

MURAJULLOS

Filosóficos

Filosofía que descubre la voz de la verdad

**La biopolítica como regulación
de la población por parte del Estado**

**Entre el humanismo
y la utopía en México**

Entrevista a Ma. del Carmen Rovira Gaspar

**El modelo kantiano de la motivación
de la acción: una interpretación
de la psicología moral**



Época 1
Año 2
Número 4
Mayo de 2013

MURAJULLOS

Filosóficos

Filosofía que descubre la voz de la verdad

CONTENIDO

PRESENTACIÓN. PROBLEMAS DE RACIONALIDAD PRÁCTICA **4**
Jorge Luis Gardea Pichardo

Dossier

SOBRE LA FORMACIÓN EN ACTITUDES Y VALORES **7**
Jorge Martín Carrillo Silva

EL MODELO KANTIANO DE LA MOTIVACIÓN
DE LA ACCIÓN: UNA INTERPRETACIÓN
DESDE LA PSICOLOGÍA MORAL **15**
Jorge Luis Gardea Pichardo

CONCEPTO DE RESPONSABILIDAD
(ENTRE LO MORAL Y LO JURÍDICO) **27**
Joel Hernández Otañez

SENTIMIENTOS ENCONTRADOS,
¿CREENCIAS EN CONFLICTO? **37**
Gustavo Ortiz-Millán

Artículos libres

KARL KRAUS (AUSTRIA, 1874-1936) **46**
Marco Antonio Camacho Crispín

COMUNICADO DE PRENSA DE LA RED
ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA (REF) **63**
Luis María Cifuentes Pérez

REFLEXIÓN EN TORNO A LA TOLERANCIA:
PROBLEMA Y VALOR MULTICULTURAL **65**
Paola María del Consuelo Cruz Sánchez

TESIS SOBRE EL ACTO DE TRANSMISIÓN DE
LAS CAPACIDADES FILOSÓFICAS (EDUCACIÓN MEDIA
SUPERIOR EN MÉXICO) **72**
Ernesto Priani Saisó / José Francisco Barrón Tovar



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. José Narro Robles
RECTOR

Dr. Eduardo Bárzana García
SECRETARIO GENERAL

Ing. Leopoldo Silva Gutiérrez
SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Dr. Francisco José Trigo Tavera
SECRETARIO DE DESARROLLO INSTITUCIONAL

Enrique Balp Díaz
SECRETARIO DE SERVICIOS A LA COMUNIDAD

Lic. Luis Raúl González Pérez
ABOGADO GENERAL

Renato Dávalos López
DIRECTOR GENERAL DE COMUNICACIÓN SOCIAL

COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

Lic. Lucía Laura Muñoz Corona
DIRECTORA GENERAL

Ing. Genaro Javier Gómez Rico
SECRETARIO GENERAL

Mtra. Ma. Esther Izquierdo Gallardo
SECRETARIA ACADÉMICA

Lic. Juan A. Mosqueda Gutiérrez
SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Lic. Araceli Fernández Martínez
**SECRETARIA DE SERVICIOS
DE APOYO AL APRENDIZAJE**

Lic. Laura S. Román Palacios
SECRETARIA DE PLANEACIÓN

Lic. Guadalupe Márquez Cárdenas
SECRETARIA ESTUDIANTIL

Mtro. Trinidad García Camacho
SECRETARIO DE PROGRAMAS INSTITUCIONALES

Mtro. Jesús Nolasco Nájera
SECRETARIO DE COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL

Ing. Juventino Ávila Ramos
SECRETARIO DE INFORMÁTICA

De política y cotidianidad

LA BIOPOLÍTICA COMO REGULACIÓN
DE LA POBLACIÓN POR PARTE DEL ESTADO

Carlos Juan Núñez Rodríguez

76

Poesis

OTRO SÓCRATES

Rogelio Alonso Laguna García

94

Murmullos literarios

Y SE HIZO EL FUEGO

Ricardo Gil Otaiza

97

De Rebus Philosophiae

Noticias/Avisos

101

ENTRE EL HUMANISMO Y LA UTOPIA EN MÉXICO

Entrevista a María del Carmen Rovira Gaspar

Andrea Mora Martínez

102

MEDALLA AL MÉRITO: "FORMACIÓN FILOSÓFICA
EN EL BACHILLERATO ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ"

Palabras de Gabriel Vargas Lozano, en
la ceremonia de aceptación de la presea

Gabriel Vargas Lozano

112

Reseñas

Y EL HURACÁN NO PASA

Por Maximiliano Crespi

117

NORMAS EDITORIALES

119

DIRECTOR

Ángel Alonso Salas

EDITORA

Laura S. Román Palacios

SECRETARIO TÉCNICO

Mario Alfredo Hernández Sánchez

CONSEJO DE REDACCIÓN en orden alfabético

Marco Antonio Camacho Crispín

Jonathan Caudillo Lozano

Maharba Annel González García

Francisco José Ochoa Cabrera

Alexandra Guadalupe Peralta Verdiguél

COMITÉ DICTAMINADOR en orden alfabético

Aldana Arroyo (UNS, Argentina)

Roberto Arteaga Mac Kinney (CCH/FFyL-UNAM)

Javier Balladares Gómez (UAM-I)

José Francisco Barrón Tovar (FFyL-UNAM)

Margarita Belandria (ULA, Venezuela)

Vanessa Caballero de Carranza Ayala (UAH)

Marco Antonio Camacho Crispín (CCH-UNAM)

Francisco Javier Concha Leal (Colegio de Bachilleres)

Maximiliano Crespi (UNLP, Argentina)

Israel de Cuesta Zavala (CCH-UNAM)

Josefina Díaz Guerrero (CCH-UNAM)

Cisela Fabbian (UNQ, Argentina)

Blanca Estela Figueroa Torres (CCH-UNAM)

Roberto Gandarilla Sánchez (CCH-UNAM)

Jorge Gardea Pichardo (CCH-UNAM)

Montserrat Lizeth González García (CCH-UNAM)

Norma Hortensia Hernández García (UAM-I)

Mario Alfredo Hernández Sánchez (UAM-I)

Renato Huarte Cuéllar (FFyL-UNAM)

Adriana Lamoso (UNS, Argentina)

Marco Antonio López Ávila (CCH-UNAM)

José Luis López Velázquez (CCH-UNAM)

Alberto Luis López (FES Acatlán-UNAM)

Clara Martínez Molina (UAM-I)

María Laura Medina (UNQ, Argentina)

Víctor Andrés Montero Cam (TELESUP, Perú)

Andrea Mora Martínez (FFyL-UNAM)

Fausto Antonio Moysén Lechuga (CCH-UNAM)

Jesús Nolasco Nájera (CCH-UNAM)

Nancy Núñez (UCV, Venezuela)

María Laura Medina (UNQ, Argentina)

Pedro J. Meza Hernández (UACM)

Alexandra Guadalupe Peralta Verdiguél (FFyL-UNAM)

Ausencio Pérez Olvera (IEMS-DF/CCH-UNAM)

Arturo Ramos Argott (FES Acatlán-UNAM)

Jorge Armando Reyes Escobar (FFyL-UNAM)

Virginia Sánchez Rivera (CCH-UNAM)

Laura Severa Román Palacios (CCH-UNAM)

María Teresa Alicia Silva y Ortiz (FES Acatlán)

Ana María Valle Vázquez (FFyL-UNAM)

Gabriel Vargas Lozano (UAM-I)

Fabiola Vethencourt (UCV, Venezuela)

Carlos David Zafra Reyes (CECyT-IPN).

FOTOGRAFÍA

Jesús Ávila Ramírez

DISEÑO Y FORMACIÓN

Ma. Elena Pigenutt Galindo

Murmullos filosóficos. Año 2, número 4, mayo de 2013, es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria Delegación Coyoacán, CP 04510, en México DF a través del Colegio de Ciencias y Humanidades, lateral de Insurgentes Sur esq. Circuito Escolar 2o. piso, Ciudad Universitaria, CP 04510, México DF, teléfono 5622-0025. Correo electrónico: murmullos.cch@gmail.com

Editora responsable Laura Severa Román Palacios. Certificado de Reserva de Derechos al uso Exclusivo: 04-2011-120910301100-102, otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor.

ISSN: solicitud en trámite. Certificado de Licitud de Título y Contenido: 15931,

otorgado por por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación.

Impresa en la Imprenta de la Dirección General del Colegio de Ciencias y Humanidades, Monrovia 1,002, Col. Portales, CP. 3300, Delegación Benito Juárez México DF, teléfono 5605-2357. Se utilizó papel bond de 90 g para los interiores y de 110 g para los forros. Distribución realizada por la Dirección General del CCH, lateral de Insurgentes Sur esq. Circuito Escolar 2o. piso, Ciudad Universitaria, CP 04510, Delegación Coyoacán, México DF, teléfono 5622-0025.

Se terminó de imprimir en agosto de 2013 con un tiraje de 500 ejemplares.

TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS, PROHIBIDA LA REPRODUCCIÓN PARCIAL O TOTAL INCLUYENDO CUALQUIER MEDIO ELECTRÓNICO O MAGNÉTICO PARA FINES COMERCIALES.



PROBLEMAS DE RACIONALIDAD PRÁCTICA

Jorge Luis Gardea Pichardo



Las distintas tradiciones filosóficas han planteado argumentos para entender o fundamentar los juicios de valor, las emociones y las obligaciones morales. No obstante, los filósofos también han tratado de mostrar la forma en que juicios, valores, emociones y obligaciones motivan la acción; por ejemplo, si alguien juzga negativamente sus actitudes prejuiciosas, entonces se esperaría que sus acciones estén encaminadas a modificar esa disposición, o bien si esa persona expresa su indignación por la desigualdad entre hombres y mujeres, entonces tenemos la expectativa de que actúe en consecuencia, de lo contrario pensaríamos que no es sincera. No obstante, en estos y otros casos la falta

“

Nadie obra
contra lo mejor
a sabiendas, sino
por ignorancia”

de sinceridad no es la única explicación. Cuando no hay correspondencia entre el juicio y la acción, no hay congruencia entre las emociones y las acciones, comenzamos a percatarnos de que existen problemas específicos de racionalidad práctica. Por supuesto que esto no es nada nuevo. Aristóteles en el libro VII de su *Ética Nicomáquea* plantea el problema de la *akrasia* como respuesta a la famosa sentencia socrática: “Nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia”¹. Aristóteles pensaba que esta sentencia constituía una clara oposición a la *akrasia* o incontinencia, puesto que para Sócrates era absurdo que “existiendo el conocimiento, otra cosa lo dominara y arrastrara como un esclavo.”² Aristóteles plantea varios argumentos para poner en duda esa sentencia, pero un aspecto muy relevante es que plantea el problema de la motivación de la acción. Desde el punto de vista de la psicología moral el punto a discusión consiste en saber cuál es el papel conativo de las creencias, si es que lo tiene, y los deseos, y la forma en que éstos se relacionan con las emociones, los juicios de valor y las actitudes.

En su célebre obra *Intención*, G. E. M. Anscombe planteaba la necesidad de desarrollar una filosofía de la mente para comprender los problemas de la ética. La explicación de la acción intencional y sus componentes ha dado lugar a tratar de comprender problemas más complejos como el esclarecimiento de las emociones, los valores, las actitudes, las normas o exigencias morales. Este *Dossier*, en su mayor parte, está dedicado a proponer algunas aplicaciones de análisis de

psicología moral para plantear algunos problemas de la racionalidad práctica, específicamente problemas relacionados con las emociones, los valores y los deseos. De este modo, a partir del desarrollo de la psicología moral y la filosofía de la mente hemos comprendido que las distinciones más básicas entre actitudes proposicionales como “creer” y “desear” son decisivas para comprender con mayor precisión los problemas de la filosofía moral y los supuestos que cada teoría filosófica asume.

Jorge Carrillo explica la forma en que las creencias y los deseos inciden en la formación de valores y actitudes. Carrillo plantea algunas condiciones que deben cumplirse para incidir positivamente en la formación de actitudes valiosas. Entre otras cosas, la clarificación y evaluación de las creencias y los deseos. En su artículo plantea la necesidad de arribar a valores objetivos o compartidos y distinguirlos de los valores subjetivos o no compartidos. Asimismo, su argumento intenta mostrar que las creencias tienen mayor incidencia en la formación de valores y actitudes. Esta forma de tratar el problema esclarece el papel de los aspectos cognoscitivos en la adopción de ciertos valores.

Gustavo Ortiz plantea un problema relacionado con los conflictos de emociones o sentimientos encontrados. En su análisis muestra la dificultad de reducir las emociones a creencias. Si las creencias apuntan a la verdad y las emociones son identificadas con las creencias, entonces no es nada obvio que existan conflictos de emociones. Ortiz cuestionará varios aspectos de los supuestos que asume el cognitivismo. Entre otros, que las emociones pueden ser modificables, siempre

1 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985, 1145b 25.

2 *Ídem*.

y cuando, el agente modifique las creencias que las justifican. Ortiz mostrará que la modificación de una creencia no es una condición suficiente para modificar una emoción; por ejemplo, el temor puede deberse a la adopción de una creencia falsa y el cognitivista esperaría que una vez que se modifique esa creencia, el agente dejará de temer, pero esto no siempre sucede. El artículo de Gustavo Ortiz invita a pensar en problemas que no son fáciles de solucionar bajo los supuestos del cognitivismo, puesto que hay aspectos que el cognitivismo supone y tales supuestos no siempre ocurren; por ejemplo, los casos que Ortiz llama de *impenetrabilidad cognitiva* podrían mostrar algunas dificultades para “traducir” los juicios de valor en acciones.

En mi artículo intento analizar algunos aspectos relevantes del modelo de motivación moral de Kant. Me interesa mostrar que la distinción entre creencias y deseos, así como la clasificación de deseos, permite esclarecer los supuestos y las condiciones que han de cumplirse para que la razón pueda motivar la acción. Me parece que la distinción entre razones para actuar y deseos ayuda a comprender la forma en que diversos aspectos racionales pueden incidir y motivar deseos específicos y tales deseos

pueden motivar la acción. Por supuesto que hay muchos más aspectos de la deliberación práctica que hay que tomar en cuenta; por ejemplo, la importancia del conjunto motivacional subjetivo planteado por Bernard Williams, por eso no intento esclarecer si el razonamiento práctico, por sí mismo, puede motivar la acción de *cualquier* ser racional. No obstante, la posibilidad de que algunas consideraciones racionales puedan motivar la acción da lugar a que el imperativo categórico constituya una razón para actuar, aun cuando no ofrezca ni la única ni la mejor razón para actuar.

Por último, Joel Hernández, a diferencia de los tres autores, trata un tema de ética sobre la atribución de responsabilidad. Su propósito consiste en mostrar el análisis que plantea Paul Ricoeur sobre la responsabilidad moral y las implicaciones que ésta tiene en el ámbito jurídico y social. Entre otras cosas, analiza la característica de atribución de responsabilidad como una forma de identificar al agente responsable con el propósito de que éste se comprometa a retribuir por la falta cometida. Esto último implica un procedimiento moral y no sólo jurídico, por eso la atribución y retribución de la responsabilidad no es reducible a la pena o al castigo.

Compilador

Jorge Luis
Gardea Pichardo

Recibido: 25-noviembre-2012

Aprobado: 4-enero-2013

SOBRE LA FORMACIÓN EN ACTITUDES Y VALORES

Jorge Martín Carrillo Silva*
CCH Naucalpan, UNAM

RESUMEN: A partir de la precisión de los conceptos de actitud y valor, se muestra la posibilidad de evaluar y justificar tanto las emociones como las creencias para, de esta manera, enfrentar la problemática que implica el conflicto entre valores. Asimismo, el artículo señala algunas de las consecuencias que tiene para la formación ética el marco conceptual propuesto.

PALABRAS CLAVE: Actitudes, Valores, Razones, Motivos, Enseñanza de la ética.

Abstract: Based on concepts of attitude and values, I want to show the possibility to evaluate and justify emotions and beliefs, and its relevance to understand the confusion of values. In addition, the article points out some of the consequences that the given conceptual framework has for ethical development.

Keywords: Attitudes, Values, Reasons, Motives, Ethical formation.

En el presente artículo se precisan conceptos clave para abordar el tema de la formación ética: el concepto de *actitud* y el concepto de *valor*. Asimismo, se enfatiza la necesidad y posibilidad de justificar las actitudes y los valores; para ello se toman algunos elementos de las propuestas filosóficas de Luis Villoro y Fernando Salmerón. Por supuesto que no se agotará el tema, el objetivo del presente artículo consiste en proporcionar coordenadas para profundizar en el mismo y, dada la importancia que tiene para la formación ética el esclarecimiento de estos conceptos, hacer explícitas algunas de las implicaciones que estas reflexiones

pueden tener para la enseñanza de la ética en un ámbito institucional¹.

Las actitudes y los valores

Son varios los elementos que podemos identificar en lo que comúnmente llamamos valores y actitudes. En primera instancia, podemos afirmar que los valores

¹Actualmente se promueve, tanto en las instituciones de educación pública como privada, la llamada "formación en valores y actitudes", desgraciadamente son pocas las instituciones que hacen explícito el marco conceptual del que parten para llevar a cabo dicha tarea. En el presente artículo se alude a las instituciones de educación media superior.

* Licenciado en Filosofía por la UNAM, pasante de la Maestría en Educación Media Superior-Filosofía, también en la UNAM. Actualmente imparte la materia de Filosofía en el Colegio de Ciencias y Humanidades, plantel Naucalpan. Correo electrónico: jocarrille@unam.mx

tienen que ver con ciertas cualidades o propiedades que tienen las cosas, mientras que las actitudes se refieren a las disposiciones que asumimos para actuar de un modo o de otro. El filósofo Luis Villoro define “valor” como un conjunto de características por las que un objeto o situación generan una actitud favorable; por otra parte, nos dice que una “actitud” es una disposición adquirida que implica una dirección favorable o desfavorable hacia un objeto, clase de objetos o situación objetiva (1998: 13-14). Agrega Villoro que en las actitudes se distinguen los siguientes aspectos: cognitivo (creencias), afectivo y valorativo.

Respecto a las actitudes favorables, el filósofo Fernando Salmerón señala: “Se puede hablar de actitud sólo cuando se aprueba algo emotivamente, se hacen declaraciones consecuentes sobre su valor y, al mismo tiempo, se está dispuesto a un cierto comportamiento para propiciar que lo aprobado se difunda, se repita, se conserve o crezca” (1971: 137). Encontramos aquí también que en la actitud hay un elemento emocional, cognoscitivo y, a partir de este, valorativo.

Las actitudes tienen un elemento valorativo, pues nuestra disposición respecto a un objeto es favorable cuando lo consideramos valioso o desfavorable cuando lo consideramos no valioso, por ello también podemos decir que el valor genera ciertas actitudes. De aquí que incluso haya autores que, en el ámbito de la educación, usen indistintamente “actitudes” y “valores”² pues, a pesar de

que son cosas diferentes, en el proceso de enseñanza-aprendizaje se encuentran estrechamente ligados: hablar de promover o formar en valores supone la idea de promover o formar en ciertas actitudes, pues lo que se busca es promover no cualquier tipo de actitud, sino actitudes valiosas. Si se pretende (como se indica en algunos programas de estudio) que los estudiantes adquieran ciertas actitudes, sería redundante agregar que también se pretende que adquieran valores, ya que la adquisición de actitudes (valiosas) supone la creencia en la existencia de ciertos valores: “Las actitudes en cuanto que son predisposiciones a actuar, mediatizan los valores con la conducta, en el sentido de que la conducta tiende a conformarse a los valores gracias a las actitudes. Los valores señalan el fin de la acción, la motivación; y las actitudes disponen a actuar ateniéndose a los valores” (Quintana Cabanas, 1998: 221).

Parece haber un consenso bien justificado en cuanto a la estrecha relación entre las actitudes y valores, por supuesto que esta relación se da cuando se considera a las actitudes como valiosas. De hecho, algunos autores señalan los elementos cognoscitivo, afectivo y conductual como componentes de las actitudes, mientras que otros autores identifican estos mismos elementos como componentes de los valores³, por eso es que,

especie de elemento concomitante a la actitud. Posiblemente otros colegas hubieran seguido el proceso inverso: utilizar los valores como eje y situar a las actitudes como una de sus expresiones. En cualquier caso, el resultado final no sería muy diferente. En adelante cuando hable de actitudes me estaré refiriendo al binomio actitudes-valores” (Zabalza Beraza, M. A. 2003: 15)

³ Cito a tres autores: “hay tres elementos más que conviene tener presentes a la hora de analizar los posibles movimientos en los

² Así, por ejemplo, M. Zabala nos dice: “Las actitudes poseen un componente valorativo, constituyen algo así como la cristalización de los valores asumidos. Así pues, yo he construido este capítulo sobre el eje de las actitudes situando los valores como una

cuando se pretende formar en actitudes, se hace implícitamente referencia a las actitudes orientadas por valores, esto es, a las actitudes valiosas.

Al ser contempladas en los contenidos y objetivos educativos, se supone que las actitudes se pueden enseñar, lo que significa que se puede enseñar a un individuo a que refuerce ciertas actitudes o a que modifique o sustituya algunas otras. Desde esta perspectiva, se puede agregar que el mantenimiento, cambio o modificación de las actitudes, depende de la persistencia o cambios que se produzcan en sus componentes (cognitivo, afectivo o conductual). Miguel Zabalza ilustra esta idea de la siguiente manera:

Pensemos, por ejemplo, en las actitudes de las personas ante los ordenadores. En parte esas actitudes dependen de lo que esos sujetos saben sobre ordenadores. Para las personas mayores la falta de conocimiento de

sistemas de **valores**: un *elemento cognitivo* (principios, creencias, opiniones previas) que determina la motivación; un *elemento emotivo* (sentimientos, preferencias) que condiciona las actitudes; y un *elemento de comportamiento* (hábitos) que conlleva una actuación” (Bria, Llätzer, 1998: 37)

“Las **actitudes** son, como factores que intervienen en una acción, una predisposición comportamental adquirida hacia algún objeto o situación. Se suele entender que tienen tres componentes principales: afecto, cognición y comportamiento (sentir, saber, actuar), conectados por una reacción valorativa de agrado/desagrado” (Bolívar, A. 1998: 72-73).

“Como todas las creencias, el **valor** tiene tres componentes: a) el cognitivo, que se refiere al conocimiento acerca de lo deseable; b) el afectivo, que consiste en una emotividad o afecto orientado a favor o en contra de los objetos del valor. En este componente reside esencialmente el carácter selectivo o direccional del valor, y c) el conductual, que indica que una acción se realiza siempre que el valor sea activado, es decir, el comportamiento resulta ser un comportamiento afectivo”. (Barba, J. B. 2003: 51) Cfr. (Villoro, L. 1998) y con (Zabalza B. 2003)

sus mecanismos hace que mantengan una actitud de rechazo o cuando menos de lejanía respecto a los mismos. Otro tanto cabe decir de los sentimientos que despertarán en ellos: la ignorancia sobre el funcionamiento de las nuevas tecnologías convierte el desconocimiento en un sentimiento de temor o de inseguridad ante ellas. A ello colabora también la falta de experiencia en el manejo de aparatos informáticos. En definitiva, los tres factores (con diferente nivel de incidencia en cada uno de ellos según los casos) contribuyen a que la actitud ante los ordenadores sea más bien de rechazo o alejamiento que de aprecio o búsqueda.

Para que esa actitud cambie será preciso que cambien los componentes básicos. Bien que esas personas vayan aumentando su nivel de conocimiento sobre los ordenadores (aspecto cognitivo), bien que vayan teniendo más contacto con los aparatos para ir haciendo pequeñas cosas, sintiéndose más competentes en su manejo (aspecto conductual), bien que a través de aproximaciones escalonadas vayan perdiendo el miedo y convirtiéndose en agradable, placentero y útil el manejo de los computadores (aspecto emocional). Por alguna de tales modificaciones o bien por el efecto combinado de todas ellas, esos sujetos llegarán a modificar sus actitudes ante los ordenadores. (2003: 22)

Como se ha indicado, las actitudes tienen un contenido emocional (afectivo) que nos aproxima (atrae) o aleja (separa) de un determinado objeto (idea, situación, fenómeno, etc.)⁴. Se puede suponer, entonces, que cuando alteramos este contenido emocional cambia nuestra disposición hacia el objeto, es decir, “actuamos en función de lo que sentimos” frente al objeto. Esta aseveración resulta de suma importancia, pues

⁴ El objeto de la actitud puede ser real, imaginario, concreto o abstracto. Cfr. (Zabalza, 2003: 18)

de ella depende que se puedan cambiar actitudes desfavorables hacia un objeto por actitudes favorables respecto a ese mismo objeto. Sin embargo, no podemos soslayar el problema que implica la anterior afirmación, pues cabe preguntar si está en nuestras manos alterar el contenido emocional de las actitudes. ¿Acaso las emociones, deseos, sentimientos, pueden ser aprehendidos, analizados y modificados por la reflexión? ¿Habrá actitudes que no puedan modificarse en tanto que su elemento emocional no se pueda alterar?

En primera instancia podemos pensar que lo único que se puede evaluar son los elementos cognoscitivos de las actitudes, es decir, lo que creemos acerca del objeto de nuestra actitud, en este caso sólo se podrían modificar las actitudes en las que lo cognoscitivo tenga mayor peso; mientras que los elementos emocionales no son susceptibles de evaluación y, por tanto, de modificación, por lo que las actitudes en las que lo emocional tenga mayor peso no se podrían modificar. Sin embargo, cabe también pensar que tanto lo cognitivo como lo emocional se encuentran amalgamados en las actitudes y que no podemos soslayar a uno ni a otro, de aquí que la evaluación de una actitud para intentar modificarla implique la evaluación lo mismo del elemento emocional que del elemento cognoscitivo. Desde esta perspectiva, Fernando Salmerón señala: “En la emoción se dan efectivamente, además de la turbación y sensaciones corporales, evaluaciones de objetos que, si bien no pueden presentarse como conocimiento pleno, son interpretaciones que a partir de datos o señales se refieren a algo como deseable o no deseable” (1971: 132-133); esta



aseveración es de suma importancia para enfrentar la problemática que se ha señalado, pues si lo que genera la emoción es una evaluación o interpretación del objeto, éstas, a su vez, sí pueden ser evaluadas o analizadas en términos reflexivos. Esto significa que las emociones en sí mismas tienen un contenido cognoscitivo: “a pesar de que la actitud depende de estados emotivos, no debe ser tenida como absolutamente irracional precisamente en virtud de los elementos cognoscitivos de las emociones” (1971: 133). Es precisamente este elemento cognoscitivo (por ser evaluativo e interpretativo) el que nos permite, a su vez, evaluar a la emoción y reconocer si ésta es justificada o no. El elemento evaluativo o interpretativo de la emoción puede referirse también, como señala Salmerón, a una descripción o categorización del objeto que genera la emoción; es esta descripción o categorización la que podemos evaluar para saber en qué medida la emoción es apropiada o no apropiada⁵.

⁵ Nos dice Fernando Salmerón: “En las actitudes, entendidas en el sentido en que las

Puede suceder que, por ejemplo, una emoción intensa de enojo no sea justificada, pues la evaluación o interpretación (o la descripción o categorización) que se hace del objeto que la genera no es adecuada, o que la creencia respecto del objeto no sea válida; en este sentido se podría afirmar que la actitud asumida a partir de esa emoción no es coherente o justificada con respecto al objeto que la provoca. De aquí que sea posible afirmar que si se modifican las creencias (la evaluación o interpretación) respecto a un objeto, se modificarán las emociones que este genera.

Valores subjetivos y valores objetivos

Encontramos algunos autores que definen la idea de clasificar los valores en dos grandes tipos. Así por ejemplo, Luis Villoro nos dice que hay tanto valores “objetivos” como “subjetivos” (1998: 42-46). El valor subjetivo es un valor relativo y el objetivo es un valor universalizable. El valor subjetivo es el objeto intencional de una actitud positiva, *es lo deseado o estimado por un sujeto* y, por lo tanto, lo que ese sujeto percibe como benéfico para él. El valor objetivo *es lo estimable o*

deseable para cualquier sujeto que cumpla con ciertas condiciones, es lo realmente benéfico para cualquiera. La atribución de un valor objetivo –nos dice Villoro– es el resultado de un razonamiento del que se infiere que el objeto es deseable o estimable con independencia de que alguien tenga, de hecho, una disposición positiva hacia él; es lo que satisface una “necesidad real” aunque no se desee. Mientras que el valor subjetivo es simplemente lo que estimamos o deseamos, independientemente de que podamos inferir reflexivamente que satisface necesidades reales o inherentes a todo ser humano, y precisamente por eso no es universalizable.

Por otra parte, Jaume Trilla (1992: 131-141) llega a conclusiones similares. Este autor enfatiza la existencia de A) valores “compartidos” y B) valores “no compartidos”. Los primeros son aquellos que en un contexto global se pueden considerar como deseables, son los valores que responden a *necesidades que van de la supervivencia a la convivencia social*, son valores que –además– pueden conservarse y justificarse racionalmente. Como ejemplos de estos valores se pueden mencionar los que se encuentran en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (como son la igualdad, la tolerancia, la justicia, la libertad, la solidaridad, etc.). Pero existen además otro tipo de valores que no gozan de una aceptación generalizada, es decir, son valores “no compartidos”. Dentro de estos valores encontramos a B.1) los valores “no compartidos y contradictorios”, y a B.2) los valores “no compartidos y no contradictorios”.

Los valores del primer grupo (B.1), además de ser no compartidos, son con-

estamos estudiando, los factores perceptivos que hacen posible la evaluación siguen expresando un vínculo afectivo, pero al mismo tiempo expresan una categorización de objetos o de rasgos de objetos que ya no son indiferenciados. La categorización puede ser realmente primitiva y, sin embargo, será posible definirla en términos de ser más o menos apropiada, en cuanto descripción, a los objetos a que hace referencia. Una forma de confirmación de esto último puede hallarse en los usos del lenguaje ordinario, que distingue entre actitudes racionales e irracionales” (1971: 133).

tradictorios o antagónicos respecto a los valores compartidos (A); así por ejemplo, hay quien podría pensar que el racismo es un valor. Sin embargo, a pesar de que se considere como valor, al chocar con los valores compartidos, se puede suponer que quien lo asume como valor tiene una errónea apreciación del mismo. Como veremos más adelante, podemos saber que el sujeto tiene una errónea apreciación de lo que es valioso a partir de una evaluación de sus emociones y creencias (respecto a ese objeto que asume como valioso).

El otro grupo de valores (B.2), lo constituyen valores que también son no compartidos, pero a pesar de ello no son contrarios o antagónicos a los valores compartidos, y por esta razón se puede considerar como legítimo que algún individuo o grupo los asuma. Estos valores corresponden al ámbito de lo privado (por ejemplo, alguien puede considerar valioso no tener relaciones sexuales antes del matrimonio, o preferir una religión a otra, o no tener religión; o alguien puede pensar que es más valioso estudiar Derecho que Filosofía). Este último grupo de valores –nos dice Jaume Trilla– son controvertidos porque pertenecen a una gran diversidad de concepciones morales, religiosas, estéticas, políticas, etc., y pueden ser cuestionados, pero si no chocan con los valores compartidos ni con las reglas de la democracia deben ser permitidos, pero no promovidos en el sentido de imponerlos a otros sujetos.

Los “valores compartidos” de los que habla Jaume Trilla, son similares a los “valores objetivos” que propone Villoro, mientras que los “valores no compartidos” son similares a los valores que Villoro llama “subjetivos”.

Confusión entre valores.

Razones y motivos

Esta clasificación general de los valores nos lleva a otra problemática no menos importante: la confusión entre los distintos tipos de valores (y de actitudes). Frecuentemente creemos que lo que vale para nosotros, debe valer también para los demás, es decir, se presenta una confusión entre los valores objetivos con los subjetivos (o los compartidos con los no compartidos, o los contradictorios con los no contradictorios), pues a veces se buscan fines u objetos que son considerados como valiosos, pero al ser buscados o realizados se daña a otros individuos (o incluso al mismo individuo que los busca).

Ante esta situación, es importante sostener una formación en valores que, sin establecer un listado de los valores que se deba seguir, promueva el autoconocimiento a partir del análisis de las propias actitudes y, por ende, de las propias emociones y creencias, además de que facilite a los estudiantes herramientas para que puedan evaluar y distinguir los tipos de valores que hemos anteriormente explicado. Es labor del propio sujeto descubrir por sí mismo cuáles son los valores objetivos y subjetivos (los compartidos y no compartidos, los contradictorios y no contradictorios) para, de esta manera, poder justificar sus propias actitudes. Respecto a este último punto, Salmerón señala:

...hemos advertido antes que hay en ellas [las actitudes] elementos cognoscitivos a partir de los cuales pueden ser más o menos justificadas; sabemos además que la defensa de estas justificaciones, cuando no su mera exhibición, es una de las funciones que co-

responde a las expresiones doctrinales de las actitudes; y, finalmente, la más elemental experiencia de la vida moral nos enseña que un subjetivismo pleno es inadmisibile y que, al menos sobre ciertos aspectos, es posible la discusión, el recurso a la información científica y el argumento (...) ...si bien las actitudes morales no pueden ser refutadas de manera absoluta, sí lo han sido y sin duda podrán serlo en lo futuro sus expresiones doctrinales, es decir, las concepciones del mundo que a ella se ligan (...) Aunque una actitud no pueda ser justificada ni refutada de manera completa, la investigación empírica y el análisis filosófico pueden poner en claro muchas cosas en torno a ella (...) Una actitud puede ser reforzada o parcialmente justificada si se prueba que los supuestos en que se apoya son válidos, que sus creencias son compatibles con los enunciados de la ciencia, o si se muestra la coherencia del sistema de normas y la adecuación de sus ideales con cierta realidad social (1971: 151-156).

Aunque en este ejercicio de justificación no se alcance una “certeza absoluta”, sí podemos reconocer la validez de los supuestos que sostienen a la actitud. Recordemos que, como señala Salmerón, incluso las emociones mismas pueden ser evaluadas en cuanto suponen ciertas creencias. Si esto es así, el conflicto entre valores se puede superar a partir de las justificaciones que haga quien defienda la validez de una actitud o la objetividad de un valor. De esta manera el análisis de las emociones, y el ejercicio de justificación de las mismas, puede incidir en el cambio de nuestras actitudes, o al menos de ciertas actitudes.

Por otra parte, Villoro hace una distinción entre razones y motivos de una acción. Esta distinción nos permite distinguir aquello que motiva la acción y aquello que la justifica. Una acción es

motivada por los deseos, anhelos, afectos o emociones y es justificada por ciertas creencias o, mejor dicho, por las razones que sostienen a esas creencias. Villoro reconoce el carácter problemático de la relación entre motivos y creencias, sin embargo la distinción entre ambas nos permite tanto explicar la acción, como saber en qué medida ésta es justificada. Así, podemos decir que entendemos qué fue lo que motivó una acción, pero lo que motiva a una acción no la justifica. Las actitudes y las acciones que éstas suponen y derivan estarán justificadas o podrán ser razonables en la medida en que estén fundadas en razones (1998: 33). Para Villoro resulta claro que podemos tener “cierta certeza” sobre la objetividad de un valor; aunque no podemos tener un “saber científico” del mismo (sobre todo en el plano de los valores morales), sí podemos tener una “creencia razonable” respecto a dicho valor. Algo similar ya nos había dicho Salmerón, en cuanto que no podemos tener una justificación “absoluta” de las actitudes, pero no por ello debemos dejar de buscar apoyo en la ciencia y en la filosofía para argumentar sobre la validez de las mismas.

Me parece conveniente resaltar la observación que hace Villoro respecto a la importancia de las justificaciones que hacemos de las creencias, en cuanto que nos dan “la posibilidad de razonamiento ante los otros sujetos, permiten una argumentación sobre los valores. Lo que no autorizan es llegar a la conclusión de la aceptabilidad universal de los valo-

“

Frecuentemente creemos que lo que vale para nosotros, debe valer también para los demás”

res; pero sí pretenden compartir con los otros, sin imponérselas, ciertas creencias razonables” (1998: 27). Villoro no pretende establecer una jerarquía de valores a la que todos deberíamos dirigirnos, pues esto supondría que todos debemos perseguir los mismos fines y no habría lugar para los valores subjetivos. En su propuesta está implícita una defensa de la diversidad y el diálogo. Sin embargo, sí sostiene que se pueden establecer “con razonable seguridad, fines que todo sujeto normal, cualesquiera fueran sus otras preferencias, no podrá menos de perseguir. Las cualidades para alcanzar estos fines constituirían entonces necesidades propias de todo hombre. Los objetos o situaciones que satisfagan esas necesidades tendrían un valor objetivo” (1998: 54).

Hemos visto, pues, que las emociones tienen elementos cognoscitivos, y

esto hace posible que se puedan evaluar y modificar o que se pueda enseñar a los sujetos a hacerlo; si las emociones son un rasgo característico de las actitudes, estas se pueden analizar y modificar en términos reflexivos. Me parece que de esta manera se logrará ir más allá de formas de enseñanza que sólo centran su actividad en el “consejo moralista” o en el “ejemplo”, y que no exigen del estudiante más que la repetición mecánica de conductas que no alcanza a entender⁶. Por otra parte, considero que es importante insistir en que, desde la perspectiva anteriormente presentada, una formación en actitudes o valores (y, en general, la enseñanza de la ética) supone la existencia de la diversidad en cuanto a fines y valores, pero también supone el diálogo y debate orientados a justificar que aquello que consideramos valioso en realidad lo es.

⁶ No es que se rechace el “ejemplo” como una forma de generar actitudes valiosas, lo que se cuestiona es que al “ejemplo” no se le agrega una dosis de reflexión que permita, al que lo ve, descubrir la validez del mismo. La enseñanza de la ética o la formación en actitudes valiosas implicaría (y me refiero aquí a la formación ética que se busca en las instituciones de *educación media superior*), entre otras cosas, ejercicios de autoconocimiento y reflexión, orientados al reconocimiento de la solidez o no solidez de la justificación de las actitudes.

BIBLIOGRAFÍA

- Barba, José, B. (2003), *Educación para los derechos humanos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bolívar, A. (1998), *La evaluación de valores y actitudes*. Madrid: Grupo Anaya.
- Bria, Llátzer. (1998) “¿Qué son los valores?”, en *La bolsa de los valores. Materiales para una ética ciudadana*, Muñoz Redón, J. (coord.). Barcelona: Ariel.
- Quintana Cabanas, J. M. (1998), *Pedagogía axiológica. La educación ante los valores*. Madrid: Dykinson
- Salmerón, Fernando. (1971), *La filosofía y las actitudes morales*. México: Siglo XXI editores,
- Trilla, Jaume. (1992), *El profesor y los valores controvertidos. Neutralidad y beligerancia en la educación*. Barcelona: Paidós.
- Villoro, Luis. (1998), *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México: El Colegio Nacional-Fondo de Cultura Económica.
- Zabalza Beraza, M. A. (2003), “Actitudes y valores en la enseñanza: una perspectiva didáctica” en *La educación en actitudes y valores*, Trillo, F. (coord.). Argentina: Homo Sapiens.

Compilador

Jorge Luis
Gardea Pichardo

Recibido: 20-noviembre-2012
Aprobado: 15-enero-2013

EL MODELO KANTIANO DE LA MOTIVACIÓN DE LA ACCIÓN: UNA INTERPRETACIÓN DESDE LA PSICOLOGÍA MORAL

Jorge Luis Gardea Pichardo*
CCH Sur, UNAM

RESUMEN: El propósito de este artículo consiste en mostrar la pertinencia de la metaética para comprender los supuestos de psicología moral que influyen en las teorías éticas. En mi opinión, la taxonomía de los deseos ayuda a precisar las diferencias entre los modelos humeano y kantiano. Trataré de mostrar que el análisis de los deseos pone en claro que las diferencias sustanciales dependen del tipo de deseo que cada modelo privilegia, pero que en un nivel de mayor abstracción y generalidad, ambos modelos coinciden en identificar la fuerza conativa de las acciones en los deseos, por eso intentaré mostrar que el modelo kantiano depende de un tipo de deseo relacionado con la razón.

PALABRAS CLAVE: Deseos, razón práctica, motivación de la acción.

Abstract: The purpose of this paper is to show the relevance of metaethics to understand the assumptions of moral psychology in ethical theories. I believe that taxonomy of desires may be clarifying the differences between Kantian and Humean approaches. I try to show that analysis of desires makes clear that substantial differences will depend on the type of desire each model favor, but in a higher level of abstraction and generality, both models agree in identifying motivational force of actions in desires, so I try to show that Kantian model depends on a kind of desire linked to reason.

Key words: Desires, practical reason, motivation of action.

Planteamiento del problema

La discusión entre humeanos y racionalistas se ocupa de la posibilidad de que la razón pueda motivar la acción. No obstante, ambos modelos reducen los problemas de racionalidad práctica a una instancia. Los humeanos plantean que la razón, por sí misma, es incapaz de motivar la acción y los racionalistas sostienen lo contrario (Wallace: 2006: 5).

Una vez que el agente sepa lo que ha de hacer —plantean los racionalistas— debe actuar en consecuencia, de lo contrario actuaría de manera irracional. En mi opinión el problema consiste en diferenciar las creencias y los deseos para mostrar la importancia conativa de cada uno. Mi propósito consiste en mostrar que la psicología moral ayuda a comprender la concepción del deseo de cada modelo y muestra las implicaciones de sus supues-

* Doctor en filosofía por parte de la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Profesor de Tiempo Completo Titular "B" en el Colegio de Ciencias y Humanidades, plantel sur. Correo electrónico: jorgarpi@yahoo.com.mx

tos. Los humeanos reducen la motivación de la acción a un tipo de deseo y los racionalistas tienen que postular un tipo de deseo especial para que la razón pueda ser práctica. De este modo, me ocuparé de mostrar que ambos modelos asumen supuestos de la ortodoxia filosófica que explica la acción a partir de la relación entre creencias y deseos.

De este modo, retomaré de Mark Platts una distinción entre el deseo y la creencia para identificar el elemento conativo de la acción; aquello que motiva las acciones. Asimismo, intentaré mostrar que una taxonomía completa de los deseos ayuda a entender por qué razones algunos filósofos suponen que un tipo de deseo motivado por razones cognoscitivas puede *dar lugar* a la acción. Si esto es correcto, entonces humeanos y racionalistas coincidirían en que los deseos motivan la acción, pero la diferencia radicaría en la concepción del deseo que asumen. Esclarecer esta diferencia ayuda a comprender algunas condiciones necesarias para que la razón pueda ser práctica. Aun cuando el modelo kantiano puede ser objetable, esto no implica que otras teorías muestren la pertinencia de los deseos vinculados con consideraciones cognoscitivas; por ejemplo, el realismo moral plantea propuestas distintas al modelo kantiano. No obstante, en este artículo sólo me ocuparé de mostrar los supuestos del modelo kantiano y algunas de sus limitaciones.

