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

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

EN-CLAVES
del pensamiento
Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Psicología
Publicación semestral de la Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales
del Tecnológico de Monterrey, Rectoría de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México
Año IV, núm. 8, julio-diciembre 2010

Directora
Dora Elvira García G.

Jefas de redacción
Ivón Cepeda • Érika Salas

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

Comité editorial y asesor nacional e internacional

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

Asistentes editoriales
Diego Sánchez • Javier Alejandro Camargo

Edición
Juan Carlos H. Vera • Jorge Agustín Hernández Vera

Diseño
Omar Zamora Calderón • Víctor M. Juárez Balvanera

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

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

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

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

ÍNDICE

Artículos

Algunos presupuestos teóricos detrás de la psicología evolucionista y sus críticos
Jonathan García Campos 11

El sadomasoquismo: una estructura circular
Lucía Rangel 29

Consideraciones en torno a la construcción maléfica de la alteridad
Martín E. Díaz 45

Apropiación de la finitud: Heidegger y el ser para la muerte
Greta Rivara 61

El "sueño" de la heterología pura. Una aproximación a la lectura derridiana de Lévinas
Pablo Pérez Espigares 75

La Ética de Antonio Rosmini a partir del Sistema filosofico
Jacob Buganza Tenorio 107

Innovación y gobernabilidad en un Estado obsoleto
Alfonso Durazo 123

Las emociones y la teoría literaria. Un encuentro enriquecedor para la comprensión del texto literario
Steven Bermúdez Antúnez 147

El desgaste profesional, ¿un tema relevante para la formación de los docentes?
Celsa López-Campos, María de Lourdes Limones Aguilar, Aldo Valdés López, Uriel Valdés-Perezgasga 169

Reseñas

Hannah Arendt. La recuperación de la dignidad de la política
María Teresa Muñoz 185

Teoría crítica de la ciudadanía democrática
Érika P. Salas 195

ARTÍCULOS

ALGUNOS PRESUPUESTOS TEÓRICOS DETRÁS DE LA PSICOLOGÍA EVOLUCIONISTA Y SUS CRÍTICOS

JONATHAN GARCÍA CAMPOS*

Resumen

Un supuesto importante dentro de la psicología cognitiva es que los diversos estudios de cómo razona el ser humano deben tomar en cuenta consideraciones evolutivas. Una propuesta psicológica que comparte esta valoración es la psicología evolucionista. En este trabajo reviso de forma crítica esta propuesta psicológica. En una primera sección presento las tesis centrales de la psicología evolucionista, posteriormente expongo varias de sus críticas y muestro las ideas que se encuentran detrás de dichos juicios. Mi propósito no es evaluar la validez de las críticas a la psicología evolucionista, ni las posibles respuestas que estos psicólogos podrían ofrecer, sino simplemente mostrar cuáles son los preceptos teóricos que se encuentran detrás del debate entre los psicólogos evolucionistas y algunos de sus críticos.

Palabras clave: psicología, evolución, razonamiento, filosofía de la ciencia.

* Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, México, jongarcam@yahoo.com.mx

Abstract

An important assumption in the recent cognitive psychology is that the studies of how the human beings reason should take evolutionary ideas into account. The evolutionary psychology is a theoretic project that shares this assumption. In this paper, I critically examine this psychological project. After presenting some of the central hypotheses defended by evolutionary psychologists, I will explore some objections to them. My purpose, however, is not assessing criticisms of evolutionary psychology, but to show some assumptions behind the debate between evolutionary psychologists and their critics.

Key words: psychology, evolution, reasoning, philosophy of science.

El estudio de la mente y su funcionamiento ha cobrado relevancia en los últimos años debido al auge que han tenido las ciencias cognitivas. Un supuesto importante dentro de estas ciencias, y en especial dentro de la psicología cognitiva, es que los diversos estudios de cómo razona el ser humano deben tomar en cuenta consideraciones evolutivas. El deseo de explicar la mente humana haciendo uso de teorías biológicas no es algo propio de las teorías actuales, de hecho el mismo Charles Darwin, al final de *El origen de las especies*, sostuvo que en el futuro concebía a la psicología fundada en la biología.[1] Diversas propuestas en psicología cognitiva del razonamiento han intentado recoger estas ideas, entre ellas la psicología evolucionista. En este trabajo reviso críticamente esta teoría psicológica. Si bien pocos teóricos negarían que es deseable explicar los procesos de razonamiento con herramientas provenientes de la biología evolutiva, muchos consideran que es imposible alcanzar las metas que la psicología evolucionista se propone. Mi propósito no es evaluar la validez de las críticas hechas a la psicología evolucionista, ni las posibles respuestas que estos psicólogos podrían ofrecer, sino mostrar cuáles son los presupuestos teóricos que se encuentran detrás del debate entre los psicólogos evolucionistas y algunos de sus críticos.

El análisis de estos presupuestos es relevante porque nos puede ayudar a evaluar la validez de la psicología evolucionista. Cada vez es más común escu-

[1] Darwin sostuvo que "En el futuro veo campos amplios para investigaciones más importantes. La psicología se fundará de manera segura sobre los cimientos […] de la necesaria adquisición gradual de cada una de las facultades y capacidades mentales. Mucha luz se arrojará sobre el origen del hombre y su historia". (Charles Darwin, *On the Origin of Species*. Edison, Castle Books, 2004, p. 668.)

char que la manera en que los seres humanos piensan se debe a que somos una especie que evolucionó a lo largo del tiempo y que nuestra mente es producto de dicha evolución. Hoy en día es relativamente fácil encontrar explicaciones acerca de cómo "desarrollamos ciertas emociones, por ejemplo, los celos, porque evolutivamente fueron eficaces para la propagación de nuestra especie". Este tipo de explicaciones se encuentran diseminadas ampliamente debido, entre otras cosas, al auge de la psicología evolucionista.[2] Pero uno puede preguntarse: ¿qué tan válidas son este tipo de explicaciones? ¿Realmente la biología o los análisis evolutivos explican científicamente el comportamiento humano? ¿Es posible fundar a la psicología (y otras disciplinas sociales y humanas) en la biología? El análisis que propongo en este artículo ayuda a elaborar herramientas teóricas que puedan ser desarrolladas posteriormente para responder a estas preguntas.

