablando de rasgos culturales que, al ser “contrarios” a los derechos humanos, haríamos bien en suprimirlos. Lo cierto es que al pretender “hacer valer los derechos de un sujeto desarraigado de toda tradición, y concebido en su mera humanidad neutral, se están indirectamente –y necesariamente– desvalorizando los contextos culturales a los que pertenecen los individuos y minando las bases de su legitimación”.<sup>7</sup> Finalmente, tenemos un problema más, que ha sido señalado por Jacques Derrida, al encontrar una paradoja en el hecho de que la deseable incorporación de estos derechos a los sistemas jurídicos positivos vigentes en nuestros países con frecuencia tiene efectos contrarios al respeto y defensa de aquéllos, ya que su interpretación se hace ajustada a un marco histórico y cultural específico, arrojando resultados imprevisibles. Así, resulta que

por un acto de(l) poder, la ley otorga fuerza, vigencia, a una determinada interpretación de los derechos humanos. Ocurre entonces que en una legislación inspirada en los derechos humanos hay leyes que discriminan a las mujeres, a los homosexuales [...], a los no ciudadanos, es decir, a los ciudadanos

de otros países [...]. Esto nos muestra el carácter relativo y decisonal de toda legislación sobre derechos fundamentales, [y] nos hace evidente con qué facilidad una legislación puede transgredir en los hechos los derechos en los que supuestamente se inspira.<sup>8</sup>

En nuestro caso, por ejemplo, resulta que si bien se reconocen los derechos humanos como parte de nuestro marco normativo fundamental, nuestra Constitución establece condiciones bajo las cuales su ejercicio puede restringirse o suspenderse, determinando además que la interpretación de todas las normas relativas a ellos se hará en conformidad con el resto de las normas que la integran. Y así, resulta que aunque estos derechos están vigentes en nuestro país, deberán ser interpretados para qué prácticas, como el arraigo o la prohibición que se impone a ministros de culto de participar en contiendas para ocupar cargos de elección popular, que pueden ser consideradas como violatorias de derechos humanos, no sean contrarias a ellos. Esto a pesar de que se incorpora también el principio *pro persona*.

Una razón de tipo histórico o práctico que abona a la desconfianza o franca desaprobación del discurso de los derechos humanos es la evidente hipocresía con la que el mundo occidental desarrollado lo enarbola, al usarlo como una forma de legitimar su dominio en un orden económico y político internacional que les es totalmente favorable y que resulta injusto para las mayorías empobrecidas de este planeta, aniquilador de soberanías y depredador de la naturaleza. Indigna su pretensión de erigirse como vigilante y modelo de respeto de esos derechos, de ser una autoridad moral para exigir la vigencia plena de este régimen de los derechos humanos en países o regiones donde se les viola flagrantemente, sin ser lo suficientemente autocrítico como para darse cuenta de que el occidente liberal y capitalista es en gran parte responsable de esas situaciones. Slavoj Žižek, analizando el conflicto en los Balcanes, donde se llegó a niveles de barbarie estremecedores, se pregunta:



¿Dónde se originaron las características fundamentalistas –intolerancia religiosa, violencia étnica, fijación con el trauma histórico– que Occidente asocia ahora con “lo balcánico”? Claramente, en el propio Occidente. En un buen ejemplo de la “determinación reflexiva” de Hegel, lo que los europeos occidentales observan y deploran en los Balcanes es lo que ellos mismos introdujeron allí; lo que combaten es su propio legado histórico desbocado.<sup>9</sup>

Así, parece que si no hacemos una reflexión y emprendemos acciones que nos permitan dar marcha atrás en esta pendiente de escepticismo, justificado en buena medida sobre la razonabilidad, pertinencia y efectividad de los derechos humanos o alguna propuesta equivalente, provocada por su manejo interesado, hipócrita, o por su carácter, en gran medida, puramente formal, será muy probable que terminemos dándole toda la razón a personajes como el legendario fotógrafo brasileño Sebastião Salgado quien, en una entrevista reciente para el semanario alemán *Der Spiegel*, confiesa que la brutalidad terrible e inimaginable que ha presenciado a lo largo de casi medio siglo en sus diversas coberturas de regiones en guerra le ha generado un saber sobre lo humano que “es casi imposible de soportar”. Esto le ha hecho perder la fe en nosotros y llegar “a la conclusión de que nuestro verdadero destino es armarnos. Y que nos matemos unos a otros hasta el final”.<sup>10</sup>

### Una imagen legalista de los derechos humanos

Sin embargo, para muchos las anteriores pueden ser razones excesivamente “académicas”, y para nada cercanas a las que de manera más directa producen la gran insatisfacción que muchas personas podemos experimentar ante el discurso de los derechos humanos, como sí pueden serlo algunas del tipo de las expuestas en el segundo apartado de este texto. Sospechamos que algo anda realmente mal desde que se nos presenta

un escenario paradójico en el que, por un lado, encontramos que hay sesudas reflexiones y construcciones teóricas, filosóficas y jurídicas sobre estos derechos, en las que es común que se presenten a esos derechos como la culminación de todo un desarrollo en el campo de las ideas que se han generado en Occidente como la cima en el proceso de establecer derechos para todos que garanticen condiciones suficientes para desarrollar nuestra vida de acuerdo con el proyecto que hayamos determinado, sabiendo que no existimos aisladamente sino como miembros de algunas comunidades que nos abren ciertas posibilidades y establecen límites. Pero al mismo tiempo constatamos la inmensa distancia que existe entre las visiones teóricas, ideales, de estos derechos y la terrible realidad. ¿Qué es lo que explica este vacío? ¿Cómo damos cuenta de esa desvinculación entre la propuesta puramente teórica y el concreto desprecio hacia ellos que cotidianamente constatamos?

Una tentación constante, dada la fuerte tradición “cognitivista” y racionalista que existe en Occidente, del cual, queramos o no, formamos parte, es pensar que se debe a dos razones principales. Primero, a la falta de conocimiento de esos derechos por parte de muchas autoridades y de la mayoría de la población y a la falta de la “cultura de la denuncia”, que le va aparejada, al menos en el sentido de que el conocimiento de aquellos es una condición necesaria para la segunda. Así, es común la opinión de que requerimos de una campaña permanente de difusión de estos derechos entre la población, sobre todo mediante la educación formal obligatoria y de una capacitación y formación para policías, abogados, jueces y funcionarios de toda clase. La Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos publicó en 2008 un documento titulado “Prácticas de buen gobierno para la protección de los derechos humanos”, en el que se señala que

las actividades en materia de educación del público aumentan la concienciación acerca de los derechos humanos y las cuestiones sociales, incitan al debate

y favorecen un diálogo social informado. El conocimiento de los derechos es especialmente importante entre grupos vulnerables y desfavorecidos, así como para el Estado y las organizaciones sociales que trabajan con ellos.<sup>11</sup>

No estamos sugiriendo que el conocimiento de los derechos humanos no sea importante, pero el problema es que con frecuencia se supone que esa es toda la tarea por realizar, que será suficiente con que se tenga tal conocimiento para que el respeto y promoción de los derechos humanos se incremente progresivamente hasta que llegará a niveles satisfactorios. ¿Es razonable suponer que las autoridades los violan porque no tienen un conocimiento aceptable de estos derechos, y que cuando lo adquieran reducirán significativamente las decisiones y acciones que impidan su cumplimiento o los afecten directamente?

La segunda razón es que la existencia misma del derecho nos pone constantemente en evidencia que no podemos esperar que todos cumplamos sin más con nuestras obligaciones que la vida en común, y sobre todo el respeto a los otros, nos imponen, aunque no las ignoremos. Es decir, el derecho subraya la patencia del hecho de que el recurso a la coerción es indispensable para lograr, en la medida de nuestras posibilidades como sociedad organizada, inhibir, contener y sancionar todas las conductas que atentan contra la vida personal y contra el correcto funcionamiento de nuestra vida en comunidad. Lo anterior funda una convicción que se ha convertido casi en un lugar común, la de que los derechos humanos sólo podrán hacerse efectivos cuando sean incorporados a un sistema jurídico vigente, de manera que los encargados de la formulación y aplicación de las leyes estén obligados a su cumplimiento. En la exposición de motivos de la reforma constitucional del 10 de junio de 2011 se consigna con claridad que uno de los objetivos principales es el de lograr que los diversos agentes jurídicos de nuestro país los conozcan y conciban como derechos inherentes al ser humano, subrayando el deber de protegerlos por parte del Estado.

Estos dos elementos anteriores apuntan a un tercero, que también se señala en la exposición de motivos de la reforma, el de hacer efectiva la aplicación de los derechos humanos contenidos en los tratados internacionales que México ha firmado. Estamos hablando aquí de que se reconoce la necesidad de darle eficacia y efectividad jurídicas, lo que se entiende fundamentalmente como la posibilidad de entablar una demanda judicial ante las instituciones del Estado cuando algunos de esos derechos hayan sido violados. Desde luego que debemos reconocer la importancia de que exista la posibilidad de acudir a los tribunales de justicia para denunciar sus violaciones y demandar la reparación del daño ocasionado y la sanción de los responsables. Pero, como ha señalado David Sánchez Rubio, sobredimensionar este aspecto, junto con el anterior, puede tener como consecuencia abrazar una concepción limitada de estos derechos dado que en ella “parece que sólo existen una vez que han sido violados, no importándonos aquella dimensión de su realidad que se construye o se destruye antes de acudir al estado”.<sup>12</sup>

Los rasgos básicos de los derechos humanos antes descritos son los que sustentan una concepción de los mismos que es dominante, ya sea en las esferas oficiales o en las de la sociedad en general, y tienen otra consecuencia indeseable. La insistencia en que la eficacia de los derechos humanos queda garantizada cuando se conocen ampliamente, cuando se consignan en normas positivas y cuando se establecen mecanismos para su defensa ante las instituciones del estado, “provoca una especie de delegación del conjunto de los morales que se centra en el protagonismo adjudicado a los funcionarios de la administración de cada estado y a los especialistas encargados de interpretar las normas”.<sup>13</sup> Resulta entonces que ya no somos sujetos capaces de reaccionar organizada y de manera directa ante toda situación que lastime o limite nuestras capacidades de crear espacios de libertad y dignidad humanas, tampoco de actuar para prevenir esas afectaciones, ni para consolidar los espacios que hayamos

abierto y hacerlos cada vez más amplios, sino que debemos esperar a que sean violados nuestros derechos humanos para luego acudir ante una autoridad a que determine si, de acuerdo con su interpretación, basada por lo general en una visión oficial, monolítica e incuestionable, efectivamente han sido violados, se haga una recomendación,... y todo siga igual. Además, en el interior de esta concepción se genera una auténtica aporía, dado que ha quedado claro, sobre todo después de las experiencias de los totalitarismos de diverso cuño, y me parece que también con sistemas autoritarios como ha sido nuestro caso, que el Estado

no es el medio natural para la realización de los derechos humanos. Más bien, él mismo es su mayor amenaza. Pues el Estado decide sobre la pertenencia a la comunidad política y, con ello, sobre quién puede disfrutar de la protección jurídica estatal. El Estado puede privar de esta protección y, mediante ello, despojar a las personas de todos sus derechos efectivos.<sup>14</sup>

### Deshaciendo el entuerto

Se trata de ir más allá de esta manera simplificada o “disminuida” de concebir y hacer efectivos los derechos humanos. El filósofo chileno Helio Gallardo ya ha señalado con insistencia que en el tema de los derechos humanos nos enfrentamos en nuestros días, a nivel global, al hecho terrible de que hemos dejado de lado, sin más, lo que deberíamos considerar como el problema central, que es el de articular un esfuerzo político para “transitar desde una sensibilidad meramente político-jurídica (cuestión que resuelve las violaciones de derechos humanos, en el mejor de los casos, mediante su reclamo en circuitos judiciales nacionales o internacionales) hacia una sensibilidad (*ethos*) cultural mundial por estos derechos”.<sup>15</sup> Pero, ¿qué se quiere decir con esto? ¿Qué supone y qué implica esta afirmación? Sólo podemos esbozar aquí algunas ideas al respecto.

Primero, me parece que supone dejar de pensar a los derechos humanos bajo ese modelo de progreso histórico lineal según el cual se inicia con el pensamiento filosófico y jurídico de los siglos XVII y XVIII sobre el derecho natural, o desde antes, y que tuvo su eje en la idea fundamental de que todos los hombres poseen determinados derechos por igual; que, posteriormente, estas ideas concebidas por los filósofos se intentaron materializar en la realidad política, durante los movimientos independentista de los Estados Unidos y revolucionario de Francia, en las declaraciones de los derechos civiles y los derechos del hombre, pero que no pasaron de ser instituidos en estos dos países y unos cuantos más, europeos desde luego. La pretensión de que son ideas de los filósofos y no demandas reales que las comunidades se plantean ante “actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad”, como dice la Declaración Universal de los Derechos Humanos, supondría que la humanidad requiere de filósofos para tener conciencia, lo que me parece un exceso ya que supondría también que aquellas culturas que no tienen filósofos “a la europea” estarían impedidas para tener esta conciencia, por lo que habría que hacérselas ver. Pensar así proporcionaría un ingrediente más a esa visión de los derechos humanos que podría calificarse como eurocéntrica, y que hace de su pretendida universalidad una verdadera imposición. Para lograr una “sensibilidad cultural



Imagen tomada de: sustentarsemx.wordpress.com

mundial por estos derechos” es necesario sentirnos partícipes en su surgimiento y la conformación de su sentido.

Segundo, debemos ampliar nuestra concepción de estos derechos con el fin de no quedarnos en su faceta formal y jurídica, sino incluir en ellos todo el “conjunto de prácticas sociales, simbólicas, culturales e institucionales que reaccionan contra los excesos de cualquier tipo de poder que impide a los seres humanos constituirse como sujetos”,<sup>16</sup> entendiendo por éste, en el contexto del tema que nos ocupa, y siguiendo a Helio Gallardo, la persona que disfruta de las condiciones individuales y sociales (como la autonomía, por ejemplo) que le permitan dotar a su existencia de carácter o sentido, con la conciencia de que esto no se hace de forma puramente individual, sino con y para los otros, de manera que esa apropiación de la existencia se pueda comunicar a los demás con dignidad, incluyendo en ésta una fuerte dosis de autoestima. Pero no debemos esperar que todas esas condiciones sean otorgadas por las instituciones del Estado dado que, por un lado, la aporía que hemos señalado lo dificulta enormemente, si no es que lo impide por completo; y, por otro, porque hay en ellos una dimensión



Imagen tomada de: [www.etcetera.com.mx](http://www.etcetera.com.mx)

no jurídica, por lo que no requiere de la intervención del Estado, que puede incrementar sustancialmente su eficacia y “que tiene mucho que ver con la sensibilidad socio-cultural, el grado de aceptación y el modo como los derechos humanos son asimilados, significados, resignificados y entendidos”.<sup>17</sup> Interpreto lo anterior como la insistencia en que son nuestras acciones en la vida cotidiana, en los diversos ámbitos sociales en los que nos movemos, las que posibilitan la articulación de espacios de acción autónoma y de reconocimiento de la dignidad. Para lograr una “sensibilidad cultural mundial por estos derechos”, es necesario comprender que no están fuera de nuestro dominio, que su promoción, respeto y defensa están a nuestro alcance, que en estos asuntos no todo el protagonismo es de los defensores de derechos humanos, los teóricos, los legisladores y los jueces. Nuevamente en palabras de Sánchez Rubio, “somos todos los seres humanos ahí donde nos movemos, quienes, utilizando o no la vía jurídica, participamos en los procesos de construcción o destrucción de los derechos humanos, seamos o no seamos juristas”.<sup>18</sup>

Finalmente, para lograr una “sensibilidad cultural mundial por estos derechos”, es necesario subrayar el término ‘sensibilidad’ y tomarse en serio la tarea de despertarla y mantenerla. Esa sensibilidad tiene más que ver con lo que sentimos que con lo que pensamos, con la confianza que con la obligación, con la seguridad que con la certeza. Parte de su significado, según la Real Academia Española, es la “propensión natural del hombre a dejarse llevar de los afectos de compasión, humanidad y ternura”. Desde luego que estas definiciones de diccionario dejan muchos frentes abiertos. Podemos preguntarnos qué quiere decir ese afecto calificado de ‘humanidad’. Pensamos que, adecuadamente interpretados, los derechos humanos pueden llenar de significado dicho término, no en su literalidad, sino como sugerencias razonables que nos proporcionen condiciones necesarias para alejarnos del mal-estar, es decir, situaciones concretas en

las que privan condiciones negativas externas que impiden a los individuos “constituirse como sujetos”, en el sentido antes expuesto. El economista Partha Dasgupta apunta en esta dirección cuando afirma que “estudiando una forma extrema de mal-estar podemos obtener una comprensión del bien-estar”.<sup>19</sup> Y nos parece que este es el fondo de los derechos humanos. Recordemos que su establecimiento se dio luego de algunas experiencias catastróficas, sobre todo de la Segunda Guerra Mundial. Ya en el preámbulo de la Carta de las Naciones Unidas del 26 de junio de 1945 se dice que los pueblos integrados en esta institución están resueltos “a preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra que dos veces durante nuestra vida ha infringido a la Humanidad sufrimientos indecibles”; mientras que en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, del 10 de diciembre de 1948, también en el preámbulo, se afirma que “considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad”, es que se juzga necesario proclamar dicho documento. Es la indignación ante la barbarie, el dolor profundo que produce, el rechazo de aquello que nos amenaza, pero también la empatía y la solidaridad con los que la sufren, más que nosotros, lo que está a la base de esa ‘sensibilidad’, y no sólo, ni principalmente, el entramado teórico que busca fundamentarlos ni su institucionalización jurídica. Richard Rorty, con Annette Baier a la cual cita, nos dice que deberíamos quitar a la obligación como la noción moral fundamental para poner en su lugar la de la confianza, lo que implicaría que “la difusión de la cultura de los derechos humanos responde mucho más a un ‘progreso de los sentimientos’ que a un mayor conocimiento de las exigencias de la ley moral”.<sup>20</sup>

Nos queda la tarea, nada sencilla, de implementar efectivamente este “progreso de los sentimientos”, buscando en todos los ámbitos del quehacer humano y haciendo uso de todos los medios a nuestro alcance. Simplificando en ex-

ceso, permítasenos dar un ejemplo concreto: sin duda que tenemos una buena idea de la situación grave por la que atraviesan muchos migrantes centroamericanos y mexicanos que quieren llegar a los Estados Unidos de Norteamérica, podemos leer y documentar cifras terribles y situaciones dolorosas sobre todas las vejaciones a las que están expuestos y que con frecuencia sufren, al grado de que muchos de ellos mueren en el intento. Sabemos que les son violados sus derechos humanos se manera flagrante, sin que recomendación alguna modifique la situación y sin que algún responsable sea señalado. Pero pensamos que esta conciencia del ultraje a sus personas, de la violación de sus derechos humanos, tomaría más fuerza si pudiésemos tener una pálida idea de todo aquello a lo que efectivamente se ven sometidos. Quizá ver el documental *¿Quién es Dayani Cristal?*, o la película *La jaula de oro*, despierte en nosotros sentimientos de indignación y solidaridad que las puras cifras y documentos no lograron. A fin de cuentas, esta es la pretensión de quienes las crearon. Marc Silver, director del documental, declaró que “quería mover a la audiencia para que simpatizara con la lucha más que con el debate político, [y] mover a la audiencia a la acción”. Por su parte, Diego Quemada-Díez, director de la película, nos narra que

por ejemplo, en Italia la gente estaba impactada porque el día de la proyección murieron más de 300 migrantes en una barca, en Lampedusa. La gente estaba consternada por la película pero también por darle rostro a una noticia que es como anónima. La gente está acostumbrada a ver en las noticias que se murieron no sé cuántos, pero de repente a través de estos personajes les pega durísimo.

Ojalá que tengamos la sensibilidad para que los acontecimientos que están asolando a nuestro país durante estos oscuros años, nos peguen igual de fuerte,... y poner manos a la obra.

## Notas

<sup>1</sup> Artículo 1º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, reformada el 10 de junio de 2011.

<sup>2</sup> *Idem.*

<sup>3</sup> Documento consultado el 3 de noviembre en [http://www.unicef.org/mexico/spanish/UN\\_ODM\\_web.pdf](http://www.unicef.org/mexico/spanish/UN_ODM_web.pdf)

<sup>4</sup> “La dominación siempre ha luchado por imponernos el fetichismo a la ley. Esa especie de veneración colectiva que posibilita el sometimiento de los más, e incluso el convencimiento de la intangibilidad de la misma. El fetichismo de la ley tiene también otro objetivo: el convencernos que la única y mejor forma de convivencia social está determinada por la normativa legal vigente, la que supuestamente protege a todos los miembros del cuerpo social por igual y a la propia sociedad, por lo que y en consecuencia, deben respetarse, venerarse”. Guillermo Navarro Jiménez, en “Ecuador: el fetichismo de la ley”, consultado en <http://www.argenpress.info/2011/02/ecuador-el-fetichismo-de-la-ley.html>.

“El fetichismo [...] implica la extracción de algo de su contexto y la consecuente exageración de sus poderes propios. La ley no es algo mágico o sobrenatural, sino una construcción social. Las normas son redactadas por personas con inquietudes políticas, escritas en un lenguaje en constante transformación, e interpretadas por seres humanos de carne y hueso. Es un grave error hablar de ‘la ley’, ‘el Estado de derecho’ o ‘la legalidad’ a secas, como si fueran entes con vida propia independiente del contexto social y político en que se desarrollan. Tal fetichismo de la norma nos remite a las peores épocas del autoritarismo del Estado en que ni la ciudadanía ni los servidores públicos tenían derecho a cuestionar o a interpretar la ley, sino tenían que limitarse a obedecer dócilmente la ‘razón del Estado’”. John M. Ackerman, “La ley como fetiche”, consultado el 29 de octubre en <http://www.jornada.unam.mx/2008/06/16/index.php?section=politica&article=022a1pol>

<sup>5</sup> Giusti, Miguel, “Las críticas culturalistas de los derechos humanos”, en *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad de Antioquia/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007, pp. 293-307.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>9</sup> Consultado el 30 de octubre de 2014 en <http://vues-trarareza.blogspot.mx/2008/05/contra-los-derechos-humanos-de-slavoj.html>

<sup>10</sup> Consultado el 19 de octubre de 2014 en <http://linkis.com/www.jornada.unam.mx/v8ON2>

<sup>11</sup> Consultado el 11 de octubre de 2014 en [http://www.ohchr.org/Documents/Publications/GoodGovernance\\_sp.pdf](http://www.ohchr.org/Documents/Publications/GoodGovernance_sp.pdf)

<sup>12</sup> Sánchez Rubio, David, en “Contra una realidad simplificada de los conceptos de democracia y de derechos humanos”, David Sánchez Rubio y Juan Antonio Senent de Frutos, *Teoría crítica del derecho. Nuevos horizontes*, México: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat/Universidad Autónoma de San Luis Potosí/Educación para las Ciencias en Chiapas, 2013, p. 166.

<sup>13</sup> *Idem.*

<sup>14</sup> Menke, Christoph & Arnd Pollmann, *Filosofía de los derechos humanos*, Barcelona: Herder, 2010, p. 22.

<sup>15</sup> Gallardo, Helio, en “El sujeto de los derechos actuales. Significado y desafíos en América Latina”, consultado el 15 de octubre de 2014 en la página electrónica [http://www.heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com\\_content&view=article&id=316&catid=9&Itemid=104](http://www.heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&view=article&id=316&catid=9&Itemid=104)

<sup>16</sup> Sánchez Rubio, David, *op. cit.*, p. 167.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>19</sup> Dasgupta, Partha, citado por Ernesto Garzón Valdés en “Acerca de la universalidad de los derechos humanos y su posible fundamentación”, en Torres Ripa, J. (ed.), *Derechos humanos y diversidad cultural*, Bilbao: Forum Deusto/Instituto de Derechos Humanos/Universidad de Deusto, 1999, p. 107.

<sup>20</sup> Rorty, Richard, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad”, en Stephen Shute y Susan Hurley, *De los derechos humanos*, Trotta: Madrid, 1998, p. 133.



# EL APELLIDO PATERNO COMO FORMA DE DISCRIMINACIÓN

*Eríka Myriam Sánchez García*

## El apellido

De acuerdo con las evidencias con que disponemos, en el inicio de la historia de la humanidad las personas sólo contaban con lo que conocemos ahora como nombre de pila. Con el tiempo, y seguramente por el intercambio entre los diferentes grupos familiares o clanes, se hizo indispensable que las personas pudieran conservar algún rasgo o signo de su pertenencia al grupo del cual procedían que les permitiera diferenciarse en el interior de las unidades familiares en las que entraban a formar parte. Podemos decir que este rasgo es un antecedente directo del apellido de una persona. Durante el Imperio Romano se estableció un uso particular de los nombres y apellidos que heredaríamos, con algunas modificaciones. A una persona se le asignaban tres o cuatro palabras, cada una con una función propia: estaba primero el *nomen*, que era propiamente el nombre de pila, que con frecuencia se refería a alguna de sus características físicas. Venía luego el *cognomen*, que sería el linaje de la familia a la que pertenecía, y a continuación el *agnomen*, con el cual se hacía referencia a alguna cualidad de la persona, algún defecto, rasgo de carácter o bien a su oficio. Así, según los especialistas en el tema, el nombre completo de Julio César, en latín, es *Gaius Iulius Caesar*, por lo que su *nomen* es *Gaius*

(que significa “bello” o “apuesto”), su *cognomen* es *Iulius* (que hace referencia a que procedía del linaje de Iulia) y, finalmente, su *agnomen* es *Caesar* (que significa “de pelo largo”, aunque cuenta la historia que muy temprano se convirtió en una ironía, porque quedó calvo muy joven). Como es de suponerse, este sistema para ponerle nombre a las personas se extendió por todos los dominios del imperio. A la caída de éste, y con la llegada de los pueblos del Norte de origen germánico, se modificó limitándose a seguir usando el nombre, que podía ser por igual romano o germánico, seguido de un patronímico, el que con frecuencia se formaba tomando el nombre del padre y añadiéndole alguno de los sufijos ‘ez’, ‘iz’, ‘oz’ y ‘az’ que, según algunos, significan ‘hijo de’. Así, ‘Martínez’ significa ‘hijo de Martín’ y ‘Dominguez’, ‘hijo de Domingo’. Para algunos otros esos sufijos eran una forma de indicar posesión, por lo que se podía aplicar a los siervos o vasallos de alguien. Era común también usar el toponímico, que en algunos casos se refería al lugar de origen mientras que en otros al lugar donde la familia ostentaba cierto poder. Dado lo anterior, ‘Rodrigo Martínez de Córdoba’ quería decir ‘Rodrigo, hijo de Martín y nativo de Córdoba’. Este modelo para determinar los nombres de las per-



sonas ya estaba consolidado en amplias zonas de Europa hacia el siglo XIII. El asunto se complicó cuando se inició la costumbre de imponer nombres de antepasados, por lo que tenemos a personas llamadas ‘Gonzalo Rodríguez’ cuyo padre no se llamaba ‘Rodrigo’, sino un antepasado al que valía la pena seguir trayendo a colación para establecer un linaje con nobleza.

Sólo un apunte más sobre este asunto que es relevante para nuestro tema. En esos tiempos no era extraño que una mujer conservara su propio apellido luego de casarse, principalmente cuando el linaje materno era de mayor importancia o fama que el paterno. Desde luego que no era una práctica motivada por la equidad sino por la conveniencia. Era una excepción a una regla prácticamente universal, en la que lo común era poner en relación el nombre con la figura del padre.

Si bien hemos tratado casi exclusivamente de cómo, *grosso modo*, se dieron las cosas en la región ibérica, lo expuesto no es exclusivo de ella sino que podemos encontrar un patrón análogo en la formación de apellidos en muchas culturas. Esto es sólo un caso, entre muchos otros, de la importancia que se le dio al hecho de establecer un vínculo con la figura paterna.

Los apellidos como expresión del vínculo con el padre no son más que una forma entre otras de la importancia del patriarcado en esas sociedades, como lo sigue siendo en la actualidad. El padre de familia era la figura central del núcleo familiar y a través de él se daba la propiedad, la herencia y la legitimidad, por lo que el reconocimiento del nexo directo con el padre se volvió indispensable. En las sociedades patriarcales, las mujeres son hijas de un padre, tienen que obedecerlo, y cuando se casan su lugar de residencia es la del esposo, y por lo general toman el apellido de éste. Cuando llegan los hijos, éstos reciben sólo el apellido del padre y cuando reciben los dos, primero aparece el del padre, como seguramente será el caso de todos nuestros lectores.

Es así que el apellido no sólo es una forma de identificación y diferenciación de los demás indi-

viduos sino que en sí mismo llevaba la intención de legitimar y de perpetuar una estructura patriarcal que nos es tan cercana, tan familiar, que se hace necesario un gran esfuerzo para dejar de verla como algo “normal” e inocuo.

## Una reforma esperanzadora

En la actualidad, lo que determina los apellidos es precisamente la filiación, entendida ésta en términos generales como la relación jurídica que los padres establecen con su descendencia.<sup>1</sup> Al respecto, explica Jorge Fernández Ruiz que los apellidos conllevan “el propósito de señalar la filiación de la persona que los usa, pues identifican a la familia de la cual forma parte, pues tales apelativos son comunes a todos sus integrantes”.<sup>2</sup>

Tradicionalmente en el sistema jurídico mexicano la asignación de apellidos es del sistema dual y no como en otros sistemas en donde existe un apellido único. Esto es, en México las personas, además del nombre, tenemos dos apellidos, siendo el primero el primer apellido del padre y el segundo, el primero de la madre. La tradición, y desde hace mucho tiempo la ley misma, indican que toda persona que sea registrada deberá hacerlo con este orden de los apellidos de los padres. Si bien no todos los códigos estatales marcan de manera precisa el orden de los apellidos, la tradición, así como ciertos parámetros generales de identificación de la población a nivel federal, hacen que así sea.

En años recientes la preponderancia del apellido paterno sobre el materno ha sido puesta a discusión y varios grupos sociales que luchan por la no discriminación y la equidad de género han logrado llevarla a la Asamblea Legislativa del Distrito Federal.

La actual discusión de este asunto en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal no está motivada por su buena voluntad o por ser sensibles a las demandas de esos grupos sociales, sino que

responde a reformas al Código Civil y al Código de Procedimientos del Distrito Federal que se hicieron en diciembre de 2009, en las cuales el Pleno de la Asamblea Legislativa aprobó el matrimonio y la conformación del concubinato entre personas del mismo sexo, y de manera consecuente también se estableció la posibilidad de adoptar hijos. Es claro que, en el caso de parejas de mujeres, se podían concebir hijos por una de ellas para formar una familia.