Taxonomía de los deseos

Mark Platts señala que la ortodoxia filosófica sobre las razones para actuar no solo supone que tales razones están

compuestas por creencias y deseos, sino además que los deseos conllevan el peso motivacional o la fuerza conativa (Platts: 1998 : 68) Según este criterio, la acción intencional puede racionalizarse, si se identifica la creencia y el deseo que motivan la acción; por ejemplo, si deseo tomar agua y creo que el vaso que está en la mesa contiene agua, entonces intencionalmente tomaré el vaso para beber agua. Aunque este modelo es más amplio y puede aplicarse para racionalizar las emociones; por ejemplo, si deseo hacer una actividad al aire libre y creo que lloverá, entonces puedo temer que mi plan o proyecto se frustrará. De este modo, el conjunto de las creencias y deseos constituyen las condiciones necesarias para racionalizar las acciones y las emociones. Esta ortodoxia plantea que la creencia de que “el vaso contiene agua” o la creencia de que “va a llover” no motivan la acción por sí misma, podemos tener muchas creencias sobre el mundo, pero sólo cuando las creencias están vinculadas con algún deseo, el agente tendrá una motivación. La ausencia del deseo de tomar agua, o bien la ausencia del deseo de realizar actividades al aire libre, son suficientes para carecer de la intención de tomar agua o para no temer que el plan se estropeará. De este modo, mientras que las creencias constituyen una condición necesaria para motivar la acción, los deseos constituyen una condición suficiente, puedo tener la creencia falsa de que el vaso contiene agua y aun así intentar

“
Sólo cuando
las creencias
están vinculadas
con algún deseo,
el agente tendrá
una motivación”

beber su contenido, o bien puedo tener la creencia falsa de que lloverá y aun así temer que el plan se estropeará.

La distinción más general entre creencias y deseos se basa en lo que Platts llama “dirección de ajuste” o “dirección de adecuación”. Mientras que las creencias buscan la verdad y que sean verdaderas equivale a que se ajustan al mundo, los deseos no dependen de la verdad y apuntan a su realización en el mundo (Platts: 1998: 62) Las creencias deben adecuarse al mundo y los deseos buscan modificar el mundo o el estado de cosas.

A partir de la clasificación de los deseos de Thomas Nagel, Mark Platts distingue dos clases de deseos; los deseos motivados y los deseos no-motivados.

Los deseos no-motivados comprenden dos subclases:

1. Los deseos vinculados con el placer y el dolor son autorreferenciales porque dependen de “la existencia del deseo mismo” (Platts: 1998: 88); una vez que se experimenta la sensación placentera, el deseo se satisface. Estos deseos tienen un carácter fenomenológico porque producen una sensación placentera al satisfacerlos y desagradable cuando no se satisfacen (Platts, 1998, 88). La caracterización de deseabilidad, aquello por lo cual algo es deseable, depende de buscar el placer y evitar el dolor. Hume pensaba que la motivación de la acción depende exclusivamente de estos deseos. En mi interpretación, el modelo kantiano intentará mostrar que estos no son los únicos deseos que pueden motivar la ac-

ción. De hecho, como mostraré más adelante, Kant plantea que la razón puede ser práctica porque puede postular deseos distintos a los deseos vinculados con el placer y el dolor.

David Hume sostiene que el deseo y la aversión tienen una relación directa con la impresión de placer y dolor. El deseo y la aversión son impresiones reflexivas (Hume, Libro I, Primera Parte, Sección, II, 8) que se derivan del placer y el dolor. Para Hume es necesario que estas impresiones reflexivas se deriven de las impresiones simples del placer y el dolor. Asimismo, la distinción entre impresión e idea tiene un correlato con la distinción entre sentir y pensar, de modo que Hume piensa que estos deseos pueden motivar la acción porque están relacionados con una impresión, por eso enfatiza la diferencia entre pensar y sentir; no es lo mismo imaginar el placer que puede experimentarse por comer un chocolate, a sentir el placer al comerlo.

2. Los deseos no-motivados sin referencia a ningún aspecto fenomenológico; el agente simplemente “lo quiere” o “lo desea”. Estos deseos no tienen un carácter fenomenológico y tampoco tienen referencia lógica con otros deseos. En realidad son deseos que expresan que cierto estado de cosas sería deseable.

Los deseos motivados comprenden dos subclases:

3. La subclase de los deseos que tienen una relación lógica con otros deseos; por ejemplo, en la relación medios-fines un agente puede desear realizar una acción porque cree que es un medio para satisfacer otro deseo. Estos deseos son instrumentales. La caracterización de deseabilidad puede trascender la existencia del deseo, puesto que no es autorreferencial, aunque no puede trascender la existencia del otro deseo (Platts: 1998: 90). En consecuencia, el agente puede atribuir valor instrumental al objeto de deseo, pero ese valor será nuevamente subjetivo y relativo al agente; finalmente el objeto tiene valor para él porque lo desea (Platts, 1998, 90).

4. La subclase de los deseos motivados por algún “estado cognoscitivo” que no tiene relación con otros deseos. Para Nagel y McDowell estos deseos dependen de estados cognoscitivos o de una <<visión de los hechos>>. Estos deseos no poseen un carácter fenomenológico y su caracterización de deseabilidad no necesita hacer referencia lógica a la existencia de otros deseos.

El planteamiento de McDowell deriva en la conclusión de que un deseo puede estar motivado por una creencia que forme parte de un conjunto más amplio de creencias que el agente tiene como <<razones para actuar>>y ese deseo será motivado por el conjunto de esas razones. En consecuencia, el deseo no necesariamente tiene poder moti-

vacional, por sí mismo, puesto que ese deseo es motivado por otras razones. (McDowell: 1998: 79)

McDowell cita un pasaje de Nagel para mostrar esa diferencia:

Que tengo el deseo apropiado se infiere simplemente del hecho de que estas consideraciones me motivan; si la probabilidad de que un acto promueva mi futura felicidad me motiva a realizarlo ahora, entonces es apropiado atribuirme el deseo de mi propia felicidad futura. Pero nada se deduce de ello acerca del papel del deseo como una condición que contribuye a la eficacia motivacional de esas consideraciones (Nagel: 2004: 39)

Lo que motiva las acciones presentes no es un deseo presente sino el hecho de que tiene una concepción de su propia felicidad y esta concepción condiciona el deseo, por eso la fuerza motivacional reposa en todas esas consideraciones. Thomas Nagel plantea un argumento para mostrar que el deseo depende de esas consideraciones o razones y carece de fuerza motivacional por sí mismo. En un pasaje posterior señala: “Si la acción es motivada por razones emanadas de ciertos factores externos, y el deseo a realizar es motivado por esas mismas razones, obviamente el deseo no puede estar entre las condiciones para la presencia de esas razones”. (Nagel: 2004: 40) Las razones dan lugar al deseo y no a la inversa; por ejemplo, si me doy cuenta de que es conveniente para preservar mi salud dejar de fumar y tengo el deseo de dejar de fumar, ese deseo puede estar motivado por esas razones, pero el deseo de dejar de fumar no puede dar lugar a esas razones. La simple consideración de que es conveniente no fumar no mo-

tiva la acción, se necesita un deseo, pero ese deseo, aun cuando sea necesario, no da lugar a las razones que justifican la conveniencia de dejar de fumar, puesto que esas razones son independientes del deseo: “El hecho de que la presencia de un deseo sea una condición lógicamente necesaria (porque es una consecuencia lógica) para que una razón sea motivadora no implica que sea una condición necesaria para la *presencia* de esa razón; y si es motivada por esa razón *no puede* estar entre las condiciones de la razón”. (Nagel: 2004: 40) Si contrastamos estos deseos con los deseos no-motivados de naturaleza fenomenológica podemos mostrar una diferencia aun más significativa. Si deseo escuchar la sonata para piano de Alban Berg porque me es placentera, las razones que tendría para escuchar esa sonata dependen de mi deseo no-motivado, dependen de que esa sonata me sea placentera. En este caso, el deseo “causa” la razón para escuchar esa sonata. En los deseos motivados por factores externos, el deseo no puede “causar” la razón para actuar, puesto que la razón para actuar “da lugar” al deseo y depende de factores externos; por ejemplo, si alguien me dice que la sonata para piano de Alban Berg es un ejemplo de música atonal, y nunca he escuchado esa sonata, quizás tenga el deseo de escucharla para tener una referencia auditiva de ese tipo de música, sin que mi deseo esté motivado por el placer. Tendría razones para actuar y esas razones motivarían mi deseo de escuchar esa sonata. Una vez que escuche la sonata podría ser que experimente placer, pero ese placer no determinaría las razones por las que la escuché.

De este modo, plantea McDowell, una concepción de los hechos puede

constituirse en una razón para tener un comportamiento prudente, si esa concepción revela la <<luz favorable>> con la que el agente percibe los hechos. (McDowell: 1998: 80) De modo que, McDowell sostiene que la fuerza conativa depende de esas razones y no de los deseos vinculados al placer o dolor, o bien de los deseos instrumentales.

Si esto es correcto, entonces los filósofos racionalistas podrían plantear que existe un tipo de deseo motivado por la razón. Para el realismo moral esos deseos estarían motivados por la apreciación de los hechos y en el formalismo kantiano por las exigencias de la razón pura, pero esto implicaría que las exigencias de la razón pura práctica tienen mayores similitudes con los deseos que con las creencias, puesto que los deseos, como he expuesto anteriormente, “no dependen de la verdad y apuntan a su realización en el mundo” (Platts: 1998: 62), por eso propongo que la distinción kantiana entre lo que *sucede* y lo que *debe suceder* podría ser análoga a la distinción entre las creencias, que se ajustan al mundo, y los deseos que apuntan hacia su realización en el mundo. Me parece conveniente hacer algunas precisiones para mostrar la pertinencia de esta analogía.

Creencias y deseos: Distinción entre lo que sucede y lo que debe suceder

En la *Crítica de la razón pura* Kant señala que el entendimiento sólo puede conocer lo que *es*. Si seguimos la distinción entre deseos y creencias, entonces las creencias tienen una correspondencia con el conocimiento de *lo que es*, puesto que se

ajustan al mundo. Pero el deber moral, según Kant, no puede derivarse de lo que es. Por lo tanto, en términos kantianos, el deber se deriva de la razón. Esta diferencia conduce a Kant a utilizar la noción de libertad, puesto que las acciones humanas pueden ser explicadas causalmente, pero esta explicación es insuficiente para atribuir agencia moral. En el ámbito de las acciones humanas se necesita de la razón práctica para determinar no sólo *lo que sucede* sino *lo que debe o no debe suceder*. Si seguimos la caracterización de los deseos como una modificación de un estado de cosas, entonces determinar lo que debe suceder tiene correspondencia con los deseos porque el deber apunta a su realización en el mundo. Así, Kant contrasta la explicación causal por naturaleza con la “explicación” causal por libertad. En el ejemplo de una persona que provoca cierta confusión en la sociedad porque dijo una mentira maliciosa (Kant, 1997, A554: B582), Kant muestra que se puede tratar de explicar empíricamente la acción y seguir la serie causal por la que el agente mintió. En esta explicación, señala Kant, la falta moral puede ser atribuida a la mala educación del agente, las “malas compañías”, incluso “en la perversidad de un carácter insensible a la vergüenza” (*Ídem*) Cualquier explicación causal puede servir para entender lo que sucede. Esta explicación puede dar cuenta del conjunto de causas y sucesos que se reunieron para producir un efecto, la mentira. No obstante, para Kant no puede atribuirse agencia moral a estas causas, puesto que el agente pudo actuar de otro modo, puesto que la razón como causa “podía y debía

haber determinado de modo distinto el comportamiento del hombre, y ello con independencia de todas las condiciones empíricas mencionadas” (Kant, 1997, A555: B583) No obstante, más adelante trataré de mostrar que la concepción de Kant sobre los deseos intenta plantear una crítica a una falsa concepción del deseo, pero que algunos filósofos han criticado los supuestos que asume Kant para responder a esa concepción.

De este modo, la propuesta kantiana tendría que postular un deseo puesto por la razón y que no esté vinculado con el placer o el dolor, ni con los deseos instrumentales. Me parece que el imperativo categórico, como una exigencia racional, cumple con esas dos condiciones. Esto podría ser viable siempre y cuando se reconozca que el imperativo como exigencia moral *da una razón* para actuar, y esas razones podrían motivar el deseo de realizar una acción. En este sentido, habría una similitud importante entre los deseos motivados por razones externas (que propone Nagel) y los deseos motivados por la razón pura. No obstante, si



esto es correcto, entonces <<una razón para actuar>> tendría que dar lugar a un deseo, pero esto no excluye la posibilidad de que la motivación esté acompañada de algún aspecto emotivo¹.

Una reconstrucción del modelo kantiano

Para Henry Allison el modelo kantiano es un intento de explicar la agencia racional, lo que incluye la agencia prudencial y la agencia moral. Allison sostiene que la prudencia y la moral son compatibles porque ambas forman parte de la agencia racional (Allison: 1990: 29). No obstante, su diferencia radica en el tipo de interés que motiva la acción. Las acciones realizadas *conforme al deber* o prudenciales serían acciones que realiza un agente racional, pero carecen de un incentivo moral. En cambio las acciones realizadas *por deber* contienen un interés racional específico. No obstante, las acciones prudenciales podrían estar motivadas por

deseos vinculados al placer y el dolor, o bien por deseos instrumentales, mientras que las acciones morales tendrían que estar motivadas por deseos postulados por la razón, o bien la razón podría ofrecer razones para actuar. Esto último es lo que intentaré mostrar en lo que sigue.

En la introducción a la *Metafísica de las Costumbres* Kant plantea dos condiciones para establecer diferencias entre los deseos relacionados con el placer y el dolor y los deseos motivados por la razón pura:

1. El deseo y la aversión siempre están unidos al placer y al dolor. Pero no siempre, señala Kant, el placer y el dolor están relacionados con el objeto de deseo o aversión. Puede ser que alguien experimente placer sin que llegue a formarse un deseo:

Con el deseo y la aversión están siempre unidos en primer lugar placer o desagrado, a cuya receptividad se llama sentimiento; pero no siempre sucede a la inversa. Porque puede haber un placer que no esté unido con ningún deseo del objeto, sino con la mera representación que nos hacemos del objeto (independientemente de que exista o no el objeto de la misma). (Kant: 1989: 212)

2. Tampoco el placer o el desagrado precede siempre al deseo o a la aversión, como planteaba Hume. El placer “no debe considerarse siempre como causa, sino que puede considerarse también como efecto del mismo” (Kant: 1989: 212). Si esto fuera correcto, entonces el simple imaginar un estado de cosas puede causar placer, sin que este placer depen-

¹ El modelo kantiano no niega que las acciones esté acompañadas o den lugar a emociones morales. Para probar esto último Judith Baker analiza una distinción de Barbara Herman. Para Herman debemos distinguir entre la *presencia* de las inclinaciones y su *eficiencia* para dirigir las acciones y lo único que se necesita para que una acción sea realizada “por deber” es que las inclinaciones no sean *eficientes* (Baker, 1986, 461) Baker señala que para Kant los sentimientos sólo pueden guiar la acción fortuitamente y no pueden servir como principios de la acción, o bien no constituyen la base para que uno decida qué es lo correcto hacer (Baker, 1986, 465). La acción no puede estar motivada por deseos vinculados al placer y el dolor, pero esto no excluye la posibilidad de que el agente experimente un tipo de placer especial, una vez que adopta un imperativo como una razón para actuar.

da de una impresión directa. No obstante, el placer por imaginar cierto estado de cosas es distinto al placer que se pueda experimentar si ocurre ese estado de cosas, pero imaginar cierto estado de cosas no implica que uno crea que es el caso que ese estado de cosas ocurra, tampoco hay una relación directa o automática entre placer y representación.

De este modo, Kant planteará un objeto de deseo que no es precedido por el placer y un tipo de placer que no depende de las impresiones, en el sentido de Hume. En mi opinión, Kant no logra suprimir el modelo de Hume, puesto que piensa que hay una relación entre el placer y el deseo, de modo que Kant necesita postular un tipo de placer y un tipo de deseo que no tengan referencias fenomenológicas. Según la clasificación de los deseos de Mark Platts, Kant tendría tres candidatos para caracterizar ese deseo: los deseos motivados que tienen relación lógica con otros deseos, los deseos motivados que tienen relación con un estado cognoscitivo y los deseos no-motivados que no tienen referencias fenomenológicas. Los deseos vinculados con un estado cognoscitivo tienen mayor correspondencia con el modelo kantiano.

Kant llama sentimiento a la capacidad de experimentar “placer o desagrado en virtud de una representación porque ambos contienen lo meramente subjetivo” (Kant: 1989: 212). Distingue la *sensibilidad* como una facultad del entendimiento, propia del conocimiento, y el *sentimiento* como algo que no tiene relación con el objeto sino que es exclusivo del sujeto. El placer o el dolor

no están en el objeto sensible sino en el sujeto que experimenta esas sensaciones. De este modo, Kant distinguirá dos tipos de placer:

1. El *placer práctico* que está conectado con el deseo, ya sea como causa o como efecto².
2. El placer contemplativo que no está necesariamente unido con el deseo del objeto y que corresponde al gusto.

El placer de tipo (2) no será objeto de análisis de la filosofía práctica y sólo hará referencia a él de manera tangencial o episódica. Éste tiene una correspondencia con lo que solemos llamar placer estético. El placer de tipo (1) puede causar un deseo que se base en la impresión que el sujeto recibe, pero para Kant este placer puede tener otro origen; puede ser el efecto de un deseo. En este caso, el placer no es sensible, puesto que no ha sido provocado por una impresión. Se trata de un tipo de placer intelectual (Kant, 1989, 212) De este modo:

- i) Si el placer causa al deseo, entonces ese deseo se llamará inclinación y la conexión entre el placer y la facultad de desear se llamará interés de la inclinación. Hacer el bien por inclinación significa hacer el bien por placer. No obstante, podemos pensar que el dolor que causa cierta acción, puede generar aversión para realizar esa acción; por ejemplo, alguien puede pensar que el dolor que le

² El placer práctico puede estar relacionado con las acciones prudentiales o con las acciones morales.

Observaciones al modelo kantiano

causará el castigo por incumplir con cierto deber puede ser mayor que el dolor de cumplir ese deber. En consecuencia, cumplir con el deber por aversión al castigo constituye un interés de la inclinación.

- ii) Si el placer es causado por una determinación de la facultad de desear, por una determinación de la razón, entonces se trata de un placer intelectual y el interés en el objeto es un interés de la razón. De este modo, actuar *por deber* no sería placentero ni doloroso, en el sentido sensible, porque el agente tendría un interés de la razón. Supuestamente la razón pone el objeto de deseo.

La diferencia entre (i) y (ii) radica en que si el interés es sensible, entonces la sensación estaría unida al placer y “tendría que determinar a la facultad de desear” (Kant: 1989: 213). Kant supone que el inconveniente de (i) radica en que la facultad de desear estaría determinada por algo ajeno a ella (heteronomía) y en (ii) la facultad de desear determinaría lo que el agente debe hacer (autonomía). La dificultad para aceptar las objeciones de Kant a (i) radica en que Kant supone que el placer y los deseos son “naturales” y no nos pertenecen, cosa que es falsa. La dificultad para aceptar (ii) implica dar por hecho el supuesto de la libertad de la voluntad³.

³ Rechazar el supuesto de la libertad de la voluntad no implica aceptar un tipo de determinismo y tampoco implica dejar de imputar responsabilidad. Cosa que han planteado (Strawson: 2008) y (Austin: 1975)

Kant duda del mérito moral de las acciones realizadas por inclinación porque dependen de los deseos no-motivados con referencia al placer. Lo que implica que estos deseos sean “naturales”. Este rechazo puede deberse al intento por criticar el determinismo. Tal vez para el determinismo los “deseos” son impulsos que el agente no puede controlar. Para que la moral tenga lugar frente a esa concepción de los “deseos”, Kant postulará la libertad de la voluntad como condición de posibilidad para que el agente no sea pasivo frente a tales impulsos y pueda controlar esos “deseos”, o bien para que el agente recurra a otros deseos que motiven la acción. No obstante, aun cuando Kant rechaza una falsa concepción del deseo, para la cual los deseos son impulsos, el problema persiste porque los deseos no-motivados con referencia fenomenológica no son impulsos o fuerzas causales. Kant no utiliza la expresión “falsa concepción del deseo”, él cree que ese tipo de deseos son impulsos, pero tiene razones para dudar de que esa concepción sea verdadera. Mark Platts plantea que una característica de esa falsa concepción del deseo radica en sostener que: “El deseo es una ley causal de nuestras acciones: un impulso o una tendencia a la acción, un poder que influye en las acciones” (Platts: 1998: 25). No obstante, esta

“
Los ‘deseos’ son
impulsos que
la gente no
puede controlar”

concepción acerca de ese tipo de deseo prevalece en algunos intérpretes de Kant; por ejemplo, Allen Wood señala que: “El deseo es la experiencia pasiva de representar un objeto acompañado de una sensación de placer”. (Wood: 1999: 53). Aun cuando Wood vincula ese tipo de deseos con el placer, la caracterización del deseo como una experiencia pasiva es problemática. Sería muy dudoso creer que el sentimiento de placer sea una experiencia “pasiva”. Por supuesto que esto da lugar a más problemas, puesto que esta identificación de los deseos como impulsos servirá para diferenciar el arbitrio humano del arbitrio animal. Kant critica esa falsa concepción de los deseos y propone otro tipo de deseos; los deseos puestos por la razón. No obstante, su crítica depende de la adopción de algunos supuestos.

Quizás Kant tenga razón en rechazar esa falsa concepción de los deseos, pero eso no es una razón para postular o justificar la libertad de la voluntad. Kant supone que la razón pura puede ser práctica porque la razón por sí misma puede motivar la acción. Esto supone que la razón puede poner un objeto de deseo independientemente de las inclinaciones naturales. Un tipo de deseo motivado. Si esto es correcto, entonces Kant asumiría un tipo de deseo motivado por la razón pura y no modificará el esquema de motivación deseo/creencia, aunque necesitará postular un tipo de deseo que no tenga referencias fenomenológicas. Como he señalado anteriormente, no hay inconveniente en plantear que haya deseos motivados por razones basadas en factores externos; independientes del placer y el dolor, por eso no sería imposible que un agente identifique la exigencia

del imperativo categórico como una razón para actuar; una razón que dé lugar al deseo de actuar.

No obstante, cabe agregar algunas observaciones. Kant supone que el placer y el dolor o el deseo y la aversión se encuentran relacionados con el interés egoísta del agente. Gustavo Ortiz muestra que básicamente Kant no concibe deseos o inclinaciones altruistas. Todos los deseos de la inclinación se centran en el amor propio (Ortiz: 2008: 325). Pero dado que el ámbito de las inclinaciones es empírico podemos pensar casos en los que el placer y el dolor, o el deseo y la aversión que experimenta el agente no sea egoísta; por ejemplo, una persona puede abstenerse de engañar a otra simplemente porque le dolería engañarla, o bien una persona puede ayudar a otra simplemente porque quiere hacerlo. Si no todos los deseos y aversiones tienen una conexión directa con el egoísmo o el amor propio, ¿por qué razón esas acciones carecen de valor moral? Y ¿Por qué razón sólo las acciones realizadas por deber cumplen el requisito de la pureza de la intención?

Asimismo, puede ser problemática la analogía entre deseos y exigencias morales. En las diversas formulaciones del imperativo categórico, la razón no simplemente “pone” un objeto de deseo, se trata de una exigencia. En un caso la exigencia es que el agente “pueda querer” que su máxima se convierta en ley universal y en otro caso la exigencia consiste en tratar a las personas como un fin y no meramente como un medio. Es cierto que las exigencias y los deseos tienen en común que no se ajustan al mundo sino que tratan de cambiar un estado de cosas. Pero, tal vez el objeto de deseo no sería

“puesto” por la razón, la razón no pone un “deseo” sino un mandato o una orden. Lo que podría suceder es que para Kant el imperativo categórico daría lugar a un deseo, por eso necesita de la voluntad de la libertad como una facultad de desear, aun cuando los deseos de esa facultad sean independientes del placer y el dolor y no sean instrumentales.

Por último, me parece que la inclusión del arbitrio (*die Willkür*) complica innecesariamente la explicación de la motivación. Mathias Risse observa que los kantianos defienden este modelo porque creen que “en virtud de ser reflexivo los seres humanos pueden y tienen que ver sus deseos e impulsos desde una posición deliberativa y en virtud de ser reflexivo el ser humano es un tipo de criatura que puede y tiene que actuar por razones” (Risse: 2007: 61). La deliberación práctica permite que el agente no solamente elija qué hacer, sino que también elija las razones para actuar; elija el deseo que motivará su acción, puesto que la capacidad reflexiva le ayudará a “ver sus deseos e impulsos desde una posición deliberativa”. Aparentemente esta forma de interpretar a Kant garantiza que el agente pueda evaluar sus intenciones antes de actuar. No obstante, esta evaluación o juicio, por sí mismo, no es conativo, por eso la inclusión de esta concepción haría ininteligible la explicación de las razones que motivan la acción. ¿Por qué razón Kant requiere esta separación y necesita postular el libre arbitrio?

Quizás, con base en la interpretación de Risse, podríamos pensar que el libre arbitrio es un análogo vicario del alma. Esta última interpretación nos ayudaría a entender por qué razón aun cuando Kant sabe que no puede demos-

trar la existencia de la libertad, de Dios y de la inmortalidad del alma, intentará probar su necesidad práctica. En esta concepción el agente no sería responsable o culpable de tener ciertos deseos o inclinaciones, éstos forman parte de su “naturaleza”, pero en el momento de elegir adquiriría esa responsabilidad, y en esa elección pondría en juego la condena de su alma, en términos no kantianos. Aunque es necesario plantear más elementos para mostrar la pertinencia de esa analogía, asunto que sobrepasa el propósito de este artículo.

Conclusiones

Si esta interpretación es correcta, entonces el modelo de racionalidad práctica que postula Kant constituye una respuesta al modelo humeano, puesto que Kant intenta mostrar que la voluntad como facultad de desear postula exigencias racionales que motivan o dan lugar a la acción. No obstante, los deseos conservan la fuerza conativa, pero a diferencia de Hume tales deseos no dependen de los intereses de la inclinación, o no dependen de los deseos vinculados al placer y el dolor. Se trata de intereses de la razón.

El contraste entre los intereses de la razón y los deseos motivados de características cognoscitivas muestra que ciertas exigencias morales pueden constituirse en razones que den lugar a un deseo. La explicación de la motivación depende de que la razón postule deseos para que el agente pueda actuar. Si esto es correcto, la respuesta kantiana al modelo humeano asume el supuesto básico de que la motivación de la acción depende de los deseos. Asimismo, la concepción kan-

BIBLIOGRAFÍA

- Allison, Henry, (1990), *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press.
- Austin, J. L., (1975), “Un alegato en pro de las excusas” en *Ensayos filosóficos*, trad. Alonso García Suárez, Revista de Occidente, Madrid.
- Baker, Judith, “Does one's motives have to be Pure?” en Grandy, Richard E. y Warner, Richard, *Philosophical grounds of rationality: Intentions, actions, ends*, Oxford University Press, 1986.
- Kant, Immanuel, (1997), *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid
- , (1999), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. José Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1999.
- , (1998), *La religión dentro de los límites de la razón*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Barcelona 2001. Edición en alemán: Immanuel Kant, *Werke im sechs Bänden; Band IV, Schriften zur Ethik und Religionphilosophie*, Insel Verlag, Wiesbaden, 1998.
- , (1989), *Metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina, Técno, Madrid.

tiana de los deseos lo obliga a postular la libertad práctica y la distinción entre la voluntad y el arbitrio, puesto que ambos supuestos son necesarios para que el agente elija un deseo racional y renuncie a los deseos vinculados con el placer y el dolor. No obstante, algunos filósofos han planteado críticas a esta teoría; por ejemplo, la formulación de Bernard Williams sobre el conjunto motivacional subjetivo prescinde de la voluntad de la libertad y el libre arbitrio. Esto último no implica que el agente tenga que “elegir” entre un deseo y otro, sino simplemente que el agente “tenga una razón para actuar” (Williams: 1993). Si esto es correcto, entonces la posibilidad de que la razón pueda motivar la acción no depende exclusivamente de que las exigencias morales tengan ese poder conativo, por

“

El problema de la motivación moral es un problema de causación razonable”

sí mismo, ni tampoco dependen de la inclusión de la voluntad como facultad racional que postule esos deseos o exigencias, puesto que el agente podría actuar motivado por deseos de naturaleza cognoscitiva, si esos deseos forman parte de su conjunto motivacional (Williams: 1993) y si esto es correcto, entonces el problema de la motivación moral es un problema de causación razonable y no tiene una solución teórica. En todo caso depende del tipo de persona que cada uno es. Lo cual no excluye la posibilidad de que alguien encuentre deseos apoyados en consideraciones racionales y que tales deseos motiven la acción y tampoco excluye, por supuesto, la posibilidad de que un agente encuentre en el imperativo categórico razones que den lugar a un deseo o que motiven su acción.

Por último, la libertad de la voluntad es un supuesto que Kant necesita para contrarrestar una falsa concepción de los deseos; aquella que sostiene que los deseos son fuerzas causales o “impulsos” naturales, pero una vez que sabemos que esa concepción es falsa, podemos considerar que el supuesto de la libertad de la voluntad es innecesario.

Hume, David (2002) *Tratado de la naturaleza humana*, trad. Félix Duque, Técnos, Madrid.

McDowell, John, (1998) “Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?” en *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press.

Nagel, Thomas, (2004) *La posibilidad del altruismo*, trad. Ariel Dillon, F.C.E. México.

Ortiz, Gustavo, (2008), “Kant on the Nature of Desires”, en *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*. V. Rohden, R. Terra, G. de Almeida und M. Ruffing, Walter de Gruyter, Berlín.

Platts, Mark, (1998), *Realidades morales: Ensayo sobre psicología filosófica*, trad. Ana Isabel Stellino y Antonio Ziri6n, Paid6s/UNAM/IIF, México.

Risse, Mathias, (2007), “Nietzschean ‘Animal Psychology’ versus Kantian Ethics” en Leiter, Brian and Sinhababu, Neil, *Nietzsche and Morality*, Oxford University Press.

Strawson, P. F., (1995) *Libertad y resentimiento*, trad. Juan Jos6 Acero, Paid6s, Barcelona.

Wallace, R., Jey, (2006) *C6mo argumentar sobre la raz6n pr6ctica*, trad. Gustavo Ortiz Mill6n, Cuadernos de Cr6tica No. 53, trad. IIF/UNAM, M6xico

Williams, Bernard, (1993) *Fortuna moral*, trad. Susana Mar6n, UNAM/IIF, M6xico.

Wood, Allen, (1999), *Kant’s Ethical Thought*, Cambridge University Press.

Compilador

Jorge Luis
Gardea Pichardo

Recibido: 23-octubre-2012
Aprobado: 10-diciembre-2012

CONCEPTO DE RESPONSABILIDAD (ENTRE LO MORAL Y LO JURÍDICO)

Joel Hernández Otañez*
CCH Naucalpan, UNAM

RESUMEN: La hermenéutica de Ricoeur se aboca a la reflexión de problemas éticos, morales y jurídicos. La capacidad interpretativa y crítica permite que dichos tópicos puedan ser deliberados a nivel conceptual y práctico. Para esto es necesario discutir conceptos como “responsabilidad”, “imputación moral”, “sentencia”, acercando lo jurídico y lo moral. Las acciones individuales y relaciones sociales están configuradas por normas, decisiones y acciones que hacen relevante la responsabilidad y el juicio que ésta implica. Ricoeur hace una reflexión para enaltecer la cercanía entre el análisis jurídico y su referencia moral. Las concibe como instancias que requieren una perspectiva interpretativa y crítica.

PALABRAS CLAVE: Responsabilidad, imputación moral, victimización, legalidad, sociedad de riesgo.

Abstract: Ricoeur hermeneutics concerns the reflection about ethical, moral and juridical issues. The interpretative and critical ability lets that those topics can be deliberated in a conceptual and practical level. Hence, it is needed to discuss concepts like responsibility, moral imputation, and sentence, in order to get closer the moral and juridical aspects. The individual actions and social relations are shaped by norms, decisions and actions that make outstanding the responsibility and the judgment that it implies. Ricoeur makes a reflection to praise the proximity between the juridical analysis and its moral reference. They are conceived like instances that require an interpretative and critical perspective.

Key words: Responsibility, moral imputation, victimization, legal, risk society.

* Licenciado en Filosofía por la Facultad de Estudios Superiores Acatlán / UNAM. Maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Profesor de Tiempo Completo en el CCH Naucalpan. Profesor en la F. F. y L. de la UNAM en la asignatura “Filosofía de la historia”. Correo electrónico: joelhernandezotanez@yahoo.com.mx

Introducción

La hermenéutica de Paul Ricoeur se aboca, entre otros tópicos, al análisis del campo de lo ético y de lo moral. Admite que la ética antes de ser una disciplina que cuestiona la acción y decisión del individuo, es una dimensión implícita

a la condición humana que, por tanto, posibilita la normatividad social. Se traduce en prescripción de normas, leyes y estructuras institucionales que ponderan la convivencia humana. La interpretación emerge en el momento en que se antepone una perspectiva ética o se configura una determinada moral. Admitir, cues-

tionar, reconocer o aplicar las normas, implica interpretarlas. Este ejercicio hermenéutico es esencial en la filosofía, pero también es extensivo a lo jurídico.

La hermenéutica no sólo es interpretación de textos escritos, sino de hechos o fenómenos sociales que pueden ser vistos desde diversas perspectivas. Interpretar es reflexionar los sentidos que subyacen en el quehacer humano. La interpretación es fundamental para comprender el sentido y los alcances de nuestras acciones. Puesto que actuar es afectar, de algún modo u otro, al mundo, a los otros y a uno mismo, no podemos prescindir del análisis hermenéutico. Incluso, la deliberación respecto a dichos aspectos ya implica un ejercicio interpretativo que compromete tanto a lo moral como a lo jurídico.

Este escrito se aboca al análisis que hace Ricoeur respecto al concepto de responsabilidad en su obra denominada *Lo justo*. Dicho texto pondera la importancia del debate ético, jurídico y social de lo que implica ser responsable y, por contraste, las anomalías que conlleva desplazar o desvirtuar dicho concepto. En la primera parte nos abocaremos a subrayar la importancia de la responsabilidad y de la imputación como instancias hermenéuticas; mientras que en la segunda parte, expondremos los mecanismos –detectados por el propio Ricoeur– que pervierten la responsabilidad individual en esfera burocrática de lo social.

Imputación moral y acción individual

Ricoeur plantea que para el derecho civil la responsabilidad consiste en reparar el

daño cuando se ha cometido una falta; mientras que para el derecho penal la responsabilidad ante un delito supone la obligación de soportar un castigo. En ambas se requiere resarcir las faltas cometidas. La enmienda y la condena resultan referentes que buscan subsanar lo cometido. En la medida en que se enfatiza un “mal” o una “injusticia” respecto al orden de lo legal y lo moral, se hace presente el concepto de responsabilidad. Tanto en el plano jurídico como en el filosófico adquiere preponderancia. Su análisis requiere una reflexión porque la idea de responsabilidad, como veremos, ha perdido precisión en sociedades donde la permisividad también se ha desarticulado. Hay una amplitud de la noción de responsabilidad que tiende al extravío. Existe una dispersión en el concepto o, como dice Ricoeur, un empleo difuso que transita entre obligaciones, deberes y compromisos; pero también entre malentendidos y tergiversaciones. Por ende, es importante analizar filosóficamente la idea de responsabilidad y no dar por sentado sus implicaciones en el ejercicio legal y moral. No basta su aplicación, sino su reflexión.

Ricoeur afirma que la noción jurídica de responsabilidad tiene como antecedente el concepto fundante de “imputación”. Imputar supone una relación inmediata con la obligación de reparar un daño o sufrir una pena por lo cometido. Imputar es admitir la necesidad de una retribución. Se señala a alguien como culpable o responsable precisamente para que repare el daño cometido. Tiene el carácter extra-jurídico de rendir cuentas. “Imputar es atribuir a alguien una acción reprobable, una falta y, por ende, una acción confrontada y previa

a una obligación o una prohibición que esta acción infringe.”¹ La imputación señala una acción reprobable realizada por alguien. Reprobación que antecede su legislación. Una acción nos puede parecer criticable en el sentido moral aún cuando no esté legislada como falta; de lo contrario, sólo sería deleznable lo legislado o estipulado institucionalmente como dañino. Por ejemplo en las relaciones humanas la mentira puede ser algo moralmente reprobable aunque no tenga implicaciones legales. Lo mismo puede suceder con la honestidad y la promesa.

El concepto de imputación nos remite al de retribución (reparar una falta). Sin embargo, no podemos olvidar, nos dice Ricoeur, el movimiento inverso que va de la retribución a la atribución, es decir, pasar del señalamiento de la acción reprobable a la referencia del que la cometió (el agente). Aunque, claro está, no sólo se trata de señalar sino de “atribuir la acción a alguien como su verdadero autor”.² Se trata de admitir sin equivocación alguna que el agente señalado es el verdadero autor de la falta (que podría padecer una amonestación al respecto). Por lo tanto, imputar supone una contabilidad moral entre méritos y deméritos que posee dicha persona. No sólo es señalar al culpable, sino que entraña un balance y reflexión moral. Incluso, esta evaluación moral es la que debe anteceder la legislación de las faltas.

Lo anterior fue visualizado muy bien por Kant al admitir que la persona es aquella cuyas acciones son susceptibles de imputación. Toda acción puede ser valorada o evaluada. Esto implica

concebir una “cosmología ética” que anteceda y dé sentido a lo que se imputa. Sin una concepción ética y moral del mundo toda imputación sería arbitraria. Señalamos una acción como reprobable precisamente porque tenemos un universo ético y moral que permite sustentar a dicha acción como falta. Esto llevó a Kant a diferenciar entre causalidad y libertad.

Para Kant la relación de causa-efecto sólo puede ser atribuible a las leyes de la naturaleza (o lo que suponemos es la “función” de la naturaleza). En contraste, concebir la acción humana ajena a la relación de causa-efecto nos lleva a la idea de libertad. Por tanto, la libertad es hacer que algo acontezca en el mundo al margen de las causas naturales. Implica comenzar desde sí mismo algo distinto al “orden natural”. Por eso podemos hablar de agentes que provocan acciones determinadas. La idea de “agente” remite al ente que tuvo la iniciativa de hacer algo o de generar ciertas acciones en el mundo. Esto no significa una espontaneidad absoluta de la acción; de lo contrario no habría razones para explicarlas y, por ende, no habría imputación posible. La libertad debe admitir razones internas que den cuenta de su acción. Puesto que la acción libre puede ser razonada y explicada es, a su vez, legislada. La libertad no es opuesta a la ley, sino que es resultado del hombre libre que decide en conjunto implementar códigos jurídicos o legales.

En los campos de lo jurídico y lo moral la atribución y la retribución cobran relevancia conceptual y práctica. Empero, Ricoeur señala que enfatizar exclusivamente la retribución de la falta genera un detrimento respecto a la atribución del agente. Enaltecer solamente la falta puede llevar a olvidarnos del sujeto

1 Paul Ricoeur, *Lo justo*, p. 51

2 *Ídem*.

que la provocó. La obligación de reparar el daño o de señalar una pena tiende a desplazar al agente. Lo que importa es la retribución, es decir, reparar el daño o pagar la pena por la pena misma. El sujeto como ente responsable tiende a ser desplazado por la premura de aplicar la ley retributiva. Es obvio que no se busca que la ley se vuelva relativa a la persona a la que se aplica; pero de esto no se sigue que la retribución pierda de vista la atribución. Aplicar la ley no siempre se traduce en una reflexión sobre la responsabilidad del sujeto que cometió la falta.

Cuando hablamos de responsabilidad jurídica implica que la justicia tiene la obligación de intervenir y reparar el daño. Como hemos señalado tanto la retribución como la atribución cobran relevancia (aunque en ciertas circunstancias la primera desplace a la segunda). Nos dice Ricoeur: “La responsabilidad jurídica procede así del cruce de estas dos obligaciones, la primera justifica la segunda, la segunda sanciona a la primera.”³ La atribución y la retribución tendrían que guardar un equilibrio entre sí (por ser correlativas a la obligación y a la responsabilidad jurídica y moral). Sin embargo, en las instituciones que regulan a la sociedad no siempre ocurre esto.

Para Ricoeur la imputación moral contribuye a señalar lo que, muchas veces, el aparato jurídico olvida: que la falta remite al agente que la originó. Que éste no puede quedar exento de imputación moral al aplicarse la ley. Para el hermeneuta francés las leyes importan institucional y, por ende, jurídicamente, porque las personas tienen valía moral. Por lo tanto, comprender la aportación

filosófica respecto a lo jurídico nos obliga a restaurar el concepto de “imputación moral”; pero también exige analizar la “capacidad de obrar” y las “predicciones” que se atribuyen al sujeto.⁴

Ricoeur recurre a Strawson quien plantea que el término de adscripción es la operación predicativa de atribuir una acción a alguien. Para Strawson las personas son susceptibles de predicados físicos y psíquicos; por ejemplo: “la estatura de “X” no es mayor de 1.80 cm.”; o bien, “las ideas de “X” tienen coherencia lógica”. Estos atributos físicos y psíquicos pueden ser considerados como enunciados que no implican un juicio moral. Esto es importante porque logra diferenciar cuándo una atribución es de índole moral y cuándo no responde a esto. Incluso, evita la confusión entre atribuir y juzgar. No todo lo predicable de un sujeto es susceptible de juicio moral.

Ahora bien, juzgar requiere una toma de postura que debe diferenciar entre juicios y predicados que se le atribuyen a alguien. Delimitar qué es de índole moral y qué no se ciñe a ello resulta nodal. Esta capacidad de diferenciar contraviene a emitir juicios precipitados cuyos alcances no correspondan a la acción cometida por el agente. Por ejemplo, que el alumno “X” repruebe nuestra materia no significa que no tenga aspiraciones legítimas de superarse intelectualmente. Juzgar su rendimiento no puede traducirse en una visión extensiva respecto a su persona. Antes de emitir un juicio tendríamos que interpretar el acto y sus alcances. Incluso, nos obligaría a delimitar qué acciones son susceptibles de juicio moral y cuáles de índole estrictamente

3 *Ibid.*, p. 57

4 Cf. *Ibid.*, p. 59

académico. Debemos sostener que tomar una postura no siempre es resultado de la reflexión o, si es el caso, de haber comprendido las razones que tuvo el agente para actuar (admitiendo que entender las razones que llevaron a alguien a actuar de cierta manera no implica justificarlo).