La estructura del trabajo es la siguiente. En una primera sección presento las tesis centrales que defienden los psicólogos evolucionistas, particularmente de dos de sus representantes más importes: John Tooby y Leda Cosmides. En segundo lugar, expongo algunas de las críticas que se han hecho a este proyecto psicológico, mostrando algunos supuestos que se encuentran detrás de la discusión entre los psicólogos evolucionistas y dos de sus críticos más importantes: Jerry Fodor y David Buller. Argumentaré que detrás de esta discusión hay un debate metodológico acerca de la naturaleza del conocimiento científico, acerca de la validez de las hipótesis que surgen de "*implementar*" métodos biológicos en la psicología, así como un debate acerca del número de mecanismos evolutivos.

La psicología evolucionista

Muchas veces se considera que la psicología evolucionista recoge todos los programas psicológicos que intentan fundar las explicaciones de la mente en

[2] Basta con echar un vistazo a la sección dedicada a la ciencia en diversos periódicos, programas de televisión e incluso revistas de entretenimiento. David Buller comenta la importancia de la psicología evolucionista de la siguiente manera: "Encuentro frecuentemente artículos en *The New York Times* o en *The Chicago Tribune* de psicología evolucionista sobre la pareja, las relaciones padres-hijos, las ambiciones de poder. Lo que también aparece en la televisión, y no sólo en canales 'educativos' como PBS o Discovery Channel". Los sábados por la noche, el canal ABC pasa al aire "ABC News Special Report" con John Stossell examinando la psicología evolucionista de las diferencias sexuales y sus implicaciones para la educación temprana. Parece que la psicología evolucionista está capturando la conciencia pública y empezando a condicionar el concepto mismo del humano presentado en la cultura popular. (David Buller, *Adapting Minds. Evolutionary Psychology and the Persisten Quest for Human Nature*. Cambridge, MIT Press, 2005, p. 3.)

aspectos biológicos. Sin embargo, la psicología evolucionista es una entre varias teorías que lo hacen. De hecho, el programa de racionalidad ecológica defendida por Gigerenzer y su grupo,[3] junto con la teoría dual de sistemas (especialmente en las versiones defendidas por Stanovich y West, y Stanovich)[4] pueden verse como proyectos interesados en elaborar hipótesis psicológicas que toman en cuenta consideraciones biológicas.[5] Como lo he mencionado con anterioridad, en este artículo abordaré únicamente el acercamiento defendido por la psicología evolucionista.

La psicología evolucionista es un proyecto interdisciplinario —que adquiere relevancia sobre todo en la década de los noventas— en el que poco a poco se ha empezado a desarrollar, de manera consensuada, un cuerpo teórico que lo define de forma precisa. Los psicólogos evolucionistas comparten, por un lado, una descripción de la estructura de la mente que se ha conocido como la teoría de la modularidad masiva; y, por otro, el modo en que la investigación psicológica debe proceder, especialmente afirman que consideraciones adaptacionistas deben jugar un papel central en la formación de hipótesis psicológicas. Estas dos tesis centrales se encuentran en la siguiente descripción:

> El objetivo de investigación en la psicología evolucionista es descubrir y entender el diseño de la mente humana. La psicología evolucionista es un acercamiento a la psicología, en el que el conocimiento y los principios de la biología evolucionista son usados para investigar la estructura de la mente humana… Bajo esta visión, la mente es un conjunto de máquinas procesadoras de información que fueron diseñadas por la selección natural para resolver problemas adaptativos a los que nuestros ancestro cazadores-recolectores se enfrentaron.[6]

[3] *Cf.* Gerd Gigerenzer y Richard Selten, eds., *Bounded rationality. The Adaptative Toolbox.* Cambridge, MIT Press, 2002.

[4] Véanse los trabajos de Keith Stanovich y Richard West, "Individual Differences in Reasoning. Implications for the Rationality Debate?", en *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 23, num. 5, 2000, pp. 645-665 y Keith Stanovich, *The Robot's Rebellion. Finding Meaning in the Age of Darwin.* Chicago, Universidad de Chicago, 2004.

[5] Incluso la tradición de heurística y sesgo que muchas veces es considerada como una teoría psicológica en donde no interviene la teoría evolutiva encontramos afirmaciones como la siguiente: "Es irónico que la tradición de heurística y sesgo sea criticada como inconsistente con los dictados de la evolución porque es una explicación evolucionista". (Thomas Gilovich y David Griffin, "Heuristics and Biases: Then and Now", en Thomas Gilovich, David Griffin y Daniel Kahneman, eds., *Heuristics and Biases. The Psychology of Intuitive Judgment.* Cambridge, Universidad de Cambridge, 2002, p. 10.)

[6] Leda Cosmides y John Tooby, "Evolutionary Psychology. A primer", en URL: http://www.psych.ucsb.edu/research/cep/primer.htlm, 1997 (consulta: enero 2010).