Con estas reformas se concretó lo que se conoce hoy como la Ley de Sociedad de Convivencia para el Distrito Federal, que se había venido gestando desde el 2006, que encontraba en el artículo primero de nuestra Constitución su fundamento, el cual prohíbe cualquier forma de discriminación, sea por nacimiento, raza, sexo, religión, opinión, preferencia o cualquier otra condición o circunstancia ya sea personal o social. La reforma constitucional en materia de derechos humanos de junio de 2011, proporcionó un fundamento más vigoroso a esta ley.

Esta reforma no sólo implicó cambios sociales sino también institucionales, e hizo necesario poner en cuestión ciertos paradigmas que hasta el momento no habían sido discutidos en nuestro país. Aunque su alcance se limitaba al Distrito Federal, su efecto fue mucho más amplio, ya que al ser el lugar de residencia de los tres poderes constitucionales es un foco de atención para toda la república. Además, esta reforma tocaba un asunto ante el cual toda persona debía tomar alguna postura. La polémica no se hizo esperar. Grupos sociales, sobre todo de índole religiosa, expresaron su desagrado hacia la reforma y hacia la ley, ya que trastocaba una institución que, según su percepción, había permanecido sin cambios durante siglos: el matrimonio. Se creía que la familia tradicional, conformada por la madre, el padre y el/los hijo/s estaba siendo corrompida. Poco importaban los principios de no discriminación e igualdad ante la ley. Entre los argumentos que esgrimieron estos grupos estaba el que insistía en defender los propios derechos de los

menores, quienes sufrirían graves daños psicológicos y morales al permitir que formaran parte de una “familia” diferente a la tradicional.<sup>3</sup>

Los cambios institucionales obligaban a hacer cambios jurídicos en los conceptos legales sobre el matrimonio, la familia y la adopción. Por ejemplo, en la concepción jurídica anterior sobre el matrimonio, los legisladores de la Asamblea suprimieron toda referencia a “hombre” y “mujer”, de manera que el artículo 146 del Código Civil del D.F. lo define ahora como “la unión libre de dos *personas* para realizar la comunidad de vida, en donde ambas se procuran respeto, igualdad y ayuda mutua. Debe celebrarse ante el juez del Registro Civil y con las formalidades que estipule el presente Código” (el subrayado es nuestro).

Estos cambios a la forma de concebir jurídicamente el matrimonio y la familia han generado nuevos problemas, particularmente los que se presentan al momento de registrar a los hijos de las parejas homoparentales. La concepción del matrimonio y la familia plantea desafíos a la concepción tradicional con que se ha determinado el orden de los apellidos al momento de registrar a una persona en el Registro Civil. El asunto es que este esquema tradicional no es compatible con el nuevo reconocimiento que la ley hace de las parejas del mismo sexo ni con el derecho que tienen a registrar a sus hijos sin que se presenten situaciones de inequidad o franca discriminación. De hecho, la falta de armonización de las



Imagen tomada de:  
20131212103019\_transexual-que-nacia-mujer-es-recon\_tn1:  
www.eldiario.ec

leyes con las nuevas situaciones había provocado la discriminación de las parejas homoparentales por parte de funcionarios de distintas instituciones públicas al solicitarles más requisitos cuando querían registrar a sus hijos.

Cuando parejas de mujeres pretenden registrar a sus hijos, enfrentan el dilema de elegir el apellido paterno de una de las dos para que vaya en primer lugar. Pero ¿qué criterio debía utilizarse para hacer esa elección? Esto se suele resolver en términos de la maternidad efectiva, biológica, de alguno de las integrantes de la pareja, determinando que la madre gestante proporcionara el apellido materno y la no gestante el apellido paterno. Sin embargo, este criterio no resulta del todo satisfactorio por muchas razones. Una de ellas es que la mujer no gestante también puede decidir embarazarse, y si este nuevo hijo es registrado siguiendo el anterior criterio, nos encontraríamos con la extraña situación de tener dos hermanos, hijos de la misma pareja, pero con los apellidos invertidos. Pero una razón más de fondo de la inadecuación del criterio es que intenta resolver el problema planteado por esta nueva normatividad haciendo uso de la concepción tradicional del matrimonio y de los roles sociales de los géneros.

Una vía interesante e innovadora para resolver el problema descrito se dio en agosto de 2013, cuando el Registro Civil del Distrito Federal autorizó la celebración de un registro y reconocimiento colectivo de hijos de parejas homopa-

rentales, permitiéndole a sus integrantes escoger el orden de los apellidos con el cual deberían ser registrados los menores y estableciendo así un apellido familiar común.

Llegados a este punto, se plantea de inmediato la cuestión de si debería extenderse esta nueva manera de elegir el apellido a parejas integradas por personas de ambos sexos, dado que la forma en que se determina el orden de los apellidos atenta contra el principio de igualdad ante la ley y la no discriminación por razones de sexo. Así, las pretensiones de la reforma propuesta ante la Asamblea Legislativa no sólo abarcan a las parejas homosexuales sino que se hicieron extensivas a las parejas heterosexuales, marcando un cambio profundo en el modelo tradicional al darle el mismo valor al apellido que se transmite mediante vía materna que al de la línea paterna.

### ¿Cuáles son los argumentos?

En México, y más específicamente en el Distrito Federal, con base en los principios de igualdad de género y de la no discriminación, la Asamblea Legislativa discutió y aprobó que las parejas, homoparentales o heteroparentales, pudieran escoger el orden de los apellidos al registrar a sus hijos. Esta “pequeña reforma” llegó a los noticieros de todo el país, y si bien no tuvo la difusión que el asunto ameritaba, sí lo ha puesto en la discusión pública, y muchas personas y grupos han expresado sus opiniones al respecto.

Entre los principales argumentos que aducen los grupos feministas, organizaciones civiles, abogados y las familias para el cambio de paradigma en el orden de los apellidos se encuentran los siguientes:

El primer argumento sostiene que la preponderancia del apellido paterno está basada en el sistema de dominación patriarcal, en donde la herencia y la filiación legítima recaen en el reconocimiento que haga el padre sobre sus hijos, por lo que el origen de los apellidos de las personas



Imagen tomada de: humanas.blogoo.com

está basado en la dominación que el padre ejerce sobre la familia.

En lo que respecta al segundo argumento, éste dice que la Constitución en su artículo primero establece el principio de la no discriminación, ya que a la letra dice que “queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y las libertades de las personas”. Por lo que la preponderancia del apellido paterno sobre el materno es discriminatoria, ya que favorece al varón y deja de lado a la mujer. Estos principios obligan al Estado mexicano a tomar las medidas pertinentes que terminen con cualquier clase de discriminación, así como fomentar la igualdad de las personas ante la ley.

En el tercer argumento, las mujeres establecen que tienen el mismo derecho que los hombres para transmitir el apellido, no sólo por la igualdad en derechos sino porque sienten que no se tiene en cuenta la participación de la madre en la procreación de los hijos. Para la sociedad y la ley es más importante establecer la filiación con el padre que con la madre.

En el cuarto argumento se sostiene que, al igual que los varones, las mujeres también tienen en gran consideración su apellido, pero que los hombres no manifiestan demasiado interés por la transmisión de éste, por el simple hecho de que las leyes y las costumbres le aseguran su continuación. Cuando en una familia no existe ningún descendiente varón, entonces aparece la preocupación por la pérdida del apellido y de la herencia familiar que lleva implícito.

El argumento de la violencia familiar ha sido un tema que se ha manejado más en otros países, pero es del todo relevante para nosotros dado que la violencia familiar es muy común en México. A las mujeres que han sufrido de violencia por parte de su pareja les implica una carga emocio-



Imagen tomada de: [www.gettyimages.es](http://www.gettyimages.es)

nal el hecho de que el apellido familiar sea el del padre. Lo que busca una mujer que ha sufrido violencia familiar es seguir con su vida y olvidar ese pasado, pero no es fácil cuando el apellido principal de los hijos es el del padre. Para ellas esa relación con el padre es algo que quisieran quitar de sus vidas, así como de la de sus hijos.

Otro argumento se refiere a los hijos de madres solteras o de padres ausentes. Como en el caso anterior, este planteamiento se ha dado más en otros países. Lo que se demanda es que sean los hijos los que determinen si desean llevar primero el apellido materno. En este caso son los hijos los que sienten que la madre está siendo desvalorada, y consideran que no es justo que sea primero el apellido del padre en vez de la madre, sobre todo cuando no sienten ninguna conexión con él.

Finalmente, en lo que respecta a las parejas homoparentales, se puede decir que la ley es discriminatoria con las familias que llegan a formar ya que las legislaturas locales de los estados no las reconocen, y al no legislar sobre esta realidad dejan de lado tanto los derechos de estas parejas como los de los menores que las integran.

Sin duda que una estrategia fundamental que adoptaron los grupos feministas, abogados y organizaciones civiles que impulsaban el reconocimiento jurídico de las parejas homoparentales fue recurrir de manera directa al discurso de los Derechos Humanos. De no haber sido así, probablemente no hubieran logrado sus objetivos, los

derechos de las parejas homosexuales al matrimonio y a la adopción hubieran sido descartados por el factor casi siempre preponderante de la tradición y la costumbre. En este caso en particular, fue el tema de los Derechos Humanos y su peso constitucional lo que permitió, en buena medida, esta apertura para discutir temas que en general no son bien recibidos por la población. Además esta reforma jurídica en el Distrito Federal deja abierta la posibilidad de que los grupos que buscan terminar con la discriminación por razones de sexo, y que trabajan en otras entidades, lleven esta discusión a las legislaturas locales y se logren cambios significativos.

## Conclusiones

La discusión del orden de los apellidos no es algo superfluo ni sencillo. No hay que olvidar que contiene una gran carga significativa y que no es algo que se pueda dejar de lado fácilmente. Los apellidos, al menos desde el tiempo de los romanos, son símbolos de la herencia familiar de las personas y por lo tanto poseen un gran contenido simbólico y emocional.

Las legislaturas locales deben permitir que sean las parejas las que decidan el orden en que deben ir los apellidos, y no limitarlo a la fórmula tradicional. Ésta no sólo es discriminatoria con las mujeres que forman parte de parejas heteroparentales sino que además, como hemos visto, no toma en consideración a las familias homoparentales, las cuales también tienen derecho a establecer un apellido familiar para sus hijos que no siga reproduciendo la inequidad de género.

Los grupos feministas, así como organizaciones de la sociedad civil que representan y defienden a ciertas minorías, han sido los que han puesto la discusión en la agenda política y legislativa, y ha sido a través de su lucha por el trato igualitario entre los géneros y por la no discriminación que han logrado cambios significativos en la manera como se regula la llamada 'célula de la sociedad'.

Si bien algunos pueden pensar que esta reforma es menor en comparación con otras que son más urgentes, que responden a necesidades más vitales y que afectan a sectores más amplios de la población, el hecho es que con ella se ha roto con una tradición basada en estructuras patriarcales muy tradicionales y consolidadas en las que el hombre es el único que puede transmitir y heredar su legado familiar encerrado en el apellido, un legado que no es sólo material sino que simboliza que lo que vale la pena transmitir es lo aportado por el varón y que es lo único que puede darle identidad a una familia. Cambiar este elemento de la estructura patriarcal parecía, y en efecto está resultando, muy difícil. Pero el simple hecho de que se haya logrado en la capital abre varias posibilidades, pues es un precedente importante que quedará asentado en la historia jurídica de nuestro país, que hace necesaria su discusión y regulación en los estados. Es claro que las formas de discriminación que se alojan en prácticas tradicionales, que nos parecen "naturales" o "normales", son las más difíciles de reconocer y modificar. Y también lo es que una vía para hacer una transformación profunda en la manera en que hemos concebido lo masculino y lo femenino, con la inequidad esencial que produce y legítima, puede empezarse, o proseguirse, iluminando estos rincones oscuros donde, con frecuencia, la estructura patriarcal encuentra sus mejores puntos de apoyo.

## Notas

<sup>1</sup> Novales Alquézar, María de Aránzazu, "Orden de los apellidos de la persona nacida. Observaciones a propósito de un proyecto de ley", *Revista chilena de derecho*, Vol. 30, Núm. 2, 2003, p. 231. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2650436> fecha de consulta: 06/08/2014.

<sup>2</sup> Fernández Ruíz, Jorge, *El registro del estado civil de las personas*, p. 13. Disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/sisjur/familia/pdf/15-151s.pdf> fecha de consulta: 1/08/2014.

<sup>3</sup> Tenorio Godínez, Lázaro, *Matrimonio entre homosexuales y adopción de hijos. Paradigmas a resolver*, IJ-UNAM, p.3. Disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derpriv/cont/23/dtr/dtr12.pdf> fecha de consulta: 07/08/2014

## Bibliografía

### Fuentes electrónicas

- FERNÁNDEZ Ruiz, Jorge, *El registro del estado civil de las personas*, p. 13. Disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/sisjur/familia/pdf/15-151s.pdf> fecha de consulta: 1/08/2014.
- MARTÍN-CANO Abreu, Francisca, “Estudio de las sociedades matrilineales” (s.m.), *Nómadas*. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, Vol. 12, Núm. 2, 2005. Disponible en: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/12/fmcabreu2.pdf> fecha de consulta: 06/08/2014.
- EL MERCURIO, “Proponen transmisión de apellido materno en Chile. Podrían padres decidir orden de apellidos tanto paterno como materno en sus descendientes; en otros países como Francia, Argentina y Brasil ya se usa”, *El Universal*, 11/09/2008. Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/537587.html> fecha de consulta: 07/08/2014
- MINISTERIO de Justicia, *Guía sobre el cambio de nombres y apellidos y orden de los mismos*, Disponible en: <http://www.scgenealogia.org/pdf/apellidos.pdf> fecha de consulta: 07/08/2014.
- NOTIMEX, “SCJN avala cambio de apellido”, [www.eluniversal.com.mx](http://www.eluniversal.com.mx), 30/10/2013. Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/nacion-mexico/2013/cambio-de-apellido-scn-solicitante-realidad-962008.html> fecha de consulta: 01/08/2014
- NOVALES Alquézar, María de Aránzazu, “Orden de los apellidos de la persona nacida. Observaciones a propósito de un proyecto de ley”, *Revista Chilena de Derecho*, Vol. 30, Núm. 2, 2003, p. 231. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2650436> fecha de consulta: 06/08/2014.
- R. SAHUIQUILLO, María, “Una reforma legal termina con la prevalencia del apellido del padre. Las parejas acordarán el orden o se impondrá el alfabético - El proyecto no clarifica el problema de las madres solas obligadas a declarar un progenitor”, 4/11/2010. Disponible en: [http://elpais.com/diario/2010/11/04/sociedad/1288825204\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2010/11/04/sociedad/1288825204_850215.html) fecha de consulta: 07/08/2014.
- \_\_\_\_\_, “El apellido paterno como bandera. Sectores conservadores atacan la ley que acaba con la prevalencia paterna - Críticas a la elección por orden alfabético si hay desacuerdo”, 05/11/2010. Disponible en: [http://elpais.com/diario/2010/11/05/sociedad/1288911601\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2010/11/05/sociedad/1288911601_850215.html) fecha de consulta: 07/08/2014.
- RAMÍREZ, Kenya, “Avalan que apellido materno pueda ir primero”, [www.excelsior.com.mx](http://www.excelsior.com.mx), 11/06/2014. Disponible en: <http://www.excelsior.com.mx/comunidad/2014/06/11/964478> fecha de consulta: 01/08/2014.
- TENORIO Godínez, Lázaro, “Matrimonio entre homosexuales y adopción de hijos. Paradigmas a resolver”, IJ-UNAM, disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derpriv/cont/23/dtr/dtr12.pdf> fecha de consulta: 07/08/2014.
- VALDEZ, Ilich, “Avala pleno de la ALDF cambio en orden de apellidos”, [www.milenio.com](http://www.milenio.com), 10/06/2014. Disponible en: [http://www.milenio.com/df/aprueban\\_cambio\\_de\\_orden\\_de\\_apellidos-orden\\_de\\_apellidos\\_en\\_el\\_DF-Asamblea\\_Legislativa\\_del\\_DF-Avala\\_ALDF\\_cambio\\_en\\_orden\\_de\\_apellidos\\_0\\_314968757.html](http://www.milenio.com/df/aprueban_cambio_de_orden_de_apellidos-orden_de_apellidos_en_el_DF-Asamblea_Legislativa_del_DF-Avala_ALDF_cambio_en_orden_de_apellidos_0_314968757.html) fecha de consulta: 1/08/2014.
- LA VANGUARDIA.COM, “El apellido paterno pierde la supremacía. Cuatro parejas cuentan los motivos que las han llevado a poner el apellido materno a sus hijos”, 05/2011/2010. Disponible en: <http://www.lavanguardia.com/vida/20101106/54066504608/cuatro-parejas-cuentan-los-motivos-que-las-han-llevado-a-poner-el-apellido-materno-a-sus-hijos.html>
- W. LAQUEUR, Thomas, “Los hechos de la paternidad, debate feminista”, Año 3, Vol. 6, 1992. Disponible en: <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/los-hec1051.pdf> fecha de consulta: 06/08/2014.
- ASAMBLEA Legislativa del Distrito Federal, Año 2, Tercer Periodo Extraordinario 10/06/2014, Núm. 154, disponible en: <http://www.aldf.gob.mx/archivo-58bd66a2c80f485fb28469a0074267d9.pdf> fecha de consulta: 3/08/2014.
- CONGRESO de los Diputados, Proyecto de Ley del Registro Civil, Boletín Oficial de las Cortes Generales, IX Legislatura, Madrid, 8/09/2010, núm. 90-1. Disponible en: [http://www.congreso.es/public\\_oficiales/L9/CONG/BOCG/A/A\\_090-01.PDF](http://www.congreso.es/public_oficiales/L9/CONG/BOCG/A/A_090-01.PDF) fecha de consulta: 07/08/2014.







GANADORES DEL CONCURSO  
ENSAYO FILOSÓFICO  
2013



## PRIMER LUGAR

# CRÍTICA AL ARGUMENTO NATURALISTA DE LA ECONOMÍA LOCKEANA

*Jorge Uriel López Galeana*

*A Viky: por su tiempo y su apoyo*

*Si tomamos al hombre como hombre y su actitud ante el mundo como una actitud humana, vemos que sólo podemos cambiar amor por amor, confianza por confianza*  
Carlos Marx

### Un mismo tipo de argumento, diferentes conclusiones

El sistema político lockeano es sólido, construido con base en argumentos claros, precisos y contundentes, donde se establece el origen del Gobierno Civil. Siguiendo a Locke, el Gobierno Civil está regido, primordialmente, por un aparato legislativo, cuyas labores son básicamente dos: primero, establecer los límites de la ejecución del poder y, segundo, ayudar a mantener los niveles de libertad en los rangos más altos posibles (Locke, 1998). Sin embargo, bajo los principios con que se defienden la libertad y la propiedad, no puede, de manera igualmente efectiva, justificarse la legitimidad de una organización económica que tiende a la sobre acumulación de ciertos bienes.

Partiendo de la aproximación a conceptos básicos que se encuentran en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* me parece necesario aclarar ciertos

términos a fin de que esto me sea de utilidad para descubrir giros argumentativos que defiende Locke, sobre todo de lo postulado en el capítulo quinto del ya citado texto, para fundamentar un sistema económico enraizado de origen.

Asimismo, metodológicamente, considero forzoso evidenciar algunos términos que no aparecen sino implícitos en la obra del autor para favorecer la comprensión de la crítica. Permítaseme utilizar para ello, en algunos de los casos, una nomenclatura distinta a la de Locke. Se notará esto con total claridad cuando, por ejemplo, me refiero a la *libertad absoluta* y a la *libertad sociabilizada* o cuando describo a los que yo denomino como *bienes primarios* y *bienes secundarios*; dichos términos no aparecen delimitados claramente en todo el tratado, sin embargo, es evidente que la

falta de esta demarcación es una de las formas que Locke utiliza para girar gradualmente el argumento, por lo menos en lo que refiere a la adquisición, distribución y acumulación de bienes.

### Antes que lo económico

Digo pues, que Locke supone un estado de naturaleza para explicar el sistema político del que surge un gobierno civil. Inicia haciendo una descripción de la conversión de la sociedad en función de su necesidad de pasar de este estado de naturaleza a un estado que permita mayor certidumbre y anular el uso arbitrario del poder bajo cualquier circunstancia, es decir, transitar del estado de naturaleza al propiamente denominado estado civil. De aquí concluye Locke que:

[Todo] poder político es el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia, de dictar otras bajo penas menos graves (según sea la magnitud de la falta), a fin de regular y preservar la propiedad (que en Locke puede entenderse en dos momentos, en los que me detendré más adelante), y ampliar la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado frente a injurias extranjeras. Y todo ello con la única intención de lograr el bien público (Locke, 1998:35).

Así, el origen del Gobierno Civil queda cimentado en el estado de naturaleza, un estado que es insoportable, ya que deja a disposición de cualquier hombre la justicia propia, y en el que cada hombre se guía por sus propias causas o a favor de sí mismo, y de sus amigos, sin ningún impedimento. Precisamente por esto surge la necesidad de cambiar del estado natural, regido bajo la ley de la naturaleza, a un gobierno civil regido por la ley de los hombres: por el gobierno de leyes que surjan para asegurar la libertad de todo hombre y con ello asegurar también su propiedad (Locke, 1998: 36-45).

Del estado de naturaleza puede surgir uno muy problemático, el estado de guerra, donde alguno o algunos de los hombres desobedecen la ley

natural y actúan contra su prójimo, y por tanto contra toda la humanidad. En este estado cualquier hombre tiene la facultad de castigar a los culpables, poniéndose al mismo tiempo en estado de guerra con el transgresor de la ley, derivando en un caos, pues al no haber juez que establezca un justo acuerdo, es probable que no vuelva a reinar la paz en la sociedad. Hasta que se llegue a un acuerdo donde el más débil quede esclavo del más fuerte por la aplicación de la violencia o por la amenaza que esta fuerza representa para la propia preservación del débil (Locke, 1998: 46-51).

### Principios de la crítica: de la libertad y de la conservación

Hasta este punto, el sistema que va formando Locke es bastante estable en lo político. Sin embargo, es desde aquí donde comienza a mezclar conceptos que vuelven cada vez más compleja la argumentación hacia lo económico y donde inicia a terciar y, en cierta medida, forzar la exposición de sus razonamientos para que su delimitación permanezca lo más firme posible.

Veamos con detenimiento cómo van construyéndose algunos conceptos importantes. Analicemos, inicialmente, el de libertad y el de conservación, para posteriormente llegar a problematizar con el concepto de propiedad y con ello ahondar en el tema de la acumulación de bienes y la distribución de los mismos.

Dentro del Gobierno Civil, emergido del estado de naturaleza, se percibe un acuerdo entre los miembros de dicho gobierno, donde los hombres prefieren ceder parte de su libertad (aquel que se tiene en el estado natural) en pro de asegurarse una libertad “más amplia” (dentro del gobierno civil), donde el ejercicio del poder deje de ser arbitrario y unipersonal. No se está pensando aquí en la transformación de una libertad en otra, más bien se plantea la libertad de dos maneras distintas:

Tenemos por un lado a la libertad como *libertad absoluta*, donde se conjuntan libertad física y de voluntad, aquella donde el hombre puede hacer lo que le place sin más restricción que sus propias posibilidades físicas y racionales. Dentro de este planteamiento, pensar en que un ciego está por debajo de otros hombres por faltarle el sentido de la vista, sería tan aventurado como pensar que cualquier otro hombre está por debajo de un ave por no poseer alas. Es decir, dentro de esta concepción, cualquier hombre parte de sus condiciones físicas y mentales para llevar a cabo, de modo que no tiene otro impedimento, la realización de todos sus fines.

Pero pronto encontramos que estas posibilidades propias son ideales y abstractas y, además, prácticamente irrealizables, pues la voluntad de un individuo puede estar en contraposición a la de otro u otros individuos, que al sentirse con la libertad de realizar sus fines, se convierten en barreras mutuas. Se limita así, más que la libertad de voluntad, la libertad física. Una de las apelaciones más comunes a este tipo de planteamientos es que, al aprovecharse un hombre de su mejor condición física puede someter a su voluntad a otro u otros con inferioridad en este ámbito, quitándole con ello su libertad física y además restringiendo su libertad de voluntad.

Por el otro lado tenemos lo que podemos denominar como *libertad sociabilizada*. En este planteamiento se piensa también en una conjunción de libertad física y de libertad de voluntad, solamente que aquí se piensa en una restricción de la libertad física como un auxiliar para que la voluntad de todos sea respetada. Se incluye aquí la institución de leyes del hombre para el hombre, donde se acepten castigos, pero que estos no estén normados por la unilateralidad de cualquier persona sino por un sistema legislativo (con lo que se asegura la limitación del uso del poder y de la aplicación absoluta de la fuerza) y, además, por expreso consentimiento.

Tal es el sentido de la disertación de Locke (1998: 52-53), solamente que parece estar pensan-

do en una evolución de la libertad que se da al pasar del estado de naturaleza al gobierno civil, cuando más bien pueden entenderse como ideas distintas. En cualquier caso, todo esto sirve como parte del método para inducir a la idea de que un estado de cosas, como el que se plantea en el estado de naturaleza, es indeseable, y que es preferible vivir bajo un gobierno civil. Sin renunciar a ello, es interesante retomar un concepto que sustenta estos razonamientos y que, por un lado, parece evidente, pero por muchos otros se torna problemático, esto es, el concepto de conservación.

Siguiendo los principios expuestos anteriormente podemos afirmar que, conscientemente, ningún hombre rechazaría estar en un estado de *libertad sociabilizada*, pues con ello rechazaría la vida misma. Al hacerlo, cedería el poder que tiene para decidir sobre su vida a otro hombre que arbitrariamente podría decidir sobre ella. Podemos decir entonces que es a partir de la necesidad de conservación que es preferible rechazar la idea de una *libertad absoluta* para más bien generar las condiciones que permitan mantener su propiedad intacta, estas condiciones se dan bajo el gobierno civil.

No perdamos de vista que seguimos en el ámbito de lo político, pero a partir de la intro-



Imagen tomada de: <http://direitasja.com.br/biografias/l/john-locke/>

ducción de este concepto se tiende a una bifurcación en el tratado, donde se comienza a hablar en términos más económicos. Así, Locke, en el capítulo quinto, conocido como “De la propiedad” señala: “los hombres tienen derecho a su autoconservación y, en consecuencia, a comer, a beber y a beneficiarse de todas aquellas cosas que la naturaleza procura para su subsistencia” (Locke, 1998: 55).

Locke lleva aquí al argumento naturalista a sus últimas consecuencias, con unas sutilezas argumentativas que parecen darle la razón. Pero antes de avanzar sobre el asunto, nótese:

Primero, que cuando Locke se refiere a la libertad, deja al estado de naturaleza como un estado indeseable, del cual no puede obtenerse nada útil. Aunque utilice al estado de naturaleza como un eslabón inicial en la evolución de un concepto: el de libertad.

Mientras que podemos aceptar que existió un estado de naturaleza y por tanto una ley de la naturaleza, es difícilmente aceptable que la libertad absoluta se haya, alguna vez, puesto en práctica. Pero antes de desvariar en perspicacias como esta, lo que quiero resaltar es, sobre todo, que al hablar en términos económicos, Locke sí rescata y valora a la naturaleza, pues es de ella de donde surgen los bienes del hombre y de donde puede asegurarse su conservación, y a pesar de que la razón avance, no se puede dejar abajo el hecho de que, para subsistir, es necesario echar mano de la naturaleza, a través del trabajo, con la industria y el ingenio del hombre pero sin que haya un rechazo hacia ésta.

Segundo, y con miras en volver a esto posteriormente, indicar cómo la conservación no se asemeja con ningún adjetivo parecido al de lujo u ostentación, sino más bien a otros identificados con lo benéfico y además con lo básico. Adelantemos el rumbo hacia el concepto de propiedad para que con ello se comprenda mejor el de conservación.

En las consideraciones sobre el concepto de propiedad pueden distinguirse dos momentos:

Uno, el que nosotros denominaremos como propiedad privada, es aquel en el que la propiedad es entendida como aquello intrínseco del hombre y, parte misma de él, aquello que no puede (no debe) serle arrebatado, como sus creencias, su religión, sus costumbres, en pocas palabras: bienes inmateriales. Así, nos dice el autor: “Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho excepto él mismo” (Locke, 1998: 56).

Y dos, donde la propiedad se entiende como las cosas que puede poseer el hombre: tierra, ganado, frutos, bienes materiales en general y al que llamaremos solamente propiedad. Así pues la propiedad surge como una realización de la propiedad privada, dicho desarrollo que se da a partir del trabajo, de la intervención de la mano del hombre a la naturaleza.

Ahora bien, observamos que, a diferencia de los dos momentos en que se distingue el concepto de libertad, cuando hablamos de propiedad privada y propiedad sí se da una continuidad, y esta continuidad está también arraigada en la conservación del hombre, así pues, los dos tipos de propiedades se vuelven necesarias al hombre, en tanto que aseguran su conservación.

El material que suelda las placas del argumento y lo mantiene formando una pieza íntegra se sostiene pensando en un momento primigenio, donde se puede salvar la apropiación de la naturaleza debido al trabajo, ya que “el trabajo de su cuerpo –el del hombre– y la labor producida por sus manos, podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya” (Locke, 1998: 56-57).

Incluso va más allá, pues traza también, ingeniosamente, los alcances de la apropiación que el hombre puede llevar a cabo con buena justifica-

ción pues, según esto, “todo aquello que excede lo utilizable, será de otros [...]. –De modo análogo– todo lo que uno pueda usar para ventaja de su vida antes de que se eche a perder, será lo que le esté permitido apropiarse mediante su trabajo” (Locke, 1998: 59).