Lo importante es que un juicio no puede emitirse sin una previa reflexión y una clara distinción. Para esto es necesario tomar una postura que se sustente en el análisis y la interpretación. Lo que Ricoeur plantea, recurriendo a Strawson, es que el proceso de imputar a alguien no puede reducirse a un mero señalamiento que apruebe o desapruebe una conducta, sino que la atribución puede distanciarse moralmente para propiciar una reflexión más cuidadosa del caso analizado. La atribución (o adscripción en términos de Strawson), no necesariamente toma partido o presupone de antemano una moral determinada. Aunque el resultado final sea imputar moralmente o juzgar jurídicamente es importante comprender el carácter reflexivo de la atribución. Se requiere de cierta neutralidad para dirimir lo ocurrido, de lo contrario la imparcialidad y la objetividad no serían posibles. Si bien la teoría de la adscripción de Strawson no resuelve el problema de la responsabilidad “tiene el mérito de abrir una investigación moralmente neutra del obrar.”⁵ Antes de reconocer si es bueno o malo un acto, reconoce la importancia de que alguien es capaz de actuar. Al margen del juicio moral que pueda emitirse, toda acción es referencia de que “alguien” hace “algo”. Más allá de que nos parezca bueno o malo lo ejecutado por el agente, actuar ya es una forma de responsa-

bilidad en el término más escueto de la referencia empírica. Antes de cualquier imputación moral –debemos subrayar–, el agente es tal porque inaugura cada uno de sus actos. Él es el origen de lo ocurrido y, por ende, esto implica cierto modo de responsabilidad. El intentar comprender las razones de ciertas acciones exige una reflexión filosófica que presupone que una adscripción no es todavía un juicio moral o una imputación legal. Aunado a esto entiende que un juicio (que podría convertirse en recriminación moral o sentencia), requiere un análisis interpretativo que se sustenta en un universo conceptual que alude a agentes, acciones, adscripciones y, por ende, imputaciones y responsabilidades específicas.

Tenemos pues que la reflexión respecto a la responsabilidad jurídica exige un análisis filosófico del concepto de “imputación moral”. Implica, a su vez, distinguir entre la adscripción (psíquica y física propia de cualquier agente) y la imputación moral. El recurso de la “neutralidad” que propone Strawson contribuye delimitar el carácter interpretativo entre lo susceptible de imputación moral y lo que no responde a ello.

Considerando lo anterior debemos internarnos en el debate hermenéutico que propone Ricoeur respecto a la imputación y la responsabilidad. Los conceptos de “atribución” y “retribución” se vincularán en el contexto social respecto a lo que autor francés denominará: “sociedad de riesgo”. Ésta propiciará la contradicción entre la necesidad de “resarcir el daño” como paliativo

“
El intentar comprender las razones de ciertas acciones exige una reflexión filosófica”

5 *Ibid.*, p. 60

o técnica burocrática y el ejercicio de acusación mediante el castigo. Veamos, pues, dicha perspectiva interpretativa de lo social.

Responsabilidad social

Esclarecer el sentido de nuestros juicios respecto a las acciones propias y ajenas nos lleva al problema de la responsabilidad del agente (tanto moral como jurídica). Cuando hablamos de responsabilidad jurídica entendemos que responsabilizarse de una falta cometida implica resarcir el daño aunque no necesariamente en un sentido penal. La idea de falta implica subsanar y no necesariamente castigar. La responsabilidad ante un daño no se traduce en castigo. También puede darse el caso de que haya faltas y se olvide hablar de los responsables. Señala Ricoeur que si bien debemos aceptar la despenalización de la responsabilidad, no se sigue de esto su desculpabilización. No se trata de castigar a toda costa, pero tampoco se trata de omitir culpables. Por ejemplo, en 1994 durante la crisis económica en México se habló del “error de diciembre”. Error que no remitía a ningún responsable; por lo menos no para aquellos que llevaban las riendas políticas y económicas del país. Si nadie es capaz de responder por lo ocurrido no hay responsables. Al omitir al responsable lo único que queda es enfatizar la falta por la falta misma. La premura es reparar el daño al margen del agente que lo cometió. La responsabilidad sufre un desplazamiento que lo lleva a disolverse. Se prioriza la indemnización desvirtuándose la preocupación respecto a la responsabilidad. Sin menoscabo alguno y

como señala Ricoeur: “hay efectos perversos en este desplazamiento”.⁶ Uno de ellos es enaltecer el riesgo para subrayar la indemnización. Lo menos importante es el origen del daño. Incluso, al priorizarse la indemnización o la reparación del daño se admite que el riesgo es algo común, normal o cotidiano en nuestra sociedad. Por ende, se resta importancia el hablar de los responsables. Si bien en muchos lugares la indemnización tampoco cumple su función, ésta no debe ser encumbrada como referente principal. La consecuencia estriba en desplazar la idea de responsabilidad por la cultura del riesgo. De atenernos a esta lógica estaríamos supeditados a exigir mejores indemnizaciones a costa de olvidar a los responsables. Bajo este criterio lo importante es sentirse seguro, no combatir la injusticia. Sin embargo, la indemnización ni contraviene al riesgo (sino que lo presupone), ni necesariamente le interesa considerar a los responsables que han dado origen a dicha descomposición social. Los efectos perversos de prescindir de los responsables genera un movimiento inverso: emerge la cultura de la indemnización porque la sociedad se concibe desde la victimización. Sin embargo, donde todos somos víctimas cualquiera puede ser culpable (que no es lo mismo que responsable).

Para Ricoeur existe un desplazamiento del protagonista del daño hacia la víctima. El interés se centra en exigir reparación o indemnización. Esta victimización, en lugar de ponderar un bien a las personas, lo que intenta es acentuar una sociedad de riesgo y de acusación. “Todo ocurre como si la multiplicación

6 *Ibid.*, p. 64

de las circunstancias de victimización suscitara una exaltación proporcional de aquello que es preciso llamar un resurgir social de la acusación.⁷ En una sociedad siempre en peligro podemos denunciar o señalar a cualquiera que nos parezca sospechoso. Incluso la solidaridad puede convertirse en búsqueda vengativa de culpables. La omnipresencia del riesgo hace que la solidaridad se conciba desde la venganza. Resguardar la seguridad presupone el peligro

latente del otro. Es creer que se vive más seguro porque podemos acusar a cualquiera como sospechoso o culpable. Es el caso de los anuncios en comercios o bancos donde se lee la leyenda: “Por su seguridad este establecimiento cuenta con cámaras de vigilancia las 24 horas del día”. Enfatizar la seguridad es precisamente reconocer el peligro que acecha a dicho lugar. O bien, si el letrero está dirigido a cualquiera que pueda leerlo, tanto el usuario y como el delincuente terminan siendo homologados. El letrero, a la par que informa, advierte. Por lo tanto, el establecimiento es seguro y, a su vez, riesgoso. El que decide entrar es víctima y victimario.

La sociedad de riesgo se percibe a sí misma desde la victimización. Incluso, se prescinde de los responsables porque el riesgo supone el azar. Afirma Ricoeur que la acción y la decisión de los sujetos se



inclinan más hacia el signo de la fatalidad que el de la responsabilidad. Ésta última queda desplazada por la contingencia, el azar o la mala suerte de sufrir un daño. Sin embargo, como señala Ricoeur: “La fatalidad no es nadie, la responsabilidad es alguien.”⁸ En la fatalidad nadie rinde cuentas; en la responsabilidad, sí.

La fatalidad y la victimización enneguecen la figura de la responsabilidad. A su vez reiteran que la violencia es insuperable. Entendemos que la violencia no se reduce a la agresión; por el contrario, hay violencias cotidianas que son sutiles o que perviven veladas y disimuladas. También hay formas de violencia que buscan abiertamente hacer “justicia propia”. Sin embargo, como señala Ricoeur, es la esfera de lo penal la que confisca dicha pretensión del sujeto.⁹ Las leyes se configuran para que los sujetos no intenten hacer justicia por

7 *Ibid.*, p. 65

8 *Ídem.*

9 Cf. *Ibid.*, p. 181

sus propias manos. Se trata de eliminar la idea de venganza. Empero, hay espacios de lo social y de lo institucional donde la venganza se cultiva. Por ejemplo, en el terreno de lo penal hay elementos que susciben la idea de venganza (pese a quererla combatir). Para hacer justicia busca castigar. Si bien para el Estado el aparato judicial intenta preservar la paz, muchas veces genera lo contrario. Al aplicar la sentencia antepone la idea de castigo. Dicho castigo se convierte en una forma de venganza no confesada. En el juicio penal el individuo que recibe la sentencia deja de ser un sujeto de derecho. El sentenciado se convierte en un recluso. Cuando el aparato judicial y la sociedad reconocen que el sentenciado es precisamente culpable, es remitido a un espacio ajeno al vínculo social, es decir, la cárcel. El reconocimiento de su culpabilidad es el comienzo del desconocimiento de su humanidad. Así, la sentencia se vuelve un acto de venganza y de violencia.

Aunado a lo anterior la idea de indemnización se va convirtiendo, señala Ricoeur, en *técnica de gestión*. Se vuelve operativa. La indemnización (si la hay), se erige como proceso burocrático. Olvida la necesidad de aludir a los responsables. Y cuando llega a ubicarlos los reduce a la mera culpabilidad. Se busca al culpable prescindiendo del responsable, es decir, afirmamos la idea del castigo como remedio a los males sociales o a la injusticia. Cuando desplazamos la idea de responsabilidad por la de culpabilidad –debemos subrayarlo–, ponderamos el castigo. Por el contrario, cuando visualizamos la importancia del concepto de responsabilidad, posibilitamos que la atribución y que la retribución (moral y jurídica)

queden de alguna manera fortalecidas y equilibradas.

Debemos señalar que el acto de juzgar es el punto final de una previa deliberación. Refiere al responsable (si lo hay) en la medida en que evalúa lo ocurrido. El juicio cierra lo abierto por la interpretación. “Juzgar significa zanjar una cuestión con miras a concluir una incertidumbre.”¹⁰ Juzgar delimita, acota e intenta cerrar el debate respecto a una situación o comportamiento determinado. Para Ricoeur existen distintos niveles en el concepto de juzgar. El primero tiene un sentido débil y se limita a opinar: “yo creo que todos los partidos políticos son iguales”. El segundo implica estimar o apreciar a algo o a alguien: “la UNAM es la máxima casa de estudios”. El tercero asume una certeza argumentada: “el racismo es excluyente porque traduce las diferencias en taxonomías de superioridad e inferioridad.” Estos tres niveles no son ajenos a la reflexión moral (e incluso jurídica), en momentos de deliberación. El juicio tiene matices y niveles de imputación en la medida en que las acciones y sucesos tienen diferentes consecuencias jurídicas y morales. Qué tipo de juicio, imputación o señalamiento corresponde a determinadas acciones es, indudablemente, la dimensión hermenéutica que conlleva el ejercicio jurídico y el análisis ético.

El derecho no puede prescindir de la ética y la moral. Es necesaria una reflexión moral que conduzca a la idea de que el ser humano no sólo es capaz de valorar y normativizar su conducta, sino que se caracteriza por ser valioso en sí mismo. Este valor implícito que tiene

¹⁰ *Ibíd.*, p. 177

la humanidad nos debe llevar a replantear los alcances espacio-temporales de la responsabilidad y su íntima relación con la imputación moral y jurídica. La preocupación ricoeuriana no sólo es vincular interpretativamente el campo de lo moral y lo jurídico bajo la égida de la responsabilidad, sino que sugiere que dicha noción no puede ser menguada en las relaciones sociales. Al respecto Ricoeur se pregunta ¿hasta dónde se extienden los efectos perniciosos de nuestros actos? O bien, ¿sólo somos responsables de un acto que se refleja en su inmediatez o, por el contrario, de las consecuencias futuras que puede generar? Su respuesta es que la responsabilidad no puede reducirse a la inmediatez del acto dañino, pero tampoco puede extenderse ilimitadamente. Al restringirse en lo inmediato podría no sopesar los alcances que han provocado un acto pernicioso y la responsabilidad que de esto se deriva. Por el contrario, la extensión ilimitada de la responsabilidad puede hacer que el acto mismo pierda interés, consistencia y, por ende, se diluya en el tiempo o en la burocracia. Como señala Ricoeur: extender en demasía el radio de la responsabilidad diluye sus efectos. Por ejemplo: Un político “X” puede decir que todos somos responsables de la corrupción en el país y, por ende, de sus consecuencias en el futuro. Sin embargo, aquí el concepto de “corrupción” se diluye en el espacio y en el tiempo. Puesto que todos propiciamos la corrupción todos debemos combatirla. Sin embargo, señalar a “todos” es lo mismo que decir “nadie”. Puesto que a nadie se le atribuye una responsabilidad concreta respecto a la corrupción, su generalidad de convierte en un desentendimiento cómodo. Si todos somos

corruptos, entonces, no hay responsables reales y concretos. En el fondo dicha generalización busca diluir el problema porque es obvio que la corrupción no es un ejercicio que generen todos. Extender en demasía la responsabilidad en un crono-topo indefinido disloca la relación entre el acto doloso y la responsabilidad que amerita. En la extensión ilimitada de la responsabilidad no existe conexión alguna entre el afectado y el que daña.

Para reforzar la idea anterior Ricoeur se refiere a la “prevención” (que contraviene la generalización o extravío del concepto de “responsabilidad”). Nos plantea el autor de *Sí mismo como otro* que somos responsables de nuestros actos, pero también somos responsables al prevenir futuros daños. No solo se trata de reparar los males que provocan nuestros actos perniciosos, sino de mantener una visión de prevención. Al atender la idea de prevención se delimitarían los alcances de la responsabilidad. La prevención subraya la responsabilidad y delimita el “qué” y el “cómo” de lo pernicioso. Por ejemplo, un ecologista alude a una responsabilidad a corto y mediano plazo. Admite que lo que no se resuelva hoy tendrá consecuencias mañana. Por lo tanto, debemos afirmar que la responsabilidad es retrospectiva y prospectiva (bajo ciertos límites espacio-temporales). El daño que hice o el daño que puedo provocar son dos polos que acotan el concepto de responsabilidad. Replantear y delimitar los alcances de la responsabilidad es el proyecto de un nuevo imperativo... “que nos impone obrar de tal forma que existan seres humanos después de nosotros.”¹¹ Por ende, aquí el concepto

11 *Ibid.*, p. 70

“

No puede haber normatividad moral y jurídica sin la figura del responsable”

de responsabilidad no sólo se extiende bajo ciertos límites espacio-temporales; también enfatiza la responsabilidad del agente en la medida en que se preocupa del otro. Hace que el concepto de responsabilidad no sólo adquiera valía como imputación, sino como designación de sí o del otro. Entes susceptibles de ser juzgados (jurídica y moralmente), pero también organizados o preocupados por el bien común. Lo que Ricoeur denominará vivir con otros en instituciones justas; las cuales se traduzcan en la posibilidad del reconocimiento mutuo al interior de la legalidad.¹²

Podemos concluir que los conceptos de responsabilidad e imputación exigen una deliberación jurídica porque implican un debate moral e interpretativo. Aunado a esto, dicha reflexión debe considerar qué factores de tipo social tienden a encubrir, diluir o desatender la idea de responsabilidad como referente del quehacer colectivo e individual. Reiterar que las acciones tienen consecuencias que deben ser delimitadas en el rango de lo moral y lo jurídico. Es entender que

las acciones tienen un sentido externo en la medida en que trastocan el entorno; pero también que conllevan una dimensión interna que alude al sujeto que las provocó. No hay acción sin agente y acción sin consecuencias. Por tanto, no podemos hablar de las acciones sin aludir a la responsabilidad y a la imputación. Las acciones no sólo son generadas, atestiguadas o padecidas, sino implican considerar al responsable como un criterio que rompe con el anonimato o, incluso, el encubrimiento doloso. Al ser la responsabilidad un referente ineludible en el campo de la ética y de la moral, adquiere una dimensión universal. No puede haber normatividad moral y jurídica sin la figura del responsable. Incluso, aludiendo a ella pueden cobrar consistencia ideas como “reciprocidad”, “solidaridad”, “institucionalidad”.

El vínculo entre responsabilidad e imputación y, por ende, su importancia en el campo de lo moral y de lo jurídico, nos permite acentuar su carácter interpretativo. Puesto que cada uno de estos elementos no se traduce en relaciones mecánicas y homogéneas, sino requieren una deliberación constante al cobrar relevancia en situaciones concretas, la exploración hermenéutica se vuelve esencial. Imputar y responsabilizarse es de algún modo interpretar lo realizado por uno mismo o por otros. Sólo así podremos enaltecer la idea de lo justo como algo que presupone la participación de cada quien.

BIBLIOGRAFÍA

- KANT, Immanuel, *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México: 1986.
- RICOEUR, Paul, *Lo justo*, Caparrós Editores, Madrid: 1999.
- , *Sí mismo como otro*; Siglo Veintiuno Editores, Madrid: 1996.
- STRAWSON, P., F., *Subject and Predicate in Logic and Grammar*, London: Methuen, 1974.
- , *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

12 Cf. Paul Ricoeur, “El sí y la norma moral” en *Sí mismo como otro*, pp. 214-230

Compilador

Jorge Luis
Gardea Pichardo

Recibido: 20-noviembre-2012
Aprobado: 7-enero-2013

SENTIMIENTOS ENCONTRADOS, ¿CREENCIAS EN CONFLICTO?

Gustavo Ortiz-Millán*
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

RESUMEN: Según las teorías cognitivas de las emociones, éstas están constituidas por estados cognitivos. En este artículo distingo varios usos del término “cognitivo” para ver qué es exactamente lo que quiere decir la teoría cognitiva cuando afirma eso. Me centro en la versión según la cual las emociones son estados cognitivos que presentan las características distintivas de las creencias. Luego analizo cómo estas teorías cognitivas dan cuenta del fenómeno de lo que llamamos “sentimientos encontrados”, es decir, casos de emociones en conflicto. Defiendo la tesis de que la teoría cognitivista tiene dificultades para explicar el fenómeno de los sentimientos encontrados. Para ello, contrasto casos de creencias en conflicto con casos de emociones en conflicto, o sea, sentimientos encontrados, para mostrar cómo las emociones responden de modo diferente al que lo hacen las creencias en situaciones de conflicto. Esto nos debe hacer dudar de la tesis central de la teoría, a saber, que las emociones son estados cognitivos o formas de creencias.

PALABRAS CLAVE: Emociones, conflictos emocionales, conflictos de creencias, teoría cognitiva de las emociones.

Abstract: According to cognitive theories of emotions, these are constituted by cognitive states. In this paper I distinguish between several uses of the term “cognitive” to see more precisely what the theory means when it makes such a claim. I focus on the version according to which emotions are cognitive states with the same distinctive characteristics of beliefs. I then analyze how these cognitive theories explain the phenomenon of “mixed feelings”, that is, cases of conflicts of emotions. I defend the idea that cognitivist theories have troubles when explaining cases of mixed feelings. I contrast cases of conflicts of beliefs with those of conflicts of emotions, to show how emotions respond in a different way to these cases than beliefs. This throws doubts about the central claims of the theory, i.e., that emotions are cognitive states or forms of beliefs.

Key words: Emotions, emotional conflicts, conflicts of beliefs, cognitive theory of emotions

* Doctor en filosofía.
Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Correo electrónico: gmom@filosoficas.unam.mx

Según algunos filósofos, las emociones son estados cognitivos o están básicamente constituidas por este tipo de estados. El amor, por ejemplo, está constituido fundamentalmente por aquellos estados cognitivos que tengo acerca de la persona amada y que la hacen tan valiosa para mí: las creencias que tengo acerca de su belleza, de sus virtudes, de aquellos rasgos que la hacen admirable, incluso de su amor por mí, entre otras cosas. Este tipo de creencias, se nos dice, son necesarias para poder hablar de amor —algunos van más lejos y afirman que son incluso suficientes—. Desde esta perspectiva, las emociones son estados cognitivos. Aquí quiero centrarme en una versión de la teoría cognitiva de las emociones, según la cual las emociones son estados cognitivos que presentan las características distintivas de las creencias. Quiero analizar cómo estas teorías cognitivas pueden dar cuenta del fenómeno de lo que llamamos “sentimientos encontrados”, es decir, casos de emociones en conflicto acerca de un mismo asunto. Defenderé la tesis de que la teoría cognitivista, en el sentido que especificaré, tiene dificultades para explicar el fenómeno de los sentimientos encontrados. Para argumentar esto, quiero seguir aquí la línea de argumentación que siguió Bernard Williams al examinar casos de dilemas morales, esto es, quiero contrastar casos de creencias en conflicto con casos de emociones en conflicto, o sea, sentimientos encontrados, para mostrar cómo las emociones responden de modo diferente al que lo hacen las creencias en situaciones de conflicto. Esto debería llevarnos a dudar de la tesis central de la teoría, a saber, que las emociones son estados cognitivos o formas de creencias.

Hay que empezar por decir que lo que entienden los filósofos por “cognitivo” puede variar de modos muy radicales, convirtiendo al término en una especie de comodín con el que se puede defender cualquier teoría, incluso teorías no cognitivistas. Por eso, antes de cualquier crítica a la teoría, hay que dejar en claro qué se está entendiendo por “cognitivo”. Podemos distinguir básicamente tres acepciones del término, quiero distinguirlas aquí simplemente para especificar en qué tipo de teoría cognitiva me quiero centrar.

La ciencia cognitiva contemporánea entiende el concepto “cognición” en un sentido amplio. En la psicología cognitiva, por ejemplo, el término se refiere a la perspectiva del procesamiento de información de las funciones psicológicas de un individuo (percepción, memoria, aprendizaje, entendimiento del lenguaje, etc.). Básicamente cualquier pieza de información que interviene en procesos de pensamiento. Aquí “cognitivo” no se refiere sólo a creencias, sino que también incluye estados conativos como deseos o intenciones. En ese sentido, las emociones también constituyen piezas de información en nuestros procesos de pensamiento y pueden ser vistas como estados cognitivos.

En una segunda acepción del término, las emociones son cognitivas en el sentido de que son estados intencionales. Aquí, cognitivismo sería equivalente a intencionalismo. Según este entendimiento, las emociones no sólo están caracterizadas por sus rasgos fisiológicos o fenomenológicos (sentimientos o sensaciones), sino por tener un carácter intencional, es decir, están dirigidas a objetos o situaciones del mundo (reales o ima-

ginarios). Son “acerca de” estos objetos y eso es lo que constituye su carácter intencional, en el sentido más brentiano del término. El amor, el odio, los celos, el enojo, etc., son estados que están dirigidos a situaciones u objetos en el mundo, que constituyen sus objetos intencionales. Ahora, intencionalidad tradicionalmente se toma como sinónimo de actitud proposicional, es decir, actitudes que tenemos acerca de proposiciones. No estoy seguro de que el contenido intencional tenga que ser siempre conceptual y si estos dos términos efectivamente son sinónimos (considerando la posibilidad de contenidos no conceptuales). Sospecho que no, pero esto no es algo en lo que quiera detenerme aquí. Este es el sentido que enfatizó Robert Solomon (1980) en su defensa inicial de la teoría cognitiva de las emociones.

Finalmente, hay un tercer sentido del término “cognitivo” en el que éste se refiere a creencias y conocimiento (éste es el sentido en el que se usa el término, por ejemplo, en discusiones acerca de cognitivismo y no cognitivismo en metaética y en otras áreas). Las teorías cognitivas de las emociones, bajo esta perspectiva, sostienen que las emociones son formas de creencias acerca del mundo y que tienen valores de verdad. Es decir, pueden ser verdaderas o falsas y nos proveen conocimiento. (Típicamente nos dicen que es a través de las emociones que tenemos acceso a cierto tipo de valores o razones, a los que no tendríamos acceso de otro modo, por lo que el cognitivismo es adoptado por teorías evaluacionistas de las emociones.) Por ejemplo, Martha Nussbaum sostiene esta versión de la teoría cognitiva cuando afirma:

He hablado de verdad; y es, por supuesto, una consecuencia de la perspectiva que he desarrollado que las emociones, como otras creencias, pueden ser verdaderas o falsas, y (esto es un punto independiente) justificadas o injustificadas, razonables o no razonables. El hecho de tener una emoción depende de cuáles son las creencias de una persona, no de si son verdaderas o falsas. Así que si creo que mi madre está muerta y sufro, y no está realmente muerta, mi emoción es, en ese sentido, falsa. (Nussbaum 2001: 46)

Este tercer uso del término no está desconectado de los dos anteriores y, de hecho, es compatible con ellos. Por un lado, las creencias son casos paradigmáticos de estados informacionales que intervienen en procesos de pensamiento, por el otro, son también paradigmas de estados intencionales o de actitudes proposicionales. Sin embargo, no hay ningún compromiso de estos dos modos de entender el término bajo esta última teoría acerca de lo cognitivo. Mientras que su entendimiento del término “cognitivo” es amplio (más en el primer sentido que en el segundo), el uso del término en este tercer caso es más bien estrecho. Las emociones pueden ser cognitivas en cualquiera de los dos primeros sentidos, sin que lo sean en el tercero. Pueden ser cognitivas en el sentido de que son partes de nuestros procesos de pensamiento o ser intencionales, pero no en el de que tengan valores de verdad.

Así pues, quiero centrarme en este tercer sentido del término “cognitivo”, que es el que usan teóricos como Nussbaum o Solomon, entre otros. Quiero tomar en serio la idea de que las emociones son estados cognitivos entendidos en un sentido estrecho, es decir, como

creencias. Las creencias, a su vez, tienen que ser entendidas en el sentido técnico que tienen en filosofía, es decir, como aquellos estados mentales cuya norma de corrección es la verdad. El elemento distintivo de la creencia, podríamos decir, es su dirección a la verdad.

Ahora, si las emociones son estados cognitivos entendidos como creencias o son, como afirma Solomon “curiosamente similares a las creencias” (1980: 257), entonces esto querría decir que comparten sus características básicas y que responden a casos de conflictos y contradicciones del mismo modo en que lo hacen las creencias.

Sería útil tener en mente un par de estas características. Primero, la verdad y la falsedad constituyen los estándares o los criterios normativos de evaluación de creencias, estos criterios distinguen a las creencias de otros estados mentales. La siguiente definición de creencia captura esta idea: *S cree que p si y sólo si S tiene un estado mental tal que éste es correcto si y sólo si la proposición p es verdadera.* Si las emociones son estados cognitivos en este sentido, entonces la verdad y la falsedad deben también constituir sus criterios de evaluación. No tiene mucho sentido hablar de deseos, por ejemplo, en términos de verdad o falsedad —aun si descubrimos que los deseos presuponen creencias y que nuestro deseo tiene antecedentes cognitivos en creencias que son verdaderas o falsas—. Pero, estrictamente hablando, los deseos no son ni verdaderos ni falsos (claro que hay teorías cognitivas acerca de los deseos que pondrían en cuestión esta afirmación).¹ En segundo

lugar, aquello que se cree, aun si termina siendo falso, siempre es tomado como verdadero por la persona que sostiene la creencia. Creer que *p* es creer que *p* es verdadera, incluso si luego resulta que *p* es falsa. Las creencias están dirigidas a la verdad (*beliefs aim at truth*), y creer que *p* siempre implica creer que *p* es verdadera. Esto es un truismo filosófico. Creer implica creer en la verdad de la proposición considerada, lo que es incompatible con la afirmación de su falsedad. Ahora bien, si alguien reconoce que lo que ha creído hasta ese punto es falso, está en un punto crucial para cambiar de opinión. En ese momento abandona su creencia falsa y adopta la nueva creencia que toma como verdadera, o bien suspende el juicio, en cuyo caso cree que la hipótesis *h* es verdadera o que *h* no es verdadera, y permanece en duda. Cada una de sus creencias se toma como verdadera y, al añadir nuevas creencias a su *corpus* de creencias, el agente debería estar preocupado por no importar falsedades o errores, de modo que tome en cuenta la verdad de las creencias que de hecho ya sostiene. Al añadir nuevas creencias a su *corpus*, éste se ve como verdadero y consistente; así que al importar nueva información, el agente debería hacerlo de modo que preserve la consistencia de ese cuerpo. No debería introducir como verdadera información que contradiga elementos ya existentes de su conjunto de creencias. (Esto, evidentemente, no sucede cuando adopta, digamos, un nuevo deseo, dado que estas actitudes no están sujetas a exigencias de consistencia.)

En un trabajo muy influyente sobre la consistencia ética, Bernard Williams

la verdad o la falsedad de una proposición.

¹ Cuando hablo de creencias, me refiero a creencias completas o dogmáticas, esto es, a creencias que expresan certeza acerca de

(1973) argumentó en contra de la identificación de creencias y juicios evaluativos. Williams contrastaba casos de creencias en conflicto con los llamados “dilemas morales” o conflictos de obligaciones (dado que éstos constituyen la formulación deontica de los juicios evaluativos), y afirmaba que estos últimos son diferentes de los primeros y que los juicios evaluativos no son creencias. Aquí quiero usar una estrategia muy similar, contrastando conflictos de creencias con conflictos de emociones y con conflictos de creencias y emociones, con la finalidad de argumentar en contra de la identificación de creencias y emociones. Sin embargo, creo que es interesante ver cómo Williams traza la diferencia entre creencias y juicios de valor; quiero presentarla porque es ilustrativa de algunas de estas diferencias. No obstante, mientras que Williams obtiene la conclusión de que los juicios de valor se parecen más a los deseos que a las creencias, no quiero obtener una conclusión similar para las emociones. Aunque es algo que no voy a argumentar aquí, creo que la reducción de emociones a deseos puede resultar tan problemática como la que los ve como creencias.²

² Esta reducción dejaría de lado el aspecto fenomenológico característico de las emociones, o sólo lo consideraría como un añadido de la emoción, resultando en lo que Peter Goldie ha llamado una “add-on theory” (tal vez se podría traducir como “teoría del añadido”): “la teoría de que la experiencia emocional, y actuar por emoción, pueden explicarse adecuadamente por referencia a creencias y deseos carentes de sentimientos, dejando que éstos se añadan al final de la historia, como sensaciones que no están dirigidas hacia objetos en el mundo” (Goldie 2000: 82). Asimismo, las emociones (como el orgullo, por ejemplo) no parecen tener siempre la misma dirección de ajuste que los deseos (cfr. Goldie 2000: 78-79).

Voy a resumir brevemente algunas de las principales ideas de Williams acerca de este asunto. Él afirma que los conflictos de valores se parecen más a conflictos de deseos que de creencias, porque, a diferencia de las creencias, los juicios evaluativos inconsistentes no se debilitan al descubrir que están en conflicto: “El descubrimiento de que mis creencias fácticas están en conflicto *eo ipso* tiende a debilitar a una o más de las creencias; no así con los deseos; no así, pienso, con las convicciones en conflicto acerca de lo que debo hacer” (1973: 172). Los conflictos de convicciones morales, dice Williams, como los conflictos de deseos, tienen el carácter de una lucha en la que uno mantiene ambas convicciones al mismo tiempo sin debilitar ninguna; el caso de las creencias en conflicto no es así, dado que una de nuestras creencias en conflicto tiende a debilitarse, y tendría el resultado ideal de que abandonaríamos la creencia falsa. La creencia que se toma como falsa se abandona y uno sólo mantiene la creencia que toma como verdadera. Esto no sucede con los deseos, y no parece suceder tampoco con obligaciones morales en conflicto. Cuando uno se enfrenta a un caso de deseos en conflicto, ésta no es una razón para que se debilite y se abandone uno de los deseos en conflicto, afirma Williams; uno puede continuar sosteniendo estos deseos hasta que llegue el momento de la decisión y de la acción y uno actúe con base en un deseo, descartando al otro.³ Pero aun en este caso uno puede continuar sosteniendo el deseo rechazado, si no se transfor-

³ Williams no distingue entre tipos de deseos ni dice nada acerca de casos en los que un deseo puede debilitarse e incluso desaparecer debido al conflicto.

ma en un sentimiento de arrepentimiento o de culpa. Ésta es otra diferencia con las creencias: tanto en el caso de los deseos como en el de las obligaciones en conflicto, hay un remanente que tiene la forma de arrepentimiento o culpa, mientras que en el caso de las creencias no parece haber tal remanente una vez que la creencia falsa se ha abandonado. El caso de obligaciones en conflicto se parece más a un conflicto de deseos que a uno de creencias, nos dice. Cuando uno descubre que dos convicciones evaluativas están en conflicto, esto es, que dos convicciones acerca de lo que uno debe hacer están en conflicto, ésta no es una razón para que una se debilite y, a la larga, para que uno la tome como falsa y la abandone. La convicción de que uno está bajo dos obligaciones contrarias continúa.⁴

Consideremos un caso de creencias en con-

flicto. Manuel me dice que mi amiga Teresa robó el dinero que nuestro club ha ahorrado en los últimos meses para hacer obras de caridad. Sin embargo, yo conozco a Teresa desde que éramos niños y sé que ella es inocente; de entrada tengo un precompromiso para creer que es inocente. Pero Manuel es una persona muy confiable y honesta y no tiene razones para mentir. Tengo razones



4 A pesar de que mi conclusión final es similar a la de Williams, su estrategia tiene algunas consecuencias en términos de consistencia que podrían resultar incómodas. No deberíamos sostener creencias inconsistentes, dice Williams, puesto que esta situación es insostenible, pero cuando se trata de asuntos evaluativos, la inconsistencia parece estar bien: podemos sostener evaluaciones inconsistentes. Dos elementos en nuestro conjunto de juicios de valor son inconsistentes porque la obligación de hacer *A* nos impide hacer *B*, y hacer *B* equivale a la negación de *A* y viceversa. Williams afirma que esta inconsistencia se puede sostener perfectamente sin debilitar ninguna de las convicciones del agente, es decir, que a diferencia de la consistencia epistémica, el agente puede ser inconsistente sin problema. Argumento en contra de esta conclusión de Williams en Ortiz-Millán 2006.

para creer que Teresa es inocente, pero también que no lo es. En este momento creo que *p* y que $\sim p$. Éste es un caso de creencias en conflicto que, generalmente, tenderá a una suspensión del juicio, a la duda *e*, idealmente, a un proceso de investigación en el que trataré de resolver la cuestión y encontrar la verdad. Como dice Williams, el mero hecho de descubrir que mis creencias están en conflicto tiende a debilitar una de ellas, y tendría el resultado ideal de hacerme abandonar la creencia falsa. Abandono la creencia que tomo como falsa y mantendré aquella

que tome como verdadera. Las creencias falsas se abandonan sin que haya remanente. Ahora, si el punto de vista cognitivo está en lo correcto, los conflictos de emociones tendrían que ser similares a casos de creencias en conflicto, pero encuentro difícil formular el caso de la misma manera en que lo hago con las creencias.

Alguien que afirma que las emociones son estados cognitivos y, en último término, creencias, debería aceptar que podemos pensar los casos de emociones en conflicto de la misma manera en que lo hacemos con las creencias. ¿Podemos pensar en un caso similar en términos de emociones? Primero que nada, no parece ser posible pensar en un caso de emociones en conflicto usando la misma emoción, es decir, en el que yo temo que p y al mismo tiempo temo que $\sim p$. Hay algo que está mal aquí. Parece ser posible que uno sostenga creencias inconsistentes, pero cuando se trata de emociones, no parece ser posible que sostengamos la misma emoción con contenidos contrarios. Cuando tememos que p y al mismo tiempo tememos que $\sim p$, esto es algo que sucede bajo diferentes descripciones o aspectos. Temo que mi jefe llegue a tiempo y al mismo tiempo temo que mi jefe no llegue a tiempo, pero mis temores se deben a diferentes razones. Temo que llegue a tiempo porque no voy a tener listo mi reporte a la hora que llegue; temo que no llegue a tiempo porque no va a estar para la hora en que empiece la junta de un importante comité. Sus objetos son diferentes. Más bien deberíamos pensar acerca de conflictos emocionales como casos en los que es la actitud, y no el contenido, lo que entra en conflicto. Esta sería una primera di-

ferencia. Entonces podríamos decir que un caso de emociones en conflicto es algo así: he estado buscando un ascenso en mi trabajo desde hace mucho tiempo, sé que lo merezco tanto como cualquier otro, y también sé que alguien en mi oficina va a ser ascendido, pero que sólo una persona puede obtener el ascenso. Pero sucede que mi colega y buena amiga Patricia obtiene el ascenso. Estoy muy contento de que ella obtenga el ascenso, puesto que es mi mejor amiga, pero al mismo tiempo estoy triste de que ella lo obtenga y no yo. Tengo sentimientos encontrados acerca de esta situación. Tengo una actitud favorable y una desfavorable hacia la situación: me siento bien, pero también me siento mal acerca de su ascenso (cf. Greenspan, 1980). ¿Pueden ambas proposiciones ser verdaderas acerca de mí? Creo que la respuesta es que sí, ambas proposiciones pueden ser verdaderas. En el caso de la creencia, por el mero hecho de que descubro que dos de mis creencias entran en conflicto, por lo menos una de ellas tenderá a debilitarse, habrá (idealmente) una suspensión del juicio que conducirá a un proceso de investigación que tenderá a encontrar la creencia verdadera y a abandonar la falsa. En el caso de la emoción, el descubrimiento de que dos emociones están en conflicto no crea, por sí mismo, una tendencia a debilitar a ninguna. Asimismo, no parece ser posible la suspensión de juicio acerca de la verdad de la cuestión. Estoy feliz e infeliz al mismo tiempo y no parece ser posible que deje de sentirme feliz e infeliz a través de algún mecanismo de suspensión del juicio. La situación no reclama una resolución de la misma manera en que un caso de creencias inconsistentes lo hace (recordemos el modo en el que

Charles Peirce describe la situación de sostener creencias inconsistentes como una situación estresante que reclama la fijación de la creencia verdadera). Parece que, a diferencia del caso de las creencias, en donde la inconsistencia es una situación que tiene que evitarse y que reclama resolución, en el caso de las emociones, la inconsistencia no parece ser un asunto a considerar, y no iríamos tan lejos como para llamar irracional a una persona que conscientemente tiene sentimientos encontrados, como sí lo hacemos con alguien que conscientemente sostiene creencias inconsistentes.

Hay otro posible caso de conflicto emocional: casos de conflictos entre creencias y emociones. Si, como he afirmado, las emociones deben ser entendidas como creencias, entonces este caso debería ser suficientemente similar a casos de creencias en conflicto. Permítaseme considerar un caso en el que mis emociones entran en conflicto con mis creencias: Susana tiene sentimientos negativos hacia el sexo, no obstante, desde un punto de vista reflexivo, no cree que haya nada malo acerca de la sexualidad en general, es algo que es completamente aceptable y bueno. Sin embargo, cada vez que tiene sexo no puede evitar sentirse culpable, avergonzada y arrepentida, lo que le impide disfrutar el sexo. Ella creció en un ambiente muy conservador, con actitudes muy negativas hacia el sexo, y ahora es muy difícil deshacerse de creencias adquiridas en su infancia. Como resultado de ello, sostiene actitudes que están en tensión: cree que el sexo es algo bueno y disfrutable, pero sus emociones muestran que cree que el sexo no es bueno ni disfrutable. Susana es consciente de este conflicto y quisiera que desapareciera.

De hecho, según el cognitivismo, esta emoción negativa hacia el sexo no es sino una creencia, de modo que nos encontraríamos aquí ante una forma diferente de un conflicto de creencias. Y se trata de un conflicto que reclama resolución. Pero, ¿cumple este conflicto con las características básicas de este tipo de conflictos que señala Williams? ¿Se debilita alguna de sus creencias por el mero hecho de que descubre el conflicto? No necesariamente. Idealmente, su creencia de que el sexo es algo malo debería debilitarse frente a la evidencia y a toda la información que ella tiene acerca de las bondades del sexo, de lo placentero que es, de sus efectos positivos en la salud, etc. Sin embargo, no necesariamente pierde fuerza esta creencia; incluso puede sobrevivir después de todo un proceso de psicoterapia. Sus sentimientos de culpa y de vergüenza son recalcitrantes: son resistentes y no responden a razones. ¿Conduce este conflicto a una suspensión del juicio de la misma manera en que sucede en casos de agentes racionales que se dan cuenta de que sus creencias están en conflicto? Ciertamente no de la misma manera: la creencia que se basa en la evidencia, la que tiene las mejores razones a su favor, no se pone en duda; es sólo la otra, la que choca con estas razones, la que es cuestionada. Pero incluso si pensamos que esta creencia tenderá a debilitarse y, a fin de cuentas, encontramos que es falsa, no la abandonamos. Sobrevive.

Sé que mi ejemplo de los sentimientos encontrados ante el sexo puede generar dudas acerca de qué tanto esos sentimientos negativos hacia el sexo no son sino producto de un proceso cultural y, en esa medida, están directamente influidas por las creencias del agente y

esto releva, a fin de cuentas, un conflicto de meras creencias más que uno de emociones *versus* creencias. Consideremos un caso diferente de una emoción menos determinada culturalmente, una más ligada a, digamos, “instintos naturales”: el del miedo a volar. Jorge sabe que los aviones chocan o se caen, está por abordar un avión o puede ser que sólo esté pensando en viajar en uno y que cabe la posibilidad de que choque o se caiga. Pero esta posibilidad es, de hecho, muy remota. Jorge lo sabe y también sabe que, estadísticamente, es más peligroso caminar en la calle en cualquier ciudad moderna o viajar en coche, tren o barco, que viajar en avión. Él sabe todo esto pero no deja de tener miedo. Los hechos y las estadísticas hacen poco para calmar sus miedos. Tampoco los calma la información acerca de lo bien diseñados que están los aviones o lo bien entrenada que está la tripulación. Todas estas creencias no hacen que su miedo desaparezca. A pesar de que hay muchas razones para no tener miedo, aun así tiene miedo. Este miedo, de hecho, es en parte racional y en parte irracional: la impenetrabilidad cognitiva es un asunto de grados. Al final, Jorge puede actuar de acuerdo con sus creencias, subirse al avión y terminar volando, no obstante, puede también ir todo el viaje sintiendo los síntomas de la ansiedad, del nerviosismo y temiendo que algo pase cada vez que el avión brinque. El miedo no se va a pesar de todas estas razones que lo condujeron a actuar.

Me parece que estos dos casos de conflictos de emociones y creencias, en los que nos encontramos con emociones recalcitrantes, tienen que ver con el he-

cho de que a veces —no siempre— las emociones son cognitivamente impenetrables. Una emoción es cognitivamente penetrable sólo si puede verse afectada o influida por razones relevantes. Nuestras creencias son cognitivamente penetrables puesto que, normalmente, se ven afectadas por otras creencias. Esto no parece suceder con las emociones, o por lo menos no como sucede con las creencias. La impenetrabilidad cognitiva que es común a las emociones es la razón por la que una descripción de la racionalidad de las emociones choca con una de la racionalidad de las creencias. La racionalidad de las emociones no se puede reducir a la racionalidad de actitudes proposicionales estándar (Goldie 2000: 76; de Sousa 1987: 165ss).

Resumiendo, si lo que he dicho hasta aquí es correcto, mis dos casos de conflicto emocional apuntan hacia el rechazo de la identificación de las emociones con estados cognitivos como las creencias, como afirma el cognitivista. La explicación de por qué casos de emociones en conflicto no pueden reducirse a casos de creencias en conflicto tiene que ver con el hecho de que, a diferencia de las creencias, las emociones carecen de valores de verdad. Si esto es así, entonces las emociones no pueden reducirse a creencias.⁵

⁵ Presenté versiones anteriores de este artículo en un simposio sobre emociones dentro de un congreso nacional de la Asociación Filosófica de México y en un congreso de la Sociedad Española de Filosofía Analítica, en la Universidad de Barcelona, agradezco los comentarios de las audiencias en ambas ocasiones. También agradezco los comentarios de dos dictaminadores anónimos de esta revista.