En la descripción anterior encontramos la idea de que la mente es un "conjunto de máquinas procesadoras de información", tesis que se conoce como la hipótesis de la modularidad masiva. *Grosso modo,* esta tesis es la afirmación de que la mente humana está compuesta en su mayoría o completamente de mecanismos cognitivos altamente especializados o "módulos*"*. Aun cuando hay diversas maneras en que esta afirmación puede ser entendida, la mayoría de psicólogos evolucionistas asumen las tres siguientes tesis:

- *Computacionalismo.* La mente humana es un dispositivo o mecanismo de procesamiento de información que puede ser descrito en términos computacionales. Es posible distinguir tres maneras de entender el computacionalismo: a*)* que la mente literalmente es una computadora y que el pensamiento es un tipo de cómputo; b*)* que algunos procesos mentales pueden ser modelados por técnicas de modelaje computacional; y c*)* pensar que la mente como una computadora es simplemente una metáfora que nos sirve para entender ciertos procesamientos de información.[7] Para los psicólogos evolucionistas la mente es sin lugar a dudas una computadora elaborada con componentes orgánicos en lugar de *chips* de silicio. En este sentido, la psicología evolucionista adopta el computacionalismo que prevalece en muchas de las ciencias cognitivas.
- *Innatismo.* A diferencia de las posturas empiristas que han dominado la psicología en el siglo XX, la psicología evolucionista considera que gran parte de la estructura de la mente es innata. En este sentido, la psicología evolucionista se adhiere al innatismo emparentado con Chomsky y sus seguidores,[8] y rechaza la propuesta empirista de que la estructura innata de la mente humana se reduce al propósito general de los mecanismos de aprendizaje.
- *Adaptacionismo.* Los psicólogos evolucionistas afirman que la estructura cognitiva es producto de la selección natural. Bajo esta perspectiva, las mentes están compuestas de *adaptaciones* que tuvieron su origen en la selección natural durante la historia evolutiva de las especies. Las mentes,

[7] Steven Horst, "The Computational Theory of Mind", en Edward Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/computational-mind/, 2009 (consulta: enero 2010).

[8] Esta asociación no implica que los psicólogos evolucionistas acepten la noción chomskyana de módulo, puesto que la noción de módulo que los psicólogos evolucionistas desean defender es principalmente la idea de un módulo como mecanismo. (*Cf.* Peter Carruthers, *The Architecture of the Mind, Massive Modularity and the Flexibility of Thought*, Oxford, Universidad de Oxford, 2006).

según la psicología evolucionista, fueron diseñadas por la selección natural para resolver problemas adaptativos, esto es, "problemas evolucionistas recurrentes cuya solución promovía la reproducción".[9] Los problemas adaptativos, según Cosmides y Tooby, tienen dos características definitorias: "primero, son problemas que se plantearon una y otra vez durante la historia evolutiva de las especies, y segundo son problemas cuya solución afectó la reproducción de un organismo individual".[10]

Una de las implicaciones que tendría esta manera de entender la mente humana es que siendo que los módulos fueron moldeados por la selección natural, la mente está "diseñada" para resolver problemas a los cuales los ancestros humanos se enfrentaron y no aquellos a los que de hecho el ser humano moderno se enfrenta. Por ejemplo, en tanto que animal social parece que el ser humano debió desarrollar mecanismos (que heredó hasta nuestros días) para detectar quién rompe las reglas dentro de un grupo. Por el contrario, es seguro que entre los ancestros cazadores no se desarrolló un mecanismo para el álgebra, pues parece que resolver problemas matemáticos de cierto tipo no fue parte de los problemas adaptativos ni del ambiente en el que los ancestros humanos evolucionaron. Lo anterior explicaría por qué hay ciertas tareas que el ser humano lleva a cabo con facilidad, mientras que habría otras que simplemente le cuesta trabajo realizar. Cosmides y Tooby recogen esta idea con la frase "nuestro cráneo moderno alberga una mente de la Edad de Piedra".[11]

Los psicólogos evolucionistas conciben a los módulos como mecanismos o dispositivos computacionales "específicos de dominio", en oposición a dispositivos de "dominio general". Decir que una estructura es específica de dominio significa que está dedicada a solucionar una clase de problemas en un dominio restringido.[12] El ejemplo que generalmente ilustra la especificidad de do-

[9] Leda Cosmides y John Tooby, "Origin of Domain Specifcity: The Evolution of Functional Organization", en Lawrence Hirschfeld y Susan Gelman, eds., *Mapping the Mind. Domain Specificity in Cognition and Culture.* Cambridge, MIT Press, 1994, p. 87.

[10] *Idem*.

[11] *Idem.*

[12] Muchas veces se ha definido a la especificidad de dominio como una restricción al tipo de contenido que puede ser tomado como insumo. Esta noción es la manera *fodoriana* de definir especificidad de dominio, pero no la manera en que los psicólogos evolucionistas lo definen. Los psicólogos evolucionistas entienden por especificidad de dominio la función que los módulos pueden realizar. Diversas maneras de entenderla (dominio actual, dominio propio y dominio cultual) se encuentran en Dan Sperber, "The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representations", en L. Hirschfeld y S. Gelman, eds., *op. cit*., pp. 39-67.

minio hace referencia a la idea de que si la estructura cognitiva de la visión es de dominio específico, entonces habría estructuras mentales que son puestas en juego en el dominio del procesamiento visual y no de otros tipos de procesamiento, como el auditivo o el táctil. En contraste, un dispositivo es de dominio general si es una estructura cognitiva que es capaz de procesar problemas en un rango amplio de diferentes dominios.