Sin embargo, surge otro problema que tiene que ver con cómo los hombres pueden llegar a acumular bienes sin transgredir lo que hasta ahora se ha afirmado. Locke continúa una argumentación positiva acerca de la acumulación de bienes, inicialmente, apelando al concepto de conservación que ya establecimos, es decir, que todo hombre necesitaba de alimento y vestido para poder subsistir; y es a partir de ello que el hombre a través de su trabajo podía apropiarse de los bienes que le fueran necesarios para sobrevivir. Hasta aquí, no se logra observar cómo se fundamenta la acumulación de los bienes, ya que una mayor acumulación de los mismos se entendería como absurda ya que acumularía más de lo que le es necesario para vivir. Al toparse con este problema, Locke lo resuelve fácilmente al indicar que:

“Lo único que el propietario debía tener en cuenta, era hacer uso de ellas –las cosas que se apropió con la mediación de su trabajo– antes de que se echaran a perder; si no, habría tomado más de lo que le correspondía y por ello mismo, estaría robando a los otros”, aquí utiliza otra sutileza argumentativa para introducir el uso del dinero a partir del trueque de mercancías, pues dice:

Si, a fin de que esos frutos no se pudrieran inútilmente en su posesión, regalaba una parte a otra persona, puede decirse que también estaba haciendo uso de ellos. Y –del mismo modo– si trocaba ciruelas que se habrían echado a perder en una semana, por nueces que se conservarían [...] durante todo un año, tampoco estaba haciendo daño a nadie –idénticamente pasaba– si cambiaba sus nueces por una pieza de metal porque le gustaba el color de ésta; o si trocaba su ganado por conchas, o lana por una gema vistosa o por un diamante y se los quedaba durante toda su vida [...], pues lo que rebasaba los límites de su justa propiedad no consistía en la cantidad de cosas poseídas, sino en dejar que se echaran a perder (Locke, 1998: 72).



Imagen tomada de: [http://www.biografiasyvidas.com/biografia/m/moro\\_tomas.htm](http://www.biografiasyvidas.com/biografia/m/moro_tomas.htm)

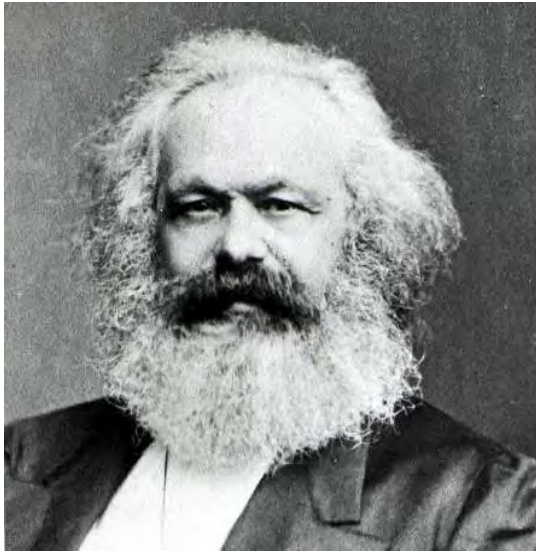
En lo expuesto en este último párrafo se da uno de los cambios de discurso más importantes. Podemos seguir el hilo que nos conduce a aceptar la adquisición y apropiación de bienes a partir del trabajo del hombre, pues el trabajo del hombre es lo que le permite obtener sus bienes y con ello dotarles de un valor que en el estado de naturaleza no tenían. Pero notemos la sutileza discursiva que introduce Locke.

Permítaseme ahora hacer un pequeño paréntesis, tanto las nueces, ciruelas, lana, conchas y las piedras preciosas son tomadas todas como “mercancías”, unas que son corruptibles y otras que no lo son, sin embargo esta clasificación es una clasificación diferente que la que estaba defendiendo el autor durante el desarrollo del tratado.

La clasificación inicial indicaba la necesidad y valor de las mercancías a partir de su valor intrínseco para la conservación de la propiedad privada del hombre, es decir, en el sentido de conservación de la vida del hombre. En este caso, hace un cruce conceptual de los tipos de usos de las mercancías; dicho de otro modo: parte del uso y valor de las mercancías según son neces-



Imagen tomada de : [http://2.bp.blogspot.com/-MHfgguU9L\\_8/T5y\\_vSS0Tii/AAAAAAAAAC-g/OpdPtiqNpU/s1600/KARL-MARX.jpg](http://2.bp.blogspot.com/-MHfgguU9L_8/T5y_vSS0Tii/AAAAAAAAAC-g/OpdPtiqNpU/s1600/KARL-MARX.jpg)



rias para la vida del hombre, pero al momento de defender la acumulación de las mismas equipara valores que no son necesariamente transferibles. Digámoslo de otro modo, no es lo mismo decir  $x$  ciruelas =  $y$  nueces, por el valor adquirido de la necesidad de preservación de la propiedad del hombre, que decir  $x$  ciruelas =  $y$  gemas, ya que este intercambio es realizado entre mercancías que responden a necesidades distintas del hombre, las ciruelas, la lana y las nueces, responde a la necesidad de preservación, mientras que las gemas, las conchas y los diamantes responden a la simple valoración decorativa y, por llamarlo de alguna forma, a las necesidades secundarias del hombre, aquellas que no tienen que ver directamente con la preservación de su vida.

Esto nos queda claro con un ejemplo del mismo Locke, donde asevera: “El oro y la plata han recibido su valor del mero capricho o de un acuerdo mutuo; pero son de menos utilidad para las verdaderas necesidades de la vida” (Locke, 1998: 71).

De esta manera, es necesario replantear si fuera menester intentar defender todavía el sistema económico lockeano, los valores que definan a los bienes esenciales para la conservación del hombre. Ya que, tal como están las cosas, los bienes también podemos definirlos a partir de lo establecido en el tratado y de ello concluir que hay dos tipos de bienes: los *bienes primarios* y los *bienes secundarios*.

Los bienes primarios son aquellos que ayudan a satisfacer directamente las necesidades básicas del hombre, aquellas que inciden de manera directa en la conservación del hombre, mientras que los bienes secundarios son, por decirlo de forma general, aquellos que se muestran como accesorios del hombre y que, más allá de ayudarle a conservar su propiedad privada, son el fundamento para una acumulación desmedida de elementos que tienden a intercambiarse indistintamente, sin tener una relación recíproca.

## Conclusión

Es en la introducción del dinero donde la postura de Locke empieza a entenderse como una apología de la sobre acumulación de bienes secundarios para la obtención de supremacía de algunos hombres sobre otros y la vuelta al esclavismo ahora con consentimiento explícito del hombre. Donde, de origen, su trabajo era lo que posibilitaba su propiedad privada, pero luego, atendiendo por la razón del más ingenioso y menesteroso, tuvo que ceder hasta parte de lo obtenido de su trabajo y de su esfuerzo, para convertirse en la ganancia de unos cuantos y en su inversión sin frutos proporcionales a sus esfuerzos.

Habrá que hacer, con seguridad, un estudio más elaborado acerca de lo apenas indicado para pensar, no en la eliminación del dinero ni de la valoración que se le da a los bienes secundarios, sino tal vez pensar en que no tienen por qué, de manera indistinta, trocarse unos principios con los otros, siendo que corresponden a ámbitos distintos de la vida humana.

Por otro lado, no se trata de reducir la vida del hombre con el sentido de cumplir la simple satisfacción de la necesidad material básica, es decir, cumplir con “una existencia propia de bestias” (Marx, 1844: 15): comida, vestido, casa; ni de alguna manera se quiere abogar a favor de la sobre acumulación de lo material hacia la ostentación; simplemente se muestra cómo el argumento de



Locke pierde forma al defender su causa basado en un principio de conservación del hombre en el sentido más simple y no como un ente integral que, además de su conservación, a través de la satisfacción de sus necesidades básicas, es necesario que además se satisfagan otras necesidades que le otorgan, por poner algo, dignidad.

Por ello y ante la opacidad de nuestros días, es prudente preguntarnos de qué nos sirve entender este tipo de planteamientos, contrastándolo además con las diferencias contextuales de las distintas épocas, la del autor en cuestión y la de nuestro tiempo; donde además de saber que el tipo de pensamiento ha evolucionado, aunque no sepamos en qué medida o dirección, las circunstancias sociales son también distintas. Tenemos pues, sin duda, elementos distintos pero que tal vez son parte de una misma continuidad de los hechos históricos de la humanidad y por lo tanto podemos buscar eslabones evolutivos en ellos. Tal vez con la equivalente intensidad con que, en busca del progreso, se dieron cambios ideológicos, políticos y económicos, a la par de los sociales, puedan revalorarse construcciones surgidas del ingenio de hombres y mujeres tal como la producida por Locke y, con la identificación de errores en ellas, llegar a construcciones que redunden en un tipo distinto de progreso y por lo tanto en otro tipo de humanidad.

## Bibliografía

- BERLIN, I. (2000). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- LOCKE, J. (1998). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza.
- MARX, C. (1968). *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*. México: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_ (2011). “La mercancía” en *El capital*. Tomo I. Vol. 1. Vigésimonovena reimpresión. México: Siglo XXI, pp. 43-102.
- RAWLS, J. (2003). *Teoría de la justicia*. México: FCE.





## SEGUNDO LUGAR

# LA OTRA LECTURA

*Rodrigo Toscano Ruíz*

*Sé amo y escultor de ti mismo*  
Nietzsche, *La voluntad de poder*

### Hacia otra lectura

Antes de Bukowski fue necesario pasar por demasiada poesía. Algunos poetas llegan demasiado tarde. Otros, demasiado pronto. No siempre son puntuales. No siempre llegan. Incluso en el mejor de los casos, muchos poetas arriban a destiempo para por fin desembocar en algún buen poema, en una línea buena, en un verso que deja, en el interior de una persona, la huella estridente de la palabra; principio de metamorfosis en uno mismo.

En poesía –para todo buen lector– *valer la pena* significa ser puntual. El mejor poema es siempre el más puntual de todos, cada palabra cuenta más, mientras más puntualmente inesperada.<sup>1</sup> Hasta aquí el poema es eso apenas, el instante de encuentro entre la poesía y el hombre.<sup>2</sup> Y lo preferimos así porque, aunque el poema pueda ser un lugar para algunos, un punto de encuentro, lo cierto es que si se llega tarde a la cita con la poesía o demasiado pronto se pierde

toda posibilidad de experiencia con ella, o peor, se corre el riesgo de pasar de largo y llegar a la cita como si no se hubiese llegado nunca, creyendo que se estuvo ahí, que se leyó realmente, pero el poema se disolvió y se perdió frente a nuestros ojos, en nuestras propias manos. La mayoría de poemas se leen así, la mayoría reposan sin ser leídos. Los poemas, como los sujetos, pueden ser y no ser al mismo tiempo, y éste es el caso. ¿Es la sobrevaloración del poema como lugar lo que nos lleva a leer mal los poemas, a tenerlos enfrente y no leerlos? Existe poesía sin poema; atardeceres, cuerpos, miradas, etc. Lo que Octavio Paz llama lo *poético*. Pero no existen poemas sin poesía. El poema como punto de encuentro se parece más a lo *poético*. El sitio donde uno encuentra poesía sin andarla buscando. En cambio el poema, entendido como la forma que un humano da a la materia, está atravesado por dos voluntades, dos esfuerzos, que luchan hasta encontrarse y no

tanto. En lo *poético*, la poesía no se busca, se encuentra. En el poema, más bien, hay dos deseos deseándose. Ambos desean; el lector quiere y el escritor quiere. Se quieren sin conocerse. Ya se querían. En ambos está la fuerza del poema y en ambos está la debilidad del poema, la poesía del poema se construye de esos dos destinos, ese es su núcleo, su ADN.

Contra la concepción del poema estático, nosotros proponemos el poema que no es punto de encuentro para nadie; nos queda claro que esa concepción es necesaria, pero no suficiente: el poema ha muerto. El poema ya no es el instante ni el lugar donde se encuentran dos destinos sino, mejor, el esfuerzo de dos destinos por cruzarse, la mano abierta con los dedos extendidos.<sup>3</sup> El poema camina como Diógenes entre los hombres comunes, entre la pesadumbre de sus vidas cotidianas: cuando pienso en un poema, pienso en Diógenes caminando en pleno día con una lámpara en la mano, pero ¿qué busca Diógenes en el rostro de sus allegados? Busca a quien esté a la altura de sí mismo, mas sólo encuentra escombros humanos, demasiado humanos.<sup>4</sup> ¿Qué significa la luz de la lámpara en la mano? Poesía. Pues sólo la poesía es capaz de alumbrarles el rostro a los hombres, de sacarlos a la luz en medio de ca-

dáveres. El uso metafórico de la vida de Diógenes nos permite vincularlo: el poema es una lámpara apuntada hacia nosotros mismos.

Octavio Paz lo sabía, él tiene su forma de decirlo. Cada palabra en el poema contiene la potencia para hacer una metamorfosis incalculable cuyo corazón es un incendio. Pero éste sólo se logra en lectores que se exigen a sí cierta altura; aquí estoy hablando de trapezistas, de paracaidistas, de astronautas que están dispuestos a pasar la vida en las alturas a sabiendas de que caerán, en cualquier momento, más profundo que nadie. Sin embargo, la altura no les produce miedo —la poesía no es para acrofóbicos—, al contrario, les produce placer pensar en la caída, bienvenida sea en cualquier momento.

Superemos de una vez a los lectores de café y a los que leen, en la trágica vida de los grandes, una obra; esa mala costumbre que se ha venido haciendo cotidiana a lo largo de los siglos, no me refiero a los biógrafos que saben leer la vida que traspasa a todo arte, sino a quienes escuchan a éste porque estaba sordo, a ese otro lo leen porque estaba ciego y a aquél porque murió demasiado joven luego de traficar armas en África. ¿No son acaso estos intérpretes de café más sordos que Beethoven? ¿No están ellos más ciegos que Borges? ¿Acaso no mu-



Imagen tomada de: <http://www.telam.com.ar/notas/201307/24490-los-servicios-secretos-rusos-vuelven-a-usar-maquinas-de-escribir-para-evitar-el-espionaje-digital.php>

rieron mucho antes que Rimbaud? Nada molesta más a Bukowski que los falsos lectores.<sup>5</sup>

Que el poder de la poesía no se contenga; eso canta Bukowski. Que no la ahoguen en ellos los hombres de poca grandeza que prefieren vivir en tierra firme, que gustan de lo indudable de la lógica y de lo que no se mueve, que echan raíces a la primera oportunidad de hacerlo, que eligen la forma segura del poema (el Soneto, la Lira, el Romance, etc.) antes que el advenimiento del espíritu. A ellos les embriaga establecer reglas, escuchar una y otra vez las mismas palabras hasta hacerlas ídolos: esto lo saben antes los poetas que los filósofos y antes los filósofos que los políticos: *Ah, las palabras más maravillosas, / Rosa, Poema, Mar / son m pura y otras letras / o, a...*<sup>6</sup> Entonces apareció el primer poema que leí de Bukowski; *cuando el espíritu se desvanece / aparece la forma.*<sup>7</sup> Sólo cuando dos libertades se tocan, sólo cuando dos individualidades se atraviesan, hay un poema, y no después y no antes. No existe camino seguro para hacer ese contacto. No hay forma preestablecida, ni manual ni receta. Esas cosas sólo le pertenecen a los impostores y a quienes se conducen a sí mismos a toda velocidad hacia la muerte. Sólo los esclavos no se aburren de reventar sus propias reglas, de acatar órdenes: manuales para vivir, para escribir, para leer. Todo en ellos se repite y, cuando alguna palabra o forma los refrenda, gritan *¡tierra a la vista!* y encallan. Ellos mismos son lo mismo. Muchos son *uno*.<sup>8</sup> *La cuadrilla de los muertos en vida.*<sup>9</sup> Son aquellos que se escandalizan de lo nuevo, de lo múltiple e indeterminable. *Los profesionales de la desgracia, los que pretenden vivir sin cesar en el apocalipsis, anuncian la catástrofe y ven el infierno así en la tierra como en el cielo... pero no se mueren de una buena vez.*<sup>10</sup>

A mí me gusta más el viento que sopla en las montañas más altas, los caminos que se bifurcan y llevan a destinos inciertos, ahí se requieren los cuerpos más valiosos, ahí se exige la superación de los hombres: las mentes más elegantes, las sonrisas más espontáneas, los espíritus extraordinarios. Sólo me gustan los ríos donde nadie se

baña dos veces; eso atestigua que no existe el camino sino los caminos que cada uno abre, en instantes densos e irrepetibles. Únicamente cuando se asume esta incertidumbre del futuro existe la libertad. *Haz de tu vida tu taller de poesía*, eso dice el poeta y sólo hasta entonces, qué parecida es la vida a un poema. La grandeza de aquellos que entremezclan la vida y la poesía contra la pequeñez de quienes confunden la muerte con la vida. El poema nunca ha sido tan peligroso, nunca ha habido lugar más incierto, más lleno de sorpresas. Pero esa incertidumbre el buen lector sabe convertirla en riqueza, hace de lo inestable movimiento, del movimiento danza: *hacia ninguna parte y para siempre*, así dice el poema y el lector habrá de contestarle. Ya no se trata más de un lugar para pasarla bien, nunca más una rima con la que adormecerse, el poema ya no quiere ser un fiambre, cada poema vive otra vez y de aquí en adelante, todo poema, toda vivencia con él, debe significar arrojarse sin paracaídas hacia lo alto.

Que en cada lector haya un trapeartista: es la condición necesaria de un poema. Ya no más una jaula donde la poesía esté encerrada y nosotros la contemplemos afuera. El poema debe parecerse más a un cielo abierto, lleno de diferencias y de luces, de prismas, de colores, caleidoscopio de formas y de fondos, de distancias e infinitos, todo lo contrario a la fórmula, a lo confortable, a lo seguro, a la jaula, a lo *uno*.

Porque al poema debe vérselo desde adentro y no desde afuera, si ha de ser una jaula, hay que meternos en ella. Estas son las exigencias de la otra lectura.

## Las dos lecturas

No pasó mucho tiempo para darme cuenta de que había estado leyendo mal al viejo indecente. Existen al menos dos maneras de leer a este señor; una, la lectura acética de los intelectuales ortodoxos; otra, la de quienes justifican su embriaguez como justificar un pecadillo. Los primeros niegan

la vitalidad de la poesía, se les seca la garganta cuando se trata de hablar de cosas nuevas, vivas; ya hemos hablado de ellos. Representan las escamas del dragón.<sup>11</sup> Ellos son los que ordenan, a los poetas, *tú debes*. Los segundos son ovejas, buscan algo que seguir y rumiar, nunca son suficientes para sí mismos, necesitan alguien a quien perseguir aunque sea otra oveja. Pero Bukowski no es una oveja sino un lobo, y a este lobo no le gustan las ovejas. El lobo sólo quiere hablar con lobos, le fastidian las aglomeraciones de cualquier tipo, la masa, la apariencia, la fiesta de lo efímero. El lobo no es pastor ni quiere serlo, incluso suele vérselo huir de los rebaños: *no es frecuente verlos/ pues donde hay multitud/ no están ellos*.<sup>12</sup> Prefiere las cosas inmortales y detesta a quienes ven en la grandeza, lo mismo; en lo individual, la clase. *Igualdad para los que son iguales: así dicen los más raros*,<sup>13</sup> los excepcionales. Porque lo común no puede aplicar para las excepciones; hablese de formas literarias o de mecanismos de control. A los lobos no les interesa dominar ni ser dominados; concentran toda su energía en mantener el poderío sobre sí mismos, en constituirse a partir de su quehacer individual, de sus creaciones; *esos tipos raros no son/ muchos,/ pero de ellos/ provienen/ los pocos/ cuadros buenos,/ las pocas/ sinfonías buenas,/ los pocos/ libros buenos/ y otras obras*,<sup>14</sup> en medio de condiciones que los determinan. Pero según el lobo, toda determinación es una plataforma para erguirse a sí mismo, dándose forma. Cada vez extiende más los lindes de esas determinaciones, su vida es un contrapoder que hace frente a aquello que trabaja para detener lo incontenible, lo desbordante; su creación, él mismo: *y de los/ mejores tipos/ raros/ tal vez/ nada./ ellos son/ sus propios/ cuadros/ sus propios/ libros/ su propia/ música/ su propia/ obra*.<sup>15</sup> La vida es nacer muchas veces y el lobo que afirma la vida sabe eso: para subir hay que haber caído antes. Toda fuerza venida desde afuera, positiva o negativa, liberadora o coercitiva, la utiliza a su favor: lo que no lo mata lo hace más fuerte.<sup>16</sup>

En este lobo se conjugan el león y el niño. Bukowski es un león: para ser libre es necesario li-

berarse, pero despojarse de las ataduras no es suficiente, decir *yo quiero* no es suficiente, hay que ir más allá del dragón y de sus escamas, hay que crear. Bukowski es un niño: porque es creador y en su creación se da forma a sí y brinda horizontes de ser para los otros, siempre con una exigencia: leer de otro modo, vivir de otro modo, escribir de otro modo. El niño no se queda en la negación del león: el león necesita decirle *no* al dragón para comenzar a decirse *sí* a sí mismo. El niño ha superado esa dialéctica. En este sentido, el niño es nuevo comienzo, ha dejado de negar a lo otro, *es un santo decir sí*<sup>17</sup> a su fuerza, a su energía, a su poder y es, a la par, un olvido de todo resentimiento y, por lo tanto, de toda violencia. Ha dejado de lado la voluntad de dominio. No le interesa pisotear a los otros. Se ha levantado por encima de ellos, pero no para quedarse a reposar arriba, sino para llegar más alto.

El horizonte ontológico que levanta Bukowski en un poema debe entenderse como punto de partida: el camino a la montaña es escabroso, violento, pero nadie puede llevarnos a la cima, nadie puede leer por nosotros, nadie puede vivir por nosotros, ¿o acaso alguien se va a morir por ti? Cada poema es potencia de ser que nosotros debemos actualizar a nuestra manera. Eso reclama un lector creativo. Leer no es cosa de mudos. *Yo odio a los ociosos que leen*,<sup>18</sup> decía el sabio persa y no le faltaba razón al hacerlo. El que se acerca a leer a Bukowski debe asegurarse de que no le salgan pezuñas ni escamas. Leer significa ir más allá de las dos lecturas y de cualquier tercera, debemos decir: *yo leo*. Y si hay poema, si existe metamorfosis, habrá de salir adentro. Sólo lo que sale adentro se levanta allá afuera. Hemos devorado al dragón y a la oveja y todavía no quedamos satisfechos. Todavía no empezamos a leer a Bukowski.

## Del Condottiere

No cualquiera es un Condottiere y, sin embargo, cualquiera puede ser un Condottiere. Esta figura

teórica desarrollada por Michel Onfray, basándose en el aristócrata nietzscheano, encarna a un tipo particular de sujeto cuya energía es desbordante. Para ser más exactos, una energía que se construye como una ética-estética.<sup>19</sup> El Condottiere es un esteta de sí mismo. Un cuidador de sí, un defensor de su propia libertad y, al mismo tiempo, un creador que es capaz de mostrarse diferente a los otros en medio de ellos. Hay dos movimientos en el Condottiere: uno hacia sí mismo y otro hacia afuera. Aquí, replegarse a sí debe entenderse como lo contrario al *conocimiento de sí* que replican los cristianos. Volverse a sí mismo no es *conocimiento de sí*, sino *cuidado*. Como nos enseñó Michel Foucault en su *Ética del cuidado de sí*:<sup>20</sup> todo *conocerse* cristiano implica siempre un olvido de sí mismo, una entrega a dios y, por lo tanto, a los preceptos de la iglesia: la esperanza, la compasión, la culpa; los valores más pequeños. La subordinación de esta vida a la del más allá, ya lo dijo su profeta: *mi reino no es de este mundo*. Contra la muerte entendida como el ascenso a una vida mejor, Foucault propone la vida de esta vida y la muerte como la última experiencia individual, la experiencia de la finitud, la tragedia insoslayable.

*Aquí es el más allá*,<sup>21</sup> eso enseña Foucault. Cuidarse a sí significa, desde Séneca hasta Marco Aurelio, liberarse de las ataduras y de las enajenaciones externas, defenderse de quienes pretenden apoderarse de nosotros, quienes trabajan para disolvernó en el mundo de lo cotidiano.<sup>22</sup> Sin embargo, el Condottiere no se reduce a eso. Más que cuidar de sí, el Condottiere se construye a sí mismo. Esta construcción es un querer, el guerrero quiere y tiene claro lo que quiere, se dice *sí* a sí mismo cada instante y en ese decirse *sí* observa sin sorpresa la pequeñez de los valores que nihilizan la energía de la vida. *A quienes prefieren los conceptos desvaídos, sin energía, no les gustará el Condottiere*.<sup>23</sup> Qué ausencia de energía vital percibe este guerrero en los compasivos, en los piadosos, en los ascéticos, en los que se dan golpes de pecho y repiten: *por mi culpa, por mi culpa, por mi grande culpa*. Para ellos la existencia vale tan

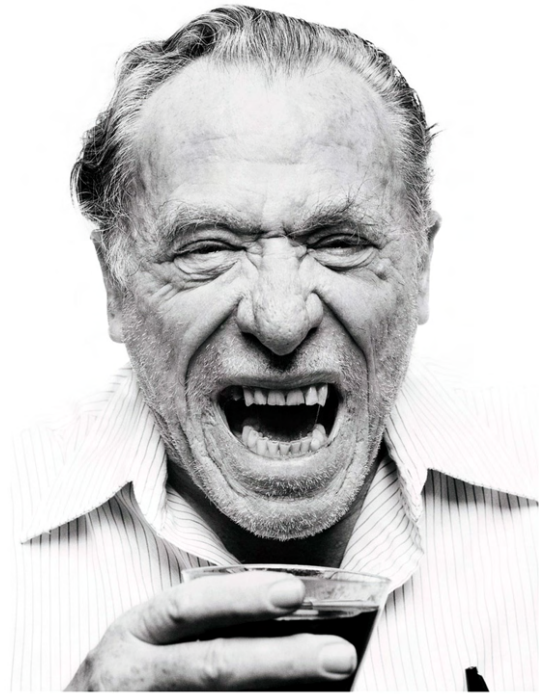


Imagen tomada de: <http://eltriuofodearciniegas.blogspot.mx/2012/06/charles-bukowski.html>

poco que solamente morir les salvaría la vida; y cantan hacia el cielo: *¡hay que morir... para vivir!* El Condottiere siente mayor afinidad con el que muere y continúa viviendo que con el que vive como si hubiera muerto.

Onfray no piensa al Condottiere como figura histórica, la subjetividad del teórico debe filtrar lo que el guerrero fue históricamente de lo que es como construcción de una soberanía ética-estética. Onfray toma sólo las líneas de fuerza que constituyen la biografía de este guerrero. Su Condottiere predilecto: *Bartolomeo Colleoni* de Verrochio, emblema del renacimiento italiano. La escultura sirve como acicate a Michel Onfray para desplegar una ética situada, es decir, una ética con cuerpo y espíritu. Qué mejor cuerpo que el de un guerrero, qué mejor espíritu que el de un poeta. El Condottiere destaca en ambos, los equilibra y los tensa. Y la tensión producida conduce siempre a la inversión de los valores, a su autonomía, a su independencia. Es hombre de palabra y cumple lo que quiere. Le gustan los caminos que nadie ha recorrido antes y los conquista. Su destreza la construye paso a paso y lo



diferencia de la mayoría. Su individualidad no es una idea, ni fija ni dinámica; es él mismo, disuelto en los instantes que han valido la pena.

La mayoría de los que predicán la libertad, a lo largo de la historia, y la cantan y la reverencian, son los mismos que, cuando pueden, la encadenan. Prometen cosas que no pueden cumplir y practican el arte de la evasión, que consiste en encontrar siempre una excusa que justifique su incumplimiento; con estas personas no puede hacerse ninguna especie de contrato. El Condottiere prefiere alejarse de ellos, desconfía de los que endulzan demasiado la vida y gustan de las utopías azucaradas. Una de sus mayores características es su conocimiento y el dominio de los grandes saberes de su tiempo. La cultura del Condottiere es lo que le permite cristalizar su sensibilidad, hacerla posible. Conoce con detalle lo que hay entre el cielo y la tierra; la historia, la ciencia, las artes; la vida misma y también conoce a los desvaídos.

Pero ¿en dónde vive el Condottiere? ¿Acaso también es de otro mundo? No. El Condottiere es de esta Tierra. Sólo se reconoce en el sentido de esta Tierra. En su construcción levanta la historia del mundo y la dispara hacia el futuro, es un arquitecto de la cultura, y esa es la mayor distancia que guarda con el hombre de masas, que parece más un producto de la cultura que un arquitecto de ella; una reproducción y nada más:

*Alguna gente es joven y nada más/ alguna gente es vieja y nada más./ Y alguna gente está en el medio/ sólo en el medio./ Y si las moscas usaran ropal/ y todos los edificios ardieran en/ fuego dorado,/ si el cielo se sacudiera como/ en la danza del vientre/ y todas las bombas atómicas empezaran a/ gritar,/ alguna gente sería joven y nada más/ y alguna gente sería vieja y nada más/ y el resto sería lo mismo,/ el resto sería lo mismo.<sup>24</sup>*

Así se funden las masas en la repetición. En ellas no hay esperanza, hasta lo más elevado lo convierten en lo mínimo, igual una mosca que una bomba atómica, las masas son la nivelación, ahí no hay diferencias. Las perlas y la mierda se confunden. Las moscas van a ellas por igual. El

Condottiere y el poeta ven, con cierta tristeza, el hundimiento de millones en la dinámica de las masas. *Es triste/ y/ no es/ triste.<sup>25</sup>*

Al Condottiere le fascina pensar que detrás de esa masa hay alguno o alguna que no se somete a la dinámica amorfa de la mayoría: alguno, en los hombres que están sentados tras esos escritorios, alguna, entre las millones que hacen las compras en los supermercados, alguno, metido junto a cientos en el tráfico, alguna, entre las miles que salen a manifestarse, alguno, que no acepta ser un número, una cifra, uno más en el monto, un salario. Alguien. El Condottiere sabe que ese alguien existe: él mismo alguna vez tuvo que salir de esa nivelación. Pero sabe que no es tarea fácil encontrarlo. Los que no han muerto, viven demasiado lejos o permanecen ocultos bajo el velo de la cotidianidad:

*a veces me parece/ verlos;/ por ejemplo/ cierto/ viejo/ sentado en/ cierto banco/ de un cierto/ modo/ o/ un rostro fugaz/ en un automóvil/ que pasa/ en dirección/ contraria/ o/ cierto movimiento/ de manos/ del chico o la chica/ del supermercado/ mientras meten/ la compra/ en las bolsas./ a veces/ es incluso alguien/ con el que has/ estado viviendo/ un tiempo:/ notas/ una/ mirada/ de rápida iluminación/ que nunca/ le habías visto/ antes./ a veces/ sólo notarás/ su existencial/ repentinamente/ en un/ vívido/ recuerdo/ algunos meses/ algunos años/ después de que se hayan/ ido.<sup>26</sup>*

Sin embargo allí mismo es el campo de batalla de los Condottieri, allí luchan y se levantan todos los días, allí mueren a diario y sólo allí nacen nuevamente. Sobre el mundo cotidiano se yerguen los grandes espíritus. Michel Onfray ejemplifica con la vida burocrática de Kafka, uno de los extremos del Condottiere, yo he decidido tomar otro ejemplo: Bukowski y su poesía. ¿En qué se parecen ellos dos? Ninguno de los dos se permitió dispersarse, ninguno perdió su centro de gravedad: el primero pudo haberse disuelto en la depresión y en la cotidianidad de la fábrica, el segundo pudo quedar cautivo por el desenfreno. Sin embargo, no fueron inocentes, nunca se abandonaron. Bukowski es el Condottiere que sabe hacer de su vida una obra y de su obra una



vida: dejó de beber, pero no dejó de escribir, dejó de coger, pero no dejó de escribir, dejó las drogas, pero no dejó de escribir, dejó los bares, pero no dejó de escribir. El centro de su vida fue su poesía y lo sigue siendo. Los estímulos exteriores: las drogas, el alcohol, las mujeres, los usa a su favor. Hasta aquí hemos llegado a otro punto de partida, y ¿cuál es?, o habrá Condottiere con poesía o no lo habrá. Bukowski ya no es el borracho, ni el libertino, ni el mujeriego solamente; desborda todo eso. Bukowski es un guerrero, y a ese, todavía, falta leerlo.