BIBLIOGRAFÍA

- De Sousa, R. 1987. *The Rationality of Emotion*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Goldie, P. 2000. *The Emotions: A Philosophical Exploration*. Oxford: Oxford University Press.
- Greenspan, P. 1980. “A Case of Mixed Emotions: Ambivalence and the Logic of Emotion.” *Explaining Emotions*, Amélie Rorty (comp.), Los Ángeles: University of California Press: 223-250.
- Nussbaum, M. 2001. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ortiz-Millán, G. 2006. “Changes of Mind: Beliefs and Value Judgments.” *Manuscrito* 29: 9-36.
- Solomon, R. 1980. “Emotions and Choice.” *Explaining Emotions*, Amélie Rorty (comp.), Los Ángeles: University of California Press: 251-281.
- Williams, B. 1973. “Ethical Consistency.” *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press: 166-186.

KARL KRAUS (AUSTRIA, 1874–1936)

Marco Antonio Camacho Crispín*
CCH Vallejo, UNAM

Recibido: 17-octubre-2012
Aprobado: 7-diciembre-2012

RESUMEN: Karl Kraus fue ante todo un importante y admirable pensador. Su compleja labor intelectual quedó manifestada en sus respectivas apariciones e intervenciones como periodista, ensayista, poeta y dramaturgo. Con Karl Kraus, nos enfrentamos precisamente a un auténtico escritor cuyo máximo combate quedó registrado en la publicación contundente de *Die Fackel* (La Antorcha). Publicación literaria a través de la cual supo Karl Kraus imponerse como uno de los más talentosos escritores satíricos del s. XX. Talento que, de una u otra manera, nos invita siempre –a todos sus posibles lectores– a revisar tanto las formas de lenguaje que empleamos como su correspondiente conducta en la vida.

PALABRAS CLAVE: Karl Kraus, literatura, Viena, sátira, polémica, lenguaje, moralidad.

Abstract: Karl Kraus was primarily an important and admirable thinker. His complex intellectual work was manifested in their appearances and presentations as a journalist, essayist, poet and playwright. With Karl Kraus, we face a real writer precisely whose greatest battle was recorded in the blunt publication of *Die Fackel* (The Torch). Literary publication through which Karl Kraus learned to become one of the most talented satirists of s. XX. Talent, in one way or another, we always invited to all-possible-readers to review both forms of language we use and the corresponding behavior in life.

Key words: Karl Kraus, literature, Vienna, satire, controversial, language, morality.

Karl Kraus fue un periodista, ensayista, poeta y dramaturgo, o bien, en una palabra, fue un escritor en toda la extensión de la palabra. Nació en Jicin, Bohemia. Fue el noveno de los hijos de una familia que se mudó a Viena para establecer ahí su definitiva residencia. En 1899 comienza la edición periódica del diario satírico *Die Fackel* (La Antorcha), alcanzando una edición, hasta 1935, de novecientos números. Sus obras más famosas son *Los últimos días de la humanidad* (1919) y *La tercera noche de Walpurgis* (1933), además de contar a su vez con innumerables aforismos, poemas y miles y miles de páginas de un alto nivel

* Doctor en Filosofía por la FFyL, UNAM. Profesor Asignatura "A" Definitivo, CCH Vallejo. Correo electrónico: markolex@hotmail.com

crítico y literario. Por ello, Karl Kraus se presenta como uno de los más talentosos escritores satíricos del s. XX, cuya profunda visión le concedió desvelar por anticipado la terrible barbarie moderna que se iba gestando poco a poco a través de los abusos del lenguaje y de una total falta de amor por la lengua originaria. Falta grave, cuyas consecuencias como ya hemos visto, alcanzaron las zonas más profundas de una Humanidad que, al parecer, quedaba sin remedio sumergida en la terrible fatalidad de sus últimos días.

Sátira y polémica en la vida de un escritor

Karl Kraus no era propiamente un filósofo, era un escritor: una forma de vida desplegada a todo lo largo del intrincado y complejo ámbito de la escritura. En él, el esplendor de la vida concuerda con el misterio de la obra. En ésta, el espacio imaginario entre las letras resguarda el secreto testimonio que las palabras no son capaces de mantener por sí mismas. Un secreto resguardado con el sello consumado de un silencio inquebrantable. Los puntos y las comas son confidentes inseparables, exigencias indiscutibles de un arduo trabajo concebido bajo el tenue resplandor emitido gratuitamente por las estrellas y la luna. Dentro de una habitación transformada en universo literario, la fantasía y el cansancio dieron paso al danzante cumplimiento de la creatividad. Actividad creadora acompañada por miles de suspiros que de forma interminable recorrieron las paredes de una habitación establecida en el corazón de Viena, una Viena que, en aquel momento, quedó descrita y desenmascarada gradualmente

a través del contenido de múltiples publicaciones que ostentaban una llamativa e inconfundible carátula roja, realizadas con el cansancio y sudor de una, en apariencia, infatigable espalda. El contenido explosivo de tales publicaciones, emitía directamente una denuncia mortal, la cual, quedaba enclavada sin titubeo alguno en el centro medular de aquella gran ciudad, y cuya respetable autoría, era indudablemente atribuida al mérito y esfuerzo reconocidos de una sola persona y pluma: el escritor Karl Kraus.

La prolífica fecundidad de esta simbiótica creatividad, gestada y desarrollada a lo largo de incontables horas nocturnas, trajo consigo momentos de una expresiva teatralidad que fue ejecutada al unísono de una muda gesticulación manual, conmovedoramente conservada en el conjunto de aforismos que constituyen gran parte de su obra. Además, bajo el arrullo silencioso de la noche, la aparición periódica de su poderosa, voluminosa e influyente literatura, dio como resultado no sólo el cometido original de la misma, es decir, la aparición de una antorcha que iluminara y fuera capaz de producir un incendio cultural, sino que su obra fue capaz de producir un resultado aún mucho mayor, ya que una sorprendente erupción culturalmente volcánica dejó en claro que su obra había quedado superada aun ante sus propias e iniciales dimensiones. Todo aquello que era alcanzado por su obra literaria, así fuera un artista, un intelectual, un dirigente político, un poeta, una obra estética cualquiera

“
Karl Kraus se
presenta como
uno de los más
talentosos escritores
satíricos del s. XX”

y, sobre todo, un usuario de la palabra encubierto con el título de periodista, sucumbía irremediabilmente ante el peso demoledor que ejercía la presencia innegable del veredicto emitido por el escritor. El contenido de sus comentarios era devastador para el contrincante, ya que, además de ser un juicio literariamente impecable, poseía un efecto moralizador capaz de dejar en total descrédito a todo aquel personaje que fuera abordado dentro de su producción críticamente creativa. «En manos de Kraus, la polémica y la sátira se volvieron armas con las que llevar a los hombres fuera de la superficialidad, la corrupción y lo deshumanizador que hay en el pensamiento y acción humanos, las armas con las que reintegrarlos al «origen» de todos los valores, y, por consiguiente, a cumplir, de un modo efectivo, una regeneración de la cultura en su conjunto»¹.

El autor de *Die Fackel* (La Antorcha), emitió los estruendos sonoros de su respetuosa y temida voz a través del conjunto de su obra. La singularidad de sus escritos, reside justamente en la unión inseparable que prevalece entre ésta y el hombre creador. Kraus como escritor, refleja una íntima colaboración entre el ser que es derramado sobre tinta, y la tinta que adopta una forma peculiar de ser. Una evaluación apresurada de su obra, conduce a calificar la misma como resultado sorprendente de unas excepcionales cualidades morales. Evaluación que no es del todo errónea, pero que deja minimizada la dimensión real del complejo *método creativo* de Karl Kraus.²

1 Allan Janik y Stephen Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, p. 86.

2 Edward Timms, en su libro *Karl Kraus, satírico apocalíptico*, califica de «visión

Además de su gran dedicación y entrega, aspectos nítidamente reflejados en el alto nivel literario que poseen sus escritos, nivel que incluso exigía dedicar cuatro horas continuas para determinar el lugar que debía ocupar una coma dentro de un cierto escrito, éstos están impregnados de un alto compromiso y elevado sentido de la seriedad moral, aunque, siguiendo a Edward Timms, cabe reconocer que «la seriedad moral no es suficiente», tratándose de este escritor vienés.³

De hecho, el poder de su obra se incrementa considerablemente al ser ésta complementada con, además de los sentimientos personales de Kraus, es decir, su seriedad moral, con una visualización que identifica en tal obra un aspecto fundamental e inseparable de la misma, esto es, el *estilo* que adoptada el autor. Estilo o «efectividad de formulación», según palabras de Edward Timms, que puede ser identificado y cabalmente abarcado bajo dos aspectos fundamentales, a saber, como *sátira* y *polémica*. La sátira y la polémica conjugan ciertamente el talento de su expresión.

El *talento* vigoroso y elegante de la prosa de Karl Kraus, talento equiparable al de su admirado Schopenhauer, así como, la pulcritud y finura satírica de sus aforismos, describen en gran medida su *genio* literario. Genio desplegado en un método creativo equiparable al más excepcional de los procesos artísticos conocidos. Genio donde el dualismo hombre-obra, se ve complementado con

«simplista» a aquella que reduce la explicación de su obra únicamente a la presencia de dichas cualidades morales calificadas de extraordinarias, como hacen Allan Janik y Stephen Toulmin en su libro *La Viena de Wittgenstein*. Cfr. o.c., p. 183.

3 ?????

Edward Timms, Karl Kraus, satírico apocalíptico, p. 183.

la intervención del proceso creativo del escritor, encarnado en el *estilo* literariamente perpetuado. El *carácter* enigmático de éste auténtico escritor, hablando en sentido weiningeriano, dependió en gran medida de su estilo. Estilo cuyo compromiso primordial consistió en establecer una eterna polémica con el ambiente natal que le había gestado, alcanzando incluso una dimensión tal, que la discusión involucraba una polémica frontal con toda la cultura en general, entendida esta última como manifestación específica de la vida en su conjunto, concretamente expresada y manifestada en el tipo de lenguaje utilizado e identificado como propio de la época, esto es, en lo que Kraus identifica bajo el término de *fraseología*: lugar propicio para llevar a cabo la magistral ejecución y aplicación de su poderoso talento satírico y polémico.

Así, pues, la crítica de la cultura que lleva a cabo el autor de *Die Fackel*, más que como filósofo, Karl Kraus la asume en plenitud como escritor. Su escritura desconoce un mundo estéril, inerte, mudo, científicamente objetivado. El flujo de la vida y la indiscutible presencia de contrastes en el mundo es, para el autor de *Los últimos días de la humanidad*, tema indiscutible y propicio para desplegar todas sus potencialidades literarias histriónicamente consumadas. La periodicidad de sus publicaciones, delataba la frescura del asunto a tratar, pues el mundo quedaba retratado de acuerdo a la novedad y seriedad que exigía la aparición de los últimos acontecimientos periodísticamente conservados. La pluma del escritor satírico estaba al día, y con ella, el mundo recuperaba su obsoleta actualidad.



El mundo no abstracto es, para Karl Kraus, la escena cultural en la cual es posible edificar y dirigir una crítica satírica y polémica más amplia, basada en un vigoroso estilo literario capaz de demoler, con una formidable actuación histriónica, la degradación de dicha puesta en escena, es decir, capaz de desintegrar el ambiente cultural en que fue posible representar con una gran teatralidad aquella representación que ponía al descubierto la corrupción de la vida en su conjunto. Por eso, la «verdadera máscara» del escritor satírico, esto es, su naturaleza propia, consiste en llevar puesta una identidad existencial cuya ejecución requiere llevar a cabo, con total naturalidad, la representación de su propio papel. La naturaleza histriónica de su obra literaria, esto es, la *naturalidad* del conjunto de publicaciones periódicas en que fue apareciendo *Die Fackel*, corresponde con el cometido satírico que asume el autor de dicha obra en su propia vida, a través de la polémica establecida. Cuando Viena parecía colorearse con el llamativo rojo que ostentaba cada por-

tada de un nuevo número de *Die Fackel*, esta «verdadera máscara» creaba un impacto sorprendente. Impacto que se atribuía a la absoluta certeza que anunciaba que el escritor, es decir, éste «sumo sacerdote de la verdad»⁴, tenía aún algo importante que decir.

El escritor satírico Karl Kraus, emprende su propio ataque polémico a partir del joven vienés que escandalizara a Viena con la publicación de su obra *Sexo y carácter* en 1903. Para Weininger, dicho a grandes rasgos, Hombre y Mujer constituyen arquetipos idealmente concebidos o prototipos ideales originarios. La polémica central de Karl Kraus, adopta como punto de partida tal planteamiento, aunque cabe adelantar que su perspectiva final toma distancia con respecto a las conclusiones sostenidas por su compatriota vienés, y reconoce en dicho planteamiento, la posibilidad de llevar a cabo una reivindicación tanto de la cultura en general como de la humanidad en su conjunto.

Según Weininger, los conceptos de *masculino* y *femenino* constituyen la dualidad antitética a partir de la cual se establece el predominio del carácter sobre la total ausencia del mismo. En otras palabras, los tipos ideales de Hombre y Mujer, forman la base que explica el comportamiento humano entendido como afirmación del carácter, lo *masculino*, que representa la supremacía o afirmación del ser, y su total ausencia o falta de carácter, identificado en este caso con lo *femenino*. El principio *masculino*, sostiene Weininger,

es principio creador y fecundo, base de todo tipo de progreso cultural, ya que posee una clarificación plena con respecto a su propio cometido, al tratarse, según este joven vienés, de un pensamiento acabado y maduro, y cuya «clarificación se extiende sobre toda la historia de la humanidad».⁵ En tal historia, es decir, en el arte, la ciencia y la filosofía, se confirma entonces el avance o progreso atribuido al principio *masculino*. Por su parte, el principio *femenino*, se limita únicamente a permanecer fiel a su limitante e infecunda naturaleza sexual. El principio *femenino* es puro sentimiento, no razón. El principio femenino «sólo conoce la emoción, no la conmoción»⁶. Su inclinación pensante jamás alcanza una maduración completa. Este principio jamás llega a ser pensamiento, y queda reducido a puro sentimiento y apremio sexual.

En síntesis, el principio *masculino* es pensamiento y creación, progreso activo, mientras que el principio *femenino*, al ser siempre inmaduración o *hénide* (estado inicial o de inmaduración del pensamiento, según Weininger), es negación por sí mismo, o bien, es entonces no-pensamiento, o puro sentimiento, o nada, al fin y al cabo. De tal manera, Weininger abre una irreconcilable dualidad, a saber, la incomunicación y total distanciamiento entre razón y sentimiento, entre principio *masculino* y principio *femenino*, hombre y mujer, creación y fantasía. Karl Kraus aceptaba con Weininger la existencia de una diferencia enorme entre la naturaleza masculina y la natura-

4 El título se lo puso el poeta Georg Trakl. Citado por Adan Kovacsics, "Karl Kraus y el teatro" en *Karl Kraus y su época*, Bernd Marizzi y Jacobo Muñoz (Eds.), Madrid: Trotta, 1998, p. 139.

5 Otto Weininger, *Sexo y carácter*, traducción del alemán de Felipe Jiménez de Asúa, prólogo de Carlos Castilla del Pino, Barcelona: Ediciones Península, 1985, p. 105.

6 Otto Weininger, o. c., p. 108.

leza femenina. Aceptaba «que “masculino” y “femenino” son categorías caracteriológicas distintas»⁷, e incluso aceptaba que la racionalidad era una característica propia y distintiva de lo *masculino*, y que la emoción tenía que ser remitida a lo *femenino*. Pero las coincidencias con el autor de *Sexo y carácter* no llegaban más allá. De hecho, para Karl Kraus, la fuente auténtica de la verdad moral y estética, es decir, del proceso creativo en su conjunto, dependía de llevar a cabo la unión o unidad plena entre sentimiento y razón. Unión que el joven Weininger ni siquiera planteaba como remota posibilidad.⁸

«Para Kraus, el encuentro del hombre con la mujer fue el *origen* en que la razón quedó fecundada por los manantiales de la fantasía»⁹. El *origen fecundo* que propone Karl Kraus no depende de una separación, sino de la íntima unión del principio *masculino* y *femenino* como unidad sustancial necesaria para conformar el *proceso creativo*. En dicho proceso, la *fantasía*, es decir, la presencia viva de la mujer originaria que inspira y cuya presencia es siempre fecunda, representa la eterna fuente que produce la *inspiración* necesaria a partir de la cual se gesta la creatividad de la razón masculina. De hecho, la presencia efectiva de la *fantasía* femenina, vitaliza la *razón* masculina y la conduce justamente hacia una dirección de tipo estético o moral. «La fantasía femenina fecunda a la razón masculina y

le señala la dirección»¹⁰. Esto explica por qué la unidad entre sentimiento y razón, lo masculino y lo femenino, constituye para el creador de *Die Fackel*, la fuente de la verdad moral o estética.

El escritor Karl Kraus se asume asimismo como razón fecundada por la fantasía, es decir, fuente de una verdad moral estéticamente producida bajo la unidad de una inmensa obra literaria. De hecho, una de las principales denuncias de este escritor austriaco consistía en aquella que ponía al descubierto que el mundo moderno ataca por todos lados la presencia efectiva de la fantasía, llegando incluso a reducirla a una inaceptable inexistencia. La visión de Kraus consideraba que el apego a la razón meramente científica, impide tanto la recuperación como el aprovechamiento óptimo de esta fecunda presencia. Pero, el *proceso creativo originario*, es decir, aquel que involucra ambos aspectos de manera inseparable, era capaz, creía Kraus, de retornar al *origen* mismo del encuentro fundamental entre ambos aspectos. Origen cuya naturaleza no era de índole científica, sino, moralmente estética, al quedar constituido a partir de la unión fecunda entre sentimiento y razón. La obra creativa necesita del manantial fecundo que le otorga a la razón su naturaleza propiamente estética. La razón necesita del anhelo emotivo para elevarse aún por encima de su propia naturaleza ordenada. El encuentro entre *razón* y *fantasía*, lo masculino y lo femenino, emoción femenina y sobriedad masculina, tuvo como resultado principal, según este escritor, la aparición de la creatividad artística como tal, así como, la adopción de la integridad moral que

7 Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 91.

8 Para una descripción del papel que juega la naturaleza femenina dentro de la creatividad artística, así como, un panorama argumentativo de dicho tópico asumido como una exploración del mito de la mujer que Kraus lleva a cabo, véase, Edward Timms, “Pandora y la Prostituta” en *Karl Kraus. Satírico apocalíptico*, pp. 79–107.

9 Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 93.

10 *Ibidem.*, p. 92.

una persona es capaz de expresar y sostener en su propia obra.

“

Karl Kraus veía el arte de un hombre como algo que estaba íntimamente conectado a su carácter moral”

De hecho, la *integridad* característicamente distintiva de todo cuanto es moral y artístico dependía, según Karl Kraus, de la *singularidad* que lograba alcanzar aquel que ha hallado el verdadero origen en el que la *fantasía* se compenetra con la *razón*, en una mutua cooperación fecundamente productiva. De ahí, que sea el artista el único que logre alcanzar el origen auténtico donde la vida y la obra se confunden en una única unidad sólidamente consolidada y productiva, unidad que, por otra parte, representa la meta genuina a la que aspira llegar este vienés. «La característica distintiva de todo cuanto es moral y artístico era, para Kraus, la integridad». Integridad que resumía básicamente la *personalidad* de aquel que había producido la obra. Entonces, dicha *personalidad*, representaba el núcleo fundamental, a partir del cual, tendría que ser elaborada una dura *polémica* que sería equivalente a poner al descubierto todos aquellos defectos morales que empañaban la aparente claridad y calidad estética de una determinada obra.

La *integridad* del artista, específicamente en este caso, del auténtico escritor, consistía en mantener una pulcritud personal que fuera impecable, y que quedara, asimismo, conservada y reflejada nítidamente en el conjunto de la obra escrita. Por eso, la *personalidad* o *integridad* de aquel que acudía a la escritura para darse a conocer, se convertía para Kraus, en el objetivo principal a ser duramente criticado a través de una contundente polémica que sometía a duras pruebas examinatorias dicha personalidad, justamente para lograr poner al descubierto aquella falta de *integridad* que podía quedar encubierta detrás de las palabras, o bien, quedar encubierta y prácticamente eliminada, bajo el sutil disfraz de las frases artificialmente construidas. De ahí que, para Karl Kraus, «Escribir bien», pero sin personalidad, puede ser suficiente para el periodismo. O a lo sumo para la ciencia. Nunca para la literatura»¹¹. La literatura de Karl Kraus es una literatura con personalidad.

Dentro de su polémica, a Kraus no le interesaba precisamente criticar las llamadas «escuelas» o «corrientes estéticas», sino delatar la falta de seriedad moral que podía imperar en cada uno de sus compatriotas vieneses, quienes regularmente hacían gala públicamente de sus dotes literarias. De hecho, este era el punto fundamental que a él le interesaba poner de manifiesto. «*Integridad* era lo que les faltaba, según pensaba Kraus, a tantos de sus contemporáneos, y era esta falta la que les hacía merecedores de sus ataques»¹²

11 Karl Kraus, *Dichos y contradichos*, traducción y notas de Adan Kovacsics, Posfacio de Sigurd Paul Scheichl, Barcelona: Editorial Minúscula, 2003, VI, p. 122.

12 Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 100. El subrayado es mío.

Por otra parte, Karl Kraus veía el arte de un hombre como algo que estaba íntimamente conectado a su carácter moral. Para él, criticar una obra de arte era determinar si expresaba o no verdaderamente al artista. La obra final debía reflejar fielmente el carácter de su creador. Y si no era así, si la falta de expresión genuina del artista predominaba en la obra estética, Kraus encontraba un motivo más que suficiente para emprender un ataque certero que fuera capaz de poner al descubierto la total ausencia de compromiso y seriedad moral, es decir, de *integridad*, presente de manera directa en el responsable de la obra. Dicha falta de compromiso y seriedad moral, involucraba hasta los aspectos que a primera vista pudieran parecer más insignificantes para la configuración de una manifestación estética literaria, tales como, una coma puesta en un lugar inadecuado, una palabra empleada incorrectamente, o simplemente una idea que careciera por completo de la fuerza expresiva que toda creación literaria debía ostentar. Este es justamente el núcleo primordial que fomentaba la aparición de la *polémica* krausiana: la carencia de compromiso rotundo con la obra emprendida, traducida en la desvinculación de autor y obra que la creatividad auténtica sí exige, y que no era asumida con toda entrega. En síntesis, la ausencia de seriedad moral, constituye el punto medular que explica la ardua y demolidora tarea polémica encarnada por este satírico escritor.

El otro aspecto fundamental que configura la vida del escritor Karl Kraus, es la *sátira*. Johann Nestroy, representa la fuente inspirativa que éste adoptaría, literariamente hablando, para dar forma

a su peculiar estilo satírico.¹³ Quizá el aspecto que más impresionara a Kraus fuera aquel que, en palabras de Claudio Magris, representaba una «fantasía muy vivaz», una *fantasía* que reflejaba «una excepcional capacidad de observación realista de la vida»¹⁴. Visión que no dejaba de lado la asombrosa comicidad inherente a cada uno de los retratos de la vida que eran literariamente esbozados. La sarcástica reflexión que Nestroy realizaba sobre el hombre, lo llevaba a poner al descubierto los peores defectos de la gente, así como, a mantener una concepción de la humanidad que resultaba, por lo demás, incorregible, pero sin perder de vista las magistrales posibilidades estéticas que la literatura ofrecía, como medio para explorar a fondo la situación literariamente abordada, aunque siempre desde un punto de vista lingüísticamente innovador. En síntesis, «la sátira de Nestroy», al igual que la de Karl Kraus, «no perdona nada»¹⁵.

A partir de las construcciones lingüísticas de peso moral y estético, al muy peculiar estilo de un Nestroy, el escritor satírico Karl Kraus, llevó a cabo una distinción fundamental que le permitió contemplar, por separado, tanto el ámbito discursivo de los hechos, como la esfera propiamente estética. En esta «separación creadora», él identifica la esfera de los hechos y la esfera de los valores, como base propicia para llevar a cabo su fecunda polémica bajo una forma pode-

13 Para un recorrido interesante en los detalles literarios de la obra del escritor austriaco Johann Nestroy, véase, Claudio Magris, *El mito habsbúrgico en la literatura austriaca moderna*, pp. 139-146, de la edición que aparece en la bibliografía.

14 Claudio Magris, o. c., p. 139.

15 Claudio Magris, o. c., p. 140.

rosamente satírica. Para Kraus, siguiendo de cerca los planteamientos estéticos de Oscar Wilde, quien dijera en pleno siglo XIX que «no existen libros morales o inmorales», y que «los libros están bien o mal escritos. Eso es todo»¹⁶, Kraus reconocía que «los hombres, no las ideas, son morales o inmorales»¹⁷. Tal «separación creadora» lo condujo a expresar una convicción muy profunda cuyas consecuencias eran igualmente equiparables en profundidad, a saber: que la esfera de los valores es completamente distinta a la esfera de los hechos y, por ende, la identificación de ambas esferas como elementos constitutivos de un mismo aspecto, había conducido a aceptar la estética de cualquier escrito como si se tratara de una responsabilidad moral indiscutible. La autoridad o responsabilidad moral que era atribuida a la prensa austriaca de aquel entonces, era resultado justamente de tal confusión o, al menos, eso creía plenamente el escritor satírico. Confusión que únicamente podía haber sido aceptada en «una época de cerebro estrecho» que aceptaba y ostentaba una insoportable «manía por las frases hechas y la hipocresía»¹⁸.

«Desde el comienzo de su carrera, Kraus identificó absolutamente la forma estética y el contenido moral de la obra literaria, viendo su valor moral y estético

como reflejado en su lenguaje»¹⁹. De acuerdo con el autor de *Die Fackel*, la forma estética y el contenido moral de la obra literaria, es decir, su *valor*, queda nítidamente reflejado en el lenguaje que es empleado en la obra. De hecho, a este último aspecto, Kraus lo identifica directamente con la *verdad*. De tal manera, Kraus siguió una mística del lenguaje en la que se implicaba que la sátira perfecta es una obra que en modo alguno cambia las declaraciones que son satirizadas, sino que se limita a mostrarlas con una nueva luz que ilumina su hipocresía inherente. La obra literaria de Karl Kraus, esto es, su revista *Die Fackel*, ese «diario personal publicado de forma periódica»²⁰ es, en tal sentido, una creación literaria satírica, exigentemente polémica y, sobre todo, sobriamente aforística.

Aforismo y método indirecto: el porte de la *verdad*

«El aforismo nunca coincide con la verdad: o es media verdad o verdad y media»²¹. He aquí la naturaleza propia del aforismo que fuera concebida por Karl Kraus. Él mismo adoptó el aforismo como forma expositiva para exponer gran parte de su vida-pensamiento. El dominio perfecto que tuviera Kraus de la lengua alemana, salta a la vista precisamente al leer algunos de sus escritos y, principalmente, algunos de sus poderosos aforismos. Su apego y afecto al aforismo, proviene, por una parte, de Schopenhauer, gracias a la influencia, talento y fuerza literaria de la escritura aforística de éste filósofo; y, por otra, de

16 Oscar Wilde, "Prefacio" en *El retrato de Dorian Gray*, traducción de José Luis López Muñoz, Madrid: Alianza de bolsillo, 2002, p. 7. Para un análisis de la influencia que ejerciera este escritor inglés sobre Karl Kraus, véase el Capítulo 10 que lleva por nombre "Wilde, Nietzsche y el papel de artista" en Edward Timms, *Karl Kraus. Satírico apocalíptico*, pp. 201-219.

17 Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 109.

18 Karl Kraus, «Criminalidad y moralidad» en *Escritos*, p. 17.

19 Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 111.

20 Edward Timms, o. c., p. 184.

21 Karl Kraus, *Dichos y contradichos*, p. 159.

la obra literaria de Lichtenberg, cuyo estilo plenamente aforístico era bastante reconocido y ensalzado en aquella época, estilo que Kraus conociera y admirara profundamente.

El *aforismo* está desnudo. El aforismo involucra y envuelve no sólo su verdad, sino al lector. Donde aparece al aforismo, la verdad asoma. Aforismo es, en una palabra, compromiso, *integridad*. En fin, Karl Kraus comprendió a la perfección esto, pues su *integridad*, que no presentaba fisura alguna, y su exigente carga personal, renovada día con día, así lo hicieron ver. Sus penetrantes e ingeniosos aforismos, en sí mismos, son prueba viviente de ello. «*Un aforismo no ha de decir la verdad, sino superarla. Con una sola frase ha de ir más allá de ella*»²², anuncia éste «sacerdote de la verdad».

Ya Lichtenberg se había quejado de «todos los grandes escritores superficiales de nuestro tiempo»²³, es decir, aquellos escritores que con una sola frase no quieren ir más allá y, por supuesto, tampoco lo logran a través de una voluminosa elaboración de frases como aparición inconexa de regadas ideas. «Que la suma de ideas de un ensayo literario, advierte Kraus, sea el resultado de una multiplicación, no de una adición»²⁴. El escritor debe ser fecundo, no repetitivo. El escritor debe formular cada frase utilizada con verdadero esmero y cuidado, hasta pulir cada idea contenida en dicha frase a su forma última: el aforismo, entendido entonces como ejemplo que compromete

y refleja la integridad personal del propio escritor. En el aforismo *debe* quedar reflejada su propia *personalidad*. Como dice Kraus, «“Escribir bien”, pero sin personalidad, puede ser suficiente para el periodismo. O a lo sumo para la ciencia. Nunca para la literatura»²⁵. El estilo será reflejo de la personalidad del escritor, es decir, testimonio del compromiso indisoluble que asume su integridad personal, el todo de su persona con su escritura. El *estilo* de Karl Kraus buscó, en efecto, tal compromiso. Uno de sus propios aforismos lo afirma: «Hay escritores capaces de expresar en sólo veinte páginas aquello para lo que a veces incluso necesito dos líneas».

Y, con respecto a su estilo dice lo siguiente: «Para acercarse a mis escritos, confiesa abiertamente Kraus, hay que leerlos dos veces. Pero tampoco me opongo a que sean tres. De hecho, prefiero que no se lean a que sean leídos apenas una vez. No quiero hacerme responsable de las congestiones de un estúpido que *no* tiene tiempo»²⁶. La producción literaria, al ser concebida entonces como un compromiso de integridad personal, exige una lectura atenta y detenida, sin prisas y con una compenetración total con lo ahí expresado. El escritor auténtico no utiliza ornamentos en su forma expresiva, *o se es o no se es escritor*: «Hay dos tipos de escritores. Aquellos que lo son y aquellos que no lo son. En los primeros, el contenido y la forma van juntos como el alma y el cuerpo; en los segundos, hacen juego como el cuerpo y el vestido»²⁷. El escritor auténtico no se esconde tras las palabras: encarna en ellas.

22 Karl Kraus, *Dichos y contradichos*, VI, p., 115.

23 G. Ch. Lichtenberg, *Aforismos*, edición, traducción, introducción y notas de Juan del Solar, Barcelona: Edhasa, 2002. 2ª. Edición., [F-769], p. 230.

24 Karl Kraus, o. c., VI, p. 114.

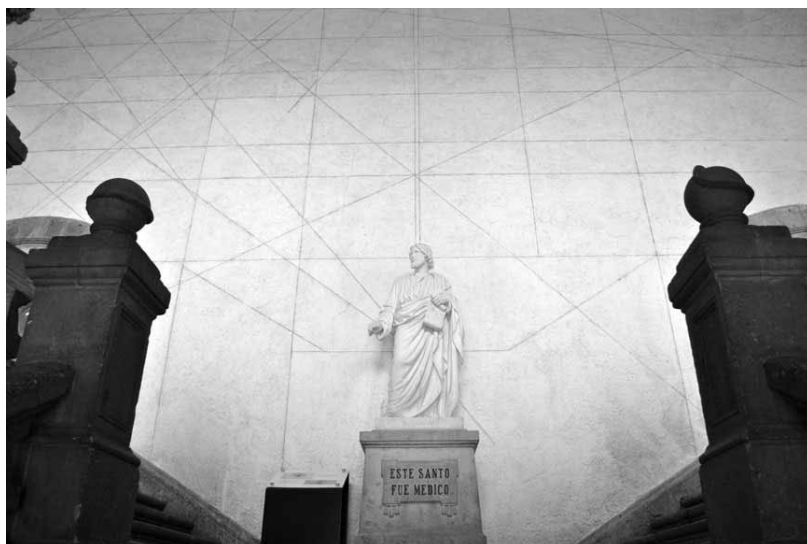
25 Karl Kraus, o. c., VI, p. 122.

26 *Ibid.*

27 Karl Kraus, o. c., p. VI, 109.

Como hemos visto, el aforismo no agota la verdad: la anuncia justamente al hacer patente su inadecuación al propio aforismo («o es media verdad o verdad y media»). El aforismo obliga a presentar una determinada cuestión de una manera tal que obligue al lector a pensar más a fondo, y por sí mismo, el asunto presentado bajo el estilo aforístico. En tal sentido, el *método*, *muestra* el camino. En otras palabras, la integridad personal, esmero y perseverancia, *deber* personal de cualquier individuo, lector o escritor, refleja su propia condición moral. Este giro dado por Karl Kraus es sumamente importante, justo para visualizar más a fondo de qué manera quedó concentrada la responsabilidad moral de un individuo a partir justamente de lo que dicho individuo hacía y decía o escribía.²⁸

En otras palabras, Karl Kraus coloca en el centro de la mira al individuo partiendo no ya de sus condiciones trascendentales, sino, de su responsabilidad lingüística. Para Kraus, «los hombres, no las ideas, son morales o inmorales»²⁹. Para él, la palabra es ahora, y para siempre, *deber* y *responsabilidad*, y su uso, es un síntoma indiscutible de la naturaleza moral de aquel que acude a ella. La palabra usada sin responsabilidad alguna es, a partir del autor de *Die Fackel*, y para toda la Viena finisecular, un crimen no sólo contra la lengua misma, sino contra la humanidad entera. Crimen que únicamente podía ser comprendido si se apelaba al método polémico y satírico, ya que de aquellos que cometían tal crimen en contra de la



fuerza originaria del origen creativo, esto es, en contra de la lengua con su falta de integridad, no cabría más que decir como Kraus, «¡Perdónalos, Señor, porque saben lo que hacen!»³⁰. Y qué es justamente lo que hacían a ojos de este escritor vienes la mayoría de sus compatriotas, pues asesinar la fuente originaria de la cual emana la creatividad artística, es decir, matar la *fantasía* o unión de sentimiento y razón, como elemento originario o unidad primordial que produce la mágica aparición de la creación artística. Dicho de otra manera, ellos, sin piedad alguna, «matan de hambre a la imaginación»³¹.

«Los hipócritas morales no resultan odiosos por hacer algo distinto de lo que profesan, sino por profesar algo distinto de lo que hacen. Quien condena la hipocresía moral ha de guardarse muy mucho de que se lo tomen por un amigo de la moral que aquellos traicionan aunque sea de tapadillo. Lo condenable no es la traición a la moral, sino la moral. Ella en sí es hipócrita. Lo que hay que revelar

28 Karl Kraus decía, «nadie imagina lo difícil que suele ser transformar un acto en un pensamiento», *Dichos y contradichos*, IX, p. 160.

29 Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p., 109.

30 Karl Kraus, o. c., p. IX, 161.

31 Karl Kraus, «Nuestra experiencia histórica» en *Escritos*, p. 136.

no es que beben vino, sino que predicán agua. Siempre resulta delicado demostrar contradicciones entre la teoría y la práctica. ¿Significa algo el acto de todos en comparación con el pensamiento de uno solo? El moralista podría tomarse en serio la lucha contra una inmoralidad a la que ha sucumbido. Y si alguien predica vino, hasta puede perdonársele que beba agua. Se contradice, sí, pero consigue que se beba más vino en este mundo».³² La cita anterior, aunque larga, muestra claramente el tipo de satírica polémica que entablaba Karl Kraus a través de la aplicación de su método indirecto, método que tenía como objetivo principal poner al descubierto así fuera la más mínima falta de *integridad personal* por parte del usuario del lenguaje y que, como tal, es decir, como usuario, era entonces visualizado bajo todo tipo de sospechas para poder ser asumido y finalmente enjuiciado como un criminal que se hacía pasar por un inofensivo portador de la lengua que, en realidad, según Kraus, debía ser puesto al descubierto con el título que le correspondía: asesino.

Lengua y origen: integridad del individuo

«El castillo de la lengua que se alza en el aire es el único que jamás agota la fuerza de su tentación, lo inagotable en que la vida no se empobrece. ¡Que aprenda el hombre a ponerse a su servicio!»³³. Karl Kraus puso su vida al servicio de la lengua – y exigía a los demás que hicieran lo mismo. Su apasionada postura, defen-

día y promulgaba la conservación de la prístina pureza de la lengua originaria. Su lucha diaria fue asumida desde la trinchería inmovible del escritor polémico y satírico, aunque solitario. *La Antorcha*, aquella luz con la cual pretendía promover un inapagable incendio cultural, fue alzada con una sola mano: la suya propia. Como afirma Josep Casals, «Kraus es, ante todo, una individualidad enfrentada al mundo»³⁴. Una individualidad que se enfrentó, ante todo, a sí mismo, y que en tal enfrentamiento, jamás cedió algún terreno o concesión ante su propio combate.

Para Karl Kraus, «las buenas opiniones carecen de valor. Lo que vale es quién las tiene»³⁵. Kraus no concibe separación alguna entre lo que un hombre es y lo que éste hombre dice, ni entre lo que dice y la forma que emplea para decirlo. El compromiso moral está enraizado en la propia condición del individuo con respecto al empleo que éste hace de las palabras. Si una persona emplea deficientemente las palabras utilizadas, es decir, sin responsabilidad alguna, las consecuencias que de ello se desprenden atentan directamente en perjuicio de su propia condición humana. «Para Karl Kraus, las metáforas fallidas y las oraciones mal construidas constituían la prueba de una ética deficiente»³⁶. El carácter de una persona quedaba reflejado en el tipo de oraciones que tal persona construía. Un caso muy especial, según Kraus, estaba dado en las publicaciones periódicas. Las publicaciones apresuradas, sin el más mínimo apego a la naturaleza

32 *Ibidem*.

33 Karl Kraus, *La Lengua en Escritos*, Cap. 31, p. 181.

34 Josep Casals, *Afinidades vienesas*, p. 85.

35 Karl Kraus, *Contra los periodistas y otros contras*, edición y traducción de Jesús Aguirre, Madrid: Taurus: 1992, II, p. 51.

36 Gerald Kriehhofer, “Karl Kraus, luchador y poeta” en *Karl Kraus y su época*, p. 65.

propia de la lengua, la habían corrompido y prostituido más allá de lo meramente imaginable. Lo que él veía en ese tipo de publicaciones no era otra cosa más que, por una parte, falsedad, espacios rellenos sin mayor apego a la verdad, cuya finalidad quedaba relegada justamente a llenar esos espacios vacíos y, por otra parte, veía una total falta de compromiso e integridad por parte de todos aquellos que concebían esos espacios como pretextos óptimos, o bien, como una excelente oportunidad para justificar y llevar a cabo un crimen en contra de la lengua. Un encabezado de cualquier periódico podía llegar a constituir un verdadero conflicto, y una noticia mal redactada, era convertida en una bomba de tiempo que esperaba el más mínimo detonador para poder estallar. En un ambiente cultural tan enardecido y vulnerable como lo era la Viena finisecular, una frase podía llegar a provocar un daño equiparable al que produce cualquier escándalo social. Las palabras aparecidas en los periódicos vieneses de aquel entonces, eran balas invisibles que causaban un daño no menor al que produce la herida en el cuerpo, ya que estos proyectiles daban en el blanco más delicado del ser humano, impactando directamente en su integridad personal y, por ende, los estragos producidos eran ya de índole moral, afectando la constitución primaria de todo ser humano. En tal sentido, Kraus detectó con bastante anticipación, el poder corruptor que envolvía a todo tipo de frases mal construidas y mal intencionadas. Por tal motivo, su lucha polémica de *denuncia* se concentró, en gran medida, en aquel tipo de publicaciones.³⁷

37 Para hacerse una ligera idea del tipo de

La lucha krausiana consistía básicamente en desenmascarar las pretensiones subyacentes a todo tipo de expresión lingüística, y la prensa o «folletín», le proporcionaba material más que suficiente para llevar a cabo su labor. La respuesta de Kraus a la prensa, consistió en extraer de ella misma, una pequeña cantidad de su producción escrita. La «citación» empleada por Kraus cumplía con esa función. «La cita, dice António Sousa Ribeiro al hablar de la respuesta de Kraus, se torna para él una forma de hablar mostrando»³⁸. El desenmascaramiento de una determinada frase, más que poner al descubierto la falta de dotes literarias de los redactores periodísticos, exhibía algo más importante: la terrible corrupción de aquella sociedad, manifestada precisamente en el uso irresponsable de la lengua, y eso era justamente lo más importante de ser *mostrado*. La falta de integridad detectaba por Kraus, saltaba a la vista al hojear sin mucho detenimiento cualquier periódico. Este escritor satírico detectó el poder negativamente demoledor que puede llegar a adquirir incluso una, en apariencia, simple frase escrita pero sin responsabilidad alguna. La brutalidad en el empleo de la lengua no manifestaba otra cosa, a los ojos de Kraus, que no fuera un completo crimen contra la verdad.

Tal crimen tenía raíces profundas. Para Karl Kraus, si el lenguaje cambia,

autoridad que poseían los periódicos en la Viena «de fin de siglo», véase, Stefan Zweig, *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, traducción de J. Fontcuberta y A. Orzeszek, Barcelona: El Acantilado, 2002 pp. 136-139. El «Folletín», era comparado con un «templo sagrado», un «santuario singular», un «incuestionable tribunal lleno de autoridad», según palabras del propio autor.

38 Antonio Sousa Ribeiro, “Karl Kraus y la modernidad” en *Karl Kraus y su época*, p. 115.

la vida también lo hace. El compromiso moral recae, dentro de tal perspectiva, en el empleo del lenguaje.³⁹ La devaluación de la cultura, estaba entonces reflejada justamente en el maquillaje que le adornaba descaradamente, y que era ostentado bajo el inaceptable conjunto de las frases hechas («fraseología», diría él), exhibidas tanto en los encabezados como en el interior de los folletines, es decir, en las publicaciones periodísticas que eran ofrecidas orgullosamente como fuente responsable de la capacidad informativa de esa *gran época*⁴⁰. En lugar de buscar la pureza originaria de la lengua, se le utilizaba parcialmente únicamente con fines ajenos a toda reconstitución originaria del propio ser humano – así fueran fines políticos, partidistas, ideológicos, económicos, o bien, incluso bélicos, como fue el caso al inicio de la Primera Guerra Mundial, e incluso para la conformación de la Segunda Guerra Mundial. Kraus, al emplear la citación como desenmascaramiento, arrancó no sólo la propia máscara, sino la carne refugiada detrás de ella, llegando hasta los huesos o, mejor dicho, a la ausencia de carne, de lengua-pureza-origen como tal. Puras frases y nada de verdad. La «fraseología», ya desde entonces, había inundado los cimientos de la lengua.