En suma, para la psicología evolucionista la mente humana está en su mayoría o quizá enteramente compuesta por mecanismos computacionales de dominio específico, innatos y que además son producto de la selección natural. Esta noción de modularidad se le conoce como la noción darwiniana de módulo. La imagen o metáfora que muchas veces es usada por los psicólogos evolucionistas para explicar su visión de la mente es la de una navaja suiza. Así como cada una de las partes de ésta es una herramienta diseñada para llevar a cabo una función particular, del mismo modo cada uno de los módulos darwinianos de la mente está diseñado para realizar una función específica, sólo que el diseñador de la mente no fue un ingeniero, sino la selección natural. Partiendo de la imagen masivamente modular de la mente, gran parte del trabajo de los psicólogos evolucionistas es "descubrir" diversos módulos en la cognición humana. De entre sus propuestas más famosas en el ámbito del razonamiento se encuentra la idea de un módulo para detectar tramposos o mentirosos en contratos sociales[13] y el módulo frecuentista[14] usado en razonamientos de tipo inductivo. La postulación de módulos no se reduce a los procesos de razonamiento. Por ejemplo, los psicólogos evolucionistas argumentan a favor de un módulo relacionado con la selección de pareja o con el cuidado de los padres a sus hijos.[15]

Algunas críticas a la psicología evolucionista

Existe un amplio número de críticas en contra de la psicología evolucionista, muchas de éstas se dirigen a la estructura de la mente que éstos asumen, a sus métodos y a las consideraciones adaptativas que defienden. Las críticas

[13] L. Cosmides y J. Tooby, "Cognitive Adaptations for Social Exchange", en Jerome Barkow, L. Cosmides y J. Tooby, *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture.* Nueva York, Universidad de Oxford, 1992, pp. 163-228.

[14] *Cf.* L. Cosmides y J. Tooby, "Are Human Good Intuitive Statisticians After All? Rethinking some conclusions from the Literature on *Judgment under Uncertainty*", en *Cognition*, vol. 58, núm. 1. Amsterdam, 1996, pp. 1-73.

[15] Para una defensa de este y otros tipos de módulos: David Buss, ed., *The Handbook of Evolutionary Psychology.* Nueva Jersey, Wiley ,Hoboken, 2005.

que expondré —provenientes de Jerry Fodor y David Buller— de ninguna manera agotan todas las que se han hecho a este proyecto psicológico, pero en buena medida recogen algunas de las inquietudes que tal proyecto teórico ha originado.[16] Como he mencionado anteriormente, mi propósito no es evaluar la validez de las críticas que presento, sino mostrar algunos de los presupuestos que se encuentran detrás de las mismas. Por tal motivo, después de cada una de las críticas que expongo señalo cuáles son los presupuestos que yacen bajo éstas.

Crítica a la arquitectura de la mente

La teoría de la modularidad, como expuse en la primera sección de este trabajo, se compromete con el computacionalismo, y frente a tal dirige una de las críticas a la psicología evolucionista. Uno de los filósofos de mayor relevancia en la psicología cognitiva es Jerry Fodor, quien considera que la invención más importante en ciencias cognitivas fue la idea de la mente como una máquina de Turing, denominada así por el matemático Alan Turing. Este matemático, a juicio de Fodor, se percató de que el sentido sintáctico o formal de las inferencias puede ser ejecutado por una máquina. En particular, las máquinas son buenas para detectar y responder a distintas relaciones sintácticas entre las oraciones. La noción computacional de Turing es local en tanto que *i.)* sólo se centra en la forma y no en el significado de las oraciones y *ii.)* asume que los procesos mentales están determinados enteramente por su estructura sintáctica interna. Según Fodor, hay buenas razones para pensar que algunos procesos cognitivos no son locales en algunos de estos aspectos. Para este filósofo los rasgos semánticos y globales del razonamiento humano presentan los límites de lo que la visión computacional puede explicar (Fodor intenta ejemplificar esto con la formación de creencias por medio de lo que los

[16] No abordaré en este trabajo la crítica de que la psicología evolucionista conduce a la sociobiología: *cf*. Jerry Fodor, "Review of S. Pinker's *How the Mind Works* and H. Plotkin's *Evolution in Mind"*, en J. Fodor, *In Critical Condition. Polemical Essays on Cognitive Science and the Philosophy of Mind.* Cambridge, MIT, 1998, pp. 203-214; para la crítica relacionada con el optimismo imperante en la psicología evolucionista: *cf*. Keith Stanovich, *The Robot's Rebellion*; para la crítica a los estándares normativos que los psicólogos evolucionistas asumen para evaluar el razonamiento humano: K. Stanovich y Richard West, "Evolutionary Versus Instrumental Goals: How Evolutionary Psychology Misconceives Human Rationality", en David Over, ed., *Evolution and the Psychology of Thinking.* East Sussex, Psychology Press, 2003, pp. 171-230; y por último, para la crítica a la postulación de módulos particulares, como por el ejemplo el relacionado con la selección de pareja, D. Buller, *Adapting Minds*…

filósofos denominan "inferencia a la mejor explicación"). De este modo, en tanto no es claro que todos los procesos mentales sean locales, la mente en su conjunto no puede ser explicada de manera computacional. Por lo tanto, según Fodor, la mente no puede ser masivamente modular.[17]