### Un Condottiere, un samurái, un anarco y... ¿un poeta?

El Condottiere es un trapeceista que se equilibra a sí mismo en la tensión entre lo apolíneo y lo dionisiaco. No vale Dionisio sin Apolo ni Apolo sin Dionisio. Un arquetipo individualista. El samurái tiene en común con el Condottiere no sólo que es un guerrero, sino que pelea contra la muerte y contra todas las fuerzas externas que insisten en sobajarlo, en dispersarlo y en vivir su vida por él. El samurái es el guerrero de la resistencia, la disciplina, la delicadeza y la elegancia: el honorable. El honor de su vida consiste en llevar a cabo todas esas autoconstrucciones. Asume la vida como un riesgo y se arroja hacia ella con pericia. El samurái es quien aprovecha cada instante de su vida y hace de su vida un campo de guerra, donde todos los días se libra una batalla ineludible; la batalla de abrirse paso más allá de sus límites; pero siempre preferible la guerra a la paz, la muerte al deshonor, la caída al abandono de sí mismo. Al samurái no lo guía el temor a la muerte, ama más a la vida y es por esto que nunca podría ser un esclavo: quien es verdaderamente libre está dispuesto siempre a morir por su libertad, ya lo sabía Diógenes el cínico, y el samurái personifica este pensamiento. Hace de sus acciones más elementales un arte, sus quehaceres valen en sí mismos; en ellos la elegancia se mezcla con el perfeccionamiento y

el disfrute. Tal como lo muestra el *Hagakure*,<sup>27</sup> en sus creaciones se deja ver la transparencia de su espíritu. El trabajo individual de este guerrero es más parecido al de un artista que al de un soldado. Todo esto hace del samurái un hermano del Condottiere.

Cuando hablamos de anarco, ¿a qué tipo de anarco nos referimos? Estamos pensando en un tipo de anarco muy especial en el que se reúne el exilio interior, cuyo fin es conocerse a sí mismo —en un sentido no cristiano— y el autogobierno, que debe entenderse como un otorgar un peso peculiar a la voluntad propia, más allá del resto de discursos y energías exteriores. El anarco que aquí entrevemos crea sus propias reglas y compromisos consigo mismo y nada tiene mayor peso para él que esa autodeterminación. La distancia que guarda el anarco onfraydiano con otros anarcos o con el rebelde a secas, se debe a un asunto fundamental: el rebelde parece haber sido expulsado por la sociedad, herido por sus condiciones, se niega a plegarse a ellas, las rechaza abiertamente y al final no le queda más remedio que devolverse al exterior de la sociedad misma, aislándose. De esta manera se refugia de

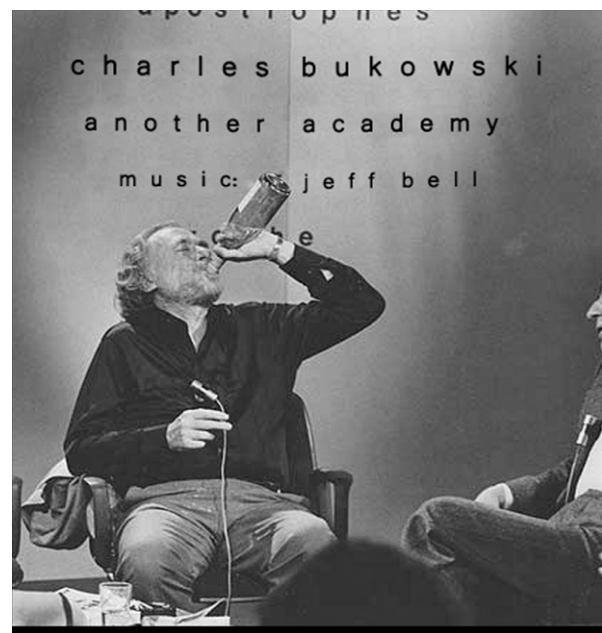


Imagen tomada de: <http://4.bp.blogspot.com/-kx2XMT1-USI/UURQ3qFt-xI/AAAAAAAAABtI/3fwxVDRRjHI/s1600/bukowski+album+cover+2.png>

la sociedad que se mantiene –diría Onfray mismo– ávida de castigo. Algo de esto podemos encontrar en *la teoría del partisano* de Carl Schmitt,<sup>28</sup> donde se señala que la hegemonía del gobierno y el ejército regular considera a los rebeldes como criminales execrables de las periferias. Un tipo de guerrero irregular cuyo carácter está impulsado por el compromiso político, y que es considerado como el combatiente de la resistencia que actúa fuera de la legalidad. El rebelde se conduce a la muerte, el anarco se conduce a la vida. El anarco que postula Onfray es un tipo de rebelde lleno de múltiples matices. De él habla muy poco Schmitt, pero cuando lo afronta lo hace más o menos de esta manera: cuando se sustituye la irregularidad del partisano común, por la ilegalidad, y la lucha armada por la resistencia, el resultado es que todo individuo que actúe por su cuenta puede ser llamado partisano. Aparece entonces la posibilidad de pensar un anarco al estilo Jünger y Onfray, donde rebelde es todo individuo anticonformista que actúe por cuenta propia, el que lucha por sí y desde sí; el rebelde de sí mismo. Se parece más al individuo trágico, lúcido, aristócrata que propone Onfray y que ya era la propuesta de Nietzsche. Pero ¿cómo actúa el anarco frente a este tipo de situación, donde las condiciones parecen querer dominarlo? El anarco individualista no se aísla, al menos no del modo en que lo hace el rebelde. El rebelde se repliega en la selva, el anarco se despliega en la cotidianidad; lo mismo en una pequeña comunidad que en la ciudad más cosmopolita. Puede incluso perderse entre la multitud y gusta de una rebeldía más noble: “el anarco debe saber esconder tras un aparente consentimiento hacia el orden del mundo, una rebelión fabulosa y apocalipsis magníficos”.<sup>29</sup>

Esto hace del anarco de Onfray un lobo con piel de oveja. Sin embargo, su piel de oveja no le preocupa demasiado. No desgasta su energía poniéndosela, quitándosela, la mayoría de ocasiones es a otros a quienes deja esa tarea. ¿Es necesario decir que el anarco no disfruta de la fiesta

de lo superfluo? Resiste a lo habitual todo lo que puede, su perspicacia lo lleva a dispersarse en la vida diaria innumerables veces, mas sólo acepta el aburrido mundo de lo cotidiano a cambio de levantarse por encima de él.

Su inteligencia y audacia residen en un golpe de fuerza formidable: mientras la mayoría persiguen las esperanzas que ofrece la vida fácil, mientras los rebeldes se desgastan contrariando la continuidad de la vida diaria para hacerla más dulce, llevadera, más humana, el anarco individualista crea otro tipo de rebelión, una que apela a los sujetos uno por uno, que les muestra con maestría su propio lenguaje, el lenguaje de sí mismos. Un tipo de rebeldía que no exige que se salven vidas, que se acabe el hambre, que se hagan más escuelas; sino que salva vidas, que da hambre, que hace escuela. Arremete contra los individuos en formas polémicas que atraen, que destruyen lo establecido e incrementan lo posible: a martillazos.

A martillazos, así me gustan los poetas. No aquellos que dicen lo que las mayorías quieren oír y legitiman el dominio ejercido por unos cuantos:

Durante mucho tiempo, el arte ha estado al servicio de las grandes mitologías que reinaban efectivamente en períodos determinados sobre espacios precisos; el Egipto de los faraones, la Grecia del ciudadano, el Imperio romano y después cristiano. Ya conocemos el inventario. Ha servido a los dioses, las virtudes, los ideales del momento. Casi siempre a las consignas del ideal ascético. Al servicio del poder, expresaba su calidad. Si tenía un poco de audacia, era más en el tratamiento de la información que en el contenido de la misma.<sup>30</sup>

Sino el arte que muestra desde la inmanencia de lo cotidiano la trascendencia de lo posible. Y la pregunta necesaria ¿a quién sirve el arte ahora? Apenas pronuncio estas palabras se escucha el zumbido de las moscas en el mercado<sup>31</sup>. Las moscas venenosas que hacen de toda sensible verdad una mentira y de toda mentira una alabanza. Repiten la mentira hasta hacerla verdad. Todo el día podemos escuchar su sonido. En el mercado también se

reúnen los comediantes, amantes de la fama, disfrazados de artistas. Representan a las multitudes. Todo lo convierten en un *sí o no*, para ellos no hay sutilezas, ni profundidad, ni elegancia. Tampoco me convencen los poetas que oscurecen las aguas para hacerlas parecer profundas,<sup>32</sup> herederos de los ilusionistas y de los sacerdotes, vanidosos malabaristas. Prefiero lo contrario, los poetas que mienten con la conciencia de que dicen la verdad,<sup>33</sup> la verdadera hazaña consiste en no ser verdadero, crear implica saber lo que hay entre el cielo y la tierra; quien no sabe mentir no puede conocer verdad.<sup>34</sup> La verdad es una creación, una ficción llena de sentido, de afirmación. Mientras la mentira bosteza, la verdad ladra. Me gustan los poetas que ladran, los filósofos llamados perros.<sup>35</sup> “La máxima del perro es no ser esclavo de nada ni de nadie en el pequeño universo donde uno halla su lugar”.<sup>36</sup>

El poeta tiene en común con el samurái la elegancia, la delicadeza. En su quehacer se muestra —como dijimos con el samurái— su transparencia de espíritu, su trabajo individual. Anteriores al yo fueron las sociedades, dice Nietzsche, la sociedad es la construcción de una unicidad en la que no se reconocen los poetas. El yo es un invento de poetas y de perros. Cada poeta lleva un perro al que no puede renunciar sin sentir abandono:

*fui a dar un paseo por Hollywood Boulevard/ bajé la vista y había un perrazo blanco/ caminando a mi lado./ llevaba exactamente el mismo paso que yo./ nos parábamos en los semáforos juntos./ cruzábamos las bocacalles juntos./ una mujer nos sonrió./ debió de caminar unas ocho manzanas conmigo./ luego entré a una tienda de comestibles y/ cuando salí el perro había desaparecido./ o la perra había desaparecido./ era un perro blanco hermosísimo./ con una pizca de amarillo en el pelaje./ los ojazos azules habían desaparecido./ el bocico sonriente había desaparecido./ la lengua colgante había desaparecido./ con qué facilidad se pierden las cosas./ no se pueden conservar las cosas para siempre./ estoy de capa caída./ estoy de capa caída./ aquel perro me quería y/ confiaba en mí y/ dejé que se fuera.<sup>37</sup>*

El poeta se sitúa en un mundo lleno de determinaciones y exigencias. Pero como los perros, el poeta conoce bien su mundo y se lo apropia: de

ese modo habla el yo. El poeta ladra contra aquello que contradice su naturaleza. El conocimiento del mundo es lo que le permite crear, a pesar del esfuerzo que existe por estandarizarlo: entidades como la familia, el trabajo, la religión, la ideología, se esfuerzan inútilmente por moldearlo. En medio de ellos, el poeta ha aprendido a estar solo, y ha descubierto que la soledad es una estricta maestra que no perdona a los espíritus débiles, que golpea duro en los rincones, en los espejos vacíos, *en las aglomeraciones solitarias*:<sup>38</sup> los sitios donde la esperanza levanta su cabeza cortada. Pero la soledad no es tan mala enemiga, el poeta llama a que toda pelea con ella sea una lucha de peso pesado<sup>39</sup> y, aunque la pelea nunca termine, vale la pena lucharla. Hay que encontrar a nuestros enemigos, hay que encontrar nuestra soledad: es parte de la escuela de los anarcos, de los poetas, de los samurái: de los que viven a muerte. Se trata de extraerle todo lo posible al instante y, por tanto, de desear el eterno retorno; que cada minuto dure para siempre: *hay cosas peores que estar solo/ pero a menudo toma décadas/ darse cuenta de ello/ y más a menudo/ cuando esto ocurre/ es demasiado tarde/ y no hay nada peor/ que/ un demasiado tarde*.<sup>40</sup> Si el poeta del que hablamos no es un anarco onfraydiano, un samurái y un Condottiere, al menos sí se les parece mucho.

## Un poeta sí, pero... ¿Bukowski?

Más allá del bien y el mal está el trabajo de Bukowski. Aquí se trata de conocerlo y para ello he elegido un poema que nos permite una perspectiva más original respecto a la construcción estética individual que hemos venido esbozando. El poema se titula “Pájaro azul”.<sup>41</sup> En este poema nuestra figura teórica del poeta —Condottiere, samurái y anarco— está encarnada por la voz de Bukowski. Desde el principio del poema, Bukowski se muestra como un anarco, como el anarco del que hemos estado hablando, el que sabe esconder su grandeza, camuflarla con la cotidianidad para dejarla salir en el momento menos



Imagen tomada de: <http://www.chrispalbicki.com/blog/wp-content/uploads/2012/04/bukowski.jpg>

esperado con toda su fuerza: *hay un pájaro azul en mi corazón que quiere salir/ pero soy duro con él,/ le digo/ quédate ahí dentro, no voy/ a permitir que nadie/ te vea.*<sup>42</sup> ¿Es necesario explicar que el pájaro azul al que se refiere Bukowski es la poesía y su actitud poética? Esa actitud debe autoexiliarse, sólo en la soledad se construye, sólo mientras los otros están durmiendo: *hay un pájaro azul en mi corazón/ que quiere salir/ pero soy demasiado listo, sólo le dejo salir/ a veces por la noche/ cuando todo/ el mundo duerme./ le digo ya sé que estás ahí,/ no te pongas/ triste.*<sup>43</sup> Aquí me gusta la metáfora que usaría Nietzsche para describir el buen egoísmo: hay que ser egoístas pero sólo se ha de ser egoísta como lo es una mujer embarazada. Como el que sabe que tiene un fruto adentro que está creciendo, como el que va a dar a luz: se debe ser prudente, dedicarle tiempo, trabajo, esfuerzo a la vida que se

está levantando adentro, en el corazón. Nadie puede entender mejor al poeta que otro poeta, ¿quién podría entender mejor a alguien que va a parir sino quien ya ha parido?: por eso he elegido a Nietzsche. Lo que va a dar vida, lo que va a crear, eso requiere del autoconocimiento más delicado; hay que mantener con vida al pájaro azul: ser duro con él y, al mismo tiempo, asegurarse de no matarlo. Todo pájaro azul, toda vida dentro de uno mismo, toda poesía gestándose debe mantenerse oculta mientras se consigue. Es por eso que ni las camareras ni la gente común pueden verlo, hasta que sale por fin. Ser un creador discreto, celoso de su creación, es necesario sobre todo cuando se va a traer al mundo violento una obra para oídos delicados. El egoísmo en esta ética sólo tiene sentido cuando se está construyendo una obra, una auténtica acción.

Bukowski es el que no duda de su quehacer, pero tampoco lo recomienda: en eso consiste su generosidad y su advertencia. *Don't try, no lo intentes*, dice su epitafio. La vida del creador es la vida más ardua pero, entonces, ¿por qué no rechazarla simplemente? No se puede escribir sin ser lo que se escribe; en esto radica la exactitud de la crítica psicoanalítica hacia el arte. Que cada quien descubra su camino, sus precipicios. Bukowski intuye esto, no necesita que un científico venga y se lo explique, su arrojo y su sensibilidad lo llevan a explorar mundos que no están hechos para los que disfrutan de la vida metódica. De nuevo, no hay camino. Respecto a esto recuerdo un poema excepcional de, donde, con toda honestidad, se dirige a un grupo de jóvenes estudiantes:

*Id al Tibet/ montad en camello./ leed la Biblia/ teñid vuestros zapatos de azul./ dejaos la barba./ dad la vuelta al mundo en una canoa de papel/ suscribíos al Saturday Evening Post/ masticad sólo por el lado izquierdo de la bocal casaos con una mujer que tenga una sola pierna y afeitao con navaja/ y grabad vuestro nombre en el brazo de ella/ lavaos los dientes con gasolina/ dormid todo el día y trepad a los árboles por la noche.  
Sed monjes y bebed perdígonos y cerveza./ mantened la cabeza bajo el agua y tocad el violín/ bailad la danza del vientre delante de velas rosas/ matad a vuestro perro/ presentaos al Alcalde/ vivid en un barril/ partíos la cabeza con un hacha/ plantad tulipanes bajo la lluvia./ Pero no escribáis poesía.<sup>44</sup>*

Pero no escribáis poesía. El quehacer del poeta no es tarea fácil, no es recomendable para los pesados de espíritu, Bukowski nunca lo recomendaría. Sin embargo la intuición por elegir este camino es latente: este poema más que alejarnos de la actividad poética nos acerca a ella, nos invita. Lo mismo con el poema “Cómo ser buen escritor”,<sup>45</sup> el Bukowski escribe desde sus circunstancias y vaya que habla por ellas. Pero no lo hace de manera burda; leer y escribir se convierten en un recorrido por imágenes, recuerdos, olores, sabores, sonidos. En su estilo las sensaciones están a flor de piel, hace de la lectura y la escritura un sinónimo de hedonismo, de autoco-

nocimiento: un banquete al que todo ser humano sensible quiere ser invitado.

Así como el samurái, Bukowski sabe hacer de su arte una cosa elegante y profunda. Así como el Condottiere, Bukowski sabe ser polémico, dar forma con su estilete a todo lo posible, crea. Así como el anarco individualista, Bukowski sabe ser crítico frente a las enajenaciones cotidianas, retirarse del rebaño: la relación ética-estética que enlaza a estos personajes se condensa en sus poéticas, toda ética-estética apunta a una poética de vida.

## Notas

<sup>1</sup> Léase la primera parte del poema “Trabajos del poeta” de Octavio Paz. Disponible en: Paz, Octavio. *Trabajos del poeta*. <http://artespoeticas.librodenotas.com>. 25 de junio, 2013. Artes poéticas. Recopilación de artes poéticas en castellano. Fecha de consulta: 25 de junio, 2013. <http://artespoeticas.librodenotas.com/artes/702/trabajos-del-poeta-1949>.

<sup>2</sup> Octavio Paz dice en el “Arco y la lira”: “El poema es el punto de encuentro entre la poesía y el hombre”. Léase el apartado “Poesía y Poema” en: Paz, Octavio, “El arco y la Lira”, en *La casa de la presencia. Poesía e historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

<sup>3</sup> Diógenes dice, en señal de auténtica generosidad: “debemos alargar la mano a los amigos con los dedos extendidos, no doblados”. Desde esta perspectiva, el escritor y el lector en su quehacer deben ser generosos. El escritor debe ser generoso con el lector, el lector generoso con el escritor, ambos entregarse en su labor sin escatimar. Disponible en: Laercio, Diógenes, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Argentina, Editorial del cardo, 2010, pp. 135-148.

<sup>4</sup> Dice Diógenes Laercio que Diógenes el Cínico gritaba: “Hombres, hombres” y apenas se acercaban unos cuantos decía “Hombres he llamado, no heces” o de día encendía un candil y decía: “estoy buscando un hombre”. *Ibid*.

<sup>5</sup> Léase el poema “Beethoven dirigió su última sinfonía completamente sordo”, disponible en: Bukowski, Charles. *Beethoven dirigió su última sinfonía completamente sordo*. <http://solobukowski.blogspot.mx>. 3 de septiembre, 2012. Sólo Bukowski. El mayor archivo de la red del poeta y escritor Charles Bukowski. Fecha de consulta: 20 de junio, 2013. <http://solobukowski.blogspot.mx/2012/09/beethoven-dirigio-su-ultima-sinfonia.html>.

<sup>6</sup> Léase el poema “Cartilla (poética)” de Blas de Otero. Disponible en: De Otero, Blas, *Cartilla (poética)*. <http://www.materialesdelengua.org>. 20 de junio, 2013. Materiales

Lengua y Literatura. Fecha de consulta: 20 de junio, 2013 [http://www.materialesdelengua.org/LITERATURA/HISTORIA\\_LITERATURA/BLASDEOTERO/poemas.htm](http://www.materialesdelengua.org/LITERATURA/HISTORIA_LITERATURA/BLASDEOTERO/poemas.htm).

<sup>7</sup> Este es el poema completo de Bukowski titulado “Arte”, disponible en: Bukowski, Charles. Arte. <http://solobukowski.blogspot.mx>. 13 de abril, 2010. Sólo Bukowski. El mayor archivo de la red del poeta y escritor Charles Bukowski. Fecha de consulta: 19 de junio, 2013 <http://solobukowski.blogspot.mx/2010/04/arte-de-charles-bukowski.html>.

<sup>8</sup> Dice Heidegger: “Esta forma de convivir disuelve completamente al *Dasein* propio en el modo de ser ‘de los otros’, y esto, hasta tal punto, que los otros desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos.

Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del ‘montón’ como *se* debe hacer; encontramos ‘irritante’ lo que se debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad”. Léase: Heidegger, Martín, *Ser y tiempo*, Capítulo cuarto: *El ser-sí-mismo cotidiano y el uno*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Edición digital de: <http://www.philosophia.cl>. pp. 30-35.

<sup>9</sup> Verso del poema “Un desperdicio”, disponible en: Bukowski, Charles. *Lo más importante es atravesar el fuego*. Traducción: Eduardo Iriarte Goñi, Barcelona, La poesía señor hidalgo, 2003, p. 739.

<sup>10</sup> Onfray, Michel, *La construcción de uno mismo*. Traducción: Silvia Kot, Buenos Aires, Libros Perfil, 2000, p. 73.

<sup>11</sup> La figura del dragón, sus escamas, el león y el niño son creadas por Nietzsche en *Así habló Zaratustra*. Principalmente en el capítulo titulado *De las tres transformaciones*. Disponible en Nietzsche, Friedrich, *Así Habló Zaratustra*, Madrid, Editorial Alianza, 2006.

<sup>12</sup> Fragmento del poema “Los más raros”. El título del poema original es “The strongest of the strange”. Disponible en voz del autor en: Bukowski, Charles. *The strongest of the strange*. <http://www.youtube.com>. 17 de junio, 2009. YouTube. Fecha de consulta: 23 de junio, 2013. <http://www.youtube.com/watch?v=ug4GkGr4AOc>.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *De la escuela de guerra de la vida: lo que no me mata me hace más fuerte*. Nietzsche, Friedrich, *El ocaso de los ídolos*, Proyecto Espartaco (<http://www.espartaco.cjb.net>), versión digital. Sin lugar de edición, 2002, p. 3.

<sup>17</sup> Esta frase puede encontrarse en Nietzsche, Friedrich, *Así Habló Zaratustra*, Madrid, Editorial Alianza, 2006, p. 55.

<sup>18</sup> *Ibid.* p. 73.

<sup>19</sup> Desarrollado en su obra: *La construcción de uno mismo*, anteriormente citada.

<sup>20</sup> Es el título de uno de los capítulos de su obra titulada: Foucault, Michel, *Estética, ética y hermenéutica*, Argentina, Paidós, 1999.

<sup>21</sup> Frase pronunciada por Foucault en la *Ética del cuidado de sí*. *Ibid.*

<sup>22</sup> Este tema lo encontramos mayormente desarrollado en: Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto* (Horacio Pons, Trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

<sup>23</sup> Onfray, Michel, *La construcción de uno mismo*, Traducción: Silvia Kot, Buenos Aires, Libros Perfil, 2000, p. 24.

<sup>24</sup> Fragmento primero de un poema de Charles Bukowski titulado: “Nota sobre la construcción de las masas”. Disponible en: Bukowski, Charles, *Antología*, Colombia, Arquitrave Editores, 2004, p. 73.

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 74.

<sup>26</sup> Fragmento intermedio del poema “Los más raros”. Bukowski, Charles. *The strongest of the strange*. <http://www.youtube.com>. 17 de junio, 2009. YouTube. Fecha de consulta: 23 de junio, 2013. <http://www.youtube.com/watch?v=ug4GkGr4AOc>.

<sup>27</sup> Yamamoto, Jocho, *Hagakure. El libro secreto de los samuráis*, España, EDAF, 2008.

<sup>28</sup> Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, México, Folios Ediciones, 1985, p. 113.

<sup>29</sup> Onfray, Michel, *La construcción de uno mismo*, Buenos Aires, Perfil Libros, 2000, p. 55.

<sup>30</sup> *Ibid.* p. 92.

<sup>31</sup> Las moscas del mercado y los comediantes se encuentran disponibles en un capítulo del Zaratustra titulado *De las moscas del mercado*: Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Editorial Alianza, 2006, p. 90.

<sup>32</sup> Esta frase ha sido tomada (casi literalmente) de *Ibid.* p. 195.

<sup>33</sup> Frase del poema “El azar de las perforaciones”, disponible en: Becerra, José Carlos, *El otoño recorre las islas*, México, Era, 2002, p. 122.

<sup>34</sup> Nietzsche, Friedrich, *Así Habló Zaratustra*, *op. cit.*, p. 394.

<sup>35</sup> Onfray, Michel, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, Argentina, Paidós, 2002.

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 33.

<sup>37</sup> Bukowski, Charles. *Lo más importante es atravesar el fuego* (Eduardo Iriarte Goñi, Trad.), Barcelona, La poesía señor hidalgo, 2003, p. 113.

<sup>38</sup> Fragmento extraído del poema “Relación de los hechos”, disponible en: Becerra, José Carlos, *El otoño recorre las islas*, *op. cit.*, p. 86.

<sup>39</sup> Verso del poema “Cómo ser un buen escritor”, en Bukowski, Charles, *Antología*, Colombia, Arquitrave editores, 2004, p. 48.

<sup>40</sup> Bukowski, Charles, *Ob, sí*. 20 de junio, 2013 <http://www.amediavoz.com/bukowski.htm> A media voz, Fecha de consulta: 20 de junio, 2013, <http://www.amediavoz.com/bukowski.htm>

<sup>41</sup> Bukowski, Charles. *Pájaro Azul*. <http://www.amediavoz.com>. 20 de Junio, 2013. A media Voz. Fecha de consulta: 20 de junio, 2013 <http://www.amediavoz.com/bukowski.htm#PÁJARO AZUL>.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> Bukowski, Charles, *Consejo amistoso a un montón de jóvenes*. [solobukowski.blogspot.mx](http://solobukowski.blogspot.mx) 31 de mayo, 2011. Sólo Bukowski. El mayor archivo de la red del poeta Charles Bukowski. Fecha de consulta: 20 de junio, 2013. <http://solobukowski.blogspot.mx/2011/05/consejo-amistoso-un-monton-de-jovenes.html>.

<sup>45</sup> Bukowski, Charles, *Antología, op. cit.*, p. 48.

## Bibliografía general

- BUKOWSKI, Charles, *Lo más importante es atravesar el fuego* (Eduardo Iriarte Goñi, Trad.) Barcelona, La poesía señor hidalgo, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Antología*, Colombia, Arquitrave editores, 2004.
- FOUCAULT, Michel, *Estética, ética y hermenéutica*, Argentina, Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_, *La hermenéutica del sujeto* (Horacio Pons, Trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- HEIDEGGER, Martín, *Ser y tiempo*, Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Edición digital de: <http://www.philosophia.cl>.
- LAERCIO, Diógenes, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Argentina, Editorial del cardo, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Editorial Alianza, 2006.
- \_\_\_\_\_, *El ocaso de los ídolos*, Proyecto Espartaco (<http://www.espartaco.cjb.net>), versión digital. Sin lugar de edición, 2002.
- ONFRAY, Michel, *La construcción de uno mismo*, Buenos Aires, Perfil Libros, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- PAZ, Octavio, "El arco y la lira", en *La casa de la presencia. Poesía e historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, México, Folios Ediciones, 1985.
- YAMAMOTO, Jocho, *Hagakure. El libro secreto de los samuráis*, España, Edaf, 2008.

## Fuentes de Internet

- BUKOWSKI, Charles. *Arte*. <http://solobukowski.blogspot.mx>. 13 de abril, 2010. Sólo Bukowski. El mayor archivo de la red del poeta y escritor Charles Bukowski. Fecha de consulta: 19 de junio, 2013 <http://solobukowski.blogspot.mx/2010/04/arte-de-charles-bukowski.html>.
- \_\_\_\_\_, *Beethoven dirigió su última sinfonía completamente sordo*. <http://solobukowski.blogspot.mx>. 3 de septiembre, 2012. Sólo Bukowski. El mayor archivo de la red del poeta y escritor Charles Bukowski. Fecha de consulta: 20 de junio, 2013. <http://solobukowski.blogspot.mx/2012/09/beethoven-dirigio-su-ultima-sinfonia.html>.
- \_\_\_\_\_, *Consejo amistoso a un montón de jóvenes*. [solobukowski.blogspot.mx](http://solobukowski.blogspot.mx) 31 de mayo, 2011. Sólo Bukowski. El mayor archivo de la red del poeta Charles Bukowski. Fecha de consulta: 20 de junio, 2013. <http://solobukowski.blogspot.mx/2011/05/consejo-amistoso-un-monton-de-jovenes.html>
- \_\_\_\_\_, *Pájaro Azul*. <http://www.amediavoz.com>. 20 de Junio, 2013. A media Voz. Fecha de consulta: 20 de junio, 2013 <http://www.amediavoz.com/bukowski.htm#PÁJARO AZUL>.
- \_\_\_\_\_, *Ob, sí*. 20 de junio, 2013 <http://www.amediavoz.com/bukowski.htm> A media voz, Fecha de consulta: 20 de junio, 2013, <http://www.amediavoz.com/bukowski.htm>.
- \_\_\_\_\_, *The strongest of the strange*. <http://www.youtube.com>. 17 de junio, 2009. YouTube. Fecha de consulta: 23 de junio, 2013. <http://www.youtube.com/watch?v=ug4GkGr4AOc>.
- DE OTERO, Blas. *Cartilla (poética)*. <http://www.materialesdelengua.org>. 20 de junio, 2013. Materiales Lengua y Literatura. Fecha de consulta: 20 de junio, 2013 [http://www.materialesdelengua.org/LITERATURA/HISTORIA\\_LITERATURA/BLASDEOTERO/poemas.htm](http://www.materialesdelengua.org/LITERATURA/HISTORIA_LITERATURA/BLASDEOTERO/poemas.htm).
- PAZ, Octavio. *Trabajos del poeta*. <http://artespoeticas.librodenotas.com>. 25 de junio, 2013. Artes poéticas. Recopilación de artes poéticas en castellano. Fecha de consulta: 25 de junio, 2013. <http://artespoeticas.librodenotas.com/artes/702/trabajos-del-poeta-1949>.