39 Kraus distingue entre «lengua» y «lenguaje» en el siguiente sentido: la «lengua» es madre de todo, origen y pureza, y a tal condición primigenia quiere Kraus retornar, es decir, a la pureza de la lengua; dicha lengua, supone todos aquellos usos parciales que se llevan a cabo con ella, y estos usos parciales son precisamente lo que Kraus identifica como «lenguaje». Cf. Marta M. Fernández, “Sobre la concepción de la lengua en Karl Kraus” en *Karl Kraus y su época*, p. 124.

40 Véase, por ejemplo, el tono que emplea Kraus para definir esa «gran época» que le tocó vivir en su escrito que lleva por título precisamente, “En esta gran época” en *Escritos*, 16, pp. 113-124.

Por ello, para Kraus al igual que para Weininger, «todo error es una culpa». La fraseología no es más que el comercio de ideas repartido por doquier, el envoltorio que pretende ocultar la terrible decadencia de los hombres, el uso y abuso del todo falto de responsabilidad. En una palabra, la fraseología refleja la falta de carácter no ya de un solo individuo, sino, de toda una época. El mejor disfraz ético, el engaño que se ha hecho pasar por integridad personal era, para Kraus, aquello llamado y reconocido en aquel tiempo como *prestigio*. Dicho prestigio se obtenía a partir de llevar a cabo una publicación en cualquier reconocido periódico. El *prestigio*, en aquella época, dependía entonces de ser maestro de la fraseología, no de la verdad. La citación krausiana pone énfasis en la falsedad y el vacío en la que descansa dicho *prestigio*, y ponía bajo sospecha a todos los *prestigiosos* fabricantes y supuestos escritores de meras frases. Los dueños de la fraseología jamás escaparon a sus ataques satíricos. Su denuncia, por tanto, no critica a las frases por sí solas, sino que las regresa o expone directamente sobre todos aquellos que las producen.

En suma, la tarea de Kraus consistió en redimir al lenguaje de su estado prostituido, hasta alcanzar su pureza originaria. La pureza de la lengua es, según Kraus, el *origen*. Buscar de nuevo que cada palabra comparezca en absoluta armonía con las demás, era el objetivo que él pretendía alcanzar. Si el lenguaje cambia, la vida *debe* cambiar también. De hecho, su compromiso moral parte precisamente de la unión indisoluble entre vida y lenguaje: unidad creativa de una basta producción literaria.

El retorno míticamente concebido al lugar originario, era justamente la tarea literaria primordial que el escritor debía asumir. Vida y lenguaje debían coincidir en un encuentro *fantástico* donde quedara establecida la unión perfecta que sólo es posible alcanzar a través de la «actividad creadora». La consumación de dicha actividad, dependía justamente de este encuentro de míticas resonancias, es decir, de lograr alcanzar el *origen* anhelado. El artista o, mejor dicho, el escritor, concretamente el poeta, por ser el que recurre directamente a sumergirse por completo en la fuente primigenia de la creación estética, el lenguaje, resulta ser el mejor exponente de aquella majestuosa *fantasía* que es capaz de crearlo todo. Creación que al poder romper con los límites de la razón, desborda el ámbito de lo masculino, hasta desplegarse cautelosamente con aquella sutil y mágica delicadeza, que sólo lo femenino es capaz de alcanzar bajo el nombre míticamente inconcebible de todo aquello que desprende el inconfundible aroma a Poesía. De ahí que, «el maestro de la burla venenosa»⁴¹, concibiera que «el origen es la meta». No obstante, el origen del que habla Karl Kraus es, ciertamente, problemático. Su crítica al lenguaje como desenmascaramiento social, anuncia un origen que no se reduce al mero ámbito de los hechos y, que por tanto, constituye el origen positivo de todos los valores. La fantasía creadora, la integridad, la verdad, el arte y lo moral, en suma, radican y forman parte íntegra justamente de aquel origen. En una palabra, ese origen esta representado por esa integridad que represente la

pureza de la vida y del lenguaje, bajo un mismo aspecto.⁴²

Desde sus inicios intelectuales, Karl Kraus se comprometió, a pesar de todo, a mantener su propia veracidad a toda costa. Como dice Gerald Krieghofer de él, que «en realidad se mantuvo alejado de cualquier intento de definir la verdad. Le bastaba con la veracidad como ideal»⁴³. La veracidad en él, al igual que en Ludwig Wittgenstein, en quien por cierto ejerciera una muy importante influencia, es una postura ante la vida, un compromiso vital con la existencia propia que no pretende minimizar el esplendor *incomprensible* de la misma.

En la esfera de los valores, separada del ámbito de los hechos, Karl Kraus identificó forma estética y contenido moral en una misma manifestación: la obra literaria. ¿Por qué? Porque el *valor* moral y estético de una obra literaria quedaba reflejado en *su* lenguaje, es decir, en su integridad total con respecto al empleo de la lengua. Por tal motivo, puede entenderse aún más por qué dirigiera sus esfuerzos más rotundos contra todos aquellos que, como él, se *mostraban* abiertamente a través del uso de la palabra. «Yo gobierno el lenguaje de los otros. El mío hace conmigo lo que quiere», dirá Kraus⁴⁴. No hubo escritor de aquella época que no desfilara en la pasarela del conjunto de críticas implacables de éste satírico polemista. Cada palabra publicada donde fuera, y más si ésta era publicada en los muy respetables folletines de la época, Karl Kraus la sometía a

42 Cf. Jacobo Muñoz, "Finis Austriae: Kraus y Musil en la cultura postnietzscheana en Karl Kraus" en *Karl Kraus y su época*, pp. 60 - 61.

43 Gerald Krieghofer, "Karl Kraus, luchador y poeta" en *Karl Kraus y su época*, p., 70.

44 Citado por Janik y Toulmin, p. 109.

41 El título es de Stefan Zweig, véase *El mundo de ayer*, p. 141.

una tortura realmente incesante, y con ella, también sometía principalmente al autor de la misma. Torturaba cada frase escrita hasta que ésta denunciara su hipocresía, su falsedad, su escritura apresurada y sin compromiso. Y, todavía había un caso que era aún mucho peor, a saber, cuando la frase provenía de una producción descaradamente imitativa, es ese caso, simplemente no tenía perdón alguno. «Cuando la integridad personal es la medida de la virtud, entonces la imitación es el vicio capital»⁴⁵.

Para él, la vida, en todas y cada una de sus facetas, debe romper con la dualidad persistente entre realidad y apariencia. De hecho, como hizo notar Edward Timms, al referirse a Kraus, él mismo rompía con tal dualidad, ya que «detrás de la ferocidad de la figura pública se escondía una persona delicada y llena de encanto»⁴⁶. Dicho rompimiento, depende entonces de la *veracidad* asumida como factor que asegura lo primero, es decir, la autonomía de la *realidad*, y la *imaginación* como factor que fecunda lo segundo, esto es, la *fantasía*. Ética y estética, dentro de la obra literaria, son por ello manifestaciones indisolubles de un mismo valor, de una misma unidad. Cuando nacen de nuevo las viejas palabras, nacen también nuevos mundos. Y el lenguaje, en tanto poder creativo inagotable, poder y conjunto de posibilidades infinitas, también queda sustentado y emparentado con la imaginación, esa imaginación que logra fecundar cada palabra hasta darle una dimensión siempre nueva y diferente, una frescura y renovación que

son perpetuadas en la eterna fantasía o genuina creación literaria. El poeta ofrece en cada una de sus poesías una amplia gama de posibilidades en las que la palabra no queda desgastada, en las que ella no se agota, sino que, antes bien, queda, por así decirlo, renovada en su infinita naturaleza creativa siempre renovada. Y es justamente la *fantasía* la que proporciona tal fecundidad y apertura a la palabra.

La veracidad debe imperar en todos los seres humanos, ya que todos somos usuarios asimismo de la lengua. Todos debemos ser éticos, aunque pocos sean los artistas y, siguiendo a Weininger, aún menos sean los que son filósofos. El mundo de la moderna civilización, aquella civilización del arduo s.XX basada en el triunfo implacable del Progreso y de la obtención engeguedora de éxito a cualquier precio, y justamente en «el Progreso que fabrica portamonedas con piel humana»⁴⁷, y el apego de dicha civilización a favor de la ganancia y de la técnica, ha propiciado que se pierda de vista aquel inagotable y maravilloso mundo de la palabra originaria. La *fantasía*, la creatividad estética fecunda, además de haber sido sometida a un régimen insoportable de inanición que procuraba matarla de hambre, como el propio Kraus dijera, quedaba además sofocada por el ambiente insoportable en el que se impedía por todos los

“

La veracidad debe imperar en todos los seres humanos, ya que todos somos usuarios asimismo de la lengua”

45 Allan Janik y Stephen Toulmin, p. 108.

46 Edward Timms, o. c., p. 187. Aquí se encuentra el dualismo que persiste detrás del hombre-obra Karl Kraus.

47 Karl Kraus, “Apéndices” en *Escritos*, p. 196. La frase es del año 1909, y demuestra la profunda visión estética de éste pensador.

medios evitar que se esparciera su bella y aromática fragancia poética.

Karl Kraus, por medio de la crítica y la sátira aplicadas a las palabras, intentó retornar a ese estado primigenio de la lengua, a ese horizonte que se diseminaba cada vez más lejano como una meta añoradamente inalcanzable. Una meta que lenta e inevitablemente iba desapareciendo clandestinamente, y de manera agonizante, en el aterrador abismo de lo imposible. Antes del irremediable ocaso, el optó por la vida genuina, es decir, por la vida que debía quedar inmersa plenamente en la integridad consigo mismo, justamente como la vía vitalmente salvadora. Adoptó su propia vida-obra como el último refugio al que poder recurrir. Su mano entonces se confundía con la pluma que desplegabla lentamente toda su escritura, convirtiéndose en un arma poderosa y polémica que la literatura pocas veces ha podido conocer y utilizar con tal precisión. Con todo su ser, quiso detener los atentados cometidos contra la lengua, y con ello, quiso también detener

el estado deteriorado de la propia condición humana. Si la falta de integridad es lo predominante, ¿qué podemos esperar entonces de todo lo demás? Kraus vio claramente la debilidad y barbarie en la que se comenzaba a sumir la humanidad, llegando a anunciar incluso el terrible final de sus días.⁴⁸ Hasta el último momento, él defendió ese origen puro de la lengua al que había de retornar como lugar de encuentro de todo lo que aún había de venir, es decir, encontrar ese *fantástico* arribo al desconocido *por-venir*. Y jamás perdió su más íntima esperanza: el retorno a la palabra originaria, a ese origen que debía brillar con el esplendor inconfundible de una mítica fantasía. Finalmente, Karl Kraus buscó aquella palabra que reivindicara el *valor* genuino del silencio. Y él, al final, también tuvo que silenciar su sonora palabra en el cobijo de una muda escritura. «Alguien dijo que yo había intentado aplastarlo contra la pared. No es verdad. Simplemente lo conseguí»⁴⁹. Y, «en caso de duda decídase por lo correcto»⁵⁰.

48 Su monumental obra de teatro que fuera concebida intencionalmente con una imposibilidad propia de representación, lleva por título justamente *Los últimos días de la Humanidad*.

49 Karl Kraus, o. c., VIII, p. 154.

50 Karl Kraus, *Dichos y contradichos*, VIII, p. 150.

COMUNICADO DE PRENSA DE LA RED ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA (REF)

Luis María Cifuentes Pérez*

Tras conocer el segundo borrador de la Ley Orgánica de Mejora de la Calidad Educativa (LOMCE), la RED ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA -que agrupa a la Conferencia Española de Decanatos de Filosofía, el Instituto de Filosofía del CSIC y treinta y cinco asociaciones de profesionales de la Filosofía de todos los niveles educativos y comunidades autónomas- considera necesario informar a la opinión pública de lo siguiente:

Recibido y aprobado:
12-diciembre-2012

1. La LOMCE elimina dos de las tres materias obligatorias que componen el ciclo de los estudios de Filosofía en la Educación Secundaria (la Ética de 4º de ESO, denominada actualmente “Educación Ético-Cívica”, y la “Historia de la Filosofía” de 2º de Bachillerato), y deja solamente una materia obligatoria (la “Filosofía” de 1º de Bachillerato), lo que supone una reducción del 66,6% del currículum de Filosofía. Es el recorte más brutal que sufren los estudios de Filosofía en toda la historia de la democracia española.
2. Este recorte destruye lo que ha sido un pilar básico del sistema educativo español durante las tres últimas décadas. Además, entra en contradicción con los objetivos formativos declarados en el preámbulo de la LOMCE y contradice también las recomendaciones de la UNESCO, que en su informe *La Filosofía, una escuela de libertad* (2007), atribuye a la Filosofía un papel formativo fundamental y por ello considera que debe formar parte del currículum básico del alumnado en todos los sistemas educativos del mundo.
3. Los estudios de Filosofía proporcionan al alumnado una triple formación: a) una formación instrumental en el uso del lenguaje oral y escrito, que le ayuda a mejorar sus capacidades de razonamiento, comprensión y comunicación; b) una formación transversal e interdisciplinar, que le permite conectar los diversos saberes del currículum y contar con una mayor capacidad de juicio para afrontar la complejidad del mundo contemporáneo; c) una formación integral, que le ayuda a conciliar el conocimiento, la moral y la sensibilidad, y que es imprescindible para su maduración personal y su cualificación profesional.
4. Por todo ello, pedimos al Ministerio de Educación que se mantengan las tres materias obligatorias de Filosofía en los tres últimos cursos de la Educación Secundaria (4º de ESO, 1º y 2º de Bachillerato), puesto que entre las

* Presidente de la Sociedad Española de Profesores de Filosofía (SEPFI <http://sepfi.es>). Miembro de la Comisión Permanente de la Red Española de Filosofía. Correo electrónico: luisconfu@yahoo.es

tres componen un ciclo formativo completo y coherente, académicamente equiparable al de las otras materias que han sido reconocidas por la LOMCE como materias troncales: Lengua, Matemáticas, Historia e Inglés.

5. Rechazamos que la Filosofía sea utilizada una y otra vez, por los sucesivos gobiernos de España, como un comodín que se estira y se encoge caprichosamente, con cada nueva reforma educativa; como un arma arrojadiza en la lucha ideológica entre los dos partidos mayoritarios; o como una moneda de cambio susceptible de ser intercambiada por la enseñanza de la Religión católica. La Filosofía tiene una larga y sólida tradición académica, que es independiente de las diversas ideologías políticas y de las diversas confesiones religiosas, y que constituye una seña de identidad imprescindible de la cultura occidental.



REFLEXIÓN EN TORNO A LA TOLERANCIA: PROBLEMA Y VALOR MULTICULTURAL

Paola María del Consuelo Cruz Sánchez*
MADEMS, FES Acatlán/CCH Naucalpan

RESUMEN: En nuestros días, los debates sobre las desigualdades sociales y económicas, las conciben sólo como cuestiones culturales. Esta aproximación, las oculta como injusticias y nos obliga a pensarlas como cuestiones de intolerancia. Revelando como solución a estos conflictos, la tolerancia multicultural. Este trabajo trae a la discusión la controversial tolerancia como un modo de ser peculiar y particular de nuestras sociedades liberales. En él, leemos a la tolerancia como una válvula de escape a la presión que ejercen las asimetrías en las sociedades capitalistas. La intención del mismo será mostrar, brevemente, el camino que nos llevó a pensarla como la solución a los problemas contemporáneos, así como apuntar cuáles son las consecuencias políticas de dicho proceso y su íntima relación con los valores de la libertad e igualdad.

PALABRAS CLAVE: Tolerancia, multiculturalismo, experiencia multicultural, libertad, igualdad.

Abstract: Nowadays, debates about social and economic inequalities conceive them only as cultural questions. That approximation, hides them as acts of injustice, and forces us to consider them mainly like intolerance matters. Hence, the solution of those problems is the multicultural tolerance. This paper tries to raise the controversial tolerance as a way of being in our liberal societies. We read it, as a palliative way to escape from the pressure that asymmetries produce.

The general idea of our essay is to show, briefly, the pathway that tolerance traveled to arrive to us as the solution of contemporary issues. Also, point the political consequences and its relation with freedom and equality.

Key words: Tolerance, multiculturalism, multicultural experience, freedom, equality.

Recibido: 25-octubre-2012

Aprobado: 9-noviembre-2012

* Licenciada en Filosofía por la FES Acatlán, maestra por el programa MADEMS Filosofía en la misma entidad, actualmente estudiante del Doctorado en Pedagogía de la UNAM. Docente en las asignaturas de Filosofía I y II en el CCH, plantel Naucalpan y en el Programa de Posgrado MADEMS de la FES Acatlán. Miembro del Seminario "Interculturalidad, valores y valoración", donde trabajo educación, valores e identidad. Correo electrónico: paolacruz@yahoo.com.mx

Este culto a la Humanidad, con sus ritos de Libertad e Igualdad, me pareció siempre una revivificación de los cultos antiguos, donde los animales eran como dioses, o los dioses tenían cabezas de animales.
Libro del desasosiego, Fernando Pessoa.

Las sociedades liberales contemporáneas, sustentadas en la libertad y la igualdad de oportunidades, han sobremultiplicado nuestras posibilidades de elección. Cada detalle de nuestras vidas puede ser modificado al gusto y necesidades personales: los canales televisivos, los créditos bancarios, el champú¹, etc. Por otro lado, el acceso a los medios de comunicación garantiza la obtención de información que suponemos, fundamentará decisiones más sabias. Paradójicamente, las diferencias económicas y por ende, las desigualdades políticas acotan dicha libertad y le dan al traste a la igualdad.

Desde la publicación, considerada profética, del *Choque de civilizaciones*² de Samuel Huntington en 1993, hasta nuestros días, se ha insistido en los debates

sobre las desigualdades sociales y económicas como cuestiones únicamente culturales, velándolas así como injusticias. El autor afirmaba que las problemáticas del mundo nuevo no serían “primariamente ni ideológicas ni económicas. [Sino que] las grandes divisiones del género humano y las fuentes predominantes de conflicto estarían en la diversidad de culturas. [Por lo cual,] El choque de civilizaciones dominaría la política mundial”³.

De modo que, las luchas por la participación social equitativa son leídas ahora como un asunto del pasado, despectivamente, una cuestión ideológica. Los conflictos y la violencia son resultado de un origen no compartido, por lo tanto, dice Huntington, “la pertenencia a una misma civilización reduce la probabilidad de violencia”⁴.

No es difícil ver que el camuflaje de las injusticias, reducidas a diferencias culturales, nos ha obligado a pensarlas como choques culturales y por ende, problemáticas de intolerancia entre grupos. Siendo la solución a estos conflictos la tolerancia multicultural. La hipótesis que sostengo, es que ésta, la tolerancia multicultural, en vez de solucionar, fomenta, en la mayoría de los casos, que las desigualdades económicas y políticas se perpetúen.

Parto de los siguientes cuestionamientos respecto a ella: ¿es la tolerancia multiculturalista la válvula teórica de escape a la presión que ejerce la injusticia en los sistemas capitalistas? ¿es el multiculturalismo una fantasmagórica solución a la injusticia? Finalmente, ¿cómo abordar las problemáticas sociales en un espacio político como el nuestro, si la to-

1 Gilles Lipovetsky en su texto *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*, refiere a este fenómeno como el personalismo, el último estadio del fomento de la individualidad en las sociedades posmodernas, las cuales han pasado del Yo cartesiano a la cultura del psi, una exacerbación de la personalidad. (Cfr., Lipovetsky, *La era del vacío*, p. 17-72)

2 La postura teórica sobre el choque de las civilizaciones clasifica a la humanidad en dos grandes grupos, oriente y occidente, esta división de los hombres como entidades matemáticas, distintas y discretas, enfatiza sólo un aspecto identitario de las mismas, a saber, la religiosidad. Dicha nota civilizatoria explica por qué las civilizaciones entran en conflicto, chocan. La teoría es seductora, se presenta a sí misma como la búsqueda noble de una amistad global que se logra a través del diálogo, pero en realidad oculta una visión reduccionista de las realidades humanas. Difícil es luchar en contra de esta concepción, puesto que suena mucho más atractiva, al mostrarse como una visión en la que prevalece el enriquecimiento cultural como solución, que aterrizar en las condiciones cotidianas y de diferenciación diversa de los colectivos. Cabe hacer notar que después del 11 de septiembre, esta puesta teórica cobró relevancia como explicación de dicho evento.

3 Samuel Huntington, *¿Choque de civilizaciones?*, p. 15.

4 *Ibid.*, p. 46.

lerancia multicultural no es la solución sino parte del problema?

La intención de este escrito es mostrar, de manera breve, el camino que nos llevó a considerar a la tolerancia como una solución, así como las implicaciones políticas que ello trae consigo. Para lograrlo, definiré primero, qué entiendo por experiencia multicultural, segundo, esclareceré su relación con el ejercicio de la libertad y finalmente, el surgimiento de la tolerancia multicultural como efecto de este proceso.

Construcción de la Experiencia Multicultural

Entendamos por experiencia multicultural el extrañamiento de lo propio. Para tener una experiencia de este tipo es necesario desconfiar de nuestras certezas culturales, poner en consideración las verdades de otros. Ver con los ojos de los demás es un ejercicio de escisión, de duda, incluso de negación de nuestra propia visión. Descartes es el primero en tener una experiencia multicultural e inaugurar para el mundo un sujeto universal y cosmopolita. La duda metódica cartesiana, justifica el desapego a las certezas familiares, tradicionales, locales, etc., afirmando que cada opinión puede ser sustituida por otra igualmente convincente:

Es verdad que mientras no hacía otra cosa que considerar las costumbres de los demás hombres, no encontraba en ellas casi nada que fuera seguro, y observaba casi tanta diversidad como antes había encontrado entre las opiniones de los filósofos. [...] aprendía a no creer demasiado firmemente aquellas cosas de las que solamente me había per-

suadido por el ejemplo y la costumbre, y de ese modo me liberaba poco a poco de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural y hacernos menos capaces de escuchar la voz de la razón.⁵

Para el filósofo, es menester limpiar a la razón de toda opinión, creencia y ciencia. Buscar un punto que no sea cuestionable: el YO que duda de manera metódica⁶. Este sujeto universal como razón, impulsó el desarrollo científico, mientras colapsaba las identidades, a la vez que fundamentaba el desprecio a lo personal, a lo local, a las naciones étnicas, etc. Es menester hacer notar, que aún la filosofía cartesiana tuvo ciertos reparos frente a los rasgos particulares o comunitarios, dado que estos, no pueden ser escondidos. El filósofo se vio en la necesidad de recurrir a lo que llamó la *moral provisional*.

Descartes, en su *Discurso del Método*, refiere a la *moral provisional* como una casa. Pues ésta da cobijo, provisiones y alojamiento a nuestras acciones *mientras la razón depura los juicios*⁷. Para sustentar al hombre racional moderno es necesario sacrificar las vivencias y las experiencias que sólo son tales en tanto particulares y fundamentadas en situaciones prácticamente irrepetibles. El sacrificio ha sido enorme. El hombre ha sido vaciado. Así, si la razón es universal, no está negada para ningún hombre, al tiempo que está negada para todos como sentido.

5 René Descartes, *Discurso del Método*, p. 48.

6 Ricoeur afirma: "La radicalidad del proyecto es proporcional a la duda que no exceptúa del régimen de la <<opinión>> ni al sentido común ni a las ciencias, ni a la tradición filosófica. Más precisamente, esta radicalidad resulta de la naturaleza de una duda sin parangón" (Ricoeur, p. XVI)

7 Cfr. *Ibid.*, p.71.

El hombre universal, el mexicano, el chileno, el alemán, etc., no dejan de ser categorías que expresan abstracciones bajo las cuales se pueden sostener ideas o acciones totalitarias en contra de grupos específicos. Las *morales provisionales* son en realidad los marcos explicativos de las personas y de los colectivos. Lo humano sólo puede ser entendido desde la singularidad. El desprecio por lo particular, se manifiesta como un deseo de expandir nuestra existencia, de ser ciudadanos del mundo. El punto débil de esta razón multiculturalista es el deshacerse de los localismos y nacionalismos, concibiéndolos como expresiones de fanatismo, sin distinguir beneficio alguno en la formación de rasgos identitarios.

Kant contribuyó al legado cartesiano. En su escrito, *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*, el filósofo alemán clasifica el uso de la razón en el uso privado y el uso público. Según su interpretación, la razón privada se manifiesta en las costumbres, las tradiciones, las normas y leyes de un colectivo, asimismo, en la forma en que éstas se corrompen. Siguiendo su razonamiento, los localismos son usos privados de la razón que impiden al hombre acceder a un entendimiento general, mientras fomentan la conformidad con los órdenes dados. La falta de cuestionamientos sobre las interpretaciones del mundo en nuestras comunidades sería resultado, según el filósofo, de la cobardía o de la pereza⁸. Por ende, educar o ilustrar, en sentido kantiano, refiere a la liberación de estos grilletes y el arribo al uso público de la razón.

⁸ Cfr., Kant, *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*, p. 33

El ejercicio público de la razón sólo es posible en la libertad. Las costumbres, las tradiciones, etc., son grilletes. El filósofo de Königsberg dio un paso más allá de la duda metódica⁹, fundamento de la experiencia multicultural, al no negar lo particular, lo familiar, lo local o lo tradicional, sino acentuar que ello es un uso de la razón que no necesariamente contribuye a ejercerla de manera universal. El ejercicio universal (público) de la razón es impulsado por la libertad, la valentía y el trabajo. Valores ampliamente difundidos en las sociedades capitalistas liberales.

En resumen, el paso por la modernidad y la ilustración nos convenció de la capacidad para hacer uso de nuestro entendimiento y liberarnos así de toda atadura vivencial. El problema con la



⁹ Kant dedicó numerosos pasajes en su obra a rebatir la concepción cartesiana del Yo que se piensa y conoce a sí mismo, argumentando que pensar no es sinónimo de conocer y por ende, el yo no determina el mundo como Descartes lo supone, sino sólo es determinable por sus experiencias en el mundo, sin embargo, contribuye a la universalización de la razón.

universalidad heredada de esta postura filosófica, es que ella misma responde a posturas de cierta particularidad.

Hay una insistencia en propiciar la libertad de elección, que garantice a cada individuo ser lo que desee, sin embargo, de facto, ésta es diferenciada. Por ejemplo, cuando pensamos en lo público y lo privado, los roles de lo femenino y lo masculino muestran que gran parte de las mujeres están confinadas a los espacios privados como el hogar, mientras que los hombres han tenido acceso desde siempre a los espacios públicos.

Libertad y tolerancia multicultural

Las sociedades contemporáneas han garantizado su permanencia a través del ejercicio de la libertad de elección establecida como derecho. En ellas, un individuo puede convertirse en lo que le plazca. Concepción general que alisa las diferencias de género, las económicas, las políticas, las físicas e intelectuales, “querer es poder” solemos decir. Todos somos partícipes de esta capacidad de elegir y nuestras opciones nos sitúan en algún lugar dentro del entramado social. Sin embargo, pensamos ese sitio en abstracto, como si no estuviese directamente relacionado con nuestra condición económico-política.

Dependiendo del lugar que ocupamos, la percepción sobre la igualdad y la libertad varía, en algunos casos la mirada es perversa: considerar que los otros viven en condiciones infrahumanas porque así lo decidieron, y por terrible que nos parezca su situación, debemos

respetar su decisión. Es aquí donde la tolerancia como valor multicultural entra en conflicto, nunca se sabe cuándo se es muy tolerante o cuándo se es poco tolerante. No es sencillo distinguir si se está dejando pasar una injusticia frente a nuestras narices o estamos imponiendo nuestra visión del mundo a los otros.

La lucha de la razón tolerante se juega en estos dos opuestos: el de ser permisivo o un dictador, en vez de interpretarse en términos de justicia e injusticia. Aquí cabe preguntarnos ¿qué sucede cuando se sustituye la persecución de la justicia por la de la libertad? Evidentemente, algunos no encuentran su lugar en la sociedad y se perciben como no partícipes de las bondades de los sistemas liberales. Para los grupos marginados, ni la libertad ni la igualdad son una universalidad de facto.

Aún así, la tolerancia multiculturalista se muestra como virtuosa. Siendo su virtud el antiesencialismo. El cual consiste, como hemos dicho antes, en no arraigarse a ninguna postura, esto le permite al multiculturalista hacer juicios “objetivos” de las “problemáticas entre culturas”. La aproximación de la tolerancia multiculturalista a los diferentes “modos de vida” es abierta e igual. Por ello, es una postura política, pero carente de contenido. Resumiendo:

El multiculturalismo vacía su posición de todo contenido positivo, (no es directamente racista, no opone al Otro los valores particulares de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado punto vacío de universalidad, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del

Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad.¹⁰

La supuesta objetividad tolerante mira de manera compasiva la particularidad de los otros. Es una postura política que no responde a alguna cultura o localismo, se afirma como pura razón pública. Defiende de manera acérrima la libertad de elección y es brutalmente intolerante con aquellos grupos que no permiten a sus miembros elegir libremente, por ello, el opuesto a la razón tolerante es el fundamentalismo.

La lucha que ha librado Estados Unidos los últimos diez años contra la amenaza terrorista es un ejemplo de la razón tolerante. Esta política se ha justificado ante el mundo, haciendo visible la irracionalidad y el dolor de los que mueren por una causa como el fundamentalismo musulmán, por otro lado, ha aterrorizado a su propia nación con la visión de un 11 de septiembre latente. Como resultado de esta mecánica del terror, su gobierno ha legitimado el uso de recursos que podrían ser muy bien ocupados en políticas públicas sociales. En conclusión, la razón tolerante es tal con los iguales y es intolerante con los desiguales.

Para ilustrar esto último, me permitiré usar un ejemplo más, hace algunos años circuló por la red un video de una golpiza en un café internet en España¹¹. Un ciudadano español golpeó por la espalda a una ecuatoriana frente a la

mirada de varios espectadores, también españoles, que no hicieron nada por detenerlo. El hecho fue interpretado como un problema de *choque de culturas*, velando así el odio y la intolerancia al otro, al diferente. El problema real se libra en el terreno del imaginario del dominador y el sufrimiento e injusticias del pasado. Somos pueblos conquistados por españoles. España se enriqueció a través de la explotación de nuestros recursos y ahora reniega de algunos latinos. ¿Por qué el resto de los testigos no hizo nada por impedirlo?, porque estaban de acuerdo. Mirar el problema de la migración sólo como una cuestión de *choque de culturas* oculta las cuentas pendientes, en este caso, entre España y Latinoamérica.

Los derechos humanos han tratado de dar respuesta a este tipo de problemáticas. Sin embargo, su aplicación es difícil dado que la realidad social no es plana, aun cuando su sistema económico sí lo sea. Algunas naciones como la norteamericana, se han erigido como guardianas de su cumplimiento. Parece ser que los derechos humanos no escapan a intereses e interpretaciones particulares de la justicia. De modo, que con la bandera de la defensa de los derechos humanos se propician libertades y se fundamentan crímenes. Libertad e imperio van de la mano.

La tolerancia multicultural como solución política

La tolerancia multicultural como solución política es resultado de un proceso tanto filosófico como económico. Es una visión y por ende, una forma de aproximarnos a las problemáticas sociales. La

10 Slavoj, Žižek, *En defensa de la intolerancia*, p.56-57.

11 Véase noticia en: <http://www.26noticias.com.ar/brutal-golpiza-a-joven-ecuatoriana-en-espana-matala-matala-71482.html> Cabe mencionar que dicha acción xenófoba provocó manifestaciones de repudio en Ecuador.

visión tolerante recorta las problemáticas al enfatizarlas sólo como diferencias culturales, las cuales pueden ser entendidas en un diálogo franco, en la exposición de razones, en una escucha comprometida.

Sin negar que el diálogo sea necesario, no todas los conflictos entre grupos responden a sus interpretaciones del mundo, sino a la comparación de los derechos de unos y otros, de los privilegios y el lugar que ocupan en las sociedades. Es decir, a las desigualdades sociales provocadas por el capitalismo como sistema económico de las sociedades contemporáneas. Si percibimos las problemáticas sólo como situaciones de falta de entendimiento, dejamos intacta la causa verdadera.

En este sentido, el capitalismo funge como un verdadero sistema universal, homologa y aplanan la realidad, en tanto que sirve y se sirve tanto en sociedades europeas como asiáticas, en el primer mundo o tercer mundo, subsistiendo en toda sociedad a costa de las injusticias. La tolerancia multicultural se convierte en una válvula de escape a la presión provocada por las desigualdades sociales, pero no constituye una solución.

La conclusión que se desprende de lo expuesto es que la problemática del multiculturalismo que se impone hoy como la coexistencia híbrida de mundos culturalmente diversos, es [en realidad] la problemática opuesta: la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal. Dicha problemática multiculturalista da testimonio de la homogeneización sin precedentes del mundo contemporáneo. Es como

si, dado que el horizonte de la imaginación social ya no nos permite considerar la idea de una eventual caída del capitalismo (se podría decir que todos tácitamente aceptan que el capitalismo está aquí para quedarse), la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial.¹²

Es menester denunciar a nuestros sistemas económicos como causantes de la mayoría de las diferencias sociales, en vez de tratar de conciliar visiones del mundo irreconciliables. Así mismo debemos pugnar por soluciones políticas, no simulaciones políticas. Entendiendo por ello la materialización de lo imposible. Si la política consiste en hacer sólo lo posible entonces no es política sino simulación.

Lo político se manifiesta en la tensión entre los miembros de una comunidad. Cada organización social se acomoda de alguna manera. En ese acomodo no todos hallan un lugar, o simplemente no están conformes con el lugar que les tocó ocupar, constituyen la “parte sin parte”¹³. A ello le sigue un reclamo, una pugna por la igualdad de circunstancias, un hacer evidente la injusticia. Evidenciar la injusticia no debe ser considerado más un acto ideológico. Es nuestra obligación tanto intelectual como social estar atentos a las problemáticas que han sido juzgadas como cuestiones de intolerancia cultural siendo en realidad cuestiones de explotación o desigualdad, a fin de no perpetuar las simulaciones políticas sino dar paso a las soluciones políticas.

¹² *Ibid.*, p. 58.

¹³ *Ibid.*, p. 27.

BIBLIOGRAFÍA

- Descartes, René, *El Discurso del Método*, trad. Juan Carlos García Borrón, Editorial Sarpe, Col. Grandes Pensadores, Madrid: 1984.
- Huntington, Samuel, *¿Choque de civilizaciones?*, trad. Carmen García Trevijano, Tecnos, España: 2009.
- Kant, Immanuel, *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, trad. Emilio Estiú y Lorenzo Novacasa, Terramar Ediciones, Argentina: 2010.
- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*. Trad. Joan Vinyoli y Michèle Pendanx, Editorial Anagrama, Barcelona: 2010.
- Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, Agustín Neira Calvo, Siglo XXI editores, Madrid: 2011.
- Zizek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia*, trad. Javier Eraso Ceballos y Antonio José Antón Fernández, Ediciones Sequitur, Madrid: 2009.

TESIS SOBRE EL ACTO DE TRANSMISIÓN DE LAS CAPACIDADES FILOSÓFICAS (EDUCACIÓN MEDIA SUPERIOR EN MÉXICO)

Ernesto Priani Saisó*

José Francisco Barrón Tovar**

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Artículos
libres

Recibido: 12-noviembre-2012

Aprobado: 13-diciembre-2012

RESUMEN: Las siguientes tesis tratan de ser esbozos sobre la modificación contemporánea de las prácticas de la educación. Se trataría de evaluar la función que en México la filosofía podría tener en el campo problemático de la modificación tecnológica de la educación. Se sostiene que en un campo en donde se han modificado tan drásticamente las concepciones y el ejercicio del acto educativo, mantener la idea ilustrada-romántica de que la filosofía es la guía político-pedagógica de un proyecto de formación de la humanidad es un despropósito mayor. Las tesis son sólo descripciones de constelaciones problemáticas.

PALABRAS CLAVE: Modificación, educación, filosofía, humanidades, tecnología.

Abstract: The following theses are trying to be sketches about contemporary modification of education practices. It would be about to evaluate the function which philosophy could have over the problematical field of technological change in education in Mexico. It is argued that in a field where the practice and conception of educational act have been so drastically modified, keeping the romantic Enlightenment concept that philosophy is the political-pedagogical guidance of a training project of humankind it's a bigger nonsense. Theses are just descriptions of problematic constellations.

Keywords: Modification, education, philosophy, humanities, technology.

*Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Para mayor información se recomienda visitar el sitio: http://es.wikipedia.org/wiki/Ernesto_Priani_Saisó Correo-e: epriani@gmail.com Twitter: @epriani

**Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha participado en varios proyectos de investigación como: "Memoria y Escritura", "Políticas de la memoria", "La cuestión del sujeto en el relato", "Diccionario para el debate: Alteridades y exclusiones", "Estrategias contemporáneas de lectura de la Antigüedad grecorromana" y "Herramientas digitales para la investigación en humanidades". Se ha dedicado al estudio del pensamiento griego antiguo, francés contemporáneo y de los filósofos alemanes Friedrich Nietzsche y Walter Benjamin. Sus intereses son las relaciones entre la estética y la política, y los problemas especulativos sobre la relación entre la técnica, el arte, el lenguaje y el cuerpo. Pertenece a la Red de humanistas digitales. Actualmente está por defender su tesis de maestría: "Nietzsche La experiencia moderna. Empobrecimiento de vida" (FFyL, UNAM). Correo-e: fbarron@filos.unam.mx Twitter: @yierva

1. O ya no hay educación o hay otra cosa a la que todavía le damos el día de hoy el nombre de educación.
2. El modelo educativo heredado del proyecto romántico-ilustrado ha sido derrotado. Postularlo en sus principios como derecho humano fundamental o exigirlo como necesidad socio-política manteniendo sus discursos y sus prácticas no lo hace victorioso.
3. Hoy cualquier disciplina y mecanismo económico-social se llama a sí mismo pedagogo. No podemos aún evaluar los efectos que este autonombamiento conlleva hacia el lugar y la función que principalmente llevaban a cabo las humanidades, y la filosofía entre ellas, como prácticas que daban, desde la ilustración, sentido al acto educativo.
4. La actual constelación histórica a la que la educación y, por ende, las técnicas de transmisión de las capacidades filosóficas se hallan articuladas, se encuentra apropiada por la tecnología –algo que la empresa desea usar para su conveniencia. Ella, la tecnología, lleva la voz cantante pues tiene la mayor fuerza. Esto sólo indica el espacio del ejercicio de la acción educativa, señala su tono.
5. El que todos y cada uno de los estudiantes, según la exigencia actual en las prácticas que llamamos pedagógicas, tengan que ser críticos, reflexivos y autónomos, hace explotar cualquier concepto tradicional de educación que hayamos heredado. Señalan su chifladura.
6. A la vieja idea de entrenar individuos para el trabajo o de enseñar para formar sabios ociosos, vemos aparecer, en toda pedagogía y a veces en secreto, la tendencia a modelar individuos por competencias. El término competencia no viene del lenguaje filosófico. Irrumpe como invasor en un mundo donde el lenguaje pedagógico provenía de las humanidades.



7. Las instituciones tradicionales, a las que pertenece una cierta figura del humanista, producen una distinción y diferenciación de facultades –de allí la estructuración arquitectónica de las universidades–; la tecnología, por otra parte, no puede determinar *ante victoriam* lo que va a producir en los individuos. La universidad trabaja en generar capacidades determinadas y restringidas; la tecnología produce capacidades aleatorias. Eso alarma a las instituciones.
8. Lo que se llamaba educación de estado ha caído. Y si por un lado la educación de estado le deja su lugar a la educación de empresa, ni es educación, en sentido tradicional, lo que la empresa puede producir, ni puede caracterizarse por ser preparación para el trabajo. La llamada educación de empresa no puede funcionar –por su sobredeterminación tecnológica– como reproducción de las condiciones de producción de cualquier sistema socio-económico.
9. Estamos desencaminados si exigimos o esperamos –como aún los humanistas gritan– que lo que damos aún en llamar educación tecnologizada forme, prepare, amaestre a los individuos para ser mejores escritores y pensadores más claros. Estamos desencaminados si deseamos que lo que llamamos educación tecnologizada logre lo que queremos, lo que suponemos que es la educación. Esta esperanza sólo muestra incapacidad de percibir lo que se ha alterado.
10. Las tecnologías contemporáneas se apropian de las maneras de transmisión hasta ahora dejadas a los profesores y a los humanistas principalmente. Las tecnologías contemporáneas condensan en un aparato el cúmulo de procesos, técnicas, habilidades, prácticas que históricamente se repartían entre determinadas funciones del cuerpo social. De allí que puedan enseñar.
11. De nada valdrán las competencias y la alteración de las funciones de las humanidades si no se modifican las condiciones de producción de crueldad aún reinantes en la vida de los individuos. Pues en lo que falló el proyecto ilustrado es en no alterar la articulación entre las prácticas de amaestramiento, las de modificación de vida y las de sometimiento –a veces sólo las sofisticó haciéndolas naturales.
12. De allí que el entusiasmo por la educación tecnológica o la imposición de una educación empresarial no podrán cantar victoria si antes no modifican las experiencias, las condiciones del ejercicio de la sensibilidad. Para ello hay que someterlas a la prueba de las prácticas educativas como amaestramiento y domesticación; es decir, deberían de funcionar como mecanismos de selección y jerarquización de los individuos y de sus capacidades. Lo que no parece posible.
13. El malestar de los adolescentes en las instituciones educativas, sus cuestionamientos de para qué les servirá lo que se les enseña de literatura o de filosofía, sólo señala, como síntoma, que se debería pensar y ejercer la educación como determinados mecanismos de desarrollo pleno de las capacidades de los individuos –contra la idea del “hombre completo”. Ello exige,

como se entiende, otra forma de ejercer la práctica y el acto educativos en las humanidades –respetar la tradición humanístico-pedagógica no ayuda.

14. Hay que leer atentamente cualquier proyecto o programa educativo actual. No conviene achacar ahistóricamente a la práctica docente lo que nos gusta llamar enciclopedismo o academicismo –esa enseñanza “puramente técnica y sin corazón”, como nos gusta aún llamarla por nuestro humanismo que aún se mantiene. La modificación de las prácticas de la educación implica modificación radical de las prácticas y funciones de los profesores: devienen hiperespecializados en técnicas de despertar lo crítico de los individuos. Hoy se les exige, desde la técnica o desde la empresa –el estado sólo reproduce la interpelación, las disciplinas sólo dicen que sí– transmitir unas supuestas “habilidades para la vida”. Tal pretensión le quita a lo educativo sus especificidades modernas. Y se pide que los profesores puran transmitir capacidades críticas e innovadores como “habilidades para la vida” de los estudiantes.
15. En este campo problemático de la modificación tecnológica de las técnicas de transmisión del saber, la filosofía tiende a concebirse y a que se le practique como una capacidad entre las otras. Defenderla como guía, como estructura del conocimiento, como discurso que sabe el porqué, ofertarla como maestra de la democracia, sólo muestra desesperación. La pretensión, muy moderna, muy mexicana, de producir un individuo completo, en el que todas sus capacidades se hallen desarrolladas, da el tono de las prácticas y los discursos que obstinadamente aún ponen en funcionamiento la práctica filosofía actual. A tal pretensión no va a renunciar y a ella va a desear someter toda otra práctica. Esperamos, por ello, más lucha por el sentido del acto educativo.