Otra crítica usada por este autor para sostener que la mente no es masivamente modular depende de la noción misma de módulo. Acepta que en la mente se encuentran módulos pero los mecanismos modulares se reducen al lenguaje y la percepción,[18] es decir, para este filósofo la mente es modular, pero sólo parcialmente. Los módulos son, mecanismos de dominio específico, cuentan con transductores, sus *outputs* son no conceptuales, son innatos, asociados a una estructura específica de la mente, "obligatorios", rápidos en sus procesamientos, informacionalmente encapsulados e inaccesibles[19] y son insensibles a las metas cognitivas centrales. Si bien los psicólogos evolucionistas aceptan la tesis fodoriana de que los sistemas de insumos (es decir, los sentidos y el lenguaje) son modulares, también aceptan que las denominadas "capacidades centrales", tales como el razonamiento, pueden tener una estructura modular. Fodor, partiendo de su noción de módulo, sostiene que la mente no puede ser masivamente modular porque en algún lugar tienen que integrarse todos los resultados de los cómputos modulares, sin embargo, dado que los módulos no se comunican entre sí (debido a su inaccesibilidad y encapsulamiento), entonces en la mente debe haber dispositivos que no son modulares.[20] Así, la noción misma de módulo implica que la mente no puede ser masivamente modular como lo creen los psicólogos evolucionistas. Veamos qué se encuentra detrás de estas críticas.

La tesis de la modularidad masiva ha sido defendida por los psicólogos evolucionistas porque es parte importante de la visión que ellos tienen de la

[17] Jerry Fodor, *The Mind Doesn't Work that Way. The Scope and Limits of Computational Psychology.* Cambridge, MIT Press, 2000. Para una respuesta a las críticas de Fodor: D Sperber, "In Defense of Massive Modularity", en Emmanuel Dupoux, *Language, Brain, and Cognitive Development.* Cambridge, MIT Press, 2002, pp. 47-57 y Carruthers, *The Architecture of the Mind.*

[18] La propuesta original de Jerry Fodor se encuentra en *The Modularity of Mind.* Cambridge, MIT Press, 1983.

[19] Por "informacionalmente encapsulado" se entiende que otras partes de la mente no pueden influir o tener acceso al trabajo interno de un módulo, únicamente a sus salidas o *outputs.* A su vez los módulos sólo tienen acceso, según Fodor, a etapas de procesamiento de niveles inferiores y no al procesamiento de información de niveles superiores, esto es, lo que la mente sabe y cree no puede afectar el trabajo de los módulos.

[20] En este sentido, es claro que al sostener la tesis de la modularidad masiva los psicólogos evolucionistas tienen que modificar la noción fodoriana de módulo. (P. Carruthers, *op. cit.*)

psicología misma, a saber, que la psicología es una rama de la biología.[21] Esta idea va de la mano con la modularidad porque para defender que la mente es masivamente modular, los psicólogos evolucionistas sostienen que la mente es una entidad biológica. Carruthers presenta este argumento como sigue:

> […] hay una gran cantidad de evidencia a lo largo de distintos niveles en biología para apoyar que los sistemas funcionales complejos están constituidos de módulos […] Esto es cierto para la operación de los genes, las células, los ensambles celulares, de los órganos en general, de los organismos en general y de unidades de múltiples organismos como una colonia de abejas. Por extensión, debemos esperar que también sea cierto lo de la cognición dado que es apropiado pensar en un sistema cognitivo como un sistema biológico, que debió haber estado sujeto a la selección natural.[22]

Nótese cómo este filósofo, al igual que los psicólogos evolucionistas, da por hecho que la mente debe ser modular porque la cognición es un sistema biológico y en tanto distintas unidades biológicas son modulares, entonces la mente también debe ser modular. Esta idea es reforzada si se tiene en cuenta que los psicólogos evolucionistas consideran que la mente "es un sistema físico que funciona como una computadora".[23] Este principio —y en general la idea de que la psicología es una rama de la biología— hace explícita la intención de los psicólogos evolucionistas de emparentar a su proyecto teórico con un modelo particular de ciencia. A mi parecer este modelo de la ciencia consta de dos aspectos:

1) Es una visión unificadora de la ciencia. Los psicólogos evolucionistas presentan su acercamiento como el marco teórico que unifica diversos trabajos que explican el comportamiento humano.[24] La psicología se funda, según esta visión, en la biología, la que a su vez se funda en la física y en la química. Una consecuencia de este modelo de ciencia es que, según estos mismos psicólogos, se borraría la tajante división entre las ciencias sociales y las ciencias naturales. Si el estudio de la mente que comúnmente se cree es parte de la psicología (así como de las ciencias sociales y humanidades) se funda en la biología, la cual, a su vez, se

[21] L. Cosmides y J.Tooby, "Evolutionary Psychology. A primer".
[22] P. Carruthers, *op. cit.*, p. 13.
[23] L. Cosmides y J. Tooby, "Evolutionary Psychology. A primer".
[24] J. Tooby y L. Cosmides, "The Psychological Foundation of Culture", en J. Barkow, L. Cosmides y J. Tooby, *The Adapted Mind*, pp. 19-136.

funda en la física y la química, entonces no tendría mucho sentido pensar que son ciencias distintas pues finalmente todo descansaría en la física y la química.[25]

2) De este modelo de ciencia es que la psicología ofrece explicaciones de tipo mecanicista. Si se acepta el computacionalismo en psicología y se acepta que este compromiso conduce a explicaciones de tipo mecanicista, como defienden algunos teóricos,[26] entonces la psicología ofrece explicaciones mecanicistas tal y como lo hace la física.

De este modo, si mis observaciones son correctas, los psicólogos evolucionistas desarrollan un modelo de ciencia que considera que hay una unidad en la ciencia y presentan un programa mecanicista para explicar la mente humana. Estos dos aspectos de su modelo de ciencia se encuentran en su noción de modularidad, por lo que poner en duda la noción de modularidad masiva obstaculiza acercarse al modelo de ciencia que los psicólogos evolucionistas defienden.