## TERCER LUGAR

# EL SUJETO EN EL CONOCIMIENTO: APROXIMACIÓN A UNA EPISTEMOLOGÍA CON ACTITUD VITALISTA

*Uriel Ulises Bernal Madrigal*

### Psicología clásica: *lo subjetivo*

Las cuestiones que me planteo como punto de partida en este texto son las siguientes: ¿qué es lo subjetivo o, en todo caso, qué se entiende por sujeto en tanto ser integrado en el mundo?, ¿cuál sería el sentido de un conocimiento que prescindiera de este componente? y, para que un conocimiento sea plausible no sólo en términos formales sino en cuanto a contenido y aplicación, ¿debería prescindir del componente subjetivo, es decir, del sujeto como agente en el conocimiento? Remitiéndome al siglo xx encuentro que lo subjetivo es concebido por la psicología clásica subjetivista como *mundo o vida interior del hombre*: un estado íntimo, inmensurable, ajeno a los parámetros físicos y de naturaleza inmediata pero manifiesto en fenómenos de conciencia o fenómenos psíquicos que cierto particular experimenta de formas variadas en cada situación concreta. Encuentro como mayor mérito de los psicólogos clásicos subjetivistas la distinción entre la esfera de lo exterior y la de lo interior en el

hombre como particular, concibiendo lo subjetivo como algo propiamente interior. Distinguieron, a su vez, entre fenómenos *físicos* y fenómenos *psíquicos*. Los fenómenos físicos los consideraron materia de estudio para las llamadas 'ciencias naturales', como la física y la química, abocadas a los hechos del *mundo exterior*, mismos que se distinguen por ser hechos o fenómenos cuantificables, medibles y verificables, de manera más o menos clara, a partir de métodos matemáticos que vieron su génesis en la Modernidad. Mientras que los fenómenos psíquicos los refirieron a un *mundo interior*, siendo estos fenómenos interiores los sentimientos, los pensamientos, los deseos, las proyecciones, los recuerdos y, en fin, *todo lo que pase por la mente propia* o todo aquello que tenga lugar y manifestación inmediata en nuestra consciencia.

De manera puntual, los psicólogos subjetivistas señalan que entre la esfera física y la esfera psíquica hay una separación tajante e infranqueable

más allá de lo aparente: como dos naturalezas por completo distintas. Lo característico de ellas sobrepasa cualquier descripción general y requiere de la siguiente especificidad: 1) Los fenómenos físicos son espaciales, o sea, localizables según sus dimensiones; mientras que los psíquicos son in-espaciales y por falta de dimensiones no pueden ser localizables más allá de su manifestación inmediata en la consciencia. 2) Los fenómenos físicos son medibles dada su espacialidad; pero los psíquicos no lo son, ya que los patrones de cantidad e intensidad sólo son eficaces para los primeros e ineficaces para los segundos. 3) Y, por último, los fenómenos físicos se consideran *objetivos* en tanto pueden ser observados y comprobados públicamente, haciendo que el conocimiento de éstos pueda darse de manera indirecta según medios o instrumentos que sean útiles para su transmisión; mientras que los fenómenos psíquicos son considerados *subjetivos* y nada más, dado que sólo pueden ser conocidos de manera directa o inmediata por la persona que los experimenta en la intimidad de su conciencia. Esta es una distinción muy valiosa que hacen los psicólogos subjetivistas y que servirá como un primer elemento para dar respuesta a la primera cuestión de las tres que me he propuesto como base para este trabajo.

Para ilustrar lo anterior, sugiero que tomemos un fenómeno físico como el amanecer de cualquier día que ustedes gusten. Es de mañana y el Sol comienza a iluminar poco a poco la ciudad con sus calles y edificaciones. Objetivamente, el amanecer es evidente para todos aquellos que estén capacitados fisiológicamente para ello; es medible o cuantificable por su espacialidad y puede cronometrarse desde el primer instante en el que se hace visible el primer rayo de sol hasta el momento en que el astro rey se muestra completo en el firmamento. Sin embargo, la imagen, el sentimiento, la idea o el recuerdo que cada quien se forme en la presencia de este fenómeno será de carácter subjetivo, es decir, privado, distinto a la de otro y rico en su diferencia, en su claridad o

confusión, en su sensibilidad o su racionalidad, en su detallada o en su sencilla impresión. Así, lo subjetivo para los psicólogos clásicos subjetivistas se resuelve en un *mundo interior* que posee naturaleza y especificidad propias; de modo muy distinto a la de la esfera objetiva o física que es homogénea para todos.

Lo subjetivo es trasfondo, semilla, materia no signada, constante e indeterminada pero que determina la vida psíquica de los hombres, su mente, su consciencia, su manera de ver, de ser y de estar en el mundo de formas tan variadas como variadas son las perspectivas en las que se puede observar un mismo amanecer. Es, por su multiformidad, su intimidad y su espontaneidad: *vida interior*.

### **Bergson: *vida interior***

Rastreando esta noción de *vida interior* me remito al filósofo francés Henry Bergson que en su obra *Introducción a la metafísica* la describe como *duración*, es decir, como prolongación del pasado en el presente, movilidad pura que se reactualiza constantemente; no como lo que fue, no como lo que es, ni tampoco como lo que será, sino como *lo que está siendo*: lo que se está reinventando en el dinamismo inmediato del mundo. *Duración* es, en términos generales, aquello que se hace continuamente. En ciertos aspectos, es unidad de un movimiento que avanza y, en otros, multiplicidad de estados que se despliegan. La duración es perceptible gracias a la memoria, un sentimiento que penetra en esta continuidad, experimentando cambios graduales donde no podemos distinguir con toda claridad ni el inicio ni el término de un estado y otro; puesto que éstos están entrelazados íntimamente. En la duración cada estado anuncia el siguiente y contiene en sí los precedentes: recogiendo recuerdos de estos cambios graduales y manteniendo en la consciencia, además del presente, el pasado que lo enriquece y que le dé continuidad hacia el progreso futu-

ro. Es, pues: *variedad de cualidades, continuidad de progreso, unidad de dirección* (Bergson, 2009: 10).

Además de duración, vida interior es para este autor algo *absoluto*, es decir, la esencia de la cosa. Diferente a lo relativo que se identifica con la esfera de lo objetivo, lo mensurable y calculable. Es inconmensurable y subyacente a toda periferia, cognoscible sólo desde dentro, en la cosa, en sí misma. Realidad interior que le es lo más propio a la cosa y constituye su perfección. La intuición es lo que nos permite tener un acercamiento con ésta pues es el medio que nos permite poseer una realidad absolutamente y no relativamente. Es un medio simple, sin infinidad de puntos de vista, que nos coloca en tal realidad para tener de ella su esencia.

Por ejemplo, al volver la mirada interior de nuestra consciencia hacia nosotros mismos, percibimos, en primer lugar, una periferia de percepciones materiales definidas pero distintas y yuxtapuestas unas con otras que interpretamos según recuerdos que de ellas tenemos para obtener como resultado un grupo de objetos ligados según hábitos motores y acciones virtuales que quedan sobrepuestos en nosotros mismos, sin ser absolutamente nosotros mismos. Esto es la su-

perficie de una esfera. Pero al penetrar al centro de esta esfera, nos deslindamos de la periferia y encontramos algo uniforme, constante y duradero: una sucesión de estados en la que cada uno anuncia el que sigue y contiene el que le precede. Esto es, en términos particulares, nuestra propia duración que nos anima y que da cuenta de la unicidad de nuestra persona que fluye en la afluencia de estados varios poniéndonos en contacto (por intuición) con nuestra vida interior. Y lo que encontramos en ella es una organización sólida y profundamente animada por algo común, una prolongación que está en extensión constante recogiendo los estados pasados en el presente mediante un movimiento progresivo que se agranda siempre y que nunca se detiene: una movilidad pura.

La vida es para Bergson, en términos generales, aquello que constituye el fondo de todo. Y, por lo que a la filosofía respecta, ésta no puede prescindir del contacto con la vida, con lo concreto, lo inmediato, lo espontáneo; pues esto es indispensable para que el quehacer epistémico mantenga plena consciencia de su función y de su destino, sin perderse en la periferia de lo mediano y lo medible. Propone que el quehacer fi-

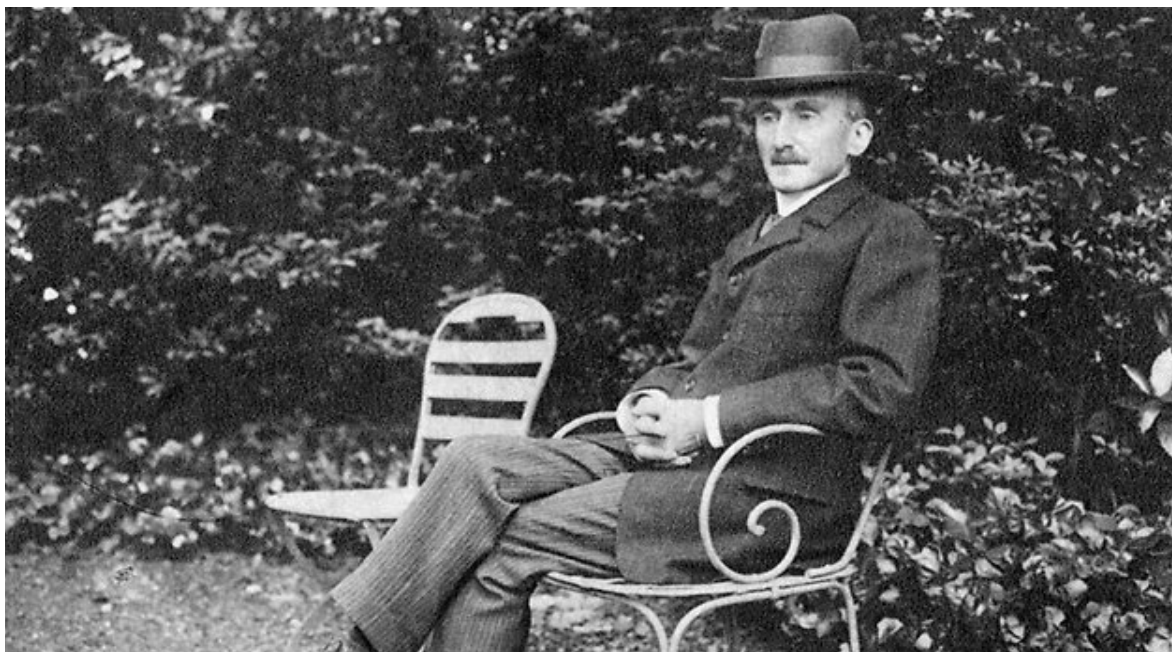


Imagen tomada de: <http://www.theaustralian.com.au/arts/review/love-not-reason-at-heart-of-human-rights/story-fn9n8gph-1226674371413?nk=c3a8914aa4f730afc1f9b207>

losófico se simplifique, o sea, que se acerque más a la vida. Critica que la mayor parte de los sistemas filosóficos suelen construirse como edificios cuya arquitectura pretende abarcar todos los problemas, al menos los relativos a la época en que fueron edificados. Son toda una concatenación de argumentos e ideas estructurados de manera compleja. Sin embargo señala que para poder echar a andar tal construcción, los filósofos tuvieron que partir de *la primera piedra*. Este punto inicial es el fundamento de la reflexión filosófica, pues es el orden interior de vida, movimiento y dinamismo que el pensamiento abstracto de la superficie compleja intenta explicar. Hacia este orden es al que, como intérpretes de la realidad, como filósofos que somos, debemos, según este autor, dirigir nuestra conciencia.

Este orden interior al que se refiere es, pues, la vida interior y para acercarnos propiamente a ella necesitamos establecer un contacto directo por medio de la intuición. La intuición nos otorga una privilegiada coincidencia con el dinamismo en el que fluyen todas las cosas, pues no se refiere a abstracciones sino a *vivencias*. Pues es gracias a este contacto inmediato que los filósofos obtenemos nuestro punto de partida para echar a andar nuestra reflexión y es en ella (en la intuición) donde encontramos un ritmo propio a través del cual fluirá después un pensamiento vigoroso y dinámico que haga sentido en la realidad misma y no abstraídos de ella.

### Lo subjetivo en concreto: *el sujeto*

Con todo, el particular o sujeto vive esto como la *unicidad* de su persona, su subjetividad, donde toda impresión, todo recuerdo y todo hábito encuentran su homogeneidad y su sentido, su dirección y su rumbo; una prolongación de estados pasados integrados en el presente enriqueciéndose constantemente con la experiencia. Así, lo subjetivo, como vida interior, es un principio constante, uniforme y complejo, duradero

y dinámico que se enriquece con la experiencia concreta del sujeto inmerso en la realidad. En ello encuentra sentido toda impresión, reacción y acción de éste cuya dirección estará influida siempre por su duración.

La psicología clásica divide de manera metodológica los fenómenos en los que se expresa lo subjetivo en tres clases: 1) *los fenómenos afectivos*, que son el aspecto fundamental de la subjetividad, por quedar patente en éstos el modo en que la realidad afecta al sujeto según los términos de agrado o desagrado; ejemplo de ellos son los sentimientos y emociones, el dolor y el placer. 2) *Los fenómenos intelectivos*, remitidos a la comprensión y conocimiento de la realidad en búsqueda de una explicación lo más satisfactoria, verazmente hablando; ejemplo de ellos son las ideas, imágenes y percepciones, los juicios, los conceptos y las impresiones. 3) *Los fenómenos volitivos*, concernientes a lo resuelto por el sujeto en pos de lo que siente y entiende para tomar decisiones a partir de los deseos e impulsos de éste; ejemplo de estos son las tendencias e impulsos, disposiciones y deseos. No obstante, aclaran los psicólogos subjetivistas que esta división es una *división artificial* y con fines puramente metodológicos que pretende facilitar el estudio de los fenómenos subjetivos; he aquí lo interesante, la manifestación de éstos no se da de manera separada o abstracta sino de manera *integral* o *compleja*: “En cada una de nuestras experiencias podemos descubrir fenómenos afectivos, intelectivos y volitivos, los cuales influyen recíprocamente y se funden en una unidad” (Velázquez, 1981: 24).

El sujeto, animado por esta vida interior, por este principio dinámico, progresivo y duradero es quien está inmerso en la realidad, *en medio de*, integrado en la complejidad de los fenómenos y no abstraído de ella. El sujeto está siendo parte del contexto en el que vive, animado por la movilidad y dinamismo de la vida que impulsa y prolonga su ser, es quien está fluyendo continuamente en el enriquecimiento constante que le significa la experiencia: nutriéndose y reinven-

tándose a sí mismo en la interacción espontánea con el mundo; fundiendo impresiones, recuerdos, observaciones, imágenes, ideas, deseos, anhelos y decisiones en la unicidad de lo subjetivo que le es propio. Pues qué más se podría entender por sujeto sino a aquel que siente, piensa, quiere, imagina, recuerda y proyecta de manera unívoca; quien se ve afectado y reflexiona sobre ello, quien decide hacer o no hacer algo al respecto; quien tiene la posibilidad de cambiar y ampliar sus horizontes, quien se relaciona con los demás y establece vínculos de toda clase con otros sujetos; en pocas palabras: quien está en disposición al mundo, pero sin dejar de ser él, sin dejar de poseer unidad de dirección hacia la cual se dirige todo cuanto hace, siente, piensa, crea, concibe y produce y a quien lo exterior hace sentido, enriquece y transforma en su duración por ser él mismo parte de todo ello.

### El valor de lo subjetivo en la corriente *racionalista*

Con esto toca plantearme la pregunta siguiente, ¿qué importancia o valor se le ha dado a lo subjetivo en el quehacer epistémico, particularmente en aquel que llegó a predominar por siglos, a saber, de corriente racionalista? Remitiéndome a la filosofía cartesiana, ícono de esta corriente, y su método dubitativo en pos de un conocimiento claro y distinto de la realidad por vía exclusiva de la abstracción racional, encuentro a lo anterior un valor negativo. Pues si analizamos las *Meditaciones metafísicas*, la segunda en particular, encontramos las siguientes palabras del propio Descartes:

Supongo que todos los objetos que veo son falsos; me persuado de que nada ha existido de lo que mi memoria, llena de falsedades, me representa; pienso que carezco de sentidos; creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son ficciones de mi espíritu (Descartes, 2012: 65).

Estas líneas expresan lo que, según él, sería el primer paso para llegar al conocimiento en esta corriente; es decir, vaciarse de todo aquello que tenga que ver con el sujeto en tanto ser integrado en el mundo y con memoria de su estar en él; censurar toda facultad corpórea, afectiva, volitiva e imaginativa de éste, poniendo en entredicho al mundo concreto para privilegiar a la razón como única vía competente para acceder por abstracción a lo verdadero: es la censura del sujeto concreto para quedarse con un ser abstracto llamado 'Yo'. El yo ya no es el sujeto comprendido en un mundo concreto del que es parte inseparable, ya no es un ser complejo con varias cualidades, ya no aquel animado por una vida interior que da unicidad y singularidad a su persona, ni tampoco quien posee la duración que posibilita el flujo de su ser en su compleja manifestación de fenómenos volitivos, afectivos e intelectivos: se trata ahora de un ser extirpado del mundo, arrancado de su contexto, extraído del flujo de sus vivencias, al que se le ha cortado todo vínculo con los demás seres y entes: una *sustancia pensante* separada radicalmente de todo. Este yo es agente del conocimiento y su proceder se basa en la duda metódica, es decir, el suponer *falso* todo aquello que presente el menor indicio de duda, a saber, lo que se presenta complejo a la razón, ajeno a la inteligibilidad de las formas mentales: pretendiendo que lo verdadero sea de modo exclusivo aquello que se disponga inteligible, ordenable y comprensible racionalmente.

¿Cuál es el sentido de un conocimiento de esta naturaleza donde se ha censurado al sujeto y se ha suplantado su lugar por una entidad abstracta? El sentido de esto es formular un conocimiento en favor de cierto criterio de verdad que se quita de encima la complejidad de los fenómenos, a saber, el criterio de *lo claro y lo distinto*; emblema, esto, del quehacer epistémico al modo cartesiano y, por ende, al modo racional. Con ello se apuesta a la abstracción de los fenómenos, a su separación del contexto en el que se manifiestan, a su división en partes y al análisis de cada una

de ellas por separado: se considera verdadero bajo este criterio todo aquello que se muestre de manera evidente a la razón (única autoridad aquí), aquello que sea susceptible a la fragmentación y al estudio independiente de sus partes para establecer un orden coherente con la lógica de un concepto en el que quedará cristalizada su “verdad”. Un conocimiento relativo, diría Bergson.

El resultado de todo esto es un conocimiento cuyo sentido no es la comprensión sino la manipulación del objeto, de la naturaleza en general vista como objeto en sentido utilitario de lo cual podemos apropiarnos y servirnos cual si fuésemos sus dueños y no su prolongación. Así, el producto de este conocimiento, o sea, los conceptos rígidos formulados por este método son parciales y generalmente superficiales ya que establece una separación hartamente marcada entre el ‘yo’, la cosa pensante, y el objeto, la cosa ampliada. Se considera como un ser abstraído del mundo y no como un ser que es parte de él. Se piensa desde fuera y no desde dentro, *in abstracto* y no *in concreto*, de tal suerte que el conocimiento generado es, como la división de los fenómenos subjetivos

ilustrada anteriormente, artificial, ajeno al fenómeno en su sentido concreto.

En términos formales podemos decir que el conocimiento pretendido por la corriente racionalista es un conocimiento muy cuidado, es decir, meticoloso en tanto predomina la claridad, orden y distinción de sus formas mentales; pero en cuanto a contenido deja mucho que desear, ya que a lo sumo nos otorga la cara racional de las cosas, mostrándola como la única verdadera. No obstante, por dejar de lado toda facultad humana salvo a la razón, por considerar a ésta como vía exclusiva para emplear su método, despreciando al cuerpo, los sentidos, la memoria, las impresiones, las imágenes, etcétera; por desconocer al mundo en concreto y por despreciar la riqueza que el sujeto reactualiza y vivifica en su duración, por tomar como agente cognoscente una entidad abstracta, separada del mundo y no integrada a él, el conocimiento en los términos del racionalismo es un conocimiento parcial y artificial ya que se sacrifica lo máspreciado de los fenómenos, *su vitalidad*, su complejidad y su riqueza inagotable en tanto integrados en un

Imagen tomada de: <http://www.sarasuati.com/descartes/>



mundo en el cual no todo es racional, ni medible, ni claro, ni distinto. En todo caso, el conocimiento racionalista es ajeno a la realidad, carente de vida: extraño a la complejidad de los fenómenos, absurdo en tanto censura de ello, iluso mientras se pretenda absoluto y verdadero, inerte mientras se desliga de la interacción con el mundo concreto, infértil en tanto que no produce más que concepciones artificiales de las cosas separadas de su fluidez, artificial en la medida en que desconoce al sujeto concreto y el dinamismo que éste le confiere al quehacer epistémico.

### Un conocimiento *sin* lo subjetivo

¿A dónde nos puede llevar un conocimiento así? A creer que las cosas sólo son verdaderas o plausibles en tanto puedan ser medibles, pues si partimos de que la razón es la única vía para el conocimiento y que éste sólo es posible si censuramos al sujeto que somos para considerarnos únicamente como entidad mental, entonces estaríamos desvalorizando todo aquello que no quepa en el molde de lo claro y lo distinto: desvalorizaríamos las manifestaciones naturales, las creaciones mitológicas, las expresiones artísticas, las concepciones poéticas, las situaciones complejas y en fin todo aquello que no podamos explicar lógicamente; estaríamos desvalorizando al mundo y a la vida que lo anima en su sentido más íntimo, inefable, concreto e inmensurable; ¿por qué?, porque no es razonable. En estos términos, ¿diríamos, pues, que todo lo que escapa a la razón es falso sólo porque no podemos formarnos una idea o concepto claro de ello, porque no es razonable o explicable en términos conceptuales? Pregunto entonces, ¿las cosas, los fenómenos o toda manifestación de la realidad es acaso simple y clara? ¿El mundo, en última instancia, es razonable y lógicamente comprensible? Si esto fuera así, la filosofía no tendría sentido.

Con esto no digo que se tenga que desvalorar a la razón, ni que el conocimiento que ésta nos

brinda sea falso o sin valor alguno; digo que, la razón, sin coadyuvar con las demás facultades y cualidades del sujeto, es inerte y sus productos son artificiales. Digo que es hartamente criticable la pretensión del modo racionalista como único para llegar al conocimiento verdadero, pues el error que encuentro a ello es que se ponga a la razón como única autoridad para determinar lo verdadero y lo falso. La razón es importante, claro que sí, pero no la única, ni mucho menos la facultad más importante del ser humano en el quehacer epistémico; pues, como quedó demostrado en la cita a los fenómenos subjetivos, la razón, comprendida en los fenómenos intelectivos, es una forma más a través de la cual lo subjetivo se manifiesta; y siendo lo subjetivo esa vida interior que nos anima y de la cual no podemos deslindarnos por estar vivos y en tanto seres integrados en el mundo, es factible decir que, en tanto sujetos que somos cuya duración se enriquece constantemente con las experiencias concretas, empleamos todas nuestras facultades para obtener un conocimiento más complejo de la realidad, más rico y amplio en la unicidad de nuestra persona; cuyas cualidades actúan de manera íntegra y no separada una de la otra: no somos, pues, mentes extirpadas como para decir que conocemos sólo con la razón; sino sujetos íntegros que conocemos animados por la unicidad compleja y dinámica de nuestras facultades.

### Restitución del sujeto *en el quehacer epistémico*

Es por esto que considero pertinente restituir al sujeto en su complejidad, dinamismo, duración e integridad con el mundo, con su contexto y desde su relación con lo que le rodea, como agente del conocimiento; en vez de un agente abstracto que carezca de todo ello. Creo que un conocimiento plausible en términos de contenido y aplicación se logra con mayor éxito de este modo pues el contenido de este conocimiento sería la riqueza

que la complejidad de sus facultades pueda comprender, sin estar referido sólo a las formas mentales producto de la mera abstracción de los fenómenos. Se comprendería a éstos en concreto para entenderlos desde su relación con lo que está a su alrededor, su influencia y dependencia para con ello. Su aplicación haría sentido al sujeto actualizándolo en su contexto, en su relación con los demás, en su fluidez vital, en el enriquecimiento de su duración y en la amplitud de posibilidades, reinventaría su condición vigente para desplegar una gama mucho más rica de posibilidades de ser en un movimiento progresivo donde el criterio de verdad no sea sólo lo claro y lo distinto: sino eso, pero en coacción con lo concreto y lo fluido, con lo vivo y lo activo, con lo sensible y lo perceptivo, con formas no sólo lógicas sino también artísticas y, por qué no, mitológicas.

### *El sujeto en el conocimiento*

¿Dónde estaría, entonces, el sujeto en el conocimiento? En medio de, en el mundo y no abstraído de él, en su contexto y no aislado, en la corriente de vivencias y no en la suspensión de éstas, en las afecciones, voliciones y sensaciones, y también (pero no exclusivamente) en el intelecto. En el conocimiento estaría no sólo una conciencia, un yo o una mente como agente cognoscente abstraído de la realidad y percibiendo todo desde fuera en la comodidad de sus ideas, sino un sujeto que siente, que padece frío y se resfría, que siente calor y se agita, que es afectado por las situaciones diarias, que se emociona y entusiasmo, que se deprime y se entristece, que se alegra y se enorgullece, que se siente dichoso y pleno, o decante y vacío: lleno de contradicciones, de contrastes y frustraciones, de inquietudes y de un sinnúmero de preguntas que su entorno le lanza cual navajazos al costado y que tiene que arreglárselas para responderlas y sobrevivir. No se trata sólo pensar por pensar sin más sentido que el intelectual, sino de hacerlo con sentido y acti-

tud vital; más que racional. Se trata, pues, de un pensamiento que sea enriquecedor para nuestro estar en el mundo: aproximándonos, así, a una epistemología con actitud vitalista.

### **Bibliografía**

- BERGSON, H. (2009). *Introducción a la metafísica*. México: Porrúa.
- DESCARTES, R. (1984). *El Discurso del método*. Madrid: Sarpe.
- \_\_\_\_\_ (2012). *Meditaciones metafísicas*. México: Porrúa.
- VELÁZQUEZ, J. M. (1981). *Curso elemental de psicología*. México: C.G.E.





# LA EXPERIENCIA DE LA ESCUELITA ZAPATISTA

*José Manuel Fuerte García*

A finales del año 2012, cuando se esperaba el supuesto “fin del mundo”: el 13 Baktún maya, el EZLN reapareció públicamente con una manifestación silenciosa en cinco cabeceras municipales en el estado de Chiapas. Manifestación que marcaría el inicio de un nuevo ciclo de lucha y resistencia, en los días sucesivos una cascada de comunicados, por parte de la comandancia del EZLN, dieron a conocer lo que sigue y lo que falta en este caminar por la libertad, justicia y democracia. Uno de estos comunicados contenía información para asistir, en agosto de 2013, a la escolita zapatista que, según las y los zapatistas, consiste en vivir durante una semana con una familia zapatista acompañado de un *Votán* o guardián, también zapatista, quien fungiría como traductor, guía y compañero.

Al enterarme de esta iniciativa de parte de los zapatistas, tuve muchas inquietudes por asistir y también temores: quería conocer cómo vivían más allá de mis ideas o prejuicios, quería saber cómo hicieron para construir una sociedad o comunidad distinta a la que observamos por todos lados, donde el individuo está desligado de su familia y comunidad. Por experiencia de algunos compañeros, que en otras ocasiones estuvieron con los zapatistas en Chiapas, iba seguro y tranquilo de que nada malo me pasaría, pues me decían que ellos son amigables, respetuosos, ho-

nestos y pacíficos, de ahí que, por la cuestión de la seguridad, no me detuve.

Se llegó la fecha de asistir a mi curso de la escolita zapatista y al momento del registro en CIDECI San Cristóbal me dijeron que el Caracol al que iría sería La Realidad, uno de los caracoles más alejados —aproximadamente de ocho a nueve horas con tramos de terracería—. Al saber que me tocaría en La Realidad me puse contento, porque tendría muchas posibilidades de vivir con una familia tojolabal, ya que ahí predominan hablantes de dicha lengua; estaba alegre, porque a través de los textos del filósofo y lingüista Carlos Lenkersdorf me adentré en la forma de vida y cultura tojolabal, podría contrastar su experiencia con mi experiencia.

Una vez que llegamos a La Realidad me esperaba otro largo viaje, pues para llegar a la comunidad que se nos asignó, San José de la Esperanza, tuvimos que trasladarnos junto con otros compañeros, connacionales y extranjeros, en un carro de volteo por terracería durante cinco horas selva adentro. Al arribar, la comunidad nos estaba esperando con alegría y emoción; después nos dijeron cuál sería nuestra familia, con la que viviríamos y trabajaríamos durante la semana.

Para mí fue muy significativa esta ida a Chiapas por todo lo que pude ver, escuchar, comer, sentir, tocar, conocer, compartir, etc. No me será

posible en este breve escrito referir todo lo que me trastocó pero referiré lo que mantengo más vivo.

Me llamó la atención cómo la vida de los habitantes tojolabales gira en torno al otro, su hermano, su compañero, su comunidad; actúan en función, no sólo de su bien personal, sino también del colectivo. Mi familia era grande, como de diez integrantes, se notaba que se llevaban muy bien y que todos cooperaban en las tareas de la casa, desde los más grandes hasta los pequeños. Lo mismo se observa en los trabajos a nivel individual y colectivo, todos le entran al trabajo, ya se ven las mujeres con su carga de leña en la espalda y los hombres con el machete a “rozar monte”.