LA BIOPOLÍTICA COMO REGULACIÓN DE LA POBLACIÓN POR PARTE DEL ESTADO

Carlos Juan Núñez Rodríguez*

Facultad de Contaduría y Administración Pública/CCH Oriente, UNAM

RESUMEN: Se puede afirmar que la biopolítica es una tecnología de poder que surge en la modernidad, en la constitución del Estado moderno, en el momento que se pretende apropiarse de la población, del cuerpo de la población y de la vida de dicha población. Este conjunto de apropiaciones marcaron, en algún aspecto, los horizontes que debía regular dicha tecnología. Afirmo que en un aspecto, porque como Michel Foucault señala la biopolítica surgió en el momento en que el hombre cuerpo y el hombre especie es penetrado por el poder de normalización, por el poder psiquiátrico, por las prácticas judiciales y es tomado a cargo para así poder detectar su presunta anormalidad, patología o por el contrario su normalidad; dicha penetración ocurre a nivel familia, pues se creía que era ahí donde los instintos y deseo son el origen de la anormalidad, de la monstruosidad y del peligro. Es precisamente con dicha penetración y con el uso de los conceptos de monstruo y peligro que se creará una taxonomía que va del monstruo criminal al criminal monstruoso, de éste al monstruo político que no es si no el enemigo del Estado emergente, por ello se materializa en el Rey y en el pueblo revolucionario. El monstruo pone en peligro la vida, el bios de la población cuando es meramente una preocupación biopolítica en su primer aspecto, cuando se descubre que las regularidades no se cumplen, cuando es una anormalidad ante la que la población se enfrenta, como pudiera ser una epidemia. Entonces hay un tipo de anormalidad y monstruosidad que pone en peligro la vida en el nivel biológico, la cual debe ser detectada y regulada por la biopolítica, intentando evitar de ese modo la muerte de la población y los efectos económicos negativos que ello conlleva. Pero por otro lado hay otro tipo de monstruosidad, ya no la amenaza a la vida en su sentido biológico, sino la amenaza a la vida en términos de conducta criminal, aquí estaría todo el horizonte de la locura, de las patologías provocadas por los deseos, el incesto. Horizonte de la erotización de los cuerpos, tanto a nivel del poder disciplinario (sujeto), como de la biopolítica (población); en el cual se intervendrá a la familia a través de una serie de prácticas psiquiátricas. Hay otra monstruosidad pertinente de mencionar, que es la monstruosidad del enemigo político. Enemigo polí-

De política y
cotidianidad

Responsable

Maharba Annel González García

Recibido: 23-agosto-2012

Aprobado: 16-septiembre-2012

* Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM; Maestro en Historiografía de México. U.A.M. Azcapotzalco; Maestro en Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM; Doctor en Estudios Organizacionales. UAM Iztapalapa, y, Postdoctorado en Filosofía Política UNAM. Ha publicado los textos: *La marcha de la dignidad indígena como búsqueda de la autonomía* en Editorial Plaza y Valdés. (2008); *Para una crítica de la ética de la empresa* en la Editorial Plaza y Valdés. (2010) y *La genealogía como filosofía política en Michel Foucault* en la Editorial Plaza y Valdés. (2011). Correo electrónico: carlosjnu@yahoo.com

tico que pone en peligro la vida, pero no la vida de la población en sentido estricto, sino la vida del Estado, es decir pone en peligro la existencia del Estado. Al enemigo político que pone en peligro la existencia del Estado se le debe de hacer morir y excluir de la sociedad. Lo central de todo esto es que el enemigo puede ser interno al Estado o puede ser externo, de ahí que el dominio pueda ser imperial.

PALABRAS CLAVE: Biopolítica, monstruo, tecnología, hombre, sociedad.

Abstract: Arguably biopolitics is a technology of power that emerges in modernity, in the constitution of the modern state, when it is intended to appropriate people, the body of the people and life of this population. This set of appropriations marked, in some aspect, horizons that must regulate the technology. I say that in one respect, because as Michel Foucault points biopolitics emerged in the time body man and man kind is penetrated by the power of normalization, psychiatric power, by judicial practices and is taken by so alleged to detect abnormality, pathology or conversely its normality; such penetration occurs at the family, it was believed that was where the instincts and desire are the origin of the abnormality, of monstrosity and danger. It is with such penetration and the use of the concepts of monster and danger that will create a taxonomy ranging from criminal monster to the criminal monstrous, thence to political monster which is the enemy of the emerging state, therefore materializes in the King and the revolutionary people. The monster threatens the life, the bios of the population when it is merely a biopolitics concern in its first aspect, when he discovers that the regularities are not met, when an abnormality with which the population is facing, as it might be a epidemic. Then there is a type of abnormality and monstrosity that threatens life on the biological level, which must be detected and regulated by biopolitics, thereby trying to prevent the death of the population and the negative economic effects that entails. But on the other hand there is another kind of monstrosity, no threat to life in the biological sense, but the threat to life in terms of criminal conduct, here would be the whole horizon of madness, the pathologies caused by desires, incest. Skyline of the eroticization of bodies, both of disciplinary power (subject), as of biopolitics (population), which intervene in the family through a series of psychiatric practices. Another pertinent to mention monstrosity that is the monstrosity of the political enemy. Political enemy that threatens the life, but the life of the population in a strict sense, but the life of the State, that is threatening the existence of the state. When political enemy threatening the existence of the state is owed to die and excluded from society. Central to all this is that the enemy may be internal to the state or could be external, hence the domain could be imperial.

Key words: Biopolitics, monster, technology, man, society.

Introducción

Sin duda el concepto de biopolítica es uno de los aportes centrales del pensamiento del filósofo francés Michel Foucault, pues sería otra tecnología de poder que se apropia del cuerpo, pero no del cuerpo del individuo,¹ sino del cuerpo de la población, la cual surge con y ayuda al surgimiento del capitalismo. En un primer momento lo propio de esta tecnología de poder es que se apropió de la población, intenta regular sus procesos biológicos. Esta no es ya parte de una microfísica del poder, sino de una macrofísica del poder, pues es un análisis de la población y de su control, el cual desemboca en el Estado. Nuestro autor plantea del siguiente modo la serie que recorre en la sociedad dicha tecnología: “población-procesos biológicos-mecanismos reguladores-Estado” (Foucault, 2001: 226). En un segundo momento lo propio de la biopolítica será la gubernamentalidad, lo cual me propongo mostrar en este trabajo.

Se puede plantear con respecto a la biopolítica como regulación de la población dos preguntas la primera ¿Qué es la biopolítica?, la segunda ¿Cómo regula a la población? Preguntas que no pueden ser resueltas del todo de forma separada, pues la biopolítica es una tecnología de poder que se explica conforme se plantea el objeto de regulación y las formas en que regula. Son dos temáticas sobre las que siempre versa la biopolítica: población y gubernamentalidad (Estado). Cabe mencionar que el autor francés elabora dicha categoría a partir de sus

estudios genealógicos,² la cual permite expresar la ocupación y preocupación sobre la vida que asume el denominado Estado moderno.³

Ahora bien, en pleno siglo XXI el tema de la biopolítica continúa vigente, muestra de ello es la discusión que desarrollaron Michael Hard y Antonio Negri en su texto *Imperio*, dichos autores comienzan el mismo analizando la concepción de biopolítica que desarrolló el autor francés, sobre quien afirman:

“En muchos sentidos, la obra de Michel Foucault preparó el terreno para este tipo de investigación del funcionamiento material del domino imperial.... Ante todo...nos permite reconocer una transición histórica, propia de una época, de las formas sociales: el tránsito de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control” (Hard y Negri, 2002: 37).

Efectivamente el pensamiento foucaultiano tiene elementos teóricos y analíticos relevantes para el análisis del dominio, del ejercicio efectivo del poder, tanto a nivel micro (microfísica del poder), como a nivel macro (macrofísica del poder), a partir de haber planteado múltiples tecnologías de poder el autor puede afirmar que:

“Si el genocidio es por cierto el sue-

2 “La genealogía sería entonces [...] una especie de tentativa de liberar de la sujeción a los saberes históricos, es decir, de hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coerción de un discurso teórico, unitario, formal y científico. La reactivación de los saberes locales contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos intrínsecos de poder” (Foucault, 1992: 24).

3 “Ahora es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza: la muerte es su límite, el momento que no puede apresar; se torna el punto más secreto de la existencia, el más privado” (Foucault, 2000: 167).

1 La primer tecnología de poder que expone Foucault en su obra es el Poder Disciplinario.

ño de los poderes modernos, ello no se debe a un retorno, hoy, del viejo derecho de matar; se debe a que el poder reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población” (Foucault, 2000: 166).⁴

Poder sobre la vida, que Foucault analiza en un momento de su desarrollo intelectual bajo el nombre de biopoder,⁵ el cual está constituido por tres tecnologías de poder:

Concretamente, ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales; no son antitéticas; [...] Uno de los polos [...] fue centrado en el cuerpo como máquina [...] anatomopolítica del cuerpo humano [...] El segundo, formado [...] hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos los problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la población (Foucault, 2000: 168).

A partir de la biopolítica el autor francés decide hacer un análisis de cómo se regula la vida de la población y de los cuerpos a partir de la sexualidad, para lo cual desarrolla la *analítica de la sexualidad*, pero ello es en el texto de *Historia*

4 La otra tecnología de poder que constituye al biopoder es el poder soberano: “La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida” (Foucault, 2000: 168).

5 Cf, Michel, Foucault, *Historia de la sexualidad*, T.I., p. 169.

de la Sexualidad, lo cual es significativo, aunque con esa temática no logra plantear del todo los alcances que la propia biopolítica como tecnología de poder y horizonte analítico puede llegar a tener, incluso en la propia obra del autor.

A partir de la lectura de los cursos que dictó en el *Collège de France* es que se puede descubrir los alcances de la categoría biopolítica, claro ella siempre relacionada con otras tecnologías de poder. Es decir que para plantear un análisis de la biopolítica como tecnología que regula la población es necesario revisar otros textos de Foucault, donde enriquece sus análisis, además se requiere pensar dicha tecnología con relación a otras tecnologías de poder, las cuales no se limitarán a la anatomopolítica, poder soberano y biopoder, sino que se ampliarán de manera sustantiva con la tecnología de seguridad, arte de gobernar, razón de estado y estado policiaco.⁶ Precisamente a partir de la siguiente formulación conceptual planteada al inicio de uno de sus cursos es que se puede tender un puente epistemológico entre la temática de la población, el Estado, lo gubernamental, la policía, el liberalismo, el mercado:⁷

6 Lo que intenta hacer Foucault es englobar al Estado en una tecnología de poder como lo había hecho con otros temas u objetos de estudio, así lo muestra la siguiente pregunta que se hace: “¿Se puede hablar de una ‘gubernamentalidad’, que sería para el Estado lo que las técnicas de segregación eran para la psiquiatría, lo que las técnicas de disciplina eran para el sistema penal, lo que la biopolítica era para las instituciones médicas?” (Foucault, 2006: 146).

7 “J’avais pensé pouvoir vous faire cette année un cours sur la biopolitique [...] J’essaierai de vous montrer comment tous les problèmes que j’essaie de repérer là actuellement, comment tous ces problèmes ont pour noyau central, bien sûr, ce quelque chose que l’on appelle la population” (Foucault, 2004: 23-24).

“Mais il me semble que l’analyse de la biopolitique ne peut se faire que lorsque l’on a compris le régime général de cette raison gouvernementale dont je vous parle, ce régime général que l’on peut appeler la question de vérité, premièrement de la vérité économique à l’intérieur de la raison gouvernementale” (Foucault, 2004: 24).

Lo anterior es pertinente en la medida que permite plantear que la biopolítica está relacionada con o forma parte o constituye a la razón gubernamental, a la gubernamentalidad,⁸ además de que la vincula de forma directa con la verdad y con el saber económico, más adelante dice:

“[...] si on comprend bien quoi il s’agit dans ce régime qui est le libéralisme, lequel s’oppose à la raison d’État [...] c’est une fois qu’on aura su ce que c’était que ce régime gouvernemental appelé libéralisme qu’on pourra, me semble-t-il, saisir ce qu’est la biopolitique” (Foucault, 2004: 24).

Desarrolla un análisis del liberalismo y del neoliberalismo como parte de una temática de la razón gubernamental, para intentar plantear qué es la biopolítica, se podría partir del supuesto de que el liberalismo es uno de los aspectos que adquiere la propia biopolítica, pues es una de las formas de regular a la población y a las cosas.

Plantea que lo que ha acontecido en la modernidad es que el Estado se ha

inventado, se ha inventado una gubernamentalidad, la cual consiste en apegarse a un tipo de razón:

“ [...] le réglage de l’exercice du pouvoir [...] se faire [...] selon le calcul, c’est-à-dire calcul des forces, calcul des relations, calcul des richesses, calcul des facteurs de puissance [...] Régler le gouvernement à la rationalité, c’est là, me semble-t-il, ce qu’on pourrait appeler les formes modernes de la technologie gouvernementale” (Foucault, 2004: 315).

Esta racionalidad que determina el ejercicio del poder es parte necesariamente de la biopolítica, ello en el sentido de que lo que buscaba Foucault era mostrar que hubo un momento donde la gubernamentalidad se inventa y se ocupa de una serie de fenómenos que el Estado moderno enfrenta.

Ahora bien la biopolítica tiene un momento de emergencia (siglo XVIII) y continúa operando hasta el siglo XX. Más allá del autor francés es pertinente decir que se puede analizar la sociedad contemporánea en términos biopolíticos.

Cabe mencionar que todo este conjunto de relaciones de poder suponen una definición y una concepción del poder, el autor francés parte de que el poder, el Estado, la raza, la población, etcétera no son entidades metafísicas, sino que surgen como categorías que permiten la inteligibilidad de la realidad.⁹ En todo caso con respecto al poder indica que es una relación de fuerza que se ex-

8 “J’ai voulu étudier l’art de gouverner, c’est-à-dire la manière réfléchie de gouverner au mieux et aussi et en même temps la réflexion sur la meilleure manière possible de gouverner. C’est-à-dire que j’ai essayé de saisir l’instance de la réflexion dans la pratique de gouvernement et sur la pratique de gouvernement” (Foucault, 2004: 4).

9 “Je pars de la décision, à la fois théorique et méthodologique, qui consiste à dire: supposons que les universaux n’existent pas, et je pose à ce moment-là la question à l’histoire et aux historiens: comment pouvez-vous écrire l’histoire si vous n’admettez pas a priori que quelque chose comme l’État, la société, le souverain, les sujets existe?” (Foucault, 2004: 5).

perimenta de forma multidireccional, en la cercanía de los cuerpos y en un campo de batalla. Concepción central del poder, pues ella le permite realizar análisis de la sociedad moderna y contemporánea a distintos niveles sin perder el gran eje explicativo que son las tecnologías de poder. De hecho a partir de esa definición y de las relaciones de poder es que en la actualidad se puede plantear análisis biopolíticos.

Como afirmé lo planteado por Hard y Negri es una muestra de ello ¿Qué dicen estos autores a propósito de la biopolítica?:

“En cambio, cuando el poder llega a ser completamente biopolítico, la maquinaria del poder invade el conjunto del cuerpo social que se desarrolla en su virtualidad. Esta relación es abierta, cualitativa y afectiva [...] El poder se expresa pues como un control que se hunde en las profundidades de las conciencias y los cuerpos de la población y, al mismo tiempo, penetra en la totalidad de las relaciones sociales” (Hard y Negri, 2002: 39).

Efectivamente como se verá en el desarrollo de este trabajo la biopolítica piensa y se constituye con relación a la población, en específico de la vida de la población.¹⁰ Como último argumento plantean este par de autores:

“Lo que Foucault se propuso fue entonces volver a situar el problema de la reproducción social y todos los elementos de la llamada superestructura dentro

de la estructura material fundamental y definir este terreno no sólo en términos económicos, sino también en términos culturales, corporales y subjetivos” (Hard y Negri, 2002: 41).

Conviene preguntarse sobre la precisión de Hard y Negri, pues le imputan o le reclaman a Foucault algunas posturas teóricas en las que él no se siente cómodo, además que hacen una reducción de los análisis que desarrolló el autor francés. No resulta fácil admitir que la intención de Foucault fuera llevar temas de la superestructura a la estructura, dicho autor estuvo muy alejado de dicho marco categorial. De hecho la genealogía plantearía el análisis del conflicto que atraviesa la sociedad, conflicto que se expresa en términos discursivos, institucionales, legales, de circulación de la mercancía e incluso a través de la guerra. El conflicto sujeta al cuerpo y a la población, mismos que son creados por saberes y discursos, lo cual permitirá plantear distintas tecnologías y dispositivos de poder. En términos genealógicos se plantea el análisis del ámbito económico como



10 “El análisis de la supeditación real, cuando se la entiende como fuerza que abarca no sólo la dimensión económica o únicamente la dimensión cultural de la sociedad, sino además y fundamentalmente el *bios* social mismo, y cuando influye en las modalidades del poder disciplinario, y/o el control, quiebra la figura lineal y totalitaria del desarrollo capitalista” (Hard y Negri, 2002: 37).

un aspecto más de la biopolítica y no se pretende incorporar todos los ámbitos que se estudian desde la biopolítica al ámbito económico como lo indican estos autores; es decir el ámbito económico es incorporado al análisis de la biopolítica que plantea la genealogía.

Es pertinente continuar la discusión sobre biopolítica pero apelando a la obra de Foucault. Lo cual se realizó dividiendo el trabajo en tres grandes secciones, la primera: gubernamentalidad (A), la segunda: del poder psiquiátrico a la analítica de la sexualidad (B), y la tercera: conclusión (C). Ello con la intención de mostrar cómo la biopolítica es una tecnología de poder que regula la población en distintos niveles, a través de distintas instituciones, en confrontación con distintos anormales y con el apoyo de otras tecnologías de poder.

Gubernamentalidad

Cabe mencionar que a partir de la lectura de la obra del autor francés se notan las tensiones teóricas que se le presentan en su desarrollo, pues para fundamentar su concepto de biopolítica amplía el horizonte al que se refiere, ello hasta extenderlo al ámbito de la reflexión económica, es decir se pasa del control de la vida de la población a la falta de control de las relaciones económicas, las cuales mantendrían viva a la población:

“Art de gouverner à la vérité, art de gouverner à la rationalité de l’État souverain, art de gouverner à la rationalité des agents économiques, d’une façon plus générale art de gouverner à la rationalité des gouvernés eux-même. Et ce sont tous ces différents arts de gouverner, ces différents types de maniè-

re de calculer, de rationaliser, de régler l’art de gouverner qui, en se chevauchant les uns les autres, vont faire, en gros, l’objet du débat politique depuis le XIX^e siècle” (Foucault, 2004: 4).

Creo que con esta cita se puede mostrar en algún sentido que los estudios genealógicos que realizó Foucault le permiten desarrollar análisis a propósito del poder, a partir de los cuales plantea la tecnología de poder biopolítica. Misma que forma parte de un conjunto de tecnologías que permiten gobernar a nivel micro y macro, ya sea un cuerpo o a la población, pero no sólo se gobierna subjetividades, sino que el mismo discurso político se planteará la necesidad de gobernar cosas y de permitir que lo “natural” acontezca. De fondo no hay un acuerdo sobre el arte de gobernar, sobre la gubernamentalidad, pues se esgrimen distintos discursos que aportan argumentos contrarios sobre qué debería ser el ámbito de lo gubernamental.

El concepto de gubernamentalidad forma parte de una serie de tecnologías de poder que el filósofo Michel Foucault desarrolló en el transcurso de diez años aproximadamente (1970-1979). En las obras que dicho autor publicó en vida durante ese periodo no aparece desarrollado (*Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad* V. I), sería en los cursos que dictó en el *College de France* o hasta que estos fueron publicados que hemos tenido noticias del estudio genealógico que dicho autor francés desarrolló con respecto al Estado y al poder.¹¹ Dicha

¹¹ “...se puede resituar el surgimiento del Estado como objetivo político fundamental dentro de una historia más general, la historia de la gubernamentalidad o, si se quiere, el campo de las prácticas de poder [...]

genealogía tiene por fin mostrar cómo hay una producción discursiva a propósito del Estado¹², la naturaleza, el poder, la vida, la seguridad, etcétera no son las únicas formas de concebir un fenómeno que aconteció a partir del siglo XVI, el cual se podría expresar con la emergencia de los Estados Europeos contemporáneos.¹³ Se puede plantear que la gubernamentalidad¹⁴ es una tecnología de poder que toma a su cargo la vida de los sujetos y de la población, es decir, que a nivel micro (poder disciplinario) y a nivel macro (biopoder y tecnología de seguridad), pero no nada más ello, también pretendió crear el espacio donde la circulación de las mercancías aconteciera de forma natural; es decir, el Estado moderno pretendió gestionar la vida, pretendió gobernar a los humanos y a las cosas:

“Es un arte de gobernar hombres, y creo que por ahí debemos buscar el

Tendríamos que decir entonces que el Estado no es en la historia esa especie de monstruo frío que no dejó de crecer y desarrollarse como un organismo amenazante y colocado por encima de una sociedad civil...”(Foucault, 2006: 293).

12 “El Estado es una práctica. No puede disociárselo del conjunto de las prácticas que hicieron en concreto que llegara a ser una manera de gobernar, una manera de hacer, una manera, también, de relacionarse con el gobierno” (Foucault, 2006: 405).

13 Plantea Michel Foucault: “Se puede hacer la genealogía del Estado moderno y de sus diferentes aparatos a partir de una historia de la razón gubernamental. Sociedad, economía, población, seguridad, libertad: éstos son los elementos de la nueva gubernamentalidad cuyas formas, creo, aún conocemos en sus modificaciones contemporáneas” (Foucault, 2006: 405).

14 “Como los mecanismos de seguridad o la intervención, digamos, del Estado tienen la función esencial de garantizar el desenvolvimiento de esos fenómenos naturales que son los procesos económicos o los procesos intrínsecos a la población, éste será el objetivo fundamental de la gubernamentalidad” (Foucault, 2006: 404).

origen, el punto de formación y cristalización, el punto embrionario de esa gubernamentalidad cuya aparición en la política marca, a fines del siglo XVI y durante los siglos XVII y XVIII, el umbral del Estado moderno. El Estado moderno nace cuando la gubernamentalidad se convierte efectivamente en una práctica política calculada y meditada” (Foucault, 2006: 193).

Precisamente la gubernamentalidad es un fenómeno que se manifiesta a finales del siglo XVI, ello ante lo que Foucault considera el fin de la pastoral cristiana y la aparición de un conjunto de temas políticos nuevos, entre los que cabe mencionar están la discusión que se da sobre las tareas específicas del soberano y la *res publica*: “Digamos también en dos palabras, que tenemos un fenómeno, todo un proceso de gubernamentalización de la *res publica*. Se pide al soberano que haga algo más que ejercer la soberanía y, al hacer algo más que ejercer su soberanía se le pide que haga algo distinto de lo que hace Dios [...] Y el gobierno es eso. Es más que la soberanía, es un complemento añadido a ella...ese algo que carece de modelo y debe buscarlo es el arte de gobernar” (Foucault, 2006:276).

Cabe mencionar que la gubernamentalidad es producto de un proceso doble, por un lado se experimenta una ruptura entre la naturaleza y el gobierno: “Es una naturaleza que no tolera más que el reino de una razón que le ha fijado de una vez por todas algo” (Foucault, 2006:276). Por otro lado la exigencia de una soberanía sobre los hombres: “[...] que está llamada a encargarse, a ocuparse de algo específico que no está directamente contenido en ella, que obedece a otro modelo y a otro tipo de racional-

dad; ese plus es el gobierno” (Foucault, 2006:276).

Entonces la gubernamentalidad está conformada por una serie de tecnologías como son el arte de gobernar, la razón de Estado, el biopoder entre otras; además se supondría que es la expresión de la biopolítica en el sentido que gobierna la población y las cosas, Foucault plantea que el arte de gobernar da un criterio de racionalidad.¹⁵

Cabe mencionar que Foucault recurre a Botero autor italiano del siglo XVI para definir razón de Estado¹⁶, por la que entiende: “La razón de Estado...es el conocimiento de los medios idóneos para fundar, conservar y ampliar dicha dominación” (Foucault, 2006:277). En esta definición ya está contenido el argumento último de dicha razón, el cual es la conservación de la dominación:¹⁷ “La razón de Estado es la esencia misma del Estado y también el conocimiento que en cierto modo permite seguir su trama y obedecerla [...] Con ella y por ella se trata primordialmente de señalar lo necesario y suficiente para que el Estado exista y se mantenga en su integridad y, de ser preciso, lo necesario y suficiente para restablecerla, si sufre algún menoscabo [...] La razón de Estado es, entonces, conservadora” (Foucault, 2006: 297).

La razón de Estado es un hilo de inteligibilidad, es una postura política y un horizonte de racionalidad que per-

mite pensar la permanencia del propio Estado.¹⁸ A partir de dicha razón se ve aparecer un conjunto de temáticas propias del Estado moderno: “[...] unos Estados que apuntan a una razón cuya ley no es la de una legitimidad, dinástica o religiosa, sino la de una necesidad que ella debe afrontar en los golpes que son siempre azarosos, aunque deban ser concertados. Estado, razón de Estado, necesidad, golpe de Estado riesgoso: todo eso va a construir el nuevo horizonte trágico de la política y de la historia” (Foucault, 2006: 309).

Precisamente este conjunto de temáticas llevan a plantear la permanencia del Estado en el tiempo, lo cual lo enfrenta por un lado a la contingencia y por otro a la necesidad, contingencia de su existencia, necesidad de asegurar su permanencia en el futuro; de ahí se requiere el uso de la policía¹⁹ como mediación institucional que trascienda la contingencia y se vuelva realidad histórica la necesidad. Para garantizar esa necesidad se debe de plantear la emergencia de la policía: “En primer lugar, se llama policía, simplemente, una forma de comunidad o asociación regida, en suma, por una autoridad pública una especie de sociedad humana desde el momento en que algo semejante a un poder político

15 “*Principia naturae* por una parte, y por otra, la razón de ese gobierno...*ratio status*” (Foucault, 2006:276).

16 En una primera definición de Estado dice: “El Estado es una firme dominación sobre los pueblos” (Foucault, 2006:277).

17 “Es decir que hace de la razón de Estado el tipo de racionalidad que permitirá mantener y conservar el Estado desde el momento de su fundación” (Foucault, 2006:277).

18 “La debilidad de la naturaleza humana y la maldad de los hombres hacen que nada pueda conservar en la república si no hay, en todos los puntos, los momentos y los lugares, una acción específica de la razón de Estado que asegure el gobierno de una manera concertada y deliberada” (Foucault, 2006: 299).

19 “Comercio, ciudad, reglamentación, disciplina: creo que éstos son los elementos más característicos de la práctica de la policía, tal como se la entendía en el siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII” (Foucault, 2006: 390-391).

o una autoridad pública se ejerce sobre ella” (Foucault, 2006: 356-357). La policía será el mecanismo institucional que permite que se ejerza la razón de Estado, ello a partir de que intervendrá a nivel micro y macro en la vida de los sujetos, de la población y en garantizar que los mecanismos naturales se cumplan, como la circulación de mercancías. Foucault plantea a partir de su estudio genealógico las siguientes funciones de la policía: la cantidad de hombres, la necesidad de la vida, el problema de la salud, la actividad de los hombres y la circulación de las mercancías: “Así, lo que engloba la policía es en el fondo un inmenso dominio del cual podría decirse que va del vivir al más que vivir. Me refiero a esto: la policía debe asegurarse de que los hombres vivan y vivan en gran número, debe garantizar que tengan de qué vivir y, por consiguiente, que tengan lo suficiente para no morir demasiado” (Foucault, 2006: 376).

En el fondo la apuesta es a hacer crecer la capacidad de intervención del Estado, el poder del Estado, para ello hará operar a la policía, quién orientada por la razón de Estado intervendrá en todos los ámbitos sociales posibles:²⁰

Estamos en el mundo del reglamento, el mundo de las disciplina. Debe advertirse

20 “Si la gubernamentalidad del Estado se interesa, y por primera vez, en la materialidad fina de la existencia y la coexistencia humana, en la materialidad fina del intercambio y la circulación, y toma por primera vez en cuenta ese ser y ese mayor bienestar y lo hace a través de la ciudad y de los problemas como la salud, las calles, los mercados, los granos, los caminos, es porque en ese momento el comercio se concibe como el instrumento principal del poder del Estado y, por lo tanto, como el objeto privilegiado de una policía cuyo objetivo es el crecimiento de las fuerzas estatales” (Foucault, 2006: 387).

con claridad, por lo tanto, que esa gran proliferación de las disciplinas locales y regionales que se presenciaron desde fines del siglo XVI hasta el siglo XVIII en los talleres, las escuelas y el ejército se destaca contra el fondo de una tentativa de disciplinización general, de reglamentación general de los individuos y el territorio del reino, en la forma de una policía ajustada a un modelo esencialmente urbano. Hacer de la ciudad una especie de cuasi convento y del reino una especie de cuasi ciudad, tal es el gran sueño disciplinario que encontramos como trasfondo de la policía” (Foucault, 2006: 390).

Sueño que surge en el siglo XVI y que intentará concretarse en el transcurso de la modernidad, ahora bien la propia modernidad en su intento de regular a la sociedad inventó la prisión como institución que permitiera administrar los ilegalismos y la delincuencia.

Del Poder Psiquiátrico a la Analítica de la Sexualidad

Otro aspecto de la regulación de la población que plantea la biopolítica, nos indica Foucault es el tema de la sexualidad, es precisamente en el libro *Historia de la sexualidad* tomo I en donde por primera vez plantea el tema de la biopolítica, en su obra escrita para publicarse, sobre ella afirma: “[...] habría que hablar de ‘biopolítica’ para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana” (Foucault, 2000: 173).

Entrar a los mecanismos del poder-saber implicará que se regulen aspectos

de la vida, de la vida del cuerpo, del cuerpo de la población y no del cuerpo del sujeto. Dicha regulación se realizará desde distintas instituciones, a partir de distintos dispositivos de poder plantearán un proceso de normalización dentro del Estado: “Una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida” (Foucault, 2000: 175).

Dentro de lo que se apropia para regular y normalizar esa sociedad es la sexualidad, el sexo,²¹ de ahí que se extiendan una serie de dispositivos pues: “El sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie. Es utilizado como matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones. Por ello, en el siglo XIX, la sexualidad es perseguida hasta en el más ínfimo detalle” (Foucault, 2000: 176).

Resulta por demás extraño que casi al final de su libro plantee el objetivo de su investigación: “...el objetivo de la presente investigación es mostrar cómo los dispositivos de poder se articulan directamente en el cuerpo” (Foucault, 2000: 184). Extrañeza que permite articular el análisis de la sexualidad con el ejercicio del Poder Psiquiátrico en tanto control de la población, ello en la medida que pretende regular:

“He mostrado que el poder psiquiátrico [...] actuaba en esencia como un complemento de poder dado a la realidad [...] Esto quiere decir, en primer lugar, que el poder psiquiátrico es ante todo

una manera determinada de manejar, de administrar, antes de ser una cura o una intervención terapéutica” (Foucault, 2005: 199).

Precisamente la pretensión de regular, de controlar es lo que nos va a permitir ubicar al poder psiquiátrico como una expresión de la biopolítica. Aunque gran parte de los artículos, libros y clases que elaboró Michel Foucault con respecto al poder psiquiátrico están enmarcado por el poder disciplinario, se puede analizar dicho poder como un aspecto más de la biopolítica y de la gubernamentalidad. De forma breve expondré el tema para ver cómo se controla a la población que ciertos discursos de normalización clasifican como anormales, desde esa clasificación hay un control y se favorece al modo de producción:

“La enfermedad se vuelve rentable en el momento mismo de plantear un problema en el nivel general de las ganancias de la sociedad. Se imbrica, entonces, con todo el problema económico del lucro” (Foucault, 2005: 365).

Más allá del poder disciplinario que explica e indica cómo funciona el poder psiquiátrico dentro del hospital psiquiátrico, cabe preguntarse cómo es que llegó a adquirir relevancia en la sociedad europea del siglo XIX y cómo el propio hospital psiquiátrico es un dispositivo de la gubernamentalidad y de la biopolítica.

Michel Foucault quien siempre fue un crítico de la psiquiatría y del psicoanálisis indica que la psiquiatría se presentó no como un saber que busca la verdad, pues ésta siempre se le escapa, sino que: “ [...] está la voluntad de los psiquiatras de fundar su práctica en una defensa social, puesto que no pueden fundarla en la verdad” (Foucault, 2005: 365).

21 “Sobre ese fondo puede comprenderse la importancia adquirida por el sexo como el ‘pozo’ del juego político. Está en el cruce de dos ejes...Por un lado, depende de las disciplinas del cuerpo...Por otro, participa de la regulación de las poblaciones” (Foucault, 2000: 176).

La psiquiatría y los hospitales psiquiátricos se van a inscribir en el registro de la defensa de la sociedad, del Estado, se puede afirmar que forman parte de la razón de Estado o la razón gubernamental. Este le demandará, según Foucault, que aclare la naturaleza o los elementos de la conducta del hombre, con ello el Estado sabrá cómo comportarse frente al posible anormal:

“ [...] en la psiquiatría el saber médico funciona en el punto de la decisión entre locura y no-locura, el punto, si lo prefieren, de la realidad o la no-realidad, el punto de la ficción, se trate de la ficción del enfermo que por un motivo u otro quiere fingir estar loco, o de la ficción del entorno que imagina, anhela, desea, impone la imagen de la locura. Allí funciona el saber del psiquiatra y allí, también, funciona su poder” (Foucault, 2005: 298).

El autor francés parte de que la medicina psiquiátrica no es parecida a la otra medicina, pues es una medicina de la ficción. Lo cual llevó a la emergencia de distintas problemáticas, entre ellas es pertinente destacar: la invención del hospital psiquiátrico como una institución que establece quién está en la realidad y quién no lo está.²²

“ [...] el hospital psiquiátrico [...] su función [...] consiste, precisamente, en dar realidad a la locura, abrir para ella un espacio de realización. El hospital psiquiátrico está ahí para que la locura se vuelva real [...] A partir de la decisión psiquiátrica concerniente a la realidad de la locura, la función del hospital psiquiá-

trico es darle existencia como realidad” (Foucault, 2005: 299).

Cuando Foucault plantea que es el hospital psiquiátrico parte de un dispositivo de poder que permite volver realidad a la locura, está indicando que sin dicho hospital la psiquiatría no se legitimaría, esta idea de volver realidad la locura es producto de que para él la locura es una invención de la modernidad, de hecho es una invención de un poder de la modernidad, es decir, del propio poder psiquiátrico, sin el mismo la locura no existiría.²³ Precisamente en ello consiste el trabajo de quien realiza estudios genealógicos, mostrar que no hay verdad, sino que lo que existe es invención, frente al descubrimiento producto de la verdad se da la invención producto de las relaciones de poder, las cuales se pueden ampliar, según estas mismas se establezcan, es decir que los dispositivos de poder también son inestables, van a extender su control y apropiación de la población en función de las relaciones que establezcan con otros dispositivos:

“ [...] la psiquiatría deja de ser el mero poder que controla y corrige la locura para empezar a convertirse en algo infinitamente más general y peligroso que es el poder sobre el anormal [...]” (Foucault, 2005: 260-261).

El control que el poder psiquiátrico ejerce se desliza de la invención de la locura y la desaparición de los síntomas de la misma en el hospital psiquiátrico a la apropiación del anormal, mismo que ya

22 “...una crisis que llamaré de realidad, jugada entre el loco y el poder que lo interna, el poder-saber del médico. Este debe encontrarse en la posición de árbitro con respecto a la cuestión de la realidad o no-realidad de la locura” (Foucault, 2005: 299).

23 “...esa institución disciplina, tiene la función y el efecto concreto de suprimir, no la locura, sino sus síntomas, al mismo tiempo que el poder psiquiátrico ejercido en su interior y que fija a los individuos al asilo tiene, por su parte, el papel de realizar la locura” (Foucault, 2005: 300).

no es nada más producido por el poder disciplinario, del cual el poder psiquiátrico (en el hospital psiquiátrico) sería parte, sino que es el anormal que forma parte de la población, el anormal producido por la biopolítica, el cual debe de ser separado de la población y encerrado en una institución disciplinaria, ya fuese para la corrección o pretendida cura. Algo característico del poder psiquiátrico es que opera en las tecnologías que desarrolló Foucault, el poder disciplinario y el biopoder, por lo que establecerá técnicas de normalización en la institución (hospital psiquiátrico) y se convertirá en un guardián de la población, pues indicará quien es normal y no lo es:

“ [...] la psiquiatría va a poder conectarse con toda la serie de regímenes disciplinarios que existen a su alrededor, en función de que ella es a la vez la ciencia y el poder de lo anormal...” (Foucault, 2005: 261).

El poder psiquiátrico en su relación con otros ámbitos del poder disciplinario o de normalización y al nada más ser él el poseedor de una ciencia es que le acontece: “...la difusión y la diseminación del poder psiquiátrico en nuestra sociedad” (Foucault, 2005: 261).

En el momento en que Foucault desarrolla su análisis del poder psiquiátrico, en el que me apoyo para plantear a la biopolítica como regulación de la población, no había desarrollado todas las categorías propias del biopoder y tampoco las de razón de Estado y gubernamentalidad claro está. Pero ello no implica que una lectura actual de su obra no se pueda reinterpretar los estudios elaborado por este autor, en mi caso planteo que más allá de pensar el poder psiquiátrico, la psiquiatría y los hospitales psiquiátricos

como parte de una red del poder disciplinario habría que plantearlos como una forma de regular la conducta de la población. De hecho así se puede interpretar la postura que el autor esgrime sobre la expansión de lo que denomina función psi. Pero antes de analizarla planteemos de manera breve un punto central para el poder psiquiátrico. El punto de anclaje entre las distintas formas y espacios de ejercer el poder disciplinario, nos indica Foucault, es la familia pues:²⁴

“ [...] la familia [...] es la bisagra, el punto de enganche absolutamente indispensable para el funcionamiento mismo de todos los sistemas disciplinarios” (Foucault, 2005: 105).

Precisamente en la familia aconteció la intervención de los distintos poderes, poder de normalización y biopolítica, la cual se opera a nivel de micropoder, producto de una decisión de Estado. Es decir la biopolítica coloniza la familia a partir de la decisión de normalizar a sus integrantes, de descubrir peligros y posibles enemigos en ella. Para normalizarla indica que se desarrolló la función psi, sobre la cual afirma:²⁵ “Y en esa organización de los sustitutos disciplinarios de la familia, con referencia familiar, constatamos la aparición de lo que llamaré función psi, es decir, la función psiquiátrica, psicopatológica, psicosocial, psicocriminalológica, psicoanalítica” (Foucault, 2005: 110).

Función que no se podría explicar nada más desde el poder disciplinario,

24 “En consecuencia, la familia tiene el doble papel de fijación de los individuos a los sistemas disciplinarios y de confluencia y circulación de los individuos de un sistema disciplinario a otro” (Foucault, 2005: 106).

25 “La función psi es precisamente lo que delata la pertenencia profunda de la soberanía familiar a los dispositivos disciplinarios” (Foucault, 2005: 111).

pues supone una serie de instituciones que operan en bloque, al parecer el concepto que se le escapa a Foucault es el de biopolítica, pues no se pretende regular sólo a los integrantes de la familia en tanto integrantes de la familia, sino como integrantes de la población:²⁶ “La psicología como institución, como cuerpo del individuo, como discurso, es lo que controlará permanentemente, por un lado, los dispositivos disciplinarios, y remitirá, por otro, a la soberanía familiar” (Foucault, 2005: 111).

Psiquiatrización de la familia, de la sociedad y de la población, todo ello con el fin de distinguir al normal del anormal, al peligro para la sociedad, ese será a lo que tienda el poder psiquiátrico. Una cuestión fundamental que se le planteó a la psiquiatría es que le permitirá al Estado distinguir entre crimen y locura, pues el ámbito legal requiere explicar y comprender por qué actúan de cierta forma los individuos, se requiere una racionalidad que comprenda el crimen y ella no está en el ámbito legal sino en el médico, en especial en la psiquiatrización:

[...] la pericia debe permitir, o debería permitir, en todo caso, hacer la división: una división dicotómica entre enfermedad o responsabilidad, entre causalidad patológica o libertad del sujeto jurídico, entre terapéutica o castigo, entre medicina o penalidad, entre hospital y prisión. Hay que elegir, pues la locura borra el crimen, no puede ser lugar del crimen y, a la inversa, éste no puede ser en sí mismo un acto que se arraiga en la locura. (Foucault, 2002: 39)

²⁶ “La función psi...es la instancia de control de todas las instituciones y todos los dispositivos disciplinarios y al mismo tiempo emite, sin contradicción alguna, el discurso de la familia” (Foucault, 2005: 111).

Con lo cual muestra cómo la sociedad recurre a dos saberes, el médico y el legal, para realizar un control político-policíaco; los cuales son discursos de verdad que pueden matar.

Lo que hace Foucault es analizar cómo la ley, lo legal se desdobra en lo médico, para ello parte del análisis de pericias psiquiátricas, en ellas la ley busca la causa del delito, se analiza la forma de ser de los sujetos, se pasa del acto o conducta al ser de los individuos. Lo que está de por medio es un “doblete psicológico ético del delito” (Foucault, 2002: 29), por lo que se deslegaliza y aparece la irregularidad con respecto a reglas fisiológicas, psicológicas y morales.

La función de las pericias psiquiátricas no es epistemológica sino política, dado que permite legitimar el castigo y no aportan conocimiento alguno sobre el individuo, en todo caso lo que permite es la transformación de éste a partir de la intervención de técnicas médicas, la pregunta que no responde la pericia es cómo es el individuo, la que sí responde es cómo hay que transformarlo. Las pericias psiquiátricas legales tienen como función reconstruir: “[...] esa serie absolutamente ambigua de lo infrapatológico y lo paralegal, o lo parapatológico y lo infralegal” (Foucault, 2002: 33). Reconstrucción que tiene la intención de anticipar el crimen. Suponen esas pericias que está inscrito en ellas el sujeto en forma de deseo, con lo cual se recorre la serie deseo-crimen-ilegalidad. El origen del crimen se encuentra en una debilidad, ruptura o incapacidad del sujeto. Dice Foucault que el fin de ellos no es descubrir la responsabilidad del sujeto, sino desdoblarlo en objeto de saber y de intervención a partir de una tecnología

de poder-saber para conocer la posibilidad de su readaptación, reinserción y corrección.