En gran medida, como he señalado, las críticas de Fodor a la estructura de la mente que defienden los psicólogos evolucionistas intentan socavar la idea de que la mente puede ser entendida de manera computacional. Si sus críticas son correctas, la mente no puede ser explicada de manera mecanicista o modular. Si lo anterior es el caso, entonces la mente no puede ser entendida como un sistema biológico y por consiguiente la psicología no puede ser una extensión de la biología. De este modo, el debate entre los psicólogos evolucionistas y Jerry Fodor puede entenderse como cuáles son los límites de las explicaciones computacionales o mecanicistas de la mente. Los psicólogos evolucionistas sostienen que en tanto que gran parte de la mente es modular, ésta puede ser explicada de manera computacional. Fodor, por su parte, sostiene que la explicación computacional de la mente tiene límites, y estos límites los impone la modularidad.[27] Así, el debate entre los psicólogos evolucionistas y el filósofo en este punto no se limita únicamente a un debate entre el tipo de arquitectura mental sino a los alcances de las explicaciones computacionales o mecanicistas de la mente, que se relacionan con el modelo de ciencia que debe defender

[25] De hecho, los psicólogos evolucionistas consideran que cualquier disciplina científica (incluyendo las ciencias sociales —como creerían algunas posturas positivistas—) estaría fundada en la física y la química.

[26] S. Horst, "The Computational Theory of Mind", en E. Zalta, ed., *op. cit.*

[27] Una de las ideas más célebres de Fodor es justo que los límites del conocimiento de la mente son los límites de la modularidad. (J. Fodor, *The Modularity of Mind*, p. 126.)

la psicología. Se podría estar de acuerdo o no con las tesis defendidas por los psicólogos evolucionistas, pero lo que me interesa señalar aquí es que detrás de este proyecto psicológico está un cierto modelo de ciencia que asume un patrón de explicación particular. La idea de que la psicología es una rama de la biología y sus explicaciones son mecanicistas busca apegarse a este modelo de ciencia. Las críticas de Fodor a esta psicología pretenden mostrar que la misma no puede alcanzar los estándares que ese modelo de ciencia impone, porque la mente no es completamente modular. Nótese que ambos comparten el mismo modelo de ciencia, pero discrepan en el alcance que tiene dicho modelo de conocimiento científico para explicar la mente humana.

Crítica a la noción darwiniana de módulo

La noción darwiniana de módulo, como señalé anteriormente, consiste en un mecanismo innato y específico de dominio producido por la selección natural. De hecho, los psicólogos evolucionistas, según Fodor, sostienen que si la estructura de la mente es innata, entonces gran parte de la mente es una adaptación evolutiva. Uno de los argumentos usados para defender la inferencia anterior es que no hay ningún modo de explicar un comportamiento o un sistema complejo a menos que echemos mano de la evolución por medio de la selección natural. Fodor considera que existe una alternativa para explicar esta complejidad: la evolución del comportamiento humano está mediada por la evolución de su cerebro, así la cuestión acerca de en qué sentido el comportamiento es una adaptación no es qué tan complejo es el comportamiento, sino qué debió haber cambiado en el cerebro de un primate (no humano) para que se diera una transición al cerebro humano. Para Fodor, pequeñas alteraciones en las estructuras cerebrales pudieron haber producido grandes discontinuidades en el comportamiento que condujeron a la transición del cerebro de un primate (no humano) al cerebro humano. Si lo anterior es correcto, entonces no se debe asumir que la complejidad cognitiva está moldeada por la acción gradual de la selección natural. “Haz al cerebro de un primate ancestral sólo un poco más grande (o más denso, más plegado – quién sabe, más gris) y es posible imaginar que cualquier cosa pueda ocurrir en el repertorio cognitivo y conductual de esa criatura. Quizá el primate se convierte en nosotros”.[28]

Así, según Fodor, no hay razones *a priori* para sostener que la mente es resultado de adaptaciones biológicas como lo defienden los psicólogos evolucionistas, pues es posible que una o varias mutaciones genéticas puedan

[28] J. Fodor, *The Mind Doesn’t Work that Way*, pp. 89-90.

producir cambios radicales de ciertos rasgos fenotípicos.[29] Esta idea de ha sido defendida por varios biólogos y teóricos evolucionistas, por ejemplo Stephen Jay Gould afirma: "aun la operación más estricta de un darwinismo puro construye organismos llenos de partes y comportamientos no adaptativos […] Todos los organismos evolucionan como conjuntos complejos e interconectados, no como conjuntos laxos de partes separadas, cada una optimizada de manera independiente por medio de la selección natural".[30]

En su trabajo clásico "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme", Stephen Jay Gould y Richard Lewontin platean que la mente humana puede ser un producto secundario de otros órganos funcionales.[31] Aunque estos órganos pueden ser resultado de la selección natural, la mente humana puede ser un subproducto o un producto secundario de los mismos. El ejemplo que ilustra lo anterior son las pechinas de las iglesias que son decoradas con pinturas religiosas pero que su función original no es la difusión de la religión sino un producto arquitectónico secundario que surge de montar una cúpula sobre una base cuadrada. Bajo esta perspectiva, Gould y Lewontin consideran que seguramente ciertas capacidades cognitivas de los seres humanos son productos secundarios de otros órganos funcionales. Si la observación de estos biólogos es correcta, no es obvio que los módulos de la mente sean como lo sugieren los psicólogos evolucionistas, adaptaciones producto de la selección natural.