Su alimentación es a base de frijol, café, maíz, chile, frutas, verduras, el pozol, claro está, no puede faltar; carne se come poca y todo lo que consumen es producido por su mano salvo aceite, azúcar, sal, entre otros productos. El dinero no es la base fundamental para sobrevivir, como en la ciudad, sino el trabajo de la tierra, que provee de lo necesario para vivir; esto fue algo impresionante pues no imaginaba cómo se vivía con tan



Foto de: Jorge Eduardo Arce Ramos

poco dinero. Por otro lado, nos dan una muestra de cómo es posible lograr una forma de gobierno alternativa al sistema de partidos políticos basada en la comunidad, lo que se traduce en una democracia participativa y no representativa.

Así, podemos referir cómo se llevan a cabo los trabajos en los distintos ámbitos de la vida, como salud, educación, gobierno, cooperativas; en todos ellos prevalece el principio de ver por el bien del compañero sin un afán de lucrar o hacer negocio, esto lo tienen muy claro y reconocen su modo sencillo y digno de ser, no aspiran al modo de vida de las ciudades ni se dejan engañar por falsas aspiraciones que alimenta la publicidad de los grandes medios de comunicación.

Ante esta realidad que palpé me pregunté: ¿por qué son perseguidos/as ancianos/as, niños/as, mujeres y hombres indígenas por el gobierno mexicano? No encuentro ninguna razón de peso ya que son personas trabajadoras, respetuosas, educadas, amigables, responsables y solidarias. ¿Acaso es delito ser indígena y aspirar a ser feliz y libre?

En lo personal me llevo la tarea de fomentar un ambiente más solidario y participativo en mi familia y en los espacios donde me desenvuelva; llevo en mente los grandes beneficios de hacer comunidad, pese a las dificultades que esto represente. En las ciudades es notoria la urgencia de comunidad, ya que día a día se despedaza el tejido social con el cauce de ríos de sangre por todo nuestro país. Finalmente creo que es necesario que la academia se acerque a conocer más lo que acontece actualmente con los pueblos indígenas y los problemas sociales, pues muchos de los contenidos revisados en la escuela están muy alejados de la realidad palpable y no se generan respuestas a los problemas que enfrentamos día a día, ¿cuál es la pertinencia de una educación así?



# EDUCACIÓN, TRABAJO INTELECTUAL Y HEGEMONÍA: UNA RE-VISIÓN MARXISTA

*Josué Federico Pérez Domínguez*

*El rasgo más sobresaliente de la actividad del pensamiento consiste en determinar por sí misma qué debe hacer la teoría, para qué debe servir, y no sólo en algunas de sus partes, sino en su totalidad. Por ello su propia esencia le remite al cambio histórico, a la instauración de una situación de justicia entre los hombres {...} La autocomprensión de la ciencia se hace cada vez más abstracta. El conformismo del pensamiento, la insistencia en que se trata de una profesión fija, de un ámbito cerrado en sí mismo dentro de la totalidad social, renuncia a la esencia misma del pensamiento*

Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*

## Introducción

En las últimas décadas las universidades públicas en México se han visto envueltas en distintos tipos de problemas: financieros, laborales, académicos, políticos, etcétera. Una de las cuestiones transversales en las distintas problemáticas es el lugar y el papel de las universidades en la sociedad actual, caracterizada, entre otros rasgos, por la intensificación de los intercambios de información, conocimientos y mercancías a nivel global. La denominada “sociedad del conocimiento” forma parte del discurso hegemónico que pretende convertir a las universidades en espacios de generación de conocimiento y for-

mación de especialistas, acordes a las exigencias y necesidades del mercado mundial. La viabilidad financiera de las universidades se mide, por los gobiernos en turno, según su capacidad de adaptarse o no a estas exigencias del capitalismo contemporáneo.

El presente ensayo pretende aportar elementos de reflexión teórica sobre distintos tópicos relacionados con la educación y su papel en el proceso de reproducción social. Partimos de la concepción de que la escuela –y el proceso educativo todo– no sólo es un “aparato ideológico”<sup>1</sup> destinado a la reproducción de la ideología dominante, sino tam-

bién un espacio donde los distintos grupos y clases subalternas desarrollan, de manera consciente e inconsciente, ideas, valores y culturas propias, en un proceso de resistencia y creatividad.<sup>2</sup>

Sin embargo, para redimensionar la discusión sobre el papel del conocimiento y la educación en la sociedad actual, es necesario realizar un análisis crítico del papel de la ciencia y la tecnología en el modo de producción capitalista. De esta manera, en la primera parte de este ensayo revisaré algunas posiciones teóricas que desde la propia izquierda, de extracción marxista, han reflexionado sobre la ciencia y la tecnología en el mundo moderno. En la segunda parte intentaré desarrollar algunas ideas sobre la formación de intelectuales críticos y comprometidos con los procesos de emancipación social, es decir, partícipes en la propia disputa hegemónica por la dirección intelectual y moral de la sociedad desde los espacios y proyectos educativos.

## Ciencia y tecnología en el capitalismo

Entre las décadas de los años 60 y 80, para algunos marxistas académicos occidentales, alejados

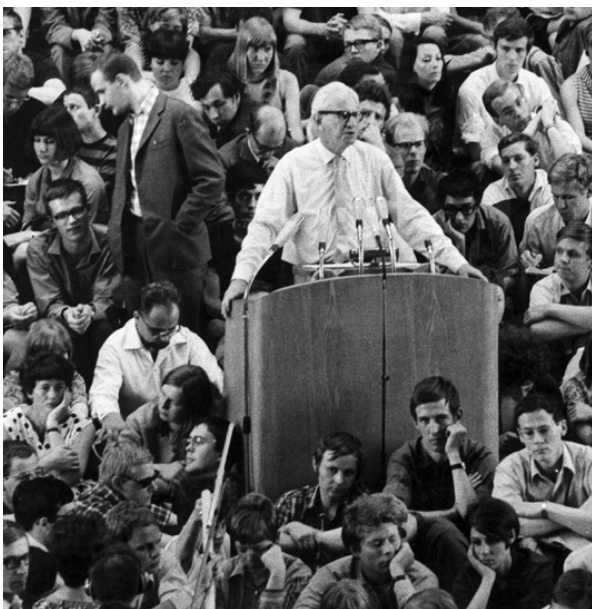


Imagen tomada de: <http://otheralliance.com/>

de las tareas prácticas de un movimiento obrero subordinado a las necesidades de sobrevivencia del “socialismo en un solo país” o crecientemente acomodado dentro de la hegemonía burguesa de los países capitalistas avanzados, se volvió tarea intelectual reflexionar de manera crítica sobre el arte, la ciencia y la cultura en general.<sup>3</sup>

Hacia 1968, en un texto denominado “Ciencia y técnica como ‘ideología’”, Jürgen Habermas<sup>4</sup> realizaba una revisión crítica de la concepción que Herbert Marcuse tenía sobre el papel de la ciencia y la tecnología en las “sociedades totalitarias” (donde incluía tanto a la sociedad norteamericana como a la soviética). Según Marcuse, en estas sociedades se había ido instaurando una “racionalidad tecnológica” que justificaba *a priori*, de modo acrítico, cualquier adelanto, cualquier invención científico-tecnológica. La racionalidad tecnológica forma parte, según Marcuse, de la ideología del progreso propia de la modernidad capitalista, y de la cual no habían logrado desprenderse los regímenes del socialismo realmente existente. En esa carrera hacia adelante, frenética e “irracional”, las sociedades totalitarias habían eliminado toda posibilidad de crítica, arrastrándolas a la llamada “carrera armamentista” entre las dos superpotencias (Estados Unidos y la URSS), y a la posible conflagración mundial en una guerra total a través del armamento nuclear desarrollado en esa misma carrera armamentista y científico-tecnológica.<sup>5</sup> Para Habermas, en cambio, esa racionalidad tecnológica no era tan “total” e incontrolable sino que, de acuerdo con este filósofo, era posible contrarrestarla con lo que más adelante denominará una “racionalidad comunicativa”, la cual incorporaría la dimensión de la “interacción” y el entendimiento mutuo de los agentes sociales. Según Habermas, sería posible orientar la lógica progresiva (y diría Marcuse: destructiva) de la ciencia y la tecnología hacia objetivos racionales y benéficos para las mayorías a través de espacios sociales liberados de la dominación, espacios donde fuera posible la conformación de “opinión pú-

blica” a través del diálogo racional, el acuerdo democrático y el reconocimiento de la autoridad del “mejor argumento”. Para Habermas, la reorientación del proyecto de la modernidad dependía del restablecimiento de las energías críticas que esa misma modernidad había despertado desde los tiempos de la Ilustración.

Después de la caída de la Unión Soviética, algunos teóricos provenientes del marxismo siguieron reflexionando sobre el papel de la ciencia y la técnica en la conformación de la sociedad actual. Algunos de ellos, deslumbrados por los adelantos de la informática, la cibernética y las telecomunicaciones a finales del siglo XX y principios del nuevo siglo, han planteado tesis sobre las características de la sociedad actual y sobre las potencialidades revolucionarias en el seno de la misma. Teóricos como André Gorz, Toni Negri y Michael Hardt, haciendo eco de las discusiones sobre la “sociedad post-industrial”, la “era de la información”, la “sociedad del conocimiento”, han planteado de distinta manera una misma hipótesis: la reproducción de la sociedad actual ya no puede ser explicada a través de la ley del valor-trabajo de Marx, sino que requiere de una nueva teoría que incorpore el concepto de “trabajo inmaterial”, entendiendo por éste todas las actividades y productos intelectuales y afectivos; asimismo, la posibilidad de transformación radical de la sociedad ya no dependería de una estrategia revolucionaria y un sujeto revolucionario tradicionalmente identificado con el proletariado, sino de nuevos sujetos, en el caso de Negri y Hardt denominado “multitud”. Analicemos someramente ambas posturas. Dice Gorz:

La informática y el Internet atacan las bases del reino de la mercancía. Todo lo que se traduce en lenguaje numérico y reproducible, comunicable sin gastos tiende irresistiblemente a convertirse en un bien común, incluso en un bien común universal cuando es accesible a todos y utilizable por todos. Cualquiera puede reproducir con su ordenador contenidos inmateriales como el diseño, planes de construcción o de montaje, fórmulas y ecuaciones químicas; inventar sus propios estilos y formas;

imprimir textos, grabar discos, reproducir tablas. Más de 200 millones de referencias están actualmente accesibles bajo licencia ‘creative commons’ [...]. Lo importante por el momento es que la principal fuerza productiva y la principal fuente de rentas caen progresivamente en el dominio público y tienden hacia la gratuidad; que la propiedad privada de los medios de producción y por tanto el monopolio de la oferta son cada vez menos posibles; que por consiguiente la influencia del capital sobre el consumo se relaja y éste puede tender a emanciparse de la oferta mercantil. Se trata aquí de una ruptura que ataca la base del capitalismo [...]. Las herramientas *high-tech* existentes o en curso de desarrollo, generalmente comparables a periféricos de ordenadores, apuntan hacia un futuro donde prácticamente todo lo necesario y deseable podrá ser producido en talleres cooperativos o comunales; donde las actividades de producción se podrán combinar con el aprendizaje y la enseñanza, con la experimentación y la investigación, con la creación de nuevos gustos, perfumes y materiales, con la invención de nuevas formas y técnicas agrícolas, de construcción, de medicinas, etc. Los talleres comunales de autoproducción estarán interconectados a escala global y podrán intercambiar o poner en común sus experiencias, invenciones, ideas, descubrimientos. El trabajo será productor de cultura, la autoproducción un modo de plenitud.<sup>6</sup>

Como se aprecia en esta larga cita, Gorz considera que la informática y el Internet, como medios inmateriales de producción, crean las condiciones para la autoproducción y autosatisfacción de las necesidades individuales y comunales. Asimismo, que la *high-tech* y los *creative commons* tienden hacia la gratuidad y a volver todos los productos inmateriales, todos los conocimientos técnicos y científicos, “bienes comunes”. Es decir, si todos tenemos acceso al *know how*, al “saber hacer” científico-tecnológico, todos tendremos la posibilidad de autoproducir y autoconsumir en talleres comunales fuera del dominio del capital.

Por otro lado, tanto en su famoso texto *Imperio*,<sup>7</sup> como en el posterior *Multitud*, Negri y Hardt sostienen que estamos viviendo una era de “posmodernización” o informatización de la producción que tiende al predominio o “hegemonía del trabajo inmaterial” sobre el trabajo material;

es decir, consideran que en todos los procesos productivos se va incrementando la importancia y participación de la informatización para la producción de mercancías. Sin embargo, de esta evidencia los autores sostienen la necesidad de “revisar” la relación entre trabajo y valor en la producción capitalista:

El lugar central de la producción del superávit, que antes correspondía a la fuerza laboral de los trabajadores de las fábricas, hoy está siendo ocupado progresivamente por una fuerza laboral intelectual, inmaterial y comunicativa. De modo que es necesario desarrollar una nueva teoría política del valor capaz de plantear el problema de esta nueva acumulación capitalista de valor que está en el corazón mismo del mecanismo de explotación (y por ello, quizás, en la médula de la sublevación potencial).<sup>8</sup>

Los autores sostienen, al igual que Gorz, que en el paradigma de la producción inmaterial, los productos —imágenes, ideas, conocimientos, interacción, afectos, comunicación— son producidos directamente, sin la intervención, sin el “llamado a la fábrica”, sin la subsunción del capital, por “el trabajo mismo”; que éstos son producidos *siempre* en común. De esta manera, según ellos, en la producción inmaterial “la creación de cooperación se ha convertido en algo interno con respecto al trabajo y, por tanto, externa en relación con el capital”. Aquí resuenan aquellos postulados teóricos del autonomismo obrero de los años 70 —en donde Negri militó— acerca de que el trabajo actúa con independencia del capital, se constituye, mediante la autovalorización, la organización y el “rechazo” al trabajo, en “autónomo” respecto al capital.<sup>9</sup> En términos concretos, con esta idea del trabajo inmaterial Hardt y Negri están afirmando la posibilidad de que los trabajadores inmateriales puedan cooperar entre ellos mismos, sin que el capital les imponga una forma específica de relación y sin que se apropie, de manera privada, de su producto: la propia cooperación, información o relación afectiva.

Aunque los autores afirman que no están diciendo que “el paradigma de la producción in-

material sea un paraíso en el que producimos en libertad y compartimos por igual la riqueza común” y que, al igual que el trabajo material, el trabajo inmaterial está siendo explotado por el capital (relación de explotación a partir de la cual se deriva el antagonismo), el camino recorrido en su argumentación teórica los lleva a afirmar que es precisamente el excedente que supone siempre el “trabajo vivo” el que permite hablar de una producción inmaterial de lo común, es decir, no apropiada por los capitalistas, lo que sirve de fundamento último a la idea de la “multitud” como sujeto social revolucionario, y ya no la clase trabajadora o el proletariado.

El problema con el planteamiento de la hegemonía del trabajo inmaterial, tanto en la versión de Gorz como en la de Hardt y Negri, me parece, consiste en que estos autores lo analizan por separado, sin relación con la producción y el trabajo material. Sólo relacionando trabajo inmaterial con trabajo material es posible comprender más cabalmente la creciente e innegable importancia que adquiere en el mundo capitalista actual (incluida su crisis) el denominado *general intellect* y el *scientific power*. Dice Marx en los *Grundrisse*:

La naturaleza no construye máquinas, ni locomotoras, ferrocarriles, *electric telegraphs*, *selfacting mules*, etc. Son éstos, productos de la industria humana; material natural, transformados en órganos de la voluntad humana sobre la naturaleza o de su actuación en la naturaleza. Son *órganos del cerebro humano creados por la mano humana*: fuerza objetivada del conocimiento. El desarrollo del capital fijo revela hasta qué punto el conocimiento o *knowledge* social general se ha convertido en *fuerza productiva inmediata*, y, por lo tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del *general intellect* y remodeladas conforme al mismo. Hasta qué punto las fuerzas productivas sociales son producidas no sólo en la forma del conocimiento, sino como órganos inmediatos de la práctica social, del proceso vital real.<sup>10</sup>

La tecnología, el conocimiento, la información, la cooperación, los afectos, como “bienes inmateriales”, generan plusvalor *sólo en relación*

con los procesos de trabajo y las condiciones técnico-materiales previamente existentes. Hoy en día es posible producir pequeñísimos dispositivos de almacenamiento de información, si su valor fuera medido sólo mediante el tiempo de trabajo inmediato invertido en su producción, no podríamos comprender su valor real, que es mucho mayor, eso porque estos “órganos del cerebro humano creados por la mano humana” son síntesis de muchos otros procesos de trabajo previos que le agregaron valor de manera creciente, procesos de trabajo de una cualidad distinta, procesos de trabajo intelectual. Como nos explica García Linera:

Y si observamos este proceso sucesivo y expansivo, vemos que el volumen de trabajo objetivado, que es a su vez creciente en cada nueva etapa superior del proceso productivo, lo es porque se constituye en síntesis creciente de múltiples procesos productivos con incorporación de trabajo directo decreciente; y, por último, este tiempo de trabajo objetivado no cuenta en su volumen decisivo como tiempo de trabajo directamente dado en la producción industrial inmediata, sino, mayoritariamente, como tiempo de trabajo social científico, cognoscitivo, apropiador de las fuerzas naturales: es tiempo de trabajo, pero de una calidad distinta a la que ha prevalecido históricamente, es tiempo de trabajo mayoritariamente intelectual.<sup>11</sup>

Así, si el *general intellect* se vuelve hegemónico en la producción de la vida social es porque el saber social general es expropiado por el capital, se materializa en *capital fixe*, en automatización maquinaria, según nos recuerda Marx. Si bien es cierto que el conocimiento científico no puede ser diluido y rebasa la forma social específica que adquiere en el capitalismo, pues ha logrado “incorporar a la naturaleza a las necesidades humanas, sea como objeto de consumo o como medio de producción”, también es cierto que todas esas “conquistas históricas del desarrollo del trabajo social se presentan subsumidas bajo una *forma social, una forma material y una forma organizativa* de su realidad inmediata que hace que se muestren ante el trabajador como *enajenación de su actividad*

*común*, como desrealización de su ser colectivo”, pues en el régimen del capital la ciencia, la expresión más plena de la fuerza productiva del trabajo social, sólo es desarrollada como “medio de apropiación del trabajo excedente [...], de medio para la producción de la riqueza social en general deviene en medio para producir riqueza en su forma estrecha de valor de cambio y de medio de valorización que, a la larga, frena y constriñe a su vez el ‘propio desarrollo intelectual’”.<sup>12</sup>

No es que el trabajo intelectual no genere plusvalor, sino que sólo es capaz de generarlo en relación con el trabajo materializado, como parte del proceso social general mediante el cual el capital se autovaloriza y reproduce, expropia de sus saberes y destrezas al “obrero colectivo”, del cual forman parte los “trabajadores inmateriales” de Negri y Hardt: “el personal de restauración, los representantes comerciales, los técnicos en informática, el personal docente y los trabajadores de la salud”.<sup>13</sup> Como aclara Sotelo:

de la misma forma que el trabajo manual, el intelectual genera un doble movimiento: crea un trabajo excedente (plusvalor) y, una vez incorporado en la computadora, transfiere su valor al producto final, o sea, a la mercancía. ¿Qué es esta mercancía? Ella puede ser desde un nuevo *software* [...] perfeccionado, hasta un automóvil. Por lo tanto, el trabajo “inmaterial” termina siendo tan material como una piedra.<sup>14</sup>

Aunque no tanto así “como una piedra”, pues los flujos de información, de imágenes, etcétera, tienen un “valor simbólico” que no puede ser subsumido mediante el proceso producción/consumo material, sino que, como dicen los autores, su producción y consumo generan a su vez nuevas posibilidades de producción/consumo de más información, más imágenes, que “de modo tendencial” se vuelven “comunes” y, dependiendo de otros factores, potencialmente “subversivas”. Sin embargo, aún la producción inmaterial de estos bienes inmateriales está entrelazada con condiciones técnico-materiales que no son “comunes”, sino que aún son propiedad privada capitalista.

Si el conocimiento general se ha vuelto el pilar de la producción y reproducción del régimen social no es sólo debido a que el trabajo vivo inmediato en el proceso de trabajo sea cada vez menos importante en los procesos generales de producción de mercancías, sino a que, como dice Marx, el conocimiento, la actividad intelectual, adquiere objetividad en las máquinas y en el proceso organizativo de la producción capitalista. Como afirma García Linera:

No es que el trabajo humano quede disuelto, superado en la transformación de la materia prima, pues la máquina es al fin y al cabo trabajo objetivado, sino que, por una parte, *el trabajo vivo en el proceso de trabajo inmediato considerado es sustituido en su importancia decisiva en la formación del producto* y, por otro lado, el mismo *trabajo pasado* (objetivado como máquina, etc.), que *ahora aparece como fuerza productora decisiva del proceso de trabajo, no lo es por sí mismo*, sino como recubrimiento, como cuerpo abrigador y portador, dador de forma, del cúmulo de fuerzas productivas naturales y sociales que han sido apropiadas por el intelecto general y puestas como materialidad objetivada del trabajo social.<sup>15</sup>

Sólo mediante la superación del régimen del capital será posible que la reducción del tiempo de trabajo necesario para la reproducción de la vida social-material se convierta en despliegue auténtico y libre del conocimiento y el arte. Como dice Marx, otra vez en los *Grundrisse*: “Desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plustrabajo, sino en general reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados para todos”.<sup>16</sup>

En términos de Mészáros, la reducción del tiempo necesario para la producción social se convierte en *tiempo disponible* para la reorientación de la reproducción social general, y así abre la posibilidad del *trabajo creativo* que supera la división entre trabajo manual y trabajo intelectual existente en el régimen del capital.<sup>17</sup>

## La formación de los intelectuales

Una vez que se ha avanzado hacia la conclusión de que dentro del capitalismo toda fuerza social, incluida la ciencia, quedan subsumidas en el proceso de valorización del capital, y de que sólo podrían liberarse tales fuerzas sociales, superando el propio régimen capitalista, es necesario plantearnos cuál podría ser la postura teórico-política de una concepción y práctica educativa crítica ante tal situación.

De entrada habría que tomar distancia sobre tres posturas de algunas izquierdas que involuntariamente tienden a la confusión política y pedagógica:

1) La posición dogmática que apunta hacia la “ideologización” de los individuos y las “masas” para el surgimiento y consolidación de un eventual proceso revolucionario. Esta posición considera que la escuela y todo el proceso educativo tienen como objetivo “adoctrinar” a los individuos para orientarlos como agentes pasivos hacia los objetivos históricos revolucionarios definidos por los dirigentes e intelectuales del Partido o del Estado Obrero. Esta posición dogmática y doctrinaria encontró su mayor y trágico exponente en la conformación del “materialismo dialéctico” (DIALMAT) como doctrina de Estado en la Unión Soviética.<sup>18</sup>

2) La posición romántica-decolonial, que ante el reconocimiento crítico de que el conocimiento científico y tecnológico surgido en el mundo occidental-europeo ha servido a la justificación y perpetuación de la dominación occidental sobre el resto de las culturas autóctonas del mundo entero, ha asumido una actitud de rechazo hacia toda teoría o postulado que provenga o reproduzca “colonizadamente” conocimientos de ese mundo occidental. Algunas de estas posiciones, inspiradas en los escritos de Iván Illich, rechazan todo proceso de “escolarización”, y pretenden recuperar los saberes locales, comunitarios, “para la vida”, desconfiando de los saberes académicos altamente especializados con pretensiones de universalidad.



3) La posición anarco-individualista anti-intelectual y anti-académica que considera que el conocimiento debe servir para el autodesarrollo individual y para la revolución social, pero que puede ser adquirido de manera autodidacta y sin el sometimiento a ninguna autoridad escolar, académica o intelectual. Esta posición frecuentemente se manifiesta en la actitud anti-intelectualista de los grupos e individuos de filiación anarquista que rechazan “tanta teoría y bla-bla-bla” y reivindican la necesidad de la “Acción Directa”.

Las tres posiciones, aunque de muy distinta manera, no dan cuenta de la complejidad de la relación entre el conocimiento científico, el proceso educativo y la reproducción social. Para la primera, es un simple instrumento para fines definidos previamente y sin participación de “las masas”; para la segunda, un obstáculo político-epistemológico para la verdadera comprensión y recuperación de las dimensiones de la vida; para la tercera, un mecanismo más de opresión individual y social. Ninguna de las tres nos brinda los elementos teóricos necesarios para la fundamentación de una concepción y una práctica política-educativa, radical y crítica, que abone a la transformación de la sociedad contemporánea.

Esos elementos hay que ir a buscarlos a las reflexiones de Gramsci sobre “la formación de los intelectuales” y sobre las “relaciones entre ciencia, religión y sentido común”. La idea del intelectual desarrollada por Gramsci supone la posibilidad que tiene todo hombre de levantarse, de ascender a través y sobre los conocimientos fragmentarios e incoherentes propios del “sentido común”, en el cual se mezclan prejuicios populares, resabios de otras épocas, ideas religiosas, elementos de una concepción científica rudimentaria, etcétera, y dirigir su actividad hacia una comprensión crítica del mundo. Pregunta Gramsci: “¿es preferible ‘pensar’ sin tener conciencia crítica de ello, de un modo disgregado y ocasional, o sea, ‘participar’ de una concepción del mundo ‘impuesta’ mecánicamente por el ambiente externo [...] o es preferible elaborar uno su propia concepción del mundo



Imagen tomada de: [http://www.camacho.com.mx/cgh\\_huelga/jueves29.html](http://www.camacho.com.mx/cgh_huelga/jueves29.html)

consciente y críticamente...?”.<sup>19</sup> Es obvia la respuesta de Gramsci.

Ahora bien, si consideramos el proceso educativo formal no sólo como un proceso de reproducción de la ideología dominante, sino como un proceso de disputa hegemónica entre los distintos grupos y clases sociales, podemos reconocer tendencias culturales contradictorias, antagónicas, que responden a los propios intereses de las clases en disputa. Mientras para la burguesía y sus aliados el éxito del proceso educativo consiste en lograr la máxima eficacia en la formación técnica-científica de mano de obra calificada y explotable, para el proletariado y demás clases subalternas el mismo proceso educativo debería tender hacia el logro de sus intereses históricos: la emancipación, la abolición del trabajo enajenado y la sociedad sin clases. Mientras la burguesía pretende reducir la educación a mera instrucción técnica y cualificación para el trabajo especializado, el proletariado aspira a un proceso educativo omnilateral. En términos hegeliano-marxianos: mientras la burguesía aspira a mantener la educación dentro del “reino de la necesidad”, el proletariado aspira a incluirla dentro del “reino de la libertad”.

Gramsci es plenamente consciente de que la clase dominante forma a sus propios intelectuales, a sus “especialistas”: el técnico industrial, el científico de la economía política, los administradores del Estado, por mencionar algunos. Pero ¿cómo crear una capa de intelectuales de nuevo tipo, de intelectuales “orgánicos” del pro-



: Imagen tomada de: <http://suteprovincialtrujillo.blogspot.mx/2011/02/chile-educacion-para-una-elite.html>

letariado? Gramsci desconfía de los intelectuales tradicionales asimilados vulgarmente: a los literatos, filósofos, artistas y periodistas, y afirma que “en el mundo moderno la base del nuevo tipo de intelectual debe darla la educación técnica”; la base, no la culminación. El intelectual crítico-orgánico de Gramsci no es un especialista en tal o cual disciplina técnica o científica, es un “dirigente”, según sus propias palabras, es decir, alguien que disputa conscientemente la hegemonía de la sociedad. ¿Cómo transitar de simple especialista o científico a dirigente? Hace falta la concepción humanista histórica, es decir, la filosofía de la *praxis*: el marxismo. Dice Gramsci:

El modo de ser del nuevo intelectual no puede ya consistir en la elocuencia, motor exterior y momentáneo de los afectos y las pasiones, sino en el mezclarse activo en la vida práctica, como constructor, organizador, ‘persuasor permanente’ precisamente por no ser puro orador, y, sin embargo, superior al espíritu abstracto matemático; de la técnica-trabajo pasa a la técnica-ciencia y a la concepción humanista histórica, sin la cual se sigue siendo ‘especialista’ y no se llega a ‘dirigente’ (especialista + político).<sup>20</sup>

Desde esta perspectiva podemos afirmar que mientras la burguesía invierte en la formación de especialistas, el proletariado aspira a la politización de los mismos. Mientras los planes y programas de estudio recomendados y aprobados por los consejos académicos serviles al capital pretenden reducir el currículum a conocimientos

directamente aplicables al “mundo de la empresa y el trabajo”, los intelectuales críticos del proletariado pugnan por restituirle a cada conocimiento especializado su relación con la “totalidad social” de la que forma parte. Mientras en el “mundo de la pseudo-concreción”, la ciencia y el arte son “neutrales” y “amorales” en concordancia con la abstracción enajenada del *homo oeconomicus*,<sup>21</sup> para la teoría crítica marxista toda actividad y obra humana debe ser entendida dentro del conjunto de las relaciones sociales.

Ahora bien, ¿cómo se realiza la superación de la pseudo-concreción del sentido común, cómo se eleva el pensamiento sobre sí mismo hacia una concepción crítica del mundo? Según el marxista italiano, a través de distintas fases de la lucha misma: primero un “distinguirse instintivo” respecto a los grupos dominantes; luego un conflicto ético respecto a las normas morales vigentes que se traduce después en una lucha política-hegemónica; por último, aunque nunca definitivamente, la elaboración de una concepción superior, crítica, de la realidad.