Foucault plantea una discusión contra el psicoanálisis, principalmente en la definición que este último da de familia, instinto, incesto, represión y sexualidad. El autor francés hace una genealogía del anormal para lo cual indica que recurrirá a tres figuras: el monstruo, el masturbador y el indisciplinado. Es una investigación con una perspectiva histórica de dos siglos (XVII-XIX) durante los cuales acontece la emergencia de la función psi, la erotización del cuerpo, la reducción de la familia, el impedimento de masturbación al menor, el incesto como problema jurídico, la penetración medico-legal a la familia.

Un efecto de la pericia psiquiátrica es el desdoblamiento del médico en juez, pues a veces tenía valor demostrativo de la criminalidad, describe el carácter del delincuente, las conductas criminales. Mientras que el juez se desdoble en médico dado que no sancionará la infracción sin que pretenda tener el oficio de curar a partir del castigo.

Según Foucault a principios del siglo XX (1903) se le pide a la psiquiatría constatar si existen anomalías morales en el sujeto que está relacionado con el crimen. A mediados del siglo XX (1958) se le pide que diga si el individuo es peligroso, con lo cual emerge el individuo peligroso.

También emerge la sanción normalizadora, producto de una técnica que asila a los individuos peligrosos y trata de readaptarlos. Readaptar es normalizar, lo que es producto de distintas técnicas y poderes no sólo del poder médico y judicial, sino por la emergencia del poder de normalización, la cual fue posible

por: “ [...] la manera en que se formó e instaló, sin buscar jamás apoyo en una sola institución, sino gracias al juego que consiguió establecer entre diferentes instituciones, extendió su soberanía en nuestra sociedad” (Foucault, 2002: 38).

Ahora bien, lo que define en principio Foucault es que en el entrecruzamiento medico-legal aparece la figura del monstruo. En principio se puede decir que hay dos seres históricas, la primera: la del monstruo-criminal y la segunda la del criminal-monstruoso. El cruzamiento de lo legal y lo médico permitirá establecer lo que el autor denomina un continuum protector de la sociedad. Protección que cubre a la sociedad de los tres tipos de monstruosidad: monstruo humano, individuo a corregir y masturbador. Políticamente cobrará relevancia, primero, la figura del monstruo, quien a su vez se convierte en un monstruo político. En principio hay dos monstruos políticos, uno es el rey y el otro es el sublevado o pueblo.

Para distinguir entre monstruo humano y otras clasificaciones (individuo a corregir u onanista) el poder judicial llama al saber médico con la cual surge la pericia médico judicial en el siglo XIX y emerge un poder-médico-judicial. Con esta pericia y la emergencia de dicho poder surge el anormal: “La pericia médico legal[...]se dirige[...]a algo que es, creo, la categoría de los anormales[...]es en ese campo no de oposición sino de gradación de lo normal o lo anormal donde se despliega efectivamente la pericia médico legal” (Foucault, 2002: 49).

Por lo cual surge el poder de normalización que sirve para controlar al anormal, que según Foucault es un problema teórico y político. El anormal y

el monstruo que es relevante va a ser el monstruo judicial pues es él quien plantea trasgresiones.

Ahora bien desde esta perspectiva va a surgir la visión del criminal-monstruo, con ella se empieza a pensar la patologización de la criminalidad. Con la patología de la conducta criminal surge una nueva mecánica para enfrentar al criminal. Primero sólo se le puede castigar en nombre de la ley. Se castigará a un individuo en particular y a individuos enfermos en general. Según Foucault es a partir del monstruo moral que emerge el monstruo político, quien es un criminal político, es así porque rompe el pacto social.

La ruptura es del pacto social, de ahí que sea un crimen político; pero es de un aspecto del pacto social, es en el ámbito de las leyes. De ahí que Foucault indique que el criminal político sea un monstruo jurídico. “El primer monstruo jurídico que vemos aparecer, dibujarse en el nuevo régimen de la economía del poder de castigar, el primer monstruo que aparece, el primer monstruo identificado y calificado, no es el asesino, no es el violador, no es quien rompe las leyes de la naturaleza; es quien quiebra el pacto social fundamental” (Foucault, 2002: 95-96).

Con lo cual surge el anormal y el enemigo de la sociedad. En principio hay dos tipos de enemigos de la sociedad: el rey y el pueblo revolucionario. Con estas figuras aparecerá en el siglo XIX el tema del individuo anormal. A cada tipo de criminalidad corresponde una patología a la del príncipe el incesto, al pueblo revolucionario el antropófago, de ahí toda otra criminalidad se desdoblará.

Ese individuo anormal va a ser denominado monstruo humano. La prin-

cipal característica de éste es que está fuera de la ley: “[...] con las dos grandes formas del fuera de la ley según el pensamiento burgués y la política burguesa, vale decir, el soberano despótico y el pueblo sublevado; son estas dos figuras las que ahora vemos recorrer el campo de la anomalía” (Foucault, 2002: 106).

La psiquiatría tiene que descubrir para la mecánica jurídica, el estado de razón del sujeto criminal y la racionalidad intrínseca del crimen, tiene que mostrar la inadecuación que hay en la relación crimen-criminal. La mecánica judicial, una vez que le es mostrada la racionalidad del criminal, es la encargada de sancionar, de aplicar tecnologías punitivas. La ley sólo es aplicable si el sujeto criminal es razonable, como precisamente el encargado de dictaminar el buen uso de la razón del criminal es el saber médico, el saber psiquiátrico; éste se convierte en un guardián de la sociedad, según Michel Foucault: “Antes de ser una especialidad de la medicina, la psiquiatría se institucionalizó como dominio particular de la protección social, contra todos los peligros que pueden venir de la sociedad debido a la enfermedad o a todo lo que se puede asimilar directa o indirectamente a ésta” (Foucault, 2002 :115).

Para que la psiquiatría realizará dicha función tuvo que hacer la distinción y codificación de los desordenes como patología y la locura como peligro. A partir de lo anterior el crimen tiene su origen en la locura y por lo tanto cualquier criminal puede ser valorado como un peligro para la sociedad, Foucault lo indica así: “Podrán comprender por qué la psiquiatría...se interesó...en el problema de la criminalidad y la locura criminal...De hecho, se interesó en se-

guida en la locura que mata, porque su problema era constituirse y hacer valer sus derechos como poder y saber de protección dentro de una sociedad” (Foucault, 2002:118).

Efectos de poder y saber que Foucault plantea como elementos que permiten la emergencia de la psiquiatría y la relevancia que posteriormente adquirió en las sociedades contemporáneas.

A partir de la teoría de los instintos la psiquiatría tiene que responder si el individuo es una amenaza al orden público: “La psiquiatría...Tendrá que psiquiatrizarse toda una serie de conductas, trastornos, desórdenes, amenazas, peligros, que son del orden del comportamiento y ya no del orden del delirio, la demencia o la alienación mental”. (Foucault, 2002:140).

La conducta figurará como síntoma de una enfermedad si no responde a las maracas establecidas por regularidades administrativas, familiares y políticas. Es decir, el discurso psiquiátrico en torno a los instintos va a establecer lo normal y anormal. Con lo cual se regulará la conducta de los integrantes de la sociedad: “...la psiquiatría será, en esencia la ciencia y la técnica de los anormales, de los individuos anormales y las conductas anormales”. (Foucault, 2002:156).

La psiquiatría será un poder-saber que penetre primero a la familia y posteriormente a toda una serie de instituciones. Ahora bien, acontece una sexualización de la familia y de la sociedad, pues es en ese ámbito donde aparezcan las marcas de una posible alteración del carácter del individuo.

[...] ese campo de la anomalía va a verse muy pronto, casi desde el inicio, atravesado por el problema de la sexualidad. Y esto de

dos maneras. Por un lado, porque el campo general de la anomalía se va a codificar, a cuadrangular, y se le aplicará de inmediato, como grilla general de análisis, el problema o, en todo caso, el señalamiento de los fenómenos de la herencia y la degeneración. En esta medida, todo el análisis médico y psiquiátrico de las funciones de reproducción va a participar en los métodos de análisis de la anomalía. En segundo lugar, dentro del dominio constituido por esta anomalía, van a identificarse, desde luego, los trastornos característicos de la anomalía sexual (Foucault, 2002: 157-158).

Anomalía y sexualidad serán los dos elementos que analiza la psiquiatría, en los cuales se afianza el poder psiquiátrico.

Conclusión

Se puede afirmar que la biopolítica es una tecnología de poder que surge en la modernidad, en la constitución del Estado moderno, en el momento que se pretende apropiarse de la población, del cuerpo de la población y de la vida de dicha población. Este conjunto de apropiaciones marcaron, en algún aspecto, los horizontes que debía de regular dicha tecnología. Afirmo que en un aspecto, porque como Michel Foucault señala la biopolítica surgió en el momento en que el hombre cuerpo y el hombre especie es penetrado por el poder de normalización, por el poder psiquiátrico, por las prácticas judiciales y es tomado a cargo para así poder detectar su presunta anormalidad, patología o por el contrario su normalidad; dicha penetración ocurre a nivel familia, pues se creía que era ahí donde los instintos y deseo son el origen de la anormalidad, de la monstruosidad y del peligro.

BIBLIOGRAFÍA

- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar*. Trad. de Aureliano Garzón. México, Siglo XXI Editores, 1997. 314 pp.
- . *Historia de la sexualidad. T. I. La voluntad de saber*. Trad. de Ulises Guiñazú. México, Siglo XXI Editores, 2000. 194 pp.
- . *Historia de la sexualidad, T. II. El uso de los placeres*. Trad. de Martí Soler. México, Siglo XXI Editores, 2001. 238 pp.
- . *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*. Francia. Éditions Gallimard, 1976. 211 pp.
- . *Estrategias de poder*. Trad. de Fernando Álvarez y Julia Valera. España, Editorial Paidós, 1999. 407 pp.
- . *El poder psiquiátrico*. Trad. de Horacio Pons. Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2005. 448 pp.
- . *Los anormales*. Trad. de Horacio Pons. México, Fondo de Cultura Económica, 2002. 350 pp.
- . *Genealogía del racismo*. Trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. España, Ediciones La piqueta, 1992. 282 pp.
- . *Defender la sociedad*. Trad. de Horacio Pons. Argentina, Fondo de

Es precisamente con dicha penetración y con el uso de los conceptos de monstruo y peligro que se creará una taxonomía que va del monstruo criminal al criminal monstruoso, de éste al monstruo político que no es si no el enemigo del Estado emergente, por ello se materializa en el Rey y en el pueblo revolucionario. El monstruo pone en peligro la vida, el bios de la población cuando es meramente una preocupación biopolítica en su primer aspecto, cuando se descubre que las regularidades no se cumplen, cuando es una anormalidad ante la que la población se enfrenta, como pudiera ser una epidemia. Entonces hay un tipo de anormalidad y monstruosidad que pone en peligro la vida en el nivel biológico, la cual debe ser detectada y regulada por la biopolítica, intentando evitar de ese modo la muerte de la población y los efectos económicos negativos que ello conlleva.

Pero por otro lado hay otro tipo de monstruosidad, ya no la amenaza a la vida en su sentido biológico, sino la amenaza a la vida en términos de conducta criminal, aquí estaría todo el horizonte de la locura, de las patologías provocadas por los deseos, el incesto. Horizonte de la erotización de los cuerpos, tanto a nivel del poder disciplinario (sujeto), como de la biopolítica (población); en el cual se intervendrá a la familia a través de una serie de prácticas psiquiátricas.

Hay otra monstruosidad pertinente de mencionar, que es la monstruosidad del enemigo político. Enemigo político que pone en peligro la vida, pero no la vida de la población en sentido estricto, sino la vida del Estado, es decir pone en peligro la existencia del Estado. Al enemigo político que pone en peligro la

existencia del Estado se le debe de hacer morir y excluir de la sociedad. Lo central de todo esto es que el enemigo puede ser interno al Estado o puede ser externo, de ahí que el dominio pueda ser imperial.

Ahora bien retomando lo planteado por Hard y Negri el dominio imperial supone el control y la regulación de la población por parte de los grandes centros de poder del mismo imperio. Esta regulación se plantea en términos de políticas económicas y políticas públicas que el Estado debe de asumir. Ello se refiere a la imposición de menos Estado y más mercado, no se debe de regular la libertad de mercado, o de otro modo, la regulación que el Estado establece debe de no ser una regulación. Establecen en los gobiernos de los Estados tercermundistas burocracias serviles al capital transnacional y crean marcos reguladores completamente *a doc*.

Con respecto a ello, Foucault se adelanta y plantea la discusión sobre el liberalismo y el neoliberalismo como arte de gobernar, la cual evidentemente no analiza el tema de la expansión global del capitalismo ni del imperio, pero como lo indican Hard y Negri establece las bases para su estudio. Ellos lo piensan en términos de dominación institucional global y en términos de dominación de la población y de la posibilidad de matar legítimamente a la población o a los enemigos políticos. Situación que se puede aplicar a nivel global. Los enemigos políticos y la población ya no emergen de manera interna, sino ahora son externos.

Como se puede ver lo expuesto en este breve ensayo la biopolítica regula la población en distintos niveles y bajo distintas técnicas de poder.

Cultura Económica, 2001. 287 pp.

_____. *Seguridad, territorio, población*. Trad. de Horacio Pons. Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2006. 484 pp.

_____. *Le pouvoir psychiatrique*. Francia, Gallimard Seuil, 2003. 396 pp.

_____. *Il faut défendre la société*. Francia, Gallimard Seuil, 1997. 398 pp.

_____. *Sécurité, territoire, population*. Francia, Gallimard Seuil, 2004. 435 pp.

_____. *Naissance de la biopolitique*. Francia, Gallimard Seuil, 2004. 355 pp.

_____. *La verdad y las formas jurídicas*. Trad. Marc Valls. España, Editorial Gedisa, 2001. 174 pp.

_____. *Microfísica del poder*. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. España, Ediciones La piqueta, 1992. 189 pp.

_____. *Saber y verdad*. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. España, Ediciones La piqueta. 245 pp.

Hardt, Michel et Antonio Negri. *Imperio*. Trad. de Alcira Bixio. Argentina, Editorial Paidós, 2002. 432 pp.

OTRO SÓCRATES

Rogelio Alonso Laguna García*
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

—¿Por qué vienes a esta hora, Critón?
¿No es pronto todavía?
— En efecto, es muy pronto.

Platón, *Critón*

Poesis

Responsable

Jonathan
Caudillo Lozano

Recibido: 2-diciembre-2012
Aprobado: 7-enero-2013

I

—El mar, Sócrates, el mar. ¿Nunca te preguntaste acerca del mar?

—El mar...

—Sí, allí donde nacen la tormenta y el color del cielo, de donde siempre viene la guerra.

—La brisa del verano...

—Y los barcos, Sócrates, no los olvides.

— ¿Cómo olvidarlos? Desde esta pequeña ventana puedo verlos aparecer en el horizonte oceánico, pronto veré aparecer el navío que traerá mi muerte.

II

Pendones en cada puerta, oro y purpura en los mantos de las sacerdotisas. Música que durará por días en cuanto aquel barco que viene de Delos ataque en el puerto. Ya se levantan uno junto a otro los palcos desde donde los nobles verán pasar a los marineros. Los guerreros un poco más abajo se unirán al festejo con sus vestimentas de gala y rodeados de barricas de vino. Aquí y allá se limpian las flautas y se prepara el pan.

Que los muertos esperen, conservados en miel, hasta que pase la fiesta para ser enterrados, que los esclavos se sientan libres por un día y que los dioses miren con ojos piadosos cómo recibimos a sus mensajeros.

Mas noticias tristes y augurios malos carga sin saberlo el navío, en cuanto la primera de sus cuerdas toque la madera del muelle, un prisionero, que frisa los setenta años, va a morir.

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, escritor y periodista cultural. En su actividad filosófica ha publicado los artículos "Ética de arena" y "La ciudad y la no-ciudad", este último en el libro conmemorativo por los 70 años de la publicación de Filosofía y poesía de María Zambrano. Entre las principales líneas de investigación de Rogelio Laguna se encuentra el tema de la corporalidad a partir de la metafísica y la ontología, la ciudad, Ética y el Siglo XVII novohispano. Es miembro de la Academia Mexicana de Lógica, de la Asociación de Filosofía y Liberación, la Academia de Teoría y Filosofía de la Educación y del Centro Internacional de Estudios Culturales sobre el cuerpo (Corpus). Correo electrónico: ral23@yahoo.com.mx

III

—El mar, Sócrates: Argos y Ulises hermanados en su movimiento eterno. La isla del cíclope y las sirenas esperando la llegada de nuestros hombres..., la Atlántida y Egipto en lejanas costas con sus ciudades dedicadas al sol.

—Serán otras aguas las que cruzaré al amanecer para llegar al Hades. He soñado con claridad que mañana llegará el barco de Delos...en algún lugar de ese mar oscuro el navío se acerca sin saber que su llegada implica mi partida.

—¿Aun con 500 jueces no has podido convencerlos?

—Mil jueces más pudieron haberme juzgado y el resultado no hubiese sido distinto.

¿Y tu esposa Sócrates, no ha podido convencerlos de que dejen en libertad?

IV

Se acerca ya la nave sigilosamente en el mar en penumbras, quiere dar tiempo a los preparativos, todo y todos tendrán que estar en el lugar correcto en cuanto su movimiento se vuelva pairo. El capitán ordena a su tripulación que se apresure a perfumarse, tanto tiempo en el mar apenas y podrá ocultarse, olor de mar. No será con cera sino con flores lo que pronto colocaran en sus oídos.

A limpiar el muelle que el sol apremia por nacer del mar. A preparar los cuernos y los tambores para la fiesta de Apolo, a abrir las jaulas de las palomas blancas como el mármol y a repartir membrillos frescos para celebrar la fertilidad del verano.

V

—El amor, sólo el amor y la belleza...

—¿Lloras, Sócrates? ¿Tú, que luchaste valientemente en la guerra y que caminaste en la nieve descalzo y sin abrigo, tú, que nunca te dejaste seducir por los demonios del vino, que rechazaste las riquezas, que huiste de ser poseído por las pasiones del cuerpo y que viajaste a Delfos sólo para saber que no encontrarías la respuesta que anhelas? ¿Lloras por tu muerte, Sócrates, y te olvidas que vivías para morir?

— ¿Qué más podría hacer? Es la tierra de mi cuerpo la que llora, la que sufre por la cercanía del alba. ¿Y yo que soy si no este cuerpo que cubrirán con flores antes de llevarlo a la pira? ¿Qué soy yo sino estos ojos que desean ver tierras lejanas y estos oídos que escucharían eternamente el canto del mar y los poemas de Homero?

(Coro)— ¿Qué hay de nosotros Sócrates, nos volveremos a ver de nuevo en aquél mundo en donde no hay injusticia ni fealdad? ¿Escucharemos tu voz de nuevo, en el cielo?

— ¿En el cielo?—Sócrates mira por la ventana— si acaso en la tierra, si acaso en el mar.

(Coro)— ¿Y la justicia Sócrates, qué hay de la justicia? ¿Qué pasará con la ciudad?

VI

Alegría, embriaguez, amabas nacen en cuanto el primer rayo de sol toca el mar y hace temblar la tierra. Primero los tambores hechos con pieles de diferentes animales, cada

piel le da un sonido único a cada vibración, y juntos suenan como si fuera un ejército de animales los que se azotan contra las rocas; después tocan las flautas, y la gente vocifera cosas que sólo el vino logra arrebatarse a la lengua. Bailan aquí unos cuantos, otros allá agitan banderas, y unos más miran todo desde lo alto, adornados con oro.

Se acerca el barco cada vez más lento, la tripulación saluda desde la cubierta y pequeños niños y mujeres virginales corren al encuentro del barco para poner un camino de flores a los pies de los marineros.

Mientras la fiesta del muelle aumenta, el capitán, más no el del barco, se acerca rodeado de una comitiva numerosa a la celda del anciano. Una copa llena de cicuta guía los pasos de aquel grupo, el tambor que anuncia a lo lejos la llegada del barco le avisa también al hombre, de mirada profunda y facciones toscas que está pronto a morir.

Algunos jueces han venido a ver ejecutada la sentencia, conforme más se acercan al calabozo, se escucha crecer el júbilo de las personas en el muelle. La alegría explota una y otra vez. Bajan ya el primer amarre del barco y el grupo en ese instante llega frente a la celda. Ahí, en medio de la habitación, fría y oscura, ante la ventana desde donde se mira el mediterráneo—océano Dios por antonomasia—, junto a una vieja mesa y una estera se encuentra aquel espacio que el viejo ocupó, porque ya no está aquí.

—Guardias— grita furioso el capitán. Los guardias, como era de esperarse han huido pronto y seguramente van cruzando las murallas de Atenas disfrazados de mendigos.

VII

El sol comienza a salir y Atenas ya queda lejos. Sócrates ve la ciudad desde la cubierta del navío que lo guía a través del mar azul-anaranjado del amanecer.

VIII

Un par de horas los separan del amanecer, Sócrates y sus acompañantes caminan presurosos por los túneles en busca de la salida. Los guardias, bien recompensados con oro, se acercan a tocar el viejo manto de Sócrates como si siempre hubieran creído en su inocencia.

Antes de salir de la gruta que lo llevará a la playa, el anciano se vuelve a mirar la prisión a lo lejos. Ropas nuevas lo cubren ahora y sandalias doradas como los rayos del amanecer.

(Coro)— ¿Y la justicia Sócrates?

—El mar.

(Coro)— ¿Y la ciudad?

Mi cuerpo viejo, hecho de tierra y de aceitunas.

(Coro)— ¿Y la muerte?

—La vida.

Y SE HIZO EL FUEGO

Ricardo Gil Otaiza*
ULA. Mérida, Venezuela

El penetrante olor a pólvora y el peso de la ruma de los cuerpos desgarrados y vueltos unos sobre otros, fue lo único que reconoció Joseph como signos de vida en medio de la pestilencia de la muerte. En la madrugada, cuando los hombres de las cuadrillas metían en bolsas negras los restos humanos para llevarlos al día siguiente hasta los hornos crematorios, uno de ellos notó signos vitales en alguno de los cuerpos y no dio el parte a su jefe. En medio de la noche que aún se resistía a dejar colar el primer atisbo de la aurora, el soldado lo arrastró como pudo, le vendó con destreza las heridas y lo depositó en un vertedero de basura hasta que terminó la guardia. Allí permaneció Joseph Facundo varias horas, presa de las ratas, de las cucarachas y de todo tipo de inmundicias, sin recordar cuándo fue movido hasta un sitio “seguro” fuera del campo de exterminio porque estaba inconsciente.

Con la ayuda de dos personeros del régimen, que en el fondo detestaban el atroz genocidio, pudo salir con un pasaporte falso y llegar a América. Permaneció tres años en México, dos en Guatemala y varios meses en Nicaragua, hasta que se embarcó hacia Venezuela. Al poco tiempo ingresó al Seminario Mayor de Caracas y concluyó sin muchos problemas la carrera eclesiástica. Como presbítero fue enviado

a atender varias parroquias en la región capital y en medio del arduo trabajo social sacaba tiempo para la escritura, su vocación verdadera. De noche se sentaba frente al mar y su pensamiento se perdía en la remota infancia y todo ello lo fue plasmando en el papel hasta que tuvo un libro completo. “El libro de su vida” — como solía llamarlo.

No le costó mucho esfuerzo lograr la publicación del manuscrito. La historia era tan real que parecía producto de una imaginación enferma por una desbordada fantasía. Es decir, los límites entre la realidad y la invención parecían completamente trastocados en su libro y eso cautivó al editor, que sin dilaciones lo envió a la imprenta. A pesar de ser su primer libro, en el texto se dejaba ver una escritura cuidada, profunda, como si el autor pretendiera en cada frase romper de un solo tajo cualquier duda acerca de su talento. No obstante, el libro pasó por debajo de la mesa y sólo fue leído por un puñado de lectores ganados por la amistad con el autor.

A pesar del desencanto, poco a poco Joseph fue agigantando su obra. Cada día, luego de las tareas ordinarias de la parroquia se dedicaba con extrema disciplina a recrear anécdotas. No en balde su explosiva niñez y juventud continuaron siendo objeto de su atención, porque al

* Escritor y académico venezolano (1961), ha publicado 28 libros en diversos géneros: cuento, ensayo, poesía, novela, autoayuda, biografía, etnobotánica, etnomedicina, filosofía de la ciencia, y crítica literaria. Ha recibido premios y reconocimientos a su labor como docente, investigador y escritor. Catedrático de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. Es columnista del diario Frontera de Mérida y de El Universal de Caracas. Correo electrónico: rigilo99@hotmail.com

fin llegó el esperado reconocimiento. Su nombre dejó de ser desconocido en los medios, en las librerías, en la calle y entre los pocos críticos serios de la nación. Comenzó a percibir ingresos extra que le permitieron apoyar con mayor fuerza una serie de obras sociales que le habían consumido varios años de esfuerzos y de diligencias infructuosas ante los burócratas del Estado. El “trabajo de las almas” — como eufemísticamente lo llamaba— y la escritura, se convirtieron en sus grandes pasiones. No perdía oportunidad para hablar de sus libros y ello denotaba que se sentía muy orgulloso de ellos.

A la vuelta de diez años su obra se hizo vasta, cargada de géneros literarios. Aunque, por razones que no gustaba aclarar sentía predilección por el cuento, en su obra predominaban la novela y el ensayo. Fue tal su prolija actividad literaria que de la noche a la mañana el número de libros inéditos superó en cantidad al de los publicados. Intentando entonces drenar un poco la frustración que se iba agolpando, las homilías eran —por decirlo de alguna manera— literarias. Cuando hablaba del *Antiguo Testamento*, por ejemplo, no se refería a los padres de la iglesia o a los profetas, sino a meros autores de ese gran libro al que todos llaman *La Biblia*, llegando al extremo de tildarlos de narradores, de fabuladores, de inventores de esas “maravillosas” historias que múltiples generaciones han saboreado —y creído a pie juntillas— con el correr de los siglos. Ni Dios escapó a sus elucubraciones, pues lo describía como al gran demiurgo del universo: ese autor omnisciente y omnipresente que se encarga de mover los hilos de esos personajes (títeres) que somos todos nosotros, es decir, el género humano.



Nadie, ni siquiera él mismo, se percató de las pequeñas lagunas que poco a poco fueron poblando su cabeza. Olvidos tontos, alguna llave olvidada en la cerradura de la puerta, el fogón prendido en la cocina, un párrafo repetido de manera no deliberada, el nombre olvidado de algún amigo, el título de un clásico perdido en las oscuridades de su mente, la fecha patria no recordada, la novela dejada a medias durante un tiempo muy prolongado, el cambio inaudito del nombre de algún personaje, la ruptura abrupta de la anécdota narrada en un cuento, el texto sin el título correspondiente, el libro comprado y dejado en la librería, el lapicero no devuelto a tiempo a su dueño, el no recordar el número de libros publicados, el olvido de alguno de sus libros, el no recordar haber escrito un texto leído por otro, el no recordar dónde vivía. En fin, nimiedades que se fueron convirtiendo en una cultura, en un hiato que todos aceptaban sin asombro como un vacío “normal” producido por la edad que ya comenzaba a asomarse sin tregua.

La situación tomó otro rumbo cuando el autor ya no pudo regresar solo

a la parroquia y un amigo, al reconocerlo, tuvo que llevarlo de vuelta a casa. Fue entonces cuando de la nimiedad, que hasta hace poco tiempo causaba risa entre los conocidos, la situación se tornó en un problema que trastocó la vida de la comunidad. Ahora Joseph ya no podía atender a sus feligreses y amigos con el mismo ahínco de antes y era a él a quien ahora tenían que ayudar. Su “demencia” comenzó a producir grandes conflictos éticos al plantearse todos sin rubor alguno la posibilidad de tener que internarlo en un psiquiátrico o en una casa para ancianos porque la parroquia lucía francamente abandonada. La junta de vecinos llevó el problema a una de sus reuniones y decidió por unanimidad que al sacerdote lo dejarían como huésped en la casa cural para que se dedicara —si era su gusto— sólo a las labores de escritura y le pedirían a la curia un sacerdote adjunto que supliera los vacíos de su titular.

Al cesar en sus funciones, Joseph Facundo perdió interés en involucrarse en la vida de la comunidad, y no se sabe en qué momento y por qué abandonó la literatura. Pero eso no quedó allí. Comenzó a mostrar un profundo interés por la crítica y se dio a la obsesiva tarea de leer con fines analíticos. Para ello se percató de tener sobre la mesa de estudio una libreta en la que a cada instante tomaba notas acerca de lo que iba leyendo. A veces se le veía buscar con afán en diccionarios y en manuales en un intento por “desmontar” de manera crítica todo aquel libro que cayera en sus manos. En medio del desorden de los anaqueles iba al lugar exacto, tomaba el libro que requería y al abrirlo hallaba la nota escrita hacía muchos años, quizás décadas atrás. Sus juicios eran implacables, severos, in-

timidatorios, creaban a su alrededor toda una polvareda de animadversiones y deseos de venganza. Por intermedio de un viejo amigo llegado de Europa consiguió una columna en la prensa local y allí vertía cada domingo su veneno, su curare que hacía trizas una obra, que reventaba cualquier posibilidad de éxito o que redimía con inusitada fuerza y convicción algún autor olvidado. En poco tiempo, Joseph pasó de ser un escritor exitoso y amado por sus lectores a un vehemente crítico, un inquisidor terrible y temido de la palabra a quien todos odiaban.

Absorto como estaba en su labor de crítico literario, Joseph olvidó sus propios libros. En otras palabras, no recordaba que era autor de una prolija y admirada obra literaria. En medio de su febril actividad crítica, la gente empezó a no recordar ya la verdadera causa de su retiro de la parroquia y fue así como edificó sobre las cenizas de su pasado no muy lejano un presente plasmado de crítica y decenas de enemigos gratuitos. Era tal la pasión de Joseph por su nueva actividad literaria que muy pronto cayó en la inútil y torpe pretensión de criticar con saña a los grandes clásicos universales. A partir de su labor crítica, *Madame Bovary*, por ejemplo, ya no era lo que desde siempre significó para todos, sino una puta cualquiera arrastrada en el estercolero de una vana y muy ardiente lucha por el poder. Sin ir muy lejos, su atrevimiento llegó al colmo de denostar *La Biblia* al afirmar que cada uno de los textos que la constituyen no son precisamente historia sagrada, sino literatura barata, cuyo verdadero significado no pasa de ser una engañifa para mantener atados a sus pies más de cuatro mil años de historia judía y cristiana. Ni decir de los clásicos con-

temporáneos: *Rayuela*, *Conversaciones en la catedral*, *La casa verde*, *Cien años de soledad*, *La muerte de Artemio Cruz*, *Yo el Supremo*, *La familia de Pascual Duarte*, *El tambor de hojalata*, *Casas muertas*, *Doña Bárbara*, *Los pequeños seres* y *Lanzas coloradas*, entre otras, que tildaba de basura publicitaria, muchos de los cuales eran, según él, productos de un supuesto *boom* latinoamericano al que calificaba de simple guarida de rufianes, borrachos y putañeros con Carlos Barral y Carmen Balcells a la cabeza.

Muy pronto, uno de los autores “insultados”, o caídos en desgracia, es decir, en la incisiva y demoledora pluma de Joseph, enterado como estaba de la inminente locura y desatino del crítico, se las arregló para llevarle hasta su casa una caja llena de libros. Inmutable, Joseph Facundo mostró una leve mueca de aquiescencia frente al autor de aquel legajo, que por extraños arreglos del destino llevaba su mismo nombre y apellido. Agradecido por tan deferente detalle, Joseph dijo a su colega que le diera tiempo para leer todo aquello y una vez que terminara la jornada escribiría ensayos críticos que daría a conocer a través de su columna de prensa. El colega se despidió de Joseph con una sonrisa a medio camino entre la picardía y la sorna. No podía creer cómo aquel hombre mayor y enjuto, por muy loco que estuviera, no se reconociera en las carátulas de sus propios libros. Pensó: “Este viejo me está tomando por idiota”.

Al cabo de varias semanas, el colega volvió aparecer por casa de Joseph. Esta vez la encontró cerrada. Al ver que nadie atendía su llamado empujó la puerta y ésta se abrió con facilidad. Lentamente entró al recinto y pudo ver al viejo crítico en el patio dando vueltas sobre sí mismo.

Extrañado, el colega se acercó un poco más y luego contó lo siguiente: “Vi al viejo Joseph alucinado, perdido en su propio mundo, danzando alrededor de algo que de entrada no pude reconocer. Poco a poco avancé y me di cuenta de que en el medio del patio se hallaban los libros que yo le había dejado semanas atrás. Estaban desparramados sin orden ni concierto sobre el piso. Joseph saltaba para no pisarlos, al tiempo que aplaudía con furia hasta que el sonido de las palmas se hacía hosco y cruel. De pronto, el viejo se desabrochó el pantalón, se sentó y comenzó a defecar y a orinar sobre ellos. Cuando terminó, tomó una garrafa que estaba cerca de él y comenzó a rociar los libros con un líquido rojizo y de olor fuerte (presumo que era gasolina o keroseno) hasta que lo agotó, tomó un fósforo y en un solo acto lo lanzó encendido y se hizo el fuego. Todo comenzó arder en medio de una llama gigantesca y esplendorosa. La fogata tardó mucho en agotarse. De vez en cuando salían de en medio de los libros chispas azules y rojas que saltaban hacia todos los lados amenazando con quemarnos. El viejo Joseph Facundo se sentó cerca de mí y sin pronunciar palabra alguna presencié aquel espectáculo —su propio espectáculo— hasta que los libros quedaron calcinados, convertidos en una masa negra y nauseabunda. Sólo cenizas.”

“Por un momento, nuestras miradas se cruzaron y fue entonces cuando Joseph se dio cuenta de mi presencia y me dijo con voz ronca, pastosa, como salida del mismísimo infierno: “Todos esos libros eran basura, una mierda. No merecían ni una sola de mis críticas en la prensa”.

De Rebus Philosophiae

Responsable

Alexandra Guadalupe
Peralta Verdiguél

NOTICIAS /AVISOS

XVII Congreso Interamericano de Filosofía

Del 7 al 11 de octubre de 2013, en la ciudad de Salvador de Bahía, Brasil, se llevará a cabo el XVII Congreso Interamericano de Filosofía. El Congreso reunirá a los investigadores más destacados del continente americano y a algunos invitados europeos, y tendrá como tema general: "Ciencia y Cultura".

El Congreso es organizado por la Sociedad Interamericana de Filosofía (SIF), la Asociación Nacional de Estudios de Posgrado en Filosofía del Brasil (ANPOF) y la Universidad Federal de Bahía, representada por su Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas.

El Congreso cuenta con el respaldo de las sociedades nacionales de filosofía de los países de América que componen la Sociedad Interamericana de Filosofía, así como de los programas de posgrado en filosofía acreditados por la CAPES, Brasil. Asimismo, tiene el apoyo de la Academia de Ciencias de Bahía y la Secretaría de Cultura del Estado de Bahía.

Mayor información en: <http://www.sif2013.org/>

XIV Congreso Nacional de Filosofía

19 al 23 de agosto de 2013
Universidad Nacional Mayor
de San Marcos. Universidad Del Perú

Organiza: EAP de Filosofía
de la Facultad de Letras y Ciencias
Humanas y el Departamento
Académico de Filosofía de la UNMSM.

Informes e Inscripciones:
Escuela Académico Profesional
de Filosofía de la UNMSM

Teléfono: 452-4641, anexo 45
eapfil@unmsm.edu.pe

[http://www.unmsm.edu.pe/index.
php?c=Home2&a=mas&id=4511&tab=3](http://www.unmsm.edu.pe/index.php?c=Home2&a=mas&id=4511&tab=3)

Radiosofando con Victoria Carrasco

Programa de Radio Filosófico.
Sábados 14 a 15 hrs.

<http://www.ficeda.com.mx/radio>

Dosis Filosófica

E-mail:
dosisfilosofica@hotmail.com

Programa de Radio
Filosófico.
Jueves de 18-19 hrs.

www.uabcs.mx/sdifusion/radio

Revista *Dikaiosyne*

Publicación del Grupo
Investigador Logos: Filosofía,
Derecho y Sociedad.
Centro de Investigaciones
Jurídicas. Facultad de
Ciencias Jurídicas y Políticas.
Universidad de los Andes,
Mérida, Venezuela.

Sitio Web:
<http://www.saber.ula.ve>

Correo electrónico:
info@saber.ula.ve

ENTRE EL *HUMANISMO* Y LA UTOPIA EN MÉXICO

Entrevista a María del Carmen Rovira Gaspar

Andrea Mora Martínez*
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Recientemente merecedora de la medalla a *los altos estudios*, al referimos a la investigación en filosofía mexicana, la figura de María del Carmen Rovira salta inmediatamente a nuestra vista. Cay, como cariñosamente le conocemos quienes hemos tenido la enorme fortuna de aprender de su cátedra, participar en sus seminarios o ser dirigidos en alguna tesis académica, se ha dedicado religiosamente a la investigación y estudio de las ideas filosóficas en nuestro país. A contra pelo y con un sinfín de dificultades, Cay Rovira ha logrado trazar un nuevo camino en la filosofía gracias al significativo número de publicaciones y cátedras filosóficas que hoy la llevan, muy merecidamente, a encarnar a la filósofa más importante en relación a la investigación en filosofía mexicana en América Latina y el mundo.

Cuéntenos sobre su lugar de nacimiento y su relación afectiva con México

Mi lugar de nacimiento fue España, en Huelva. Huelva es una ciudad de la provincia de Andalucía. Yo nací ahí podría decirse por casualidad, porque mi papá y toda su familia eran catalanes y algunos franceses; por parte de mi mamá eran catalanes y castellanos. Pasé en mi infancia la guerra civil española. Soy hija

de personas que salieron de España por no estar con Franco, mis padres tenían ideales socialistas republicanos. Llego a este país bastante pequeña, aunque ya para entonces me había dado cuenta de todo lo que sucedía en España, y desde mi llegada es que me siento muy unida a México. Hago aquí parte de secundaria y la prepa, mis amistades primordiales eran mexicanas; desde el principio me sentí atraída. Mi padre, ingeniero, era alguien muy culto y se interesó mucho en el arte mexicano, entonces me llevaba a ver museos, ruinas... por ejemplo, apenas llegados fuimos a Teotihuacán, que ya estaba bastante abandonado, pero a mí me impactó mucho, en verdad me interesó. Después entro en Facultad y uno de mis principales maestros fue el Doctor José Gaos, también emigrado español, fui su alumna, y luego me admitió en su seminario. Él se dedicaba a estudiar la filosofía mexicana y cuando entré al seminario me señaló que al que yo debía estudiar era a Gamarra, al oratoriano Benito Díaz de Gamarra, porque ya otra alumna anterior a mí lo había estudiado pero él no estaba muy de acuerdo con su enfoque, entonces quiso que yo abordara en primer lugar a los eclécticos portugueses del siglo XVIII y su influencia en México, en Ecuador y en Cuba. Primordialmente, lo que más me interesó desde entonces,

**De Rebus
Philosophiae**

Responsable

**Alexandra Guadalupe
Peralta Verdiguél**

Recibido: 7-marzo-2012

*Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Miembro de la Asociación Filosófica de México AFM, y miembro activo del Seminario Permanente de Filosofía Mexicana, coordinado por la Dra. María del Carmen Rovira. Actualmente cursa la maestría en Filosofía Política en la Universidad Nacional Autónoma de México (conacyt Beca Nacional). Correo electrónico: andrea.moram@hotmail.com Entrevista realizada en Ciudad Universitaria, 2 de enero a 7 de abril de 2012



fue Gamarra, y yo creo que a eso debo mi interés por la filosofía mexicana.

¿Qué es para usted la filosofía?

Bueno, no sé si estoy bien o estoy mal con esas gentes que se refieren a la filosofía como una forma de vida. Yo creo que la filosofía es algo “mucho más serio” que eso, aunque toda forma de vida es seria e importante. La filosofía implica una disciplina mental en el estudio, por eso es que yo le doy una gran importancia a la lógica. La filosofía no es: “voy a hablar sentimentalmente de este filósofo...”, ¡no!, ¡la filosofía es muy dura! debe ser muy rigurosa, en ella no hay sentimentalismos. Yo pienso... -a lo mejor estoy equivocada- pero para mí la filosofía es lógica, es investigación, es autodisciplina en la investigación, es leer mucho, es autocrítica. ¡Pero dejemos el uno mismo! Es autocrítica y análisis del momento en el que se vive. El filósofo siempre está -o debe estar- unido a la historia. Para mí, la filosofía es esencialmente rigor, disciplina, metodología, y creo que cuando alguno piensa que va a encontrar ahí un consuelo o un modo de vida, eso no es auténtica filosofía. Ahora, obviamente recordando a Aristóteles, la vida teórica

es la que da consuelo al hombre, y en ese caso sí... la filosofía es esencialmente vida teórica, pues es en esa vida que a veces encontramos -los que nos dedicamos a ella- una gran serenidad. Ojalá fuera siempre, más que un consuelo, una realización de la personalidad que no hemos podido lograr en otros ámbitos de la vida.

Además de José Gaos, ¿quiénes han sido los filósofos que marcan la filosofía de Carmen Rovira?

Bueno, pues primordialmente Gaos, aunque hoy en día no estoy de acuerdo concretamente con las categorías que propone para el estudio de la filosofía mexicana... con todo respeto a mi querido maestro, disiento de él en algunos puntos, pero coincidido plenamente en el rigor que debe haber al estudiar. Ese rigor se lo debo a él... si yo he hecho algo al interior de la filosofía mexicana es por las enseñanzas que recibí de mi maestro José Gaos. También quedó en mí -aunque en un enfoque crítico- el interés de Samuel Ramos en la filosofía mexicana pues lo tuve como maestro, dejó en mí ese afán de mejorar todo hecho. Ahora, en México siempre han sido una ense-

ñanza para mí Raymundo Morado, Mauricio Beuchot, Adolfo Sánchez Vázquez, y Luis Villoro, quien además es un amigo muy querido, aunque no esté de acuerdo con él en algunos puntos... De la filosofía europea, leí muy jovencita -en prepa- a Descartes: *El Discurso del método...* a mi maestro que era entonces en la Academia Hispano Mexicana un español de nombre Rubén Landa -excelente profesor, miembro de la Asociación Libre de Enseñanza de Madrid, también aquí emigrado-, le dije: “Yo quiero estudiar eso”, y él contestó: “Pues entonces estudia filosofía”... aunque yo estuve a punto de ir hacia la biología, gracias a que tuve también un excelente profesor en la misma academia: Carlos Belo.

Realmente son muchos, sería un problema decir uno o dos o tres, porque mira... también tendríamos que ver que marcaron la filosofía mía o más bien mi interés en algunos temas filosóficos. Por ejemplo, mi interés en la filosofía mexicana... ahí estaría Gaos, él es quien me hizo descubrirla. En general pues no sabría, es un conjunto de filósofos que a través del tiempo han producido en mí una cierta inquietud. Podríamos hablar obviamente de los griegos, pero de los griegos yo nombraría además de Aristóteles, a los sofistas, y concretamente de ellos a Protágoras, a Hipias de Elis... luego dando un salto enorme, a Ockham en la Edad Media, Tomás de Aquino... Descartes, Kant... me abrieron los ojos en muchos temas. De los mexicanos, los teólogos de Salamanca, Alonso de la Veracruz, Las Casas, Vitoria. También admiro mucho a Severo Maldonado de principios del XIX, y -aunque a la gente le extraña- me ha orientado mucho Lorenzo de Zavala porque incluso cuando hice el plan de

*Una aproximación...*¹ me dijeron: “¿Por qué pones ahí a Lorenzo de Zavala si fue un vende patrias?” Bueno -les dije- a mí me ha influido mucho, y considero fundamental la lectura de su filosofía de la historia.