Lo que aquí deseo enfatizar es que detrás del debate entre los psicólogos evolucionistas y sus críticos, al menos en este punto, se encuentra una discusión en biología en relación con el número de mecanismos que intervienen en la evolución. Por ejemplo, Gould[32] criticando a ciertos teóricos evolucionistas señala que filósofos como Dennett se han comprometido con un panseleccionismo en donde cada uno de los rasgos debe ser explicado por medio de un mecanismo evolutivo particular, esto es, la selección natural. Los psicólogos evolucionistas claramente asumen un panseleccionismo cuando afirman:

[29] Para una crítica a esta propuesta de Jerry Fodor véase Samir Ocaza, "Fodor on Cognition, Modularity, and Adaptationism", en *Philophy of Science* , vol. 70, núm. 1. Chicago, 2003, pp. 68-88.

[30] Stephen Jay Gould, "Evolution: The Pleasures of Pluralism", en *The New York Review of Books*, vol. 44, núm. 11, Nueva York, 1997. p. 52.

[31] S. Jay Gould y Richard Lewontin, "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme", en *Proceeding of the Royal Society of London*, vol. 205, núm. 1161, Londres, 1979, pp. 581-598.

[32] S. Jay Gould, "Darwinian Fundamentalism", en *The New York Review of Books*, vol. 44, núm. 10. Nueva York, 1997, pp. 34-38.

> Tus circuitos neuronales también fueron diseñados para resolver problemas. Pero no fueron diseñados por un ingeniero sino por procesos evolutivos, y la selección natural es la única fuerza evolutiva que es capaz de crear máquinas organizadas de manera compleja.
>
> La selección natural es el único componente de los procesos evolutivos que pueden introducir organización funcional compleja a los fenotipos de la especie.[33]

Las críticas de Fodor a los módulos como adaptaciones de hecho puede entenderse como un respaldo a las críticas al panseleccionismo que hace Gould. Lo anterior muestra que el debate en psicología evolucionista y sus críticos también se origina en desacuerdos acerca del número de mecanismo biológicos que intervienen en la evolución. Por un lado, parece claro que si un teórico sostiene que todos los rasgos físicos o conductuales pueden ser explicados por medio de la selección natural, fácilmente puede concebir que los dispositivos mentales pueden ser explicados por medio de este mecanismo evolutivo. Por otro lado, quienes defienden, como Gould, que diversos mecanismos pueden explicar los rasgos fenotípicos de los seres humanos, no es evidente que los módulos mentales sean producto de la selección natural. Por ejemplo, los módulos mentales podrían ser como las pechinas de las iglesias, es decir, productos secundarios de algún otro órgano funcional. En otras palabras, lo que deseo subrayar es que los psicólogos evolucionistas representan, quizá sin ser completamente conscientes de ello, el papel de los panseleccionistas, puesto que para estos psicólogos cada uno de los dispositivos mentales son producto de la selección natural, mientras que Fodor y otros críticos representan el papel de los pluralistas, pues consideran que es posible que los dispositivos mentales puedan ser explicados por otros mecanismos evolutivos. Es curioso señalar que tanto los panseleccionistas como pluralistas generalmente recurren al trabajo de Darwin para apoyar su propia postura. Si bien, como lo señalan los pluralistas, Darwin sostuvo que existe más de un mecanismo para explicar los procesos evolutivos, hay evidencia, como he apuntado anteriormente, que muestra que su teoría de la evolución podía ser aplicada a la psicología humana.

Crítica a los métodos usados por los psicólogos evolucionistas

Uno de los problemas de las teorías que intentan integrar elementos evolutivos puede ser resumida en la siguiente afirmación de Sperber “meramente asumir

[33] L. Cosmides y J. Tooby, “Evolutionary Psychology. A primer”

el carácter adaptativo de un rasgo sin una demostración plausible es […] un uso inadecuado típico de un acercamiento evolucionista".[34] Para evitar este problema los psicólogos evolucionistas tratan de determinar, en la medida de lo posible, los problemas de procesamiento de información que los ancestros humanos tuvieron que enfrentar en lo que se ha llamado "ambiente de adaptación evolutiva" (AAE). El punto más importante consiste en aquellos problemas de adaptación cuya solución exitosa pudo haber contribuido de manera directa o indirecta a un éxito reproductivo. En algunos casos, estos problemas de adaptación fueron planteados por las características físicas del AAE; en otros casos, fueron planteados por rasgos biológicos o por el ambiente social al cual estuvieron sujetos los ancestros humanos. Una vez que un problema de adaptación ha sido caracterizado, los defensores de la psicología evolucionista formulan hipótesis acerca de un posible módulo que pudo haber hecho un buen trabajo en la solución de un problema en el AAE. Esta manera de proceder se denomina comúnmente "análisis evolucionista".[35] Pero esta estrategia metodológica ha sido puesta en duda entre otros por el filósofo de la ciencia David Buller.[36]

Según Buller, es claro que los seres humanos —así como otros animales— se enfrentaron con un conjunto de problemas en su AAE. Entre estos problemas se encuentra, por ejemplo, seleccionar parejas con alto valor reproductivo. Sin embargo, descubrir cuáles fueron las estrategias que los ancestros recolectores cazadores usaron para resolver este tipo de problemas requiere de una descripción muy precisa. El problema, para Buller, es que estas descripciones son meramente especulativas, debido a que se tiene poca evidencia del AAE en que los ancestros humanos evolucionaron. A juicio de Buller, la evidencia paleontropológica ofrece algunas pistas de la vida los ancestros homínidos, pero en gran medida "guarda silencio" en relación con las interacciones sociales que pudieron haber tenido una relevancia central para la evolución de la mente humana. La idea que Buller desea defender es que el análisis del pleistoceno no produce evidencia suficiente que apoye una teoría particular sobre el diseño de la mente humana.

No sólo existe poca evidencia para reconstruir de manera precisa el AAE de los ancestros humanos, otra de las dificultades con que se enfrenta la psicología

[34] P.Sperber, "The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representations", en L. Hirschfeld y S. Gelman, *op. cit*., p. 50.

[35] Además del análisis evolucionista, el otro camino que siguen los psicólogos evolucionistas es la comprobación de hipótesis a través de experimentos con tareas de razonamiento.

[36] D. Buller, *Adapting Minds...* Algunas de sus críticas generales de Buller a la psicología evolucionista se recogen en: "Four Fallacies of Pop Evolutionary Psychology", en *Scientific American*, vol. 300, núm. 1. Nueva York, 2009, pp. 74-81.

evolucionista es, según Buller, que muchos de los métodos usados en la biología no pueden ser usados en la psicología. Uno de ellos es el método comparativo para estudiar un clado o un grupo de especies que descienden de un ancestro común. Cuando un rasgo es compartido por una o más especies de un clado, pero no por los otros, es posible identificar las demandas medio ambientales comunes para aquellas especies y ausentes en aquellas otras que no cuentan con el rasgo. Correlacionar diferencias entre rasgos con variaciones medio ambientales específicas puede indicar las demandas medio ambientales a las cuales un rasgo está adaptado. Sin embargo, el método comparativo no es de gran utilidad para la psicología puesto que para descubrir por qué evolucionaron los mecanismos que subyacen al razonamiento o al lenguaje es necesario identificar las funciones adaptativas para los que sirvieron dichos mecanismos. Si para ello se desea usar el método comparativo, sería necesario comparar el rasgo psicológico humano con su forma homóloga en especies con las que comparte un ancestro común. No obstante, el pariente más cercano del humano es el chimpancé, con quien comparte un ancestro común que vivió hace aproximadamente seis millones de años.[37] Sin embargo, el chimpancé no posee los rasgos psicológicos complejos que el psicólogo evolucionista desea explicar, por ejemplo, el chimpancé no posee una facultad como el lenguaje. Por tal motivo, según Buller, hace falta evidencia para que el método comparativo pueda iluminar la historia evolutiva de los rasgos distintivamente humanos.

En suma, Buller argumenta que para descubrir cómo evolucionó un rasgo es necesario identificar la función adaptativa a la cual sirvió entre los ancestros humanos, de los cuales se tiene poca evidencia, lo que impide hacer uso de los mismos métodos en la biología y en la psicología. A mi juicio, este debate consiste en qué tanto podemos saber o podemos descubrir acerca de los rasgos distintivamente humanos haciendo uso del análisis evolucionista o el método comparativo del que hacen uso los biólogos. En otras palabras, el debate consiste en si es posible aplicar los métodos propios de la biología a la psicología como supuestamente lo hacen los psicólogos evolucionistas. Este filósofo de la ciencia y otros críticos sostienen que dichas propuestas metodológicas son de poca utilidad. Por ello, para Buller, es poco probable que explicaciones evolucionistas acerca de los mecanismos de razonamiento de los seres humanos se separen del nivel de la especulación. Algunas veces los psicólogos evolucionistas explícitamente sostienen que el análisis evolucionista puede ser usado únicamente como una manera de sugerir hipótesis verosímiles acerca

[37] Steven Mithen, *The Prehistory of Mind. The Cognitive Origins of Art, Religion and Science.* Londres, Thames & Hudson, 1996.

de los módulos mentales.[38] Pero aun cuando por sí mismo el análisis evolucionista no puede comprobar la verdad de dichas hipótesis, estos psicólogos sostienen que éstas son lo suficientemente sólidas para contar como conocimiento científico.

Aquí nos encontramos frente a una discusión metodológica sobre el estatus epistemológico de las hipótesis que surgen de hacer uso de ciertos métodos biológicos en la psicología, y si la aplicación de estos métodos realmente genera conocimiento de tipo científico. Cosmides y Tooby, junto con otros teóricos, sostienen que el producto de dichos métodos arroja hipótesis razonables, mientras que sus críticos consideran que tales hipótesis son simples especulaciones. El punto de Buller y otros es que la reconstrucción evolucionista usada para formular hipótesis no es lo suficientemente sólida puesto que las fuerzas que condujeron la evolución cognitiva no pueden ser identificadas con certeza.[39] Por el contrario, los psicólogos evolucionistas insisten en que las herramientas metodológicas desarrolladas en la biología pueden ser usadas para entender y descubrir el diseño de la mente humana. Bajo la opinión de estos psicólogos, se sabe lo suficiente de evolución y cognición para fundar el conocimiento de la mente en presupuestos bien motivados (aunque tentativos) acerca de la modularidad, así como de las propiedades y funcionamiento de los módulos.

A mi juicio, el debate acerca del estatus epistemológico de las hipótesis psicológicas no debe ser una elección maniquea en donde todas o ninguna de las hipótesis de la psicología evolucionista sean meras especulaciones, sino que es posible que algunos mecanismos modulares sean casos plausibles de adaptaciones evolutivas, y otros que, para usar la expresión de Buller, sean "especulaciones salvajes". Dejando esta opinión de lado, considero que las críticas de este autor, al igual que las críticas que he expuesto anteriormente, van más allá de una discusión sobre la arquitectura de la mente humana y la naturaleza de los procesos de razonamiento, es decir, son críticas que se originan en debates que van más allá de lo que comúnmente creemos se ocupa la psicología.

[38] Para una postura como esta *cf.* D. Sperber, "The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representations", en L. Hirschfeld y S. Gelman, *op. cit.*

[39] Un teórico que defiende una propuesta similar a la de Buller