La concepción crítica de sí mismos se produce, por tanto, a través de una lucha de ‘hegemonías’ políticas, de direcciones contradictorias, primero en el campo de la ética, luego en el de la política, hasta llegar a una elaboración superior de la concepción propia de la realidad [...]. Por tanto, tampoco la unidad de teoría y práctica es un dato fáctico mecánico, sino un devenir histórico, que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de ‘distinguirse’, ‘separarse’ e ‘independizarse’, sentido que al principio es casi meramente instintivo, pero que progresa hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria. Por eso hay que subrayar que el desarrollo político del concepto de hegemonía representa un gran progreso filosófico, además de político-práctico, porque implica necesariamente y supone una unidad intelectual y una ética concorde con una concepción de lo real que ha superado el sentido común y se ha convertido —aunque dentro de límites todavía estrechos— en concepción crítica.<sup>22</sup>

El realismo político de Gramsci lo hace plenamente consciente de que el marxismo no ha

devenido fuerza social en las masas de trabajadores, de que la mayoría de ellos permanecen en una concepción “económico-corporativa” sobre su situación social y política, y que su vida práctica-cotidiana está regida por elementos incoherentes del “sentido común”. Gramsci no se engaña sobre la “separación” entre intelectuales y “hombres sencillos”, y considera como un proceso histórico y político necesario la “creación de una *élite* de intelectuales [...], un estrato de personas especializadas en la elaboración conceptual y filosófica”. Asimismo, al reflexionar sobre el intelectual orgánico como elemento fundamental para la conformación de un “bloque-moral-intelectual” de las clases subalternas, Gramsci plantea la necesidad de una “dialéctica intelectuales-masa”, no exenta “de contradicciones, de avances, de retiradas, de dispersiones y de reagrupaciones”.<sup>23</sup> Dice el italiano:

la filosofía de la praxis no tiende a mantener a los ‘sencillos’ en su filosofía primitiva del sentido común, sino, por el contrario, a llevarlos a una superior concepción de la vida. Afirma la exigencia del contacto entre los intelectuales y los sencillos, pero no para limitar la actividad científica y mantener una unidad al bajo nivel de las masas, sino precisamente para construir un bloque-moral-intelectual que haga políticamente posible un progreso intelectual de masa, y no sólo de reducidos grupos intelectuales.<sup>24</sup>

Según Gramsci, “sólo por obra de ese contrato se hace ‘histórica’ una filosofía, se depura de los elementos intelectualistas de naturaleza individual y se hace ‘vida’”.<sup>25</sup> Nótese que el italiano no está renegando del conocimiento científico complejo y altamente elaborado en aras de una ilusoria “educación popular” o supuestos “saberes locales-comunitarios”. Por el contrario, Gramsci reconoce que “criticar la concepción propia del mundo significa, pues, hacerla unitaria y coherente y elevarla hasta el punto al cual ha llegado el pensamiento mundial más adelantado”.<sup>26</sup> La diferencia respecto a las posturas “cientificistas” o propias de la racionalidad tecnológica estriba

en que Gramsci concibe que la investigación y desarrollo del conocimiento científico está orientado por un “interés emancipatorio”,<sup>27</sup> que “encuentra en ese contacto [entre intelectuales y “sencillos”] la fuente de los problemas que hay que estudiar y resolver”.<sup>28</sup> Frente a una ciencia aparentemente “libre” y “neutral”, envuelta en su supuesta “dinámica interna”, pero en realidad subsumida al proceso de valorización del capital, hay que oponer una investigación y conocimiento científico-crítico orientado por los problemas planteados por el propio proceso político de emancipación de las clases trabajadoras.

### A modo de conclusión

¿Son las universidades esos espacios sociales libres de dominio de los que hablaba Habermas, donde sería posible reorientar el sentido destructivo de la ciencia y la tecnología subordinadas a la lógica del capital, a través del diálogo y la argumentación? ¿O son espacios ya ganados por la racionalidad instrumental-burocrática, sometidos a lógica del poder y del dinero? Cualquiera respuesta a estas preguntas participa ya de la disputa hegemónica en la que las universidades, y el proceso educativo en general, se hayan inmersas.

Pensar que la ciencia y la técnica desarrolladas en el ámbito académico de las universidades públicas nada tienen que ver con el proceso social general de la reproducción capitalista; que la investigación, la docencia y la difusión de la ciencia y la cultura no son objeto y escenario de lucha política en el México y el mundo actual, es rendir ingenuamente nuestras “armas de la crítica” ante el dominio de los poderosos. Toda evidencia nos muestra lo contrario: la necesidad, ante el proceso de mercantilización del conocimiento y la educación, de defender la universidad pública como espacio de creación de cultura y sociabilidad humanas libres de la enajenación capitalista.

## Notas

<sup>1</sup> Althusser, Louis, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*. México, Siglo XXI, 1989.

<sup>2</sup> Giroux, Henry A., “Teorías de la reproducción y la resistencia en la nueva sociología de la educación: un análisis crítico”, en *Cuadernos Políticos*, Núm. 44, julio-diciembre, México, Era, 1985, pp. 36-65.

<sup>3</sup> Anderson, Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI, 1998.

<sup>4</sup> Habermas, Jurgén, *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid, Tecnos, 1989.

<sup>5</sup> Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, España, Ariel, 1981.

<sup>6</sup> Gorz, André (2007). *La salida del capitalismo ya ha empezado*, disponible en: <http://ecorev.org/spip.php?article640>, último acceso: 11 de agosto de 2014.

<sup>7</sup> Hardt, Michael y Negri, Antonio, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

<sup>8</sup> Hardt, Michael y Negri Antonio, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, España, Random House Mondadori, 2004.

<sup>9</sup> Altamira, César, *Los marxismos del nuevo siglo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2006.

<sup>10</sup> Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 2, México, Siglo XXI, 1983, pp. 229-230.

<sup>11</sup> García Linera, Álvaro, *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*, La Paz, CLACSO/Muela del Diablo/Comuna, 2009.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 197-199.

<sup>13</sup> Hardt y Negri, *op. cit.*, pp. 144-145.

<sup>14</sup> Sotelo, Adrián, *Crisis capitalista y desmedida del valor. Un enfoque desde los Grundrisse*, México, Ítaca/UNAM-FCPys, 2010.

<sup>15</sup> García, *op. cit.*, p. 156.

<sup>16</sup> Marx, *op. cit.* p. 229.

<sup>17</sup> Mészáros citado por Antunes, Ricardo, *¿Adiós al trabajo? Ensayo sobre la metamorfosis y la centralidad del mundo del trabajo*, Brasil, Cortez Editorial, 2001.

<sup>18</sup> Para una exposición y crítica de las falacias y debilidades teóricas de esta posición véase la obra Kohan, Nestor, *Nuestro Marx*, 2009, disponible en: <http://www.rebellion.org/docs/98548.pdf>, último acceso: 11 de agosto de 2014.

<sup>19</sup> Gramsci, Antonio, *Antología*, selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, México, Siglo XXI, 1970, pp. 364-365.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 392.

<sup>21</sup> Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1976.

<sup>22</sup> Gramsci, *op. cit.*, p. 373.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 373-374.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 372.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>27</sup> Habermas distingue tres tipos de conocimiento científico: 1) El conocimiento propio de las ciencias empírico-analíticas, cuyo objetivo (o “interés”) es la predicción y el control del entorno natural y social; 2) el conocimiento propio de las ciencias histórico-hermenéuticas, cuyo interés es la comprensión, el entendimiento mutuo y la comunicación social y humana; y 3) el conocimiento de las ciencias de orientación crítica, cuyo interés es la emancipación del género humano. Habermas no aclara cuáles serían estas “ciencias de orientación crítica” ni cómo las ciencias empírico-analíticas y las histórico-hermenéuticas podrían desarrollar un interés emancipatorio, pero sí pone como ejemplos de esta orientación al marxismo y a la teoría psicoanalítica de Freud. Habermas, Jurgén, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.

<sup>28</sup> Gramsci, *op. cit.*, p. 370.



# LA FUNCIÓN SOCIAL DE LA FILOSOFÍA: LÍMITES Y OPORTUNIDADES INSTITUCIONALES

*Marco Arturo Toscano M.*

Replicante:  
*Jaime Vieyra G.*

## Presentación

En el marco del 40 aniversario de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en noviembre de 2013, se realizaron varias actividades académicas, entre ellas una mesa redonda con el tema “La función social de la filosofía”, en el Auditorio “María Zambrano”. Entre los participantes figuraron el Dr. Jaime Vieyra y el M. en F. Marco Arturo Toscano, quienes tuvieron la amabilidad de escribir para esta revista las propuestas y reflexiones que allí expusieron. Dada la importancia y el interés que el tema tiene por sí mismo, y la dinámica argumentativa que se dio en la mesa, nos pareció necesario que esa actividad tuviera como fruto una publicación que apuntara en la dirección a la que ambos autores parecen dirigirse: a hacer del trabajo filosófico una actividad que muestre la vitalidad dialéctica que le es propia, el ejercicio de la auto-crítica sin concesiones y la pretensión de que las situaciones efectivas a las que nos enfrentamos en nuestra vida personal, profesional y social nutran

y motiven nuestras acciones como académicos y ciudadanos, sin perder de vista que es hacia esos mismos ámbitos donde debemos regresar con los frutos de nuestras reflexiones para tratar de escapar del conformismo, de la dictadura de las ideas anquilosadas y los lugares comunes, llevando a ellas toda la luz que el rigor de la razón y la sensibilidad despierta puedan permitirnos, siendo éste el mayor aporte que la filosofía puede otorgarnos en los tiempos de penumbras que corren.

**Mario Alberto Cortez Rodríguez**

---

**P**ensar y determinar una función social para la filosofía depende de muchos factores a tomar en cuenta. Dentro de esta diversidad factorial nos limitamos aquí a dos: el primero tiene que ver con la forma en cómo definamos y practiquemos la filosofía dentro de un contexto social; el segundo parte no de la filosofía misma sino del contexto social particular desde donde se lleve a cabo. A través de la historia los filó-

sofos han buscado, por una parte, determinar un sentido social para su práctica a partir de los fines y posibilidades que le asignan a ésta. Por ejemplo, Platón, en su concepción de lo ideal como la finalidad superior de la filosofía, concibió su sentido social en la construcción de una sociedad con principios que le permitieran superar las crisis de lo relativo y lo convencional. Por otra parte, ha habido filósofos que desde el contexto social concibieron un sentido y una función para la filosofía, por ejemplo, Marx. De tal forma, la función social de la filosofía estaría, presuntamente, en servir de herramienta ideológica para la transformación revolucionaria del modo de producción capitalista.

Ahora bien, ¿es válido adaptar la actividad filosófica para, tácitamente, forzarle a sujetarse a una función social? ¿Un contexto social tiene que sufrir las pretensiones de la filosofía, que espera que se sujete a sus expectativas conceptuales? Es innegable que históricamente no ha existido una definición única de la filosofía desde la cual se puedan delimitar sus fines, alcances y límites. Más allá de que pueda existir un consenso sobre su carácter conceptual, lo que se puede hacer con éste ya es otra cosa. Lo más que podemos esperar de quien pretende ideologizar el quehacer filosófico con el fin de asignarle una función social, o en el caso contrario, quien pretenda desideologizar la filosofía, es que los esfuerzos de uno y otro se puedan debatir. En último término, el contexto social por lo común ha respondido con indiferencia e impaciencia, cuando no rechazo, a las pretensiones filosóficas para “salvarlo”, “liberarlo”, “ser su conciencia”. Para quienes han pretendido servir a la sociedad desde sus particulares conceptos, o para los que han tratado de cambiar drásticamente la filosofía a partir de “las condiciones sociales reales” la respuesta social ha sido la misma: el desconocimiento, la indiferencia, la sonrisa compasiva.

La historia moderna de la filosofía ha tenido su espacio social principal, por no decir único, en el ámbito de la docencia, la investigación y la

producción editorial, con un reducido consumo público. Su plena adaptación a la academia universitaria representó en su momento una victoria de la filosofía, pero el tiempo la ha develado como una victoria pírrica; en efecto, su triunfo ha sido su enclaustramiento institucional, institucionalizado e institucionalizante. Su presencia e influencia fuera de la institución son de menor importancia de la que quisiéramos aceptar. La filosofía ha quedado reducida a la institución docente y de investigación a ser discurso de discursos, propios y ajenos, a los que somete a cierta inteligibilidad analítica, interpretativa y crítica.

La institucionalización moderna de la filosofía la reduce a desarrollarse en las universidades, en la academia, casi nunca fuera de ellas, ni pública ni privadamente; y no es porque incomode realmente con su presencia algún ámbito de la vida social o privada, sino porque ella misma —a partir de su propio trabajo y sus usos del pensamiento— imposibilita o anula ser utilizada fuera de la institución; se auto-condena al sinsentido, a la ininteligibilidad, al desconocimiento. La filosofía ya no se dialoga en la plaza pública como lo hicieron sus primeros fundadores, sino en la biblioteca, en el aula, en un auditorio a modo; ya no es encuentro con la diferencia, ni experimentación con lo otro, ni conversación con los no filósofos, ya que sólo con los pares vale la pena reunirse, siguiendo un ceremonioso protocolo.

Para el filósofo francés Dominique Grisoni, el filósofo se convirtió desde hace siglos en un funcionario. Su sobrevivencia depende de que lo sea, de que cumpla bien su trabajo como tal: “La burocracia es el último avatar del sedentario: éste queda arraigado a su lugar de trabajo, se inmoviliza definitivamente, se incorpora a los ritmos sociales (y a los ritos) de la Institución. El filósofo funcionario sabe que ya no podrá recurrir al nomadismo: eso significaría nuevamente su muerte”.<sup>1</sup> La singularidad de la situación de la filosofía en la institución escolar, frente a otras disciplinas que igualmente tienen sus espacios en las instituciones universitarias —las ciencias y las artes, las ingenierías, la

medicina, el derecho— es que, a diferencia de éstas, que tienen una constante relación y vinculación con el exterior, aunque sea para igualmente servirlo y reproducirlo en general de manera acrítica, el filósofo se mantiene en su condición de funcionario como una especie de “sacerdote laico” que nunca sale de su espacio asignado y sagrado.

El filósofo es, pues, profesor. De ahí que la filosofía ya no sea más que una pedagogía. Los papeles quedan distribuidos, el decorado instalado. Curiosamente, tan sólo los actores son analizados, escudriñados a fondo por el análisis sociológico, interrogados acerca de su ‘sentido’ político. El decorado, por su parte, siempre es olvidado. Como si no contara.<sup>2</sup>

El decorado: el salón de clases, la biblioteca, el auditorio, son los que conforman el espacio sedentario del funcionario filosófico; pero también está “la clase”, la colectividad estudiantil, una colectividad sujeta a la codificación institucional como el propio docente-investigador: “no sabe”, “está para ser enseñada”, sujeta de las disciplinas del funcionario; ahora ya no se muestra tan dócil—advertien indudablemente el papel que sus educadores juegan para no permitir llevar su pensamiento más allá de ciertos límites y formas—; es decir, ahora, aun en los espacios institucionales asignados a la filosofía y a los filósofos éstos son objeto de crítica, indiferencia, ninguneo.

Para Luz Marina Barreto, filósofa venezolana, la filosofía en América Latina tenía un reconocimiento y respeto todavía a principios del siglo pasado, al menos las grandes personalidades que tenían voz pública —José Enrique Rodó, José Vasconcelos—. En el presente el gran público desconoce e ignora a la filosofía en nuestros países, han desaparecido las grandes personalidades del pasado o se han visto reducidas al mínimo, con escasa presencia mediática y con casi nulo conocimiento de sus textos:

la crisis de la filosofía en mi país tiene que ver con la disminución de las vocaciones filosóficas, la pérdida de espacio en los medios de comunica-

ción... la indiferencia con la que se reciben sus publicaciones, incluso o sobre todo entre colegas... la reflexión filosófica como alimento para el espíritu del lector no especializado, lo que hoy en día llena más o menos la literatura *new age* y los textos de autoayuda, ya no existe más para bien o para mal.<sup>3</sup>

Las causas de esta crisis pública, social y cultural de la filosofía en Latinoamérica, y en muchas otras partes del mundo occidental, no tienen que ver con la crisis del pensamiento filosófico como tal. La causa principal hay que buscarla más bien, piensa Marina Barreto, en un exceso de profesionalización de la filosofía en las instituciones escolares universitarias; el exceso radica en la mezquindad resultante del enclaustramiento del pensamiento filosófico, en su sedimentación en los muros que la aprisionan; en la pérdida de la pasión en los filósofos universitarios por algo que quizá antes se percibía superior o más valioso dentro de la vida humana y no humana; en el no planteamiento de los problemas que nos interesan a todos o que podían hacerse importantes e interesantes para muchas personas; en la timidez, inhibición y hasta cobardía con que se han dejado de plantear las cuestiones éticas y morales relevantes para los no filósofos: “esto explica la pérdida de interés del público general por una actividad que se ha reducido a la disquisición estéril y libresca de lo que han publicado los demás y que ha abandonado la arena de la vida misma...”<sup>4</sup>

Debido a que la filosofía en América Latina, como sucede en muchas otras cosas de su vida social y cultural, se justifica en el aparente estado de salud de la filosofía europea, ésta termina sirviendo como pantalla para ocultar nuestra propia precariedad, nuestra vaciedad. Insistimos, no se trata de que no haya filosofía en los espacios universitarios, existe una producción de literatura filosófica como nunca antes; la hay, aunque con un carácter excesivamente formal y académico; el punto crítico es el desinterés que genera dentro y fuera de las universidades. Para Marina Barreto, existen claros indicios de esta vaciedad

de la filosofía tal como se hace en Latinoamérica, en el estilo de sus investigaciones filosóficas: la preferencia de los artículos con innumerables citas bibliográficas; el diálogo exclusivamente con los pares; la exégesis de textos como la actividad privilegiada; el trabajo erudito como si fuese en sí mismo la garantía de un problema mejor planteado o más interesante y de mayor interés; dejando de lado el análisis conceptual básico.

Es evidente que lo criticable no es el trabajo exegético como tal, la capacidad o la competencia erudita en sí misma, sino convertir la actividad filosófica exclusivamente a dicho trabajo y condición y, todavía, esperar que el público no especialista pueda llegar a interesarse, por mucho deseo y hasta necesidad intelectual y vital que tenga, en trabajos sólo entendibles por los pares. Se elaboran trabajos de investigación sin ninguna referencia local o nacional, se plantean desde un reflejo insustancial del contexto europeo.

Por otro lado, todo este trabajo de exégesis y erudición, realizado sobre la filosofía europea pasada y presente, resulta completamente ignorado y desconocido para los europeos, y como carece de toda referencia problemática local, el desconocimiento y la indiferencia se manifiestan doblemente: ni en Europa ni en la propia América Latina tienen presencia, más allá de las burbujas académicas de nuestros países; en las revistas especializadas hechas para unos pocos que pueden entender las referencias problemáticas y conceptuales.

La profesionalización institucional de la filosofía en Latinoamérica trae consigo la distracción del filósofo, docente e investigador, en asuntos administrativos, comisiones, gestoría, cuyo resultado es la reducción al mínimo del tiempo disponible para un auténtico trabajo creativo del pensamiento; peor aún, la evaluación puramente cuantitativa de la producción investigativa y de la participación en eventos académicos hace que proliferen los escritos, las publicaciones y las asistencias a congresos de todo tipo, con escaso valor filosófico, a excepción del que nos hemos referido: la exégesis y el llenado de los escritos con citas bibliográficas,

que no les dan profundidad analítica ni creatividad en el planteamiento de los problemas:

lo que parece estar sucediendo es que intereses de naturaleza, digamos, extraña a los valores inherentes a la búsqueda de la verdad filosófica, han desvirtuado el sentido de nuestra actividad y vuelto nuestros escritos y la discusión filosófica misma en algo muy poco atractivo o interesante para las nuevas generaciones de filósofos... Es nuestra imitación más o menos indiscriminada de esta manera de hacer filosofía, que impone un estilo de hacer las cosas, que no tiene sentido en la universidad latinoamericana, la que ha contribuido a que la filosofía se haya convertido, para muchos, en letra muerta.<sup>5</sup>

Para Marina Barreto, como para muchos otros filósofos latinoamericanos pasados y del presente, la salida a esta práctica institucionalizada del pensamiento filosófico no está en buscar salir de las universidades sino en asumir la filosofía europea sólo como parte del horizonte filosófico latinoamericano, no su centro; abandonar el pensamiento autorreferencial copiado por inercia de los centros de educación de los países desarrollados; ser mucho más críticos con los autores y textos que nos llegan de Europa y de Estados Unidos, renunciando a su lectura excesivamente complaciente, como si su valor estuviese garantizado de antemano o fuese evidente de suyo; elaborar un pensamiento que pueda salir del espacio académico, despertando el interés del público en general por los problemas filosóficos contextualizados; hacer evidente que manteniendo a la filosofía detrás de los muros académicos perdemos todos, puesto que su valor y su sentido básico se pierden.

Para Grisoni, el escape y la resistencia del pensamiento filosófico de su institucionalización radica en una tendencia o en una posibilidad que el autor advertía en la década de los setentas del siglo pasado: la nomadización del pensamiento filosófico para escapar de su encierro, de su sedentarismo, de su acumulación bibliográfica, de su condición de mero archivo. El nomadismo filosófico es subversión de la institución, pero una



subversión que no consiste en que la filosofía se separe de la academia, sino que el pensamiento filosófico la revuelva, trastorne y transforme:

no es la filosofía la que se desprende de la Institución, que abandona su papel de homogeneización de lo social; son las prácticas filosóficas las que obran en adelante del lado de la subversión... algo, que tiene que ver con lo filosófico, desempeña otro papel que el de la filosofía. La relación con la Institución se modifica, en un sentido se subvierte.<sup>6</sup>

La actividad filosófica deja de asumir la justificación y legitimidad de la institución, a la vez que descodifica el orden del afuera social, su aparente estabilidad y racionalidad y, finalmente, deja de buscar conciliar, armonizar y articular –ignorando sus contradicciones– la institución y el margen, lo institucional y lo que no lo es.

Algunas décadas después de que Grisoni advirtió esta presencia de un pensamiento nómada dentro y fuera de la institución, podemos decir que la institución resistió, que el pensamiento regresó a su condición moderna de filosofía adaptada perfectamente a las condiciones y parámetros de la burocracia institucional y académica. En resumidas cuentas, la situación de la filosofía en el contexto social contemporáneo, al menos el nacional, es, por una parte, su institucionalización docente y de investigación, que ha traído consigo una innegable elevación de la calidad de la docencia y el incremento de la actividad investigativa y editorial. Por otra parte, fuera de la burbuja académica institucional y de los organismos encargados de evaluar e incentivar la producción académica de la filosofía nadie parece conocerla. Ante tal situación, ¿qué función social podemos pensar para la filosofía?

Desde hace algunos años, de una manera creciente y visible se manifiestan claras resistencias contra la reducción asfixiante del pensamiento filosófico; son resistencias que proceden no sólo de quienes han sido formados filosóficamente en los centros universitarios, sino del estudiantado que ingresa a estudiar filosofía, que busca satisfacer su

vocación y deseo más allá de las ataduras academicistas. Porque ¿de qué sirve y qué sentido tiene una producción filosófica que terminantemente se niega a narrar la comprensión alcanzada, a vitalizar los áridos contenidos que transmite, a acercar la vida que se promete entre tanta abstracción? La comprensión filosófica tiene una dimensión práctica de transformación individual y colectiva que tiene y puede acercarse a todos; la filosofía debería ser uno de los bienes culturales al alcance de filósofos y no filósofos, como la literatura o la ciencia; pero nunca lo estará mientras que los que nos dedicamos a ella seamos los primeros en crear obstáculos que tácitamente alejan a lectores e interlocutores mediante un lenguaje sólo entendible y pertinente para los pares. Contrariamente a lo que se piensa, hacerse comprender no es una capitulación ante el facilismo, la simplicidad, el sentido común, es más bien atreverse a persuadir con un lenguaje que no recurra a los tecnicismos para aplastar a los lectores o los escuchas, es mostrar un sentido oculto aun en el lenguaje cotidiano que pueda hacerlo devenir. La filosofía se derrota a sí misma siempre que insiste en protegerse de un peligro que sólo existe en su imaginación: ser devorada por la *doxa*; tanto temor le tiene a ésta que no ha dejado de esconderse detrás de los espacios institucionales desde donde fantasea sobre sus múltiples victorias sobre su enemigo mortal. Pero, ¿no se trata, no se ha tratado desde siempre para la filosofía, de transformar a su presunto adversario? ¿Qué puede ofrecer la creatividad conceptual de la filosofía a la transformación de la aparente inmovilidad cotidiana?

En resumen, ¿cuál puede ser la función social de la filosofía? Precisamente la posibilidad de vivir otras vidas, de ampliar de modo permanente nuestra propia vida, romper con el sentido común reductor, resistir a los poderes que ordinariamente nos sujetan, vislumbrar salidas a la identidad producida por los hábitos cotidianos, relativizar la realidad, afirmar los devenires virtuales individuales y colectivos, despertar y provocar el malestar crítico ante lo dado, inspirar

la no resignación y el motivo para la alegría y la búsqueda constante de nuevos gozos, en resumidas cuentas, practicar sin complejos ni culpas la libertad para pensar, ser, sentir, vivir.

La filosofía no tiene por qué convertirse en consigna ideológica para tener una función social; pero tampoco podemos esperar que su función social consista en servir a la sociedad adaptándose o acomodándose a ella; al contrario, sólo puede servirla si la lleva más allá de sí misma, si todos los individuos somos llevados a vivir otras vidas, si la vida humana y no humana alcanza su valor y dignidad olvidados o pervertidos. Para terminar, ni ideología que conmina a un activismo fácil, ni burbuja institucional autocomplaciente y aislada. Basta convocar la fuerza del concepto —tan seductor para la sensibilidad como una metáfora literaria, tan poderoso para la razón como una fórmula matemática, tan atractivo para la acción transformadora como una amistad cómplice.

## Réplica

1. Celebro y saludo el esfuerzo del profesor y amigo Marco Arturo Toscano por presentar una visión crítica y comprometida de la situación de la filosofía mexicana y latinoamericana. Debo decir que la idea central del escrito, en su doble faz de cuestionamiento de la burocratización institucional de la filosofía e invocación de su función crítica y creativa, me parece necesaria y adecuada. Sin embargo, su énfasis en la crítica del enclaustramiento “moderno” de la filosofía y el carácter sólo imitativo de la filosofía europea por parte de la filosofía que se hace en las universidades latinoamericanas me parece excesivo, carente de matices y no permite comprender cómo se formaron estos efectos y, por tanto, cómo salir de esa situación. En lo que sigue intentaré iniciar un diálogo con el fin de ubicar esos excesos y ofrecer algunas ideas para enfrentar los verdaderos problemas. Por motivos de rigor evitaré las grandes generalizaciones; me apoyaré en indica-

ciones históricas y en lo que hacemos y podemos hacer en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”.

2. Quizá una buena parte de los puntos a discutir tiene su origen en el título de la temática de la mesa de diálogo que dio lugar al texto. Plantear el asunto en términos de “La función social de la filosofía” es demasiado restrictivo y a la vez vago. El título parece contener, en efecto, tres supuestos problemáticos: *a)* la idea de que “la filosofía” es *una*, idea que no hace justicia a la diversidad de modos de entender y practicar la actividad filosófica; *b)* la idea de que “la filosofía” es además *una especie de “sujeto”* capaz de comportamientos, respuestas y “funciones” generales y homogéneas, lo cual es insostenible; *c)* la idea de que la filosofía debería tener una “función social”, idea que puede ser cuestionada desde concepciones diversas. Una posición sobre “la función social de la filosofía” que se apoye en estos supuestos subyacentes conduce inevitablemente a malentendidos. Es conveniente poner en crisis esos supuestos buscando dialógicamente la comprensión de nuestra relación con el contexto sociocultural en el que se despliega nuestra actividad.

En la última parte de su intervención Marco Arturo Toscano determinó la función social de la filosofía en estos bellos términos: “¿cuál puede ser la función social de la filosofía? Precisamente la posibilidad de vivir otras vidas, de ampliar permanentemente nuestra propia vida, romper con el sentido común reductor, resistir a los poderes que ordinariamente nos sujetan, vislumbrar salidas a la identidad producida por los hábitos cotidianos, relativizar la realidad, afirmar los devenires virtuales individuales y colectivos, despertar y provocar el malestar crítico ante lo dado, inspirar la no resignación y el motivo para la alegría y la búsqueda constante de nuevos gozos, en resumidas cuentas, practicar sin complejos ni culpas la libertad para pensar, ser, sentir, vivir” (p. 81, en este artículo). Ampliar, romper, resistir, vislumbrar, relativizar, afirmar, despertar, provocar e inspirar son diversas funcio-

nes que implican una concepción de la filosofía como una práctica de libertad, concepción con la que estoy plenamente de acuerdo. Sin embargo, hay otro aspecto de esa práctica teórica que da lugar a funciones como forjar autoridad (como comentó el maestro Adán Pando en su intervención en la mesa de diálogo sobre el tema), formar ciudadanos democráticos (tal como sugería el maestro Juan Velasco), establecer puentes de entendimiento entre culturas, ubicar verdaderos problemas, encontrar y defender las verdades que importan, orientar los procesos sociales, esclarecer la existencia histórica, perjudicar a la estupidez, etc. Habría tantas “funciones” de la filosofía como conceptos de filosofía y sociedad en juego y, sobre todo, de acuerdo con determinados usos o agenciamientos.

Me parece que en la ponencia de Marco Arturo Toscano hay varias afirmaciones que requieren ser matizadas para conservar su sentido de verdad. La primera es que “La filosofía ya no dialoga en la plaza pública como lo hicieron sus primeros fundadores...”. Supongo que el maestro Toscano se refiere a los filósofos presocráticos y, sobre todo, a Sócrates y las llamadas escuelas socráticas, que ocupan un lugar muy especial en la historia de la filosofía. Si es así, entonces habría que determinar, por una parte, lo que corresponde en nuestra sociedad a la “plaza pública” y observar si los filósofos actuales no dialogan en las plazas públicas contemporáneas. Por otra parte, habría que ver si en sus 25 siglos de existencia la filosofía occidental se ha practicado más en “la plaza pública” que en las academias y universidades. Estoy de acuerdo con el maestro Toscano en que hoy hace falta una mayor y mejor comunicación de los filósofos con la sociedad en general, pero tengo la impresión de que fue justamente para permitir y legitimar el pensamiento libre y creador que llamamos filosofía que se estableció la academia y el sentido general de las universidades medievales y modernas. Un “retorno a la plaza pública” tendría que hacerse –si fuera el caso– manteniendo y defendiendo la

posibilidad, establecida por nuestra tradición, de un ejercicio libre e inactual del pensamiento en las universidades y facultades de filosofía. Apelear a un texto de Grisoni de 1973 para dirigir la crítica a los filósofos-burócratas, funcionarios del pensamiento, es sólo parcialmente eficaz: entre tanto las cosas se han vuelto más difíciles y más complejas. Grisoni no conoció la terrible carga administrativa que pesa sobre los profesores del tiempo completo en las universidades del mundo, pero tampoco consideró la variación de medios de ejercicio y difusión de la filosofía con los que contamos hoy. Y, sobre todo, que tanto la crítica de Grisoni como la del maestro Toscano son posibles en y por las facultades de filosofía de las que son honrosos miembros. Para no quedarse en un gesto autocomplaciente la crítica debería ser una autocrítica que vislumbra alternativas. Si estamos convencidos de que el ejercicio filosófico tiene una función vital para las culturas, entonces estamos obligados a buscar las mejores maneras de abrir canales con la vida social sin renunciar a los espacios universitarios que tanto esfuerzo han costado a generaciones de pensadores.