Háblenos por favor sobre la utopía en México

Yo creo que en la filosofía mexicana hay dos temas totalmente originales y son la utopía y el humanismo. Planteo esta originalidad comparando nuestras obras de filosofía y humanismo con las utopías europeas: Moro, Campanella, Francis Bacon, Pico de la Mirandolla, Manetti, Luis Vives, Juan Pérez de Oliva, entre algunos. La utopía europea pone el ejemplo -o lo que puede servir de guía- en un lugar que no existe, con personajes irreales, y personas imaginarias, de ahí el concepto de utopía.

La utopía mexicana y latinoamericana no se plantean en ningún lugar ideal o que no exista, ni tampoco manejan personajes imaginarios. Entonces -me preguntarás- ¿por qué es una utopía? Bueno, yo he llegado a esta conclusión: “es utopía porque entre lo que propone en un plano teórico y la realidad hay un desfase, por eso es utopía”, y no porque esté en un lugar ideal o con personajes. Es decir, hay en Latinoamérica y en México -ahora te daré ejemplos- grandes utopías, pero todas ellas se caracterizan porque ofrecen un marco conceptual de imposible solución, y es entre ese marco conceptual y la realidad angustiante

1 Rovira Gaspar, María del Carmen, coord. *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX.* México, UNAM, 1997.

y terrible que hay un desfase; es decir, no puede corregir esa realidad. Entonces, por eso se le puede dar el nombre de utopía. Esto lo señalo en algo que me va a publicar la Universidad de Guanajuato; el libro -que es breve- se va a llamar *Dos utopías mexicanas del siglo XIX. Severo Maldonado y Juan Nepomuceno Adorno*. Concretamente, para justificar lo que yo pienso, hay una utopía admirable en el Perú del siglo XVII, de un tal Guamán Poma (la ha publicado completa la Editorial Siglo XXI). Poma, que ya era una persona de edad, le escribe a Felipe II una carta admirable diciendo: “Su majestad, los problemas del Perú son estos y estos, y verdaderamente sería muy bueno que tú los corrigieras”. Y Guamán Poma (para no dilatar me mucho), enfoca el problema de las minas, el abuso que los españoles hacen contra las mujeres indígenas, el problema de cómo el mestizo y el español tratan al indio peruano... ¡Es admirable! Es entonces que entrega esa carta diciendo que se la den al rey de España. Eso es utópico: primero, porque jamás le llegó esa carta al rey de España; y segundo, porque nunca se le hubiera hecho caso a Guamán Poma, ni se hubiera puesto en práctica lo que él decía. La carta se encuentra en la Biblioteca Pública de Copenhague; para mí, ésa fue la primera utopía latinoamericana. El marco teórico que propone Guamán Poma nunca se iba a llevar a la realidad, ¿por qué?, porque no le hubiera convenido a la Colonia. Poma dice, con una gran sabiduría, que los que trabajan en las minas deben descansar, porque así rendirán al rey de España... que debe haber algo que prohíba que los españoles abusen de la mujer indígena, porque la mujer indígena se niega a tener hijos bajo ese trato;

es ése, un marco teórico admirable que nunca se pudo realizar, por eso lo juzgo yo como utopía.

Otra utopía es la de Simón Pérez, maestro de Simón Bolívar. Él dice: “esto que planteo es irrealizable”, o sea que él estaba consciente de que lo que planteaba era una utopía. Simón Pérez me orientó mucho en esta teoría que yo tengo.

En el XIX, Francisco Severo Maldonado escribe una magnífica utopía que se titula *El triunfo de la especie humana*. En ella, da propuestas que son imposibles de realizar en el México de aquel momento. Quiero aclarar que esta utopía -que tendrá escasas veinte páginas- estuvo perdida durante mucho tiempo; a mí me la obsequió una maestra de Guadalajara a quien quiero reconocer siempre su gentileza: la maestra Cynthia Falcón, quien me diera una fotocopia de la utopía de Maldonado cuando me oyó diciendo: “¿dónde podría encontrar yo eso de Maldonado?” Ahora por vez primera se va a publicar en Guanajuato con un breve estudio mío sobre el tema. Y digo “por vez primera”, porque es un escrito que ha estado perdido desde que Maldonado muere hasta el 2009... todos los que en Leyes le han dedicado obras a Maldonado, señalan: “su utopía está perdida”, “su utopía no se encuentra”. Es gracias a Cynthia Falcón que tengo este material y he podido hacer un estudio sobre él.

Ahora voy a esto... me indicabas ¿por qué es una utopía y qué tiene de irrealizable? Bueno mira, Severo Maldonado tuvo influencia de Europa, y de gente muy culta. De Skinner, quien fue uno de los primeros anarquistas... de un periódico que publicaron los decembristas rusos... ¿quiénes eran? Los decembristas eran un grupo de oficiales del ejército

ruso, y también se unieron a ellos algunos de los representantes de la burguesía rusa que se oponían al poder absoluto del Zar; tenían un periódico cuyo título era *La estrella polar* (tú me has ayudado en eso). Severo Maldonado pone en su folleto y lo nombra *La estrella polar de los amigos deseosos de la Ilustración*, y habría sido mucha casualidad, es decir, tuvo que haberlos conocido. Como tú sabes muy bien, los decembristas fueron descubiertos y el Zar mandó a matar a casi todos. Les llaman decembristas porque planteaban su rebelión el 14 ó 15 de diciembre -hay que decir que Lenin reconoce su trabajo-. De este modo, Maldonado tiene influencia de ellos; también hay que señalar -y eso lo deduzco yo- que de Pushkin no tuvo, ni de Bakunin... pues fueron posteriores a él, pero sí de Max Skinner quien fue el primero en dar ideales. Severo Maldonado tiene esos ideales en *El triunfo de la especie humana*, así como tiene influencia masónica e indudablemente de la gran escolástica; al hablar de ésta última me refiero a Tomás de Aquino. Maldonado tiene influencia obviamente de los grandes teólogos salmantinos del XVI, yo creo que primordialmente de Vitoria. Ahora, en *El triunfo de la especie humana*, él ataca al despotismo y al capitalismo, ataca a la religión mal entendida, porque aboga por una religión cristiana pura que se basara en los evangelios, en el amor; lanza ataques muy fuertes en Guadalajara, en su periódico, y también en su utopía. Entonces, ¿por qué la utopía de Maldonado estuvo perdida más de cien años? A mí me extraña mucho, es una hipótesis, y que a lo mejor habrá gentes que van a arremeter terriblemente contra mí, pero ni modo, es una hipótesis... yo he encontrado importantísimas citas del

gran obispo mexicano Emeterio Valverde Téllez donde se muestran palabras muy duras contra Maldonado, le reconoce su talento pero luego dice: "Menos mal que a la hora de morir se arrepintió de todo lo que había dicho del terrible socialismo que profesaba". Ahora bien, de los estudiosos de Maldonado, ni Machorro Narváez que es uno de Leyes ni un tal Paulino, hablan de este arrepentimiento, y yo en todo lo que he investigado sobre Maldonado jamás lo he notado. En este caso considero que fue algo que se debió a la imaginación de Valverde Téllez, y de esa coyuntura deduzco que quizá, "quizá", las autoridades eclesiásticas mexicanas de la época quisieran desaparecer su utopía. Es muy raro, pues yo he ido a Guadalajara, he pedido si está dicho escrito y no está por ninguna parte. Sin embargo, Héctor Luna, estudioso de la filosofía mexicana y excelente investigador, recientemente ha encontrado algunos números de *La estrella polar de los amigos deseosos de la Ilustración* de la cual formaba parte Maldonado.

Retomando el principio, lo que propone Severo Maldonado no podía solucionarse: la problemática social, económica, política y moral de su momento. Maldonado, gran personalidad que incluso fue llamado por Iturbide -aunque no aparece su firma en la proclamación de Independencia- no habla de lugares, habla de soluciones pero imposibles, dado como estaba en aquel momento México. Además era un gran humanista... él habla y dice: "El hombre se ha convertido en un cadáver devorado por las aves de rapiña". Yo creo que está simbolizando -porque luego los critica abiertamente- a los grandes capitales que generalmente explotan al pueblo. Eso es utopía, imposible que en

aquel momento pudiera conseguir algo la hermosa utopía de Maldonado.

La otra utopía -muy bella también- es la de Juan Nepomuceno Adorno: tampoco podía funcionar. Primero de todo la escribe y la publica en Londres y no en México. Él estuvo en Londres algún tiempo. Yo creo -y lo pongo en una de mis investigaciones- que tuvo influencia de la teología natural que estuvo muy en boga a final de los siglos XVII y XVIII. Ahora bien, no puede realizarse porque entre otras cosas, Adorno defiende a la mujer con toda justicia; dice que la mujer, desde la cuna, tiene los mismos derechos que el varón, pero llega a decir más... que la mujer tiene todo el derecho de repudiar al marido. En la reunión de ancianos, es lo único que quizás con un poquito de fantasía, dice: “La mujer tiene todo el derecho a repudiar al marido y a hacer una nueva unión con otro hombre.” Eso está en *Una aproximación...* y lo vuelvo a poner en esto que me han solicitado en Guanajuato. Entonces, imposible que se realizara.

Yo encuentro que son, la de Maldonado y la de Adorno, las dos grandes utopías del XIX y espero que gracias a la gentileza de la Universidad de Guanajuato, salga pronto ese breve estudio que he hecho sobre ellas.

Así que por eso es la utopía latinoamericana y mexicana, algo original en la manera de plantearlas. No hay un lugar ideal y no hay personajes ideales: se van directo al problema social y no puede resolverse lo que se plantea. Por eso, es utopía.

Y ¿sobre el humanismo mexicano?

Encuentro que el humanismo -el mexicano es el que más he estudiado-, es to-

talmente distinto al humanismo italiano del renacimiento, y me estoy refiriendo a Pico de la Mirandolla, a Vives, a Juan Pérez de Oliva y a Manetti. ¿Por qué?, el humanismo italiano hace del hombre un dios, hay que ver lo que dice Pico, lo que dice Manetti: “el hombre es un dios en el mundo”; hacen una visión del hombre un tanto mistificada, lo elevan demasiado. El hombre no es eso, el hombre no es un dios, el hombre está lleno de problemas. En cambio, el humanismo mexicano -concretamente el de los jesuitas del XVIII: Alegre y Márquez primordialmente- enfoca al hombre, podríamos decir al hombre de carne y hueso, “al otro”, al que tienen frente a él. Cuando Alegre dice: “Estos etíopes ni son esclavos por nacimiento ni por ley. Son libres”... eso, es auténtico humanismo. O cuando Pedro José Márquez dice: “El auténtico filósofo es cosmopolita y sabe que cualquier hombre, haya nacido en los polos o en la zona tórrida merece todo reconocimiento”... eso es para mí un auténtico humanismo, porque se está dirigiendo a todos los hombres; y ya ahí me he metido en teología, cuando Alegre llega a decir en sus *Instituciones...*² que el hombre puede actuar bien sin necesidad de la gracia y sin necesidad de la ayuda divina, y eso es un humanismo admirable; lo dice con mucho cuidado, porque se estaba comprometiendo pero eso, es humanismo.

Encuentro que hay ese humanismo en México como tema totalmente

2 Rovira Gaspar, María del Carmen, y Carolina Ponce Hernández, comps. *Antología. Instituciones Teológicas de Francisco Javier Alegre. Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*. México, UNAM, 2007.

original, se da en los jesuitas del XVIII -también en algunos del XVII: jesuitas criollos-... estoy investigando eso. Se da en un potosino, no jesuita pero sí clérigo: José María Gorriño y Arduendo, se da en Severo Maldonado, en Juan Nepomuceno Adorno. Yo hasta ahí he llegado a investigar, porque creo -y voy a decir algo quizás muy atrevido- que el humanismo planteado por Caso y por Samuel Ramos no es tan rotundo, no es tan auténtico como éste anterior, aunque también es un tema totalmente original en México y en Latinoamérica.

Ahora, yo he trabajado lo de México pero he sabido, por ejemplo, que el padre Agustín Caballero en Cuba -en el XVIII- plantea un humanismo estilo jesuita. Luego, al que llamaban “El Nuevo Luciano de Quito” en Ecuador, Francisco Javier de Santa Cruz y Espejo, también está planteando un humanismo en donde no se endiosa al hombre sino que va dirigido al hombre de carne y hueso, al hombre hecho esclavo, que necesita ser reconocido como hombre; es decir, un humanismo dirigido “al otro” directamente, independientemente de su raza, color y religión. Yo creo que ese humanismo no se dio en Italia en el Renacimiento. Hay muchos colegas míos que no están de acuerdo con eso, pero yo encuentro ese humanismo europeo un tanto falso; por ejemplo, Juan Pérez de Oliva tiene una metáfora: “El hombre al nacer llora porque no es éste su mundo, viene a un mundo que no le corresponde... porque el mundo del hombre es el mundo más elevado”, eso, no es humanismo. Humanismo es lo de Alegre, lo de Márquez... es decir, que el hombre puede hacer buenas acciones sin necesidad de la gracia, dicho de otra manera,

sin necesidad de estar bautizado. Para mí eso es un humanismo.

Ahora pide a Dios que pueda yo terminar ese estudio mío que cada vez se extiende más, porque me estoy remontando a Luis de Molina, a Suárez... en fin, ojalá lo termine este año.

Por experiencia propia, he notado que cada día el estudio del humanismo cobra mayor interés, sin embargo, usted lleva ya varios años dedicada a su investigación. ¿Desde cuándo está trabajando en el tema?

El humanismo es uno de los temas que más me han interesado, podemos decir que desde hace unos quince años. Yo empecé con el humanismo de Guillermo de Ockham... Gabriel Biel, otro nominal posterior a Ockham... en Gerson. Y de ellos me pase a Vitoria. Ahora, este humanismo que yo propongo es muy distinto al de los teólogos de Salamanca.

Sobre el humanismo de Ramos, encuentro que enfoca poco al hombre en su auténtica realidad. Me parece que el humanismo debe enfocar “al otro”, aquí y ahora. Caso obviamente tiene momentos de gran humanismo... por ejemplo, su teoría de los valores, que encuentro como algo muy lógico e interesante aunque no estaría muy de acuerdo con él en las demás propuestas; si bien creo que plantea un cierto humanismo, a momentos no actúa de acuerdo a sus planteamientos (cómo trató a Samuel Ramos, que era su alumno, sin ningún respeto)... Caso plantea mucho el humanismo en su obra *La existencia como economía*: como desinterés y como caridad, ahí es donde hay más humanismo en él. Y voy a decir una blasfemia y me van a condenar, pero yo creo que no era un auténtico humanismo; pienso que el auténtico humanismo

es sentirme igual al “otro”, ése otro que hoy pide una limosna en Insurgentes... yo soy responsable de que pida limosna. Mi humanismo va contra la caridad: la caridad es una ofensa, pues soy yo quien le está quitando a otro lo que debería tener. Ése es mi humanismo.

¿Cuál es la relación entre la filosofía mexicana y la historia?

Hay una íntima relación entre la filosofía y la historia, ¿por qué?... y para responder me baso en palabras de Gaos, aunque él no enfoca concretamente ese punto, nos puede servir para aplicarlo a tu pregunta. En su obra *Pensamiento en la lengua española*, Gaos dice que la filosofía mexicana es esencialmente política porque responde a una circunstancia política obviamente; da una definición de “idea” que me gusta mucho, pero la da en el prólogo de su comentario a Ortega, en su *Historia de la Filosofía* (de Berhie). La “idea” es una acción del hombre, es decir, la “idea” no es abstracta, es la acción del hombre. Ahora, basándome en ese concepto gaosiano de “idea” (y yo no estoy de acuerdo con Gaos en todo), comparto que es la acción del hombre en vistas a un fin. Entonces, la filosofía mexicana, “la auténtica filosofía mexicana”, siempre es la respuesta a una situación histórica, a una circunstancia histórica. Tómame al filósofo mexicano que quieras: Caso, está respondiendo a la situación de la revolución mexicana con la que nunca estuvo de acuerdo; Severo Maldonado, responde a la situación de Iturbide, a los grandes capitales... Por ello creo que “toda filosofía está en relación con la historia”, y no creo en una filosofía abstracta... Aristóteles, Platón, los Sofistas... ¡por favor!,

no hay filosofías puras... ¡Hegel!... Yo no creo en las filosofías puras, creo en las filosofías relacionadas íntimamente con el momento histórico que vive el filósofo y en cómo él lo intenta resolver, creo también que la filosofía mexicana está unida esencialmente a la historia de México.

¿Por qué filosofía mexicana y no simplemente filosofía?

Sí, para mí sí. Es decir, es un derrotismo y un absurdo pensar que es una copia o pensar que no hay tal filosofía mexicana. Por ejemplo, Severo Maldonado en *El triunfo de la especie humana* es totalmente original y no está copiando ni a Moro ni a Campanella; cuando escribe *El pacto social a los españoles* está diciendo qué deberían hacer, está planteando un humanismo totalmente original. Lorenzo de Zavala, con su escrito *Las revoluciones mexicanas*, está haciendo una filosofía de la historia de México. Gorriño y Arduengo plantea un humanismo esencialmente católico y ultra conservador, un humanismo totalmente original. Así que yo sí creo en la originalidad, pero en la originalidad orientada en la respuesta que se da a un entorno socioeconómico-político-moral: ahí encuentro la originalidad, en esa respuesta. Por ejemplo, el liberalismo mexicano fue muy distinto al europeo, y tú me lo has oído decir, ¿por qué?, porque sencillamente Europa no sufrió un colonialismo... ni Locke, ni Hume, ni Berkeley, ni Rousseau, supieron lo que era estar bajo tres siglos de colonialismo y sufrirlo. Así que es absurda la comparación, porque en México había gente -como los jesuitas del XVIII- que estaba sufriendo el colonialismo, desterrados en Italia por Carlos III, de acuer-

do, pero sufriendo el colonialismo. Los otros filósofos, los mexicanos del XIX, también han sufrido un colonialismo. Y lo dice Lorenzo de Zavala: “Es muy difícil que un pueblo pase de una tiranía a una libertad, forzosamente tiene que haber un fracaso», entonces por eso yo creo que no viene bien la comparación. Eso podría yo decirte.

Platíquenos un poco sobre la labor que está llevando a cabo el Seminario Permanente de Filosofía Mexicana que usted dirige en la UNAM

En relación a esa labor estoy en cierto modo satisfecha, y digo “en cierto modo” porque siempre se debe desear más en toda tarea. Hemos conseguido, aunque en poca medida, acercarnos al público, lo que es mi interés primordial... y a los alumnos; entonces ha habido un cierto aumento de asistentes debido a que la maestra Andrea Mora ha sido tan amable de traer a sus alumnos. También me siento satisfecha porque apenas comenzado el *Seminario Permanente* se hizo un coloquio organizado por los estudiantes, ellos hicieron todo; allí se comprobó todo lo que puede hacer una juventud interesada, eso viene a confirmarnos que lo que hay que hacer es interesar a los jóvenes: que los jóvenes vean algo concreto, algo positivo, algo en lo que ellos pueden intervenir. En ese sentido pues sí, estoy satisfecha de la tarea del seminario, porque se oye a los jóvenes. También me agrada que a principios del próximo año o a finales del próximo semestre se hiciera un nuevo coloquio.

Recuerdo que en alguna charla, usted mencionó que las bases filosóficas de su investigación se encuentran

en el historicismo y en la filosofía marxista. ¿En qué medida podemos encontrar cada una de ellas?

Bueno, mira, al hablar de filosofía marxista me refiero a una metodología de tipo filosófico que al enfocar a un autor tenga muy en cuenta su contexto, no sólo cultural como pretende el historicismo, sino que tenga también muy en cuenta su contexto político y económico -le doy una gran importancia a esto. En ese aspecto, sí me abro a la metodología marxista; es más, analizar las bases ideológicas de un autor y meternos de lleno al porqué de su ideología.

Un defecto -y voy a ser muy sincera-, un defecto que yo encuentro en mi tesis de maestría en filosofía dirigida por el Doctor Gaos -obviamente no es una crítica hacia él-, es que estudiamos autores prescindiendo mucho de su contexto -económico, ideológico, político-... no es un reproche sino que es notar objetivamente el fracaso de emplear un sólo método historicista como quería Gaos. Yo creo que deben conjugarse los dos, por lo menos en mis investigaciones trato de llevar eso a cabo.

¿Cuál cree que es el impacto de la tarea del filósofo en la sociedad actual?

Es muy difícil la tarea del filósofo en la sociedad actual, y además de difícil tenemos una gran responsabilidad. En datos y en ejemplos de épocas pasadas hemos tenido o tenemos un ejemplo a seguir, y concretamente me voy a referir a un filósofo mexicano muy poco conocido, Juan Nepomuceno Adorno, quien fue muy valiente al plantear en su época escribiendo en un pequeño libro -que

no llega a cien páginas- titulado *Problemas actuales en la sociedad y su posible solución*. En él, Adorno enfoca con una gran valentía -que nos falta a nosotros- problemas sobre la impartición de justicia, en relación con la enseñanza, con la hacienda, ¡con hacienda!... problemas en relación a la sociedad en general. En verdad es un librito con el que podemos estar de acuerdo o no, por ejemplo, yo me permito no estar de acuerdo cuando se proclama contra la constitución liberal, ¡pero tiene la valentía de proclamarse!, ¡de publicarlo! Esta publicación es de 1858 si no me equivoco. Tiene la valentía de enfocar el tema religioso, de enfocar lo que él entiende por “lo mexicano”, por la nación mexicana. Y vuelvo a repetir, “podemos estar de acuerdo con él o no”; además, en él no hubo fantasía porque en sus otras obras se deja dominar por una fantasía incluso pseudo filosófica, pero en ésta no; en ésta, él es un gran realista y dice: esto está mal, esto otro también... y con mucha educación, es decir, con mucho equilibrio, con mucho cuidado, con finura... ofrece “posibles soluciones”. Creo que es una enseñanza para nosotros y debemos aprender de él. Él escribió una utopía que yo estoy trabajando: *El Catecismo de la providencialidad del hombre*; escribió *La armonía del universo*, una obra pseudo-científica y que me atrevo a calificar de pseudo-filosófica. Insisto, es una enseñanza para nosotros. Es más, cuando trabajamos para nuestro libro *Una aproximación...* no se conocía esta obra de Adorno, y me inclino a pensar que cuando Pablo González Casanova escribió algo sobre su utopía, no conocía tampoco esta obra que aunque breve, es clave para entender al autor. Apenas ha

salido al público publicada por CONACULTA, todavía no hace ni un año.

Para terminar, quiero preguntarle ¿existe alguna tarea pendiente dentro del quehacer de la filosofía mexicana?, ¿cuál es?

Creo que no una, ¡existen muchas!, porque ya lo he mencionado y lo he dicho en pláticas y en conferencias: “no debemos dormirnos en nuestros laureles”, y nos estamos durmiendo en ellos. Por lo general se hacen ensayos. El ensayo es muy interesante, muy respetable pero no es bastante, hay que ir a la investigación y nos falta mucho por investigar, del siglo XVI, del siglo XVII, XVIII, XIX, XX, ¡y XXI! Encuentro que la filosofía mexicana está hoy en un momento muy crítico, porque no se ha hecho nada en ella. Hay que volver a la investigación de cualquier época muy en serio, pero hacerla, porque hay mucho por investigar. Por ejemplo, el tema de las “Polémicas” que queremos hacer con el Doctor Ambrosio Velasco, contigo -que tú intervengas-, que intervengan otros... y creo que además de polémicas hay otros temas que la filosofía debe abordar; el papel de la filosofía mexicana como una tarea importante del filósofo que estudia y trabaja en filosofía, y esa responsabilidad la hemos estado rehuyendo terriblemente, entonces creo que estamos en un tiempo muy crítico y debemos reflexionar mucho sobre él y aún más, trabajar sobre este momento. Muchas lecturas, aunque parezca extraño, de renacimiento, de medieval, incluso del siglo XVII europeo me han dado pauta y pie para ver muchos temas dentro de lo filosófico mexicano que todavía no han sido lo suficientemente abordados.

MEDALLA AL MÉRITO: “FORMACIÓN FILOSÓFICA EN EL BACHILLERATO ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ”

Palabras de Gabriel Vargas Lozano, en la ceremonia de aceptación de la presea

Gabriel Vargas Lozano*
UAM-I

**De Rebus
Philosophiae**

Responsable

**Alexandra Guadalupe
Peralta Verdiguél**

Recibido y aprobado:
14-diciembre-2012

Estimadas y estimados amigos: En primer término, quiero agradecer a La Asociación Mexicana de Profesores de Filosofía de Educación Media Superior, Ixtli, A.C., al comité directivo y a su presidente, Lic. Ausencio Pérez Olvera, el haber tenido la iniciativa de hacer diversos reconocimientos a personas que han contribuido al desarrollo de la filosofía en la Educación Media Superior. Me refiero, en primer lugar, a la Lic. Virginia Sánchez; al Mtro. Gustavo Escobar y al Dr. Miguel Romero Griego quienes han sido profesores que han entregado lo mejor de su vida a la formación de los estudiantes en el nivel medio superior pero que de igual manera han sido formadores de asociaciones desde donde han impulsado el desarrollo de la filosofía como el “Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía” y la “Academia Mexicana de Lógica”. Ixtli ha hecho muy bien en reconocerlos con gran tino y generosidad.

Por otro lado, quiero dar las gracias a la comisión dictaminadora de la Medalla y a las asociaciones, Facultades de Filosofía, Redes, Observatorios y otras instancias académicas que apoyaron mi candidatura a una medalla que lleva el nombre de uno de los filósofos más importantes de habla hispana; quien fuera

mi maestro y amigo y quien infortunadamente nos dejó el año pasado: nuestro querido Adolfo Sánchez Vázquez. Es por ello que para mí representa un alto honor que recibo con un profundo compromiso.

El hecho de que la medalla sea por la “Formación Filosófica en el Bachillerato” es también una inmerecida distinción. El bachillerato constituye un momento clave en la historia de un joven que se encuentra en el momento de definir su vocación y en la búsqueda de la superación de una crisis existencial propia de esa etapa de su vida. Es por ello que creo que las disciplinas filosóficas pueden y deben ayudarle a autocomprenderse; a fortalecer sus capacidades y a situarse en el mundo. Los profesores que las imparten pasan, por lo general, grandes penurias y si no tienen la fortuna de gozar de un tiempo completo, se ven obligados a cumplir cargas extra de trabajo.

Por otro lado, esta presea no es para mi persona sino para un movimiento que desde 2009 ha luchado en forma denodada en contra de un acto de barbarie perpetrado por el gobierno que está a punto de dejar el poder ejecutivo y que, ostentándose como producto de una herencia humanista, tuvo la ligere-

* Director del Centro de documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica de la UAM-Iztapalapa (<http://www.cefilibe.org>); fue fundador y actualmente co-director de la revista *Dialéctica*; ha sido Presidente de la Asociación Filosófica de México y co-fundador y coordinador del Observatorio Filosófico de México. Correo electrónico: gvl@xanum.uam.mx



za de borrar de un plumazo las materias filosóficas y el área de humanidades del plan de estudios de la Educación Media Superior, a partir de la llamada Reforma Integral de la Educación Media Superior (RIEMS) ocasionando un grave perjuicio a la formación de millones de estudiantes y asestando un fuerte golpe a las propias Facultades de Filosofía y Letras cuya función principal ha sido, hasta ahora, la formación de profesores en ese nivel. El movimiento del Observatorio Filosófico de México impulsado inicialmente por Guillermo Hurtado; Alfredo Torres y el de la voz, logró una gran adhesión de la comunidad filosófica nacional e internacional así como el apoyo de las comunidades científica y humanística pero también algo sorprendente para

mí, la solidaridad conmovedora de muchos estudiantes, profesores y ciudadanos que expresaron, a través de nuestra página de web y redes sociales, inteligentes argumentos a favor de la filosofía, una generalizada expresión de indignación y una defensa impresionante de la filosofía. Todo ello hizo retroceder al gobierno y emitir una apresurada rectificación mediante el Acuerdo 488 publicado en el Diario Oficial de la Federación que ha dejado incumplido. “Que todo cambie para que todo permanezca igual” decía Giuseppe Tomasi di Lampedusa. Sin embargo, el movimiento no solo logró la hazaña de detenerlos sino que logró vincular a los profesores de las Facultades y del bachillerato en un movimiento que llamó la atención nacional e inter-

nacional sobre el valor y significado de nuestra disciplina. Quisiera agregar que todo esto no fue gratuito: los integrantes del Observatorio se convirtieron en un verdadero *think tank* que reflexionó cuidadosamente sobre cada uno de los pasos que se dieron; midió todas sus consecuencias y formuló una estrategia bien meditada.

Así, impedimos que el movimiento fuera aprovechado por ninguna fuerza política y lo conservamos en un plano académico indiscutible. Nuestra posición fue que existen razones fundamentales para que los estudiantes cursen sus materias filosóficas completas y no desintegradas por una interpretación equivocada del método de competencias y mucho menos disfrazadas tras otros nombres con otros contenidos como ocurrió cuando las autoridades lanzaron su reforma. Esto no quiere decir que estuviéramos en contra de la interdisciplinariedad o la incorporación de otras formulaciones del método de competencias que no impedirían la eliminación de las humanidades, como propuso un sector del Observatorio. Seguimos demandando a las nuevas autoridades que vendrán, el cumplimiento del Acuerdo 488 que demanda la distinción del área de humanidades y la obligatoriedad de las disciplinas filosóficas pero además, el establecimiento de criterios profesiográficos para la selección de profesores que deben tener la formación adecuada para la impartición de nuestras materias, entre otras medidas necesarias para elevar la calidad de la educación filosófica.¹

En este proceso de reivindicación de la filosofía, la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, realizó una aportación de enorme significado para esta lucha: logró que se publicara, por primera vez en nuestro idioma, el libro *Filosofía, escuela de la libertad* de la UNESCO que constituye un parteaguas en la forma de enseñar la filosofía. La filosofía no sólo debe ser enseñada exclusivamente a quienes se van a dedicar a la filosofía sino a todos: los niños, los adolescentes, los adultos; en todo el sistema educativo y en todos los ámbitos de la sociedad. Para ello, las Facultades podrían crear diplomados o inclusive maestrías para preparar a los profesores en esas tareas que exigen una pedagogía especial. La filosofía debe ser una escuela para pensar con libertad; una escuela para educar a todos los ciudadanos en el uso de la razón fundada en el diálogo y el respeto a las diversas concepciones del mundo. La filosofía debe fomentar una conciencia crítica y construir una

Oficial de la Federación (Acuerdo 656 del 20 de noviembre) mediante el cual se incorpora, en el Marco Curricular Común de la Educación Media Superior y en forma independiente, el área de Humanidades en las que se establecen las asignaturas de literatura, filosofía, ética, lógica y estética. Con este acuerdo se aumenta a cinco los campos disciplinares (que antes eran solo Matemáticas, Ciencias experimentales; Ciencias Sociales y Comunicación). Este hecho implica el cumplimiento del primer punto exigido por el Observatorio Filosófico de México (OFM) desde que, en 2008, se inició la RIEMS omitiendo, en forma equivocada, el área de humanidades y las disciplinas filosóficas como obligatorias. Se requiere ahora que las escuelas que eliminaron o distorsionaron nuestras disciplinas rectifiquen en forma urgente. Otra de las demandas importantes del OFM es la del establecimiento de criterios profesiográficos para que las disciplinas filosóficas se impartan por personas debidamente formadas en nuestro campo.

1 El 29 de noviembre, la Subsecretaría de Educación Media Superior de la SEP, envió al Observatorio Filosófico de México, copia de la publicación en el Diario

auténtica democracia desde abajo. En una sociedad como la nuestra en que, a mi juicio, no existe y no ha existido una auténtica democracia; en donde priva el autoritarismo y no la razón comunicativa y dialógica, la enseñanza de la filosofía puede contribuir a configurar una ciudadanía activa y un espacio público que permitiría avanzar en la creación de una fuerte corriente de opinión que defina y proponga soluciones a los graves problemas que nos aquejan por mor de la razón y no por un interés particular. La filosofía debe convertirse en un bien público, en un derecho ciudadano que recupere la función que ha tenido la filosofía desde sus inicios: la función crítica.

La lucha por el mantenimiento y mejoramiento de la filosofía en la Educación Media Superior puso de manifiesto, en grado extremo, la posición silenciosa pero persistente de la tecnocracia, que avanza como un cáncer, como dice Martha Nussbaum, pretendiendo eliminar las humanidades, aunque yo diría que no es sólo una tendencia tecnocrática sino toda una concepción económica, política e ideológica para la cual la filosofía y las humanidades están de más, es decir, son un estorbo.

La eliminación de las materias filosóficas en la Educación Media Superior; la escasa existencia de espacios culturales para la filosofía; su ausencia en los medios masivos de comunicación principalmente electrónicos; la reducción de la filosofía a la academia que ahora se le ha dado en llamar, a la usanza medieval “el claustro”, es decir, el enclaustramiento de la filosofía, tiene el resultado de privar a los necesarios para que las personas adquieran una conciencia global de su situación en el mundo y repensarlo en

forma creativa en un momento en que se requiere más que nunca. Lo expresaré mediante un ejemplo que expone Sánchez Vázquez en su *Filosofía de la praxis*: Toda persona tiene actividades prácticas pero solo puede tener conciencia del significado de su acción mediante la teoría (es decir, la ciencia y la filosofía) y esto es justamente la praxis: la conciencia de la práctica; la interrelación entre esta y la teoría. Pues bien, al eliminar a la filosofía (y a la ciencia) y sustituirla por una serie de ideologías negativas, mitológicas y mercantilistas (el mundo de la *pseudoconcreción*, decía el filósofo Karel Kosik) se impide que el individuo se ubique y sea consciente de los efectos de esta sustitución convirtiendo al ciudadano en un instrumento pasivo y dócil del sistema económico y político dominante.

Esta es la razón de fondo por la cual se impide que la actividad filosófica, expresada a través de reuniones académicas y publicaciones diversas pueda ser conocida por un público más amplio y quede asfixiada en las aulas universitarias. Pondré dos ejemplos: el año pasado se realizó un extraordinario congreso internacional de filosofía por parte de la Asociación Filosófica de México, en la Facultad de Humanidades de la UAEM sobre un tema crucial para el país y el mundo: “Filosofía: razón y violencia”. ¿Qué es lo que se reflejó en los medios de comunicación? más allá de las fotos circunstanciales de la inauguración y clausura, no se conocieron las importantes posiciones allí expresadas, por ejemplo, la conferencia que impartió el

“
La filosofía debe convertirse en un bien público, en un derecho ciudadano”

Presidente de la FISP (Federación Internacional de Sociedades de Filosofía) Dr. William MacBride sobre la crisis actual. Otro ejemplo, el día de ayer se celebró en muchas partes del mundo, el Día Mundial de la filosofía que es una iniciativa de la UNESCO lanzada hace 10 años para que se abriera una posibilidad de difundir a la filosofía. Mientras en París, en la sede de la Unesco se realizaron una serie de actividades y en España se organizaron actividades en el Ateneo de Madrid y otros lugares en defensa de la filosofía, en México, salvo excepciones no hubo ninguna mención. Es por ello que considero que la comunidad filosófica en su conjunto debería realizar una acción similar al esfuerzo que realizan los científicos (quienes por cierto, tampoco toman en cuenta a las humanidades como si estas fueran ajenas a sus investigaciones) para hacer valer la importancia de la reflexión filosófica. En otras palabras, si el régimen, siguiendo tendencias internacionales trata de eliminar a la filosofía, toca a los propios estudiantes, profesores e investigadores desarrollar una acción concertada de defensa de la filosofía más allá de los intereses de grupo y de sus intereses filosóficos particulares. Si no lo

hacemos así, no nos quejemos cuando quedemos reducidos a formar parte de la decoración. Pero el problema no queda en una campaña de difusión, se requiere también una profunda transformación de las prácticas filosóficas y un repensamiento de las humanidades a la luz de los profundos cambios que estamos viviendo en todos los órdenes.

¿Será esto una utopía? Yo creo que sí pero en un sentido positivo, como una “utopía concreta”, es decir, una utopía que va midiendo su realización, como la que expone Ernest Bloch en su *Principio Esperanza*. El movimiento de defensa de la filosofía que ha hecho el Observatorio Filosófico de México ha demostrado que si la comunidad se decide puede hacer retroceder al régimen; puede poner límites a su acción depredadora y pueda obligarlo a que cumpla su función educadora.

La comunidad filosófica nacional tiene entonces una inmensa tarea por delante pero estoy seguro que ésta será en beneficio de la sociedad en que vivimos.

Muchas gracias.

Ciudad Universitaria, México, D.F.

16 de noviembre de 2012.

Y EL HURACÁN NO PASA

Por Maximiliano Crespi*

A propósito de la novela *Hasta que pase un huracán* de Margarita García Robayo (Editorial Tamarisco, Buenos Aires, 2012).

Hasta que pase un huracán es uno de esos libros pálidos –ni melancólicos ni tristes, ni sarcásticos ni crueles– contruidos sobre la trajinada modorra existencial de eso que –por pereza o por cansancio– convenimos en llamar “la clase media”. Narra los frustrados intentos de un personaje leve hasta la inconsistencia por abandonar el destino de una vida miserable en su ciudad natal. La ciudad no aparece nombrada y, pese a que en apariencia parece tratarse de Cartagena de Indias, podría pensarse que la indefinición apunta implícitamente a una tipificación de la contingencia latinoamericana. Que la condición de la modernidad latinoamericana aparezca redundantemente periférica bajo la empinada afectación de un precoz imaginario neoliberal, no es –de por sí– un agravante. Más aún: en manos de algunos de los ironistas mordaces de la nueva narrativa argentina –como Carlos Godoy o Hernán Vanoli– esa perspectiva cristalizada bien podría ser el convite tentador, el punto de partida de una ficción picaresca, delirante y corrosiva sobre los anatemas sociológicos del progresismo más trillado. No es el caso de la joven escritora colombiana Margarita García Robayo, autora además de los libros de relatos *Hay ciertas cosas que una no puede hacer descalza* (2009) y *Las personas normales son muy raras* (2011).

Su libro exhibe una discreción temerosa, que ni siquiera se define entre la timidez y la vergüenza –algo inaudito para un catálogo como el de Tamarisco, que ha editado libros polémicos y sumamente arriesgados como *Ravonne* de Julián Urman, *76* de Félix Bruzzone, *Varadero y Habana maravillosa* de Hernán Vanoli y *No alimenten al troll*

* Correo electrónico:
maxicrespi@hotmail.com
y blog: <http://maxicrespi.blogspot.com>

de Nicolás Mavrakis. En términos de ficción, el texto de Robayo se presenta en una prosa monocorde y casi sin pretensiones, amparada en una extenuada primera persona que parece ser la caución última y estratégica del costumbrismo etnográfico actual. La trama del relato es predecible y chata, aunque –cabe reconocer– no por ello es necesariamente tortuosa: se deja llevar en virtud de una capitulación breve aunque estructural y narrativamente anodina.

Con un léxico comedido y una sintaxis frugal, que acumula lugares comunes y eufemismos modosos, la historia pasa sin pena ni gloria. Sin rebelión, sin resistencia, sin deseo. Como si la novela viniera a testimoniar la retirada misma de todo vestigio de imaginación literaria. La fábula misma se diluye casi tan lánguidamente como la vida de sus propios personajes, a medio armar y mal cocidos sobre escenas clichés que no los dejan cuajar ni en la perversión del monstruo ni en la monstruosidad del lugar común. No hay tampoco –como en la larga tradición de la novela burguesa– una desintegración gradual y decadente, sino un estancamiento y una pasividad exasperada. La degradación no es progresiva, ni crítica. Es irreversible y patética. Lo que revela un relato que no va ni hacia la condición trágica ni hacia la ilusión cómica sino, más bien, hacia el coágulo mismo de un maquillado “fin de la historia”.

El huracán no pasa. Lo que arrasa corrosivamente los proyectos y las vidas es la cotidianidad, la contingencia, la necesidad. En ese curso sin curso, los personajes cogen, fuman, engordan, envejecen aferrándose a miedos y convenciones sociales, en el revés de trama de una historia entendida como fatalidad o destino. Cuando la literatura no es una incrustación virulenta, cuando no aborda esas zonas transidas con el deseo de minar sus cristalizaciones sino con la intensión sumisa de representarlas, se vuelve miserable y canalla como la “realidad” misma. O, para decirlo con un rodeo macedoniano, se empacha de hambre, de sentido común y de mediocridad.



NORMAS EDITORIALES

Murmullos Filosóficos es una revista semestral publicada por la Secretaría de Comunicación Institucional, de la Dirección General del Colegio de Ciencias y Humanidades, UNAM. Publica fundamentalmente textos referentes al ámbito de la filosofía y a las Humanidades en general, tanto a nivel medio superior como a nivel superior en la que participen académicos de México y del extranjero. Las normas editoriales que rigen a *Murmullos* sobre los artículos o trabajos recibidos son:

1. Los trabajos deberán ser *inéditos*, y su extensión no debe exceder de 20 páginas (letra Arial, número 12, doble espacio). Deben contener bibliografía y aparato crítico (las referencias son en el formato APA-Harvard).
2. Los artículos deben contener el título, resumen y palabras clave.
3. Todos los artículos serán sometidos (sin el nombre del autor) a dos dictámenes académicos, realizados por los especialistas sobre la materia en cuestión, por profesores e investigadores de México y del extranjero. En caso de existir un dictamen a favor y uno en contra, se procederá a un tercer dictamen de desempate. Cabe destacar que los dictámenes incluyen las observaciones, sugerencias y críticas. El tiempo de espera del dictamen es de treinta días hábiles.
4. Además del artículo, se pide una síntesis curricular del autor de máximo cinco líneas, así como los datos del domicilio postal y correo electrónico para que, en caso de ser aceptado el artículo, se puedan enviar a domicilio postal los ejemplares de la revista.

La pertinencia y publicación de reseñas, traducciones, entrevistas, obras fotográficas, noticias y documentos serán decididas de manera directa por el Consejo de Redacción, así como si son o no pertinentes para aparecer en alguna de las Secciones de *Murmullos*. Todos los artículos serán enviados a las siguientes direcciones electrónicas, en las que se tendrá correspondencia permanente: murmullos.cch@gmail.com o bien, a la siguiente dirección postal: Murmullos Filosóficos (Ángel Alonso Salas). Av. 100 metros. Esquina Fortuna. Magdalena de las Salinas. GAM, DF. CP 07760.

EN NUESTRO PRÓXIMO
NÚMERO DE

MURAJILLOS

Filosofía que descubre la voz de la verdad

Avistamientos sobre la filosofía en América Latina