Me parece que otra afirmación que hay que matizar es que la causa principal de la “crisis pública, social y cultural de la filosofía en Latinoamérica” es “el exceso de profesionalización de la filosofía en las instituciones escolares universitarias” (p. 79). La afirmación no es del maestro Toscano, sino de la filósofa Marina Barreto, a quien éste cita. Yo pondría en duda la afirmación más general de que existe una crisis de la filosofía en Latinoamérica, no porque no existan problemas en la formación de los filósofos y en la comunicación de la filosofía con la sociedad en nuestros países, ni porque sea falso que seguimos imitando a los pensadores europeos sin apenas atrevernos a pensar desde nuestros contextos, sino porque no hay otra forma de existencia de la filosofía que la crisis. Una filosofía que respondiera perfectamente a su contexto, en cualquiera de sus formas, quizás se negaría como filosofía. Por eso nuestros antepasados “inventaron” la ins-

titución de la filosofía: al hacerlo instituyeron la posibilidad de una crítica permanente de la realidad. Debo admitir que el punto fuerte del cuestionamiento de Marco a nuestra forma de hacer filosofía es su ausencia de crítica y autocrítica. Pero matizo esta afirmación de dos modos: uno, mostrando que hay buenos, consistentes y pertinentes esfuerzos filosóficos latinoamericanos por pensar la realidad y vincularse fecundamente con los procesos sociales. No tenemos que ir más lejos de nuestra facultad para ver esos esfuerzos. Y, en segundo lugar, si hubiera una crisis tan profunda, ésta no se debería al exceso de profesionalización (¡al contrario!), sino al modo de profesionalización, más cercana a las ciencias duras que a la flexibilidad, audacia, penetración y creatividad de la filosofía. En términos de nuestra historia latinoamericana reciente diríamos que estamos a punto de dar el tercer paso para la consolidación de nuestra tradición filosófica: el primero fue el de los fundadores de finales del siglo XIX y principios del XX, que estableció en nuestros países el derecho y la importancia de la filosofía; el segundo, en pleno siglo XX, fue el de los nacionalistas, que procuraron redefinir el sentido de la actividad filosófica en referencia directa con nuestros contextos culturales; el tercero, que comenzó con la caída de los muros ideológicos de la “guerra fría” es un periodo de articulación y ajuste múltiple de la tradición filosófica clásica occidental con las tradiciones de saber y las formas de pensamiento desplegadas en Latinoamérica. A diferencia de Marina Barreto y Marco Arturo Toscano *y sin dejar de señalar que esto está en proceso*, encuentro signos muy alentadores de la conexión fecunda de la “filosofía de escuela” con las prácticas sociales y con las tradiciones de conocimiento autóctonas en los más diversos campos. Para tomar un ejemplo cercanísimo: en el congreso nacional de filosofía que se celebrará a comienzos de 2014 en Morelia<sup>1</sup> hay registradas aproximadamente mil ponencias de los más diversos temas filosóficos clásicos, contemporáneos, mexicanos y latinoamericanos, muchas de ellas presentando

protocolos de experiencias realizadas fuera de la universidad en filosofía para niños, movimientos ecologistas, teoría de género, bioética, problemas de la democracia, propuestas educativas, interpretaciones de tradiciones culturales, etc. Se diría que esta crisis está muy sana.

Debo reconocer, dolorosamente, que el maestro Marco Arturo tiene razón cuando denuncia el hecho de que el lenguaje utilizado por los filósofos latinoamericanos suele ser tan técnico y abstruso que carece prácticamente de lectores: incomprendible para la mayoría de los lectores no especializados y poco interesante para los lectores pares. Pero no creo que sea un problema sólo nuestro o de la modernidad, sino que está ligado al proyecto mismo de la filosofía entendida como discurso-verdadero, es decir, como lenguaje con conceptos claros y argumentaciones lógicamente consistentes. Me parece que la distinción esotérico-exotérico está en el comienzo mismo de nuestra tradición: la formación conceptual (esotérica) de la filosofía exige una precisión a la que sólo se accede a través de un arduo esfuerzo por comprender el pensamiento de los clásicos, pero la difusión conceptual (exotérica) exige un arte de la expresión, un ejercicio de la retórica que tiene sus propias maneras y reglas. Un salto o crisis lingüística es inevitable en ambos casos, sólo que el primero se dirige a los pares para mostrar una conceptualidad específica y el segundo a quienes se intenta convencer, orientar o cuestionar en algún sentido. Las grandes filosofías, como se sabe, son también grandes obras “esotéricas” dirigidas a todos, pero que sólo los filósofos saborean conceptualmente. Me parece que nuestra falla (la de los filósofos latinoamericanos) es doble: en la poca elaboración de discursos filosóficos articulados, interesantes y consistentes para los lectores-filósofos; pero también en la poca difusión de la conceptualidad filosófica por múltiples vías accesibles al gran público. Creo sin embargo que la falla no es tan grave que no la podamos enfrentar juntos haciendo más rigurosa la formación filosófica

clásica y encontrando, simultáneamente, un uso creativo de los medios para difundir el aprendizaje. Admito que es, quizá, el sueño de Castalia: rigor en la formación filosófica clásica y libertad romántica en la expresión del pensamiento.

Termino: estoy de acuerdo con la (auto)crítica del maestro Marco Arturo a la burocratización y la ineficacia cultural de nuestras instituciones de enseñanza filosófica, pero creo que nuestros problemas pueden y deben superarse fortaleciendo los vasos comunicantes de la filosofía con la sociedad, reforzando la formación filosófica, ensayando distintas formas de comunicación en todos los espacios y afirmando la tarea socrática de la educación para la libertad. Si no lo hacemos los filósofos nadie lo hará por nosotros.

## Contrarréplica

1. No fue mi propósito ni mucho menos hacer la revisión de la situación de la filosofía mexicana y latinoamericana, tema que no se puede desarrollar ni terminar en ocho cuartillas. El tema central de mi ponencia es sobre la función social de la filosofía; de la problematización de ésta surgió un aspecto, sólo un aspecto, de la situación general de la filosofía y la filosofía latinoamericana en particular.

Insisto en que el tema de la ponencia no fue expresamente la situación de la filosofía latinoamericana. Sin embargo, sí tengo que decir que más que el carácter imitativo de la filosofía europea, práctica tradicional e innegable en nuestros países, lo que me interesaba señalar era el carácter primordialmente exegético y “sobre-especializado” de la producción académica latinoamericana. Confieso que ignoro si es “toda” la filosofía latinoamericana la que adolece de esto, pero sí un gran porcentaje, al menos si nos vamos a los índices de contenidos de las revistas académicas que podemos encontrar en Internet.

2. No comparto ninguno de los supuestos señalados por Dr. Jaime —que existe “la filosofía”, que hay un sujeto filosófico y que la filosofía tiene una

función social evidente—. Hay filosofías o tratamientos filosóficos de problemas, no “la filosofía”. La idea de mi ponencia fue precisamente mostrar la problematización de la idea de una función social de la filosofía, no de asumir ésta como dada.

Ahora bien, la función social de la filosofía puede y tiene que ser cuestionada, lo que no puede ponerse en duda es que el pensamiento filosófico forma parte de la vida social y cultural, compleja y diversa, y que no puede ni debe mantenerse al margen de ésta, en una burbuja autónoma.

3. Mi intención fue mostrar que la realización de todas las posibilidades propias a “la función social de la filosofía” dependen en gran medida de la situación básica de la filosofía en las instituciones académicas. Estas y otras muchas posibilidades pueden perderse o no ejercerse o no llegar hasta “la opinión pública”, hasta el público en general, si el pensamiento filosófico se toma demasiado en serio los límites institucionales, es decir, si convertimos lo académico en un fin en sí mismo.

4. Ciertamente la presencia pública de los/as filósofos/as no ha tenido un línea continua a través de la historia; sin embargo, sí podemos reconocer en muchos periodos de ésta la participación y la influencia de los/as filósofos/as. Evidentemente no pretendo que los/as filósofos/as salgamos a la calle; desde el siglo XVIII existe la opinión pública generada desde muchos frentes y posibilidades: los salones y los cafés ilustrados, los periódicos, las revistas, los libros. Pero aun antes del siglo XVIII los/as filósofos/as tuvieron una presencia pública: los humanistas renacentistas; pero aún en los siglos XVI y XVII Descartes, Leibniz, Locke, Hume, fueron pensadores con gran presencia pública. En fin, negar que los/as filósofos/as han tenido participación e influencia públicas es negarle no una “función social” a la filosofía, sino el sentido a la creación filosófica, como si ésta sólo fuese para el autoconsumo, el autodisfrute y el autobeneficio.

La imagen de la “plaza pública” adquiere distintas formas y posibilidades en cada periodo de la historia: para los renacentistas podrían haber

sido los talleres, para los ilustrados sus salones y cafés pero, desde luego, ni los presocráticos, ni Sócrates, ni los renacentistas, ni los ilustrados carecieron de rigor, de autonomía, de capacidad crítica y autocrítica porque hayan buscado plantear los problemas que a todos nos incumben —que a esto se reduce el “regreso” a la “plaza pública” de la filosofía—. “Pensar en la plaza pública” no es un movimiento en el espacio urbano, sino la afirmación de la participación del pensamiento en la vida social y cultural.

Estoy de acuerdo en que las cosas han empeorado respecto a la carga administrativa de los docentes de educación superior en general. Ignoro en qué medida Grisoni realmente desconocía lo que para las instituciones educativas superiores en Latinoamérica empezó a darse desde hace quince o veinte años de una manera generalizada y sistemática (ya que este tipo de “innovaciones” nos llegan a los latinoamericanos con un par de décadas de retraso respecto a los países “desarrollados”). Recuerdo a Deleuze en el video que hizo a fines de los ochenta, que se ha conocido sólo después de su muerte, lamentándose de la carga administrativa que distraía el trabajo de investigación (para estas fechas Deleuze ya se había retirado). Insisto en que la institución académica es un medio, con seguridad el más noble con el que contamos (e indudablemente tenemos la responsabilidad de defender y fortalecer), pero no es un fin en sí mismo; porque si nos sujetamos a la lógica de la institución terminamos convirtiéndola en el fin y el pensamiento filosófico en un mero medio de y para su reproducción.

5. El problema de la profesionalización no significa una deficiente formación de los/as filósofos/as, al contrario, nunca como ahora su formación es tan completa y su productividad tan rica; el punto es que junto a esta profesionalización se da su distanciamiento de la vida no académica, para únicamente dialogar con y para lo académico.

Por otro lado, no aparece para nada en mi ponencia la idea de que la filosofía tiene que respon-

der o reflejar su contexto social, al contrario, es de las cosas que problematizo. Ahora bien, esto no significa que el pensamiento filosófico, sin negar su autonomía, su carácter crítico, creativo y autocrítico, tenga que refugiarse en la burbuja del lenguaje académico, en los problemas que sólo a éste interesan y sólo de la manera en que puede entender y aceptar.

No. Yo no cuestiono únicamente la falta de mayor crítica y autocrítica de la filosofía académica. Es la ininteligibilidad de su crítica y autocrítica. Sólo nosotros mismos las comprendemos. Me refiero a la inteligibilidad de los problemas y los conceptos; inteligibilidad que sólo puede darse desde y para un *ethos* dinámico, plural, multidimensional; inteligibilidad no porque todos pensemos, sintamos, actuemos y vivamos lo mismo, sino porque pensamos no sólo para los que son como nosotros sino para los que quieren ser de otra manera, y porque nosotros mismos queremos pensar, ser, sentir, actuar y vivir de otros modos.

De acuerdo. Me sumo a la celebración de un trabajo filosófico académico que se decide a pensar sin academicismos aplastantes e ininteligibles. Ojalá que algún día podamos dar el paso siguiente: de esta riquísima y diversificada producción filosófica académica, pasar hacia su comprensión, discusión y utilización fuera de la academia. Situación que no necesariamente se daría llenando los congresos de filosofía con gente sin formación académica. El punto es tener o no voluntad de hacernos comprender más allá del espacio académico.

6. Yo plantearía el problema en otros términos —no en los de “mayor rigor en la formación clásica y libertad romántica en la expresión del pensamiento”—: como ya acordamos desde el inicio, no existe “la filosofía”, hay filósofos/as que han creado grandes sistemas filosóficos, o que sin haber creado un sistema, crearon un conjunto de problemas y conceptos “esotéricos”; pero otros/as muchos/as filósofos/as buscaron crear conceptos buscando la claridad sin caer en el facilismo, la

carencia de argumentación o en concesiones con la irreflexión o la estupidez. No se trata de creación romántica sino de, insisto, voluntad y compromiso con la inteligibilidad, la comprensión y la participación en la vida no académica (sin tener que salir a las calles, ni siquiera a los *mass media*). La vida académica es el medio, la vida fuera de ésta es el fin.

Termino recalcando la intención esencial que motivó mi ponencia (más allá de provocar al público asistente para que hubiese una razón más para celebrar el pensamiento en los primeros 40 años de vida en nuestra facultad):

a) No se trata de una posición “contra” la institución académica filosófica sino a favor del pensamiento filosófico abierto, espontáneo, inteligible y comprensible desde y para la vida sociocultural.

b) Los/as filósofos/as como tales no pueden sino asumir su condición de individuos, ciudadanos/as, que tienen una vida personal, familiar, social, política, económica, cultural, contextualizada –aunque abierta, dinámica y en devenir–, más allá de su condición profesional, académica, más o menos cerrada a su propia lógica, espacio y relaciones de poder.

c) Desde una perspectiva hermenéutica, los filósofos sólo pueden pensar, hablar y escribir de manera realmente comprensible –es decir, no pretendiendo hacerlo sólo para ellos y sus pares– si lo hacen desde su *ethos*, sus prejuicios socioculturales o desde la crítica situada de éstos.

d) La inteligibilidad sociocultural local, regional, nacional, internacional, no radica en que los filósofos salgan físicamente a las calles, a la plaza pública, o peor, que individuos y grupos de la sociedad ingresen a los espacios académicos para ideologizar o para reducir la actividad filosófica universitaria a sus propios fines y reivindicaciones, por muy legítimas que éstas sean, robándole su autonomía, libertad, capacidad crítica y autocrítica, su rigor sistemático que sólo la academia puede ofrecer. La inteligibilidad de la filosofía, junto con la afirmación de su función social (en

permanente renovación y diversificación), está en que el pensamiento filosófico no se encapsule, no se reduzca a ver su propia imagen reflejada en las paredes de la burbuja institucional.

7. ¿Para qué sirve un pensamiento que casi nadie comprende fuera de la academia? ¿Qué poder de comprensión y de transformación puede tener un pensamiento que a nadie conmueve ni atrae, que a nadie parece decir nada? No se trata de simplificar la complejidad filosófica al reclamar que sea comprensible –condición que sólo puede posibilitar la vida sociocultural situada–. La intención es alcanzar una de las grandes ambiciones de la filosofía, siempre pendientes u olvidadas: atraer y servir a la vida que todos compartimos, en medio de todo lo que puede separarnos, haciéndola devenir hacia nuevas posibilidades de ser.

## Cierre

No era mi deseo polemizar por el gusto de hacerlo y menos con alguien a quien aprecio. Se trataba de matizar algunas afirmaciones para evitar malentendidos. El final de la contrarréplica del maestro Marco Arturo Toscano me parece esclarecedora en los dos puntos principales de mi interés:

1. La importancia vital para la filosofía de romper la burbuja académico-institucional en sus temas, problemas y desarrollos no implicaría su reducción ideológica (de dentro hacia afuera o de fuera hacia dentro): “La inteligibilidad sociocultural local, regional, nacional, internacional, no radica en que los filósofos salgan físicamente a las calles, a la plaza pública, o peor, que individuos y grupos de la sociedad ingresen a los espacios académicos para ideologizar o para reducir la actividad filosófica universitaria a sus propios fines y reivindicaciones, por muy legítimas que éstas sean, robándole su autonomía, libertad, capacidad crítica y autocrítica, su rigor sistemático que sólo la academia puede ofrecer. La inteligibilidad de la filosofía, junto con la afirmación de

su función social (en permanente renovación y diversificación), está en que el pensamiento filosófico no se encapsule, no se reduzca a ver su propia imagen reflejada en las paredes de la burbuja institucional” (*vid. supra*). Me preocupaba justamente que se entendiera así la intervención de Marco Arturo: como una crítica *tout court* a la filosofía universitaria y como un llamado a que los filósofos nos convirtamos en seguidores o impulsores de las ideologías más inmediatistas. La cita no deja lugar a dudas.

2. En relación con el punto anterior, me parecía peligroso (sobre todo para oídos que se resisten al rigor conceptual dentro de la facultad) afirmar que el lenguaje filosófico debería acercarse más al lenguaje común. Pero esta afirmación la hacía el maestro Marco Arturo viendo el otro peligro: el de la “jerga” que ya no comunica con los lectores no especializados. Escribe Marco en su contrarréplica: “No se trata de simplificar la complejidad filosófica al reclamar que sea comprensible –condición que sólo puede posibilitar la vida sociocultural situada–. La intención es alcanzar una de las grandes ambiciones de la filosofía, siempre pendientes u olvidadas: atraer y servir a la vida que todos compartimos, en medio de todo lo que puede separarnos, haciéndola devenir hacia nuevas posibilidades de ser” (*vid. supra*). La idea me parece clara, aunque su realización sea difícil: la inteligibilidad de las creaciones filosóficas depende de la conexión con las necesidades, problemas e inquietudes que plantea la realidad –incluso antes de su expresión y como impulso hacia ella.

Sólo me restaría agradecer el diálogo sugiriendo algunas vías para activar la relación esencial de la filosofía con la no-filosofía, unas que ya practicamos y otras por practicar: 1) atender a las tensas relaciones de los filosofemas con los contextos históricos en el estudio de las filosofías; 2) ubicar y enfatizar los problemas a los que intentan responder las teorías (no sólo “sus” problemas, sino también los nuestros); 3) rastrear y valorar los efectos (la “historia efectual”, diría

Gadamer) de los filosofemas en el campo sociocultural; 4) analizar colectivamente los procesos de burocratización de nuestras prácticas académicas; 5) articular la resistencia estableciendo proyectos de investigación “aterrizados” en problemáticas comunes, en los que participen profesores/as y alumnos/as en procesos de aprendizaje; 6) depurar y pulir nuestras capacidades expresivas; 7) diversificar los modos de contacto y relación con los no-filósofos; 8) escuchar los gritos, los sonidos, los susurros y los silencios del mundo, que nos dan temas para pensar y crear, pues para alcanzar el “afuera” de la filosofía no es necesario ir al zócalo de la ciudad: basta con un cuerpo humano dispuesto a abrirse a la terrible maravilla de ser. Todas las funciones sociales de la filosofía y de los filósofos dependen de esa apertura.

## Notas

<sup>1</sup> Dominique Grisoni, “Obertura”, en *Políticas de la filosofía*, México, FCE, 1982, p. 24.

<sup>2</sup> *Idem*.

<sup>3</sup> Luz Marina Barreto, “La crisis de la filosofía en los contextos venezolano y latinoamericano”, en *La filosofía en América Latina como problema*, coordinado por Juan Cristóbal Cruz Revueltas, México, Publicaciones Cruz O, 2003, p.122.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>6</sup> Dominique Grisoni, *op. cit.*, pp. 25-26.

<sup>7</sup> Cabe mencionar que en el momento en que este debate tuvo lugar aún no se llevaba a cabo dicho congreso.





---

# DIAGNÓSTICO DE EGRESADOS DE LA LICENCIATURA EN FILOSOFÍA, 2008-2012

*José Manuel Fuerte García*

Las intenciones de eliminar las materias humanísticas del bachillerato por parte de la SEP, el proceso de autoevaluación de la Licenciatura en Filosofía, además del interés por conocer cuál era la percepción de la carrera que tenían los/as ex-alumnos/as fueron los aspectos que motivaron esta pequeña investigación. La tarea que llevamos a cabo fue aplicar una encuesta que nos proporcionó información acerca de las debilidades y fortalezas del programa de la Licenciatura en Filosofía de la UMSNH. Encuestamos a doce egresados de la generación 2008-2012 en los meses de septiembre y octubre del año de terminación de sus estudios.

Los datos que obtuvimos son los siguientes: a la pregunta sobre si la Licenciatura en Filosofía fue su primera opción de estudios, siete alumnos, es decir, 58%, dijeron que no, mientras que sólo cinco de ellos, esto es, 42%, constataron que sí (ver imagen 1).

La siguiente pregunta fue respecto al plan de estudios de la licenciatura, ocho alumnos (67%) lo consideraron regular, mientras que cuatro de ellos (33%) opinaron que es bueno. Algunas de las razones aducidas fueron que el plan de estudios está sobrecargado de materias, limitado en contenidos actuales, en oferta de materias optativas o talleres y en aspectos formativos para el trabajo como edición, encuadernación, correc-

ción de estilo, etc. Es un plan de estudios rígido debido a que se exige cursar muchas materias por semestre y porque impide continuar con la carrera durante un año si se llega a reprobar una materia (ver imagen 2).

En cuanto a la pregunta concerniente al nivel académico de los profesores según su percepción, nueve alumnos (75%) consideraron que es bueno, mientras que tres de ellos (25%) lo consideraron regular. Mencionan que observan dominio del tema que imparten, manejo de aspectos didácticos pero también demandan mayor atención y compromiso con el alumnado (ver imagen 3).

Al preguntarles sobre los métodos de enseñanza de las materias de la licenciatura en filosofía, seis de ellos (50%) consideraron ser regulares, mientras que cinco (42%) los refirió como buenos y sólo uno (8%) dijo que son malos. Los comentarios giraban en torno a que dichos métodos de enseñanza no fomentan la investigación, la dinámica de las clases no es muy buena y algunos métodos de evaluación poco pertinentes (ver imagen 4).

Se les preguntó también sobre los servicios que ofrece la facultad como biblioteca, centro de cómputo y los administrativos en general, siete de ellos (58%) opinaron que son regulares mientras que cinco (42%) dijeron que son buenos (ver imagen 5).

Finalmente, se les hizo una pregunta abierta sobre lo que sugieren para mejorar la formación

de los estudiantes de la Licenciatura en Filosofía: mejorar la comunicación profesor-alumno, atender las inquietudes de los alumnos para las materias optativas y los talleres, reformar la materia de tutoría y evaluación pues no funciona como debe ser en algunos casos. Mayor promoción de actividades culturales, académicas y deportivas donde los alumnos se involucren, mejorar el funcionamiento de la biblioteca, crear una bolsa de trabajo. Bajar el costo de los talleres a estudiantes y egresados, mejorar la infraestructura de la facultad, hacer una reforma al plan de estudios. Que en las clases se promueva más un diálogo y no simplemente leer y comentar textos, promover proyectos de investigación en los cuales puedan participar los egresados. Habría que ampliar el estudio en otro momento para conocer qué ocurre con los estudiantes, es menester una actitud autocrítica para poder ver más hondo. Si bien los profesores y los planes de estudios deben cumplir su función, también se espera que los estudiantes estén más involucrados y muestren un mayor compromiso.

Los datos que arrojan las encuestas revelan diversas problemáticas que se presentan en la Facultad de Filosofía, algunas de éstas son del conocimiento de los directivos y se está trabajando en ellas pero hay otras poco exploradas. Ejemplo de lo dicho anteriormente es que se tie-

nen avances en la reforma al plan de estudios, continúa el proceso de acreditación junto con la autoevaluación de todos los aspectos concernientes a la licenciatura. Se han habilitado o remodelado diversos espacios de esta institución como los jardines, cafetería, el auditorio, el mobiliario, al igual que equipo de cómputo, la biblioteca, cubículos para el Departamento de Publicaciones, la construcción de dos módulos académicos al aire libre con Internet y la habilitación de una oficina para Control Escolar y comedor para los empleados.

Se han promovido diversas actividades académicas, como el convenio DES-Humanidades para realizar actividades conjuntas entre las facultades de Historia, Artes, Literatura y Filosofía, se reactivó el Boletín *Filos*, y se han comprado libros sugeridos por los alumnos. Se han hecho muchos cambios pero varios asuntos siguen pendientes, como la acreditación de la biblioteca, la creación de la Licenciatura en Antropología, la Maestría en Bioética, la impartición de la Licenciatura en Filosofía a Distancia, entre otros.

El reto no es fácil, el trabajo, la colaboración, la responsabilidad deben ser un hábito de todos los que conformamos la Comunidad de Filosofía para hacer de ella un espacio de transformación que pueda llevar por otro cauce a nuestra sociedad tan violentada.

Imagen 1

### La licenciatura en filosofía fue tu primera opción

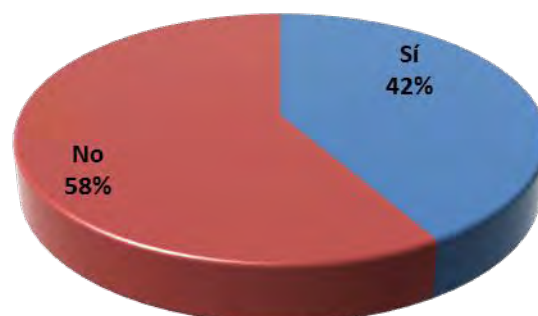


Imagen 2  
El actual plan de estudios es

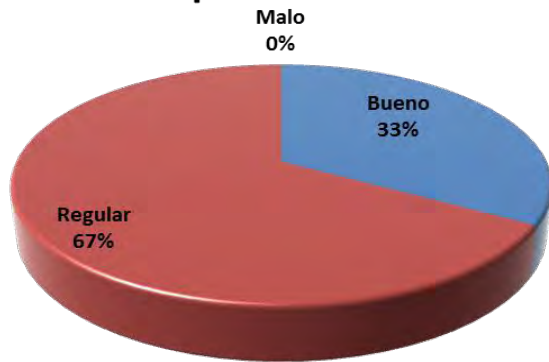


Imagen 3  
El nivel académico de los profesores es



Imagen 4  
Los métodos de enseñanza son

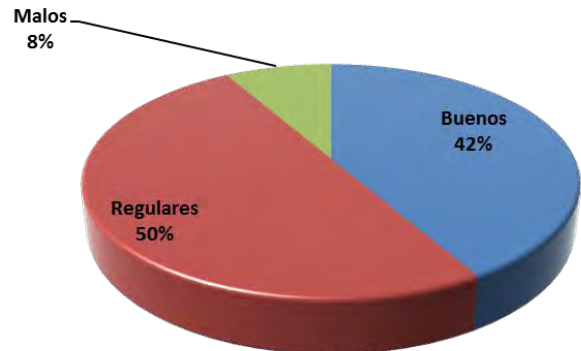
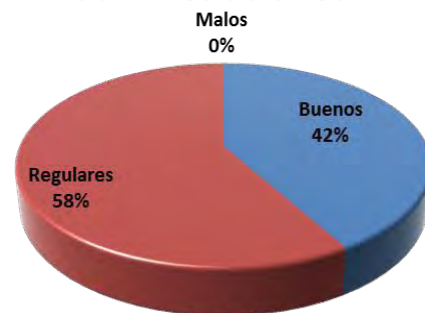


Imagen 5  
Los servicios de biblioteca, cómputo, administración son





# Normas editoriales para los/as colaboradores/as de *Sentidos*

1. *Sentidos* es una publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”.

2. Los textos recibidos deberán ser originales, inéditos y que constituyan un aporte a su área de conocimiento para que sean considerados para su publicación. Asimismo, deberán ser versiones definitivas.

3. Los artículos deberán tener una extensión aproximada de 15 a 20 cuartillas, con tipo de letra Times New Roman de 12 puntos, 1.5 espacio interlineal, márgenes normales (superior e inferior: 2.5 cm, izquierdo y derecho: 3 cm). Las citas serán al final del documento.

4. Los originales deberán remitirse por correo electrónico en archivo anexo de Word (extensión .doc o .docx) a la siguiente dirección: publicaciones.filos.umich@gmail.com.

5. La recepción de textos está abierta todo el año.

6. Los artículos serán remitidos a una comisión de arbitraje.

7. Las colaboraciones no tendrán llamadas en el título ni en el nombre del autor. Las notas irán al final del documento bajo los siguientes formatos:

a) Libro: nombre/s, apellido/s del autor/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación.

Ejemplo: Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002.

b) Capítulo de libro: nombre/s, apellido/s del autor/a, título del capítulo entrecorillado, la preposición ‘en’, nombre y apellido del/de la coordinador/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: Mauro Carbone, “La rehabilitación de lo sensible en la estética del siglo xx: de Italia a Italia”, en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002, pp. 44-95.

c) Artículos de revista: nombre y apellido del/de la autor/a, título entrecomillado, la preposición ‘en’, nombre de la revista (en cursivas), lugar de publicación, volumen, año, número, fecha de publicación y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: Oliver Kozlarek, “La modernidad global y el reto de la construcción de un nuevo mundo”, en *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Morelia, año XIII, Núms. 25-26, enero-julio 2012, pp. 191-204.

d) Documentos en formato digital: siguiendo las normas especificadas para libros, capítulos de libros y artículos de revista, se agregará al final “disponible en: <http://pegar el enlace>”, y la fecha del último acceso al mismo.

Ejemplo: Luis Villoro Toranzo, “El concepto de revolución”, en *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Morelia, año XI, Núm. 22, julio 2010, pp. 7-15, disponible en: <http://filos.umich.mx/Devenires/Devenires-22/p7-15.pdf>, último acceso: 10 de agosto de 2012.

8. El contenido de las colaboraciones es responsabilidad de los/as autores/as.

*Sentidos* Núm. 19  
se terminó de imprimir en el mes  
de diciembre de 2014 en los talleres  
de Silla vacía Editorial,  
con un tiraje de 300 ejemplares.

Núm. 30

Año XV  
Julio-Diciembre  
2014  
ISSN 1665-3319

Las implicaciones de la pasión en el ejercicio racional.  
Hacia una valoración de la emoción filosófica desde  
el enfoque de Trías  
HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ

Michel Foucault y las contradicciones  
del pensamiento moderno  
LOUIS SASS

Angustia y esperanza ante la pérdida del aura de la obra de arte.  
Acerca del debate estético entre Benjamin y Adorno  
DETLEF R. KEHRMANN

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA  
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Ver para creer. El arte de mirar y la filosofía de las imágenes  
EDUARDO PELLEJERO

## *Dossier: Animales en mente*

Biofilia y biofobia antes y después del *Rinoceronte de Duvoro*  
JOSÉ MIGUEL ESTEBAN CLOQUELL

Mujeres, animales y soberanía alimentaria: hacia  
una racionalidad ético-económica en favor de la vida  
JOSEFINA MARÍA CENDEJAS

Perspectivas ético-morales de la relación del hombre  
con animales no-humanos  
JOSÉ SALVADOR ARRELLANO RODRÍGUEZ,  
MAURICIO ÁVILA BARBA, ROBERT T. HALL

**In memóriam: Octavio Paz**  
MARCO ARTURO TOSCANO MEDINA



UNIVERSIDAD MICHOACANA  
DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA "DR. SAMUEL RAMOS MAGAÑA"  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS "LUIS VILLORO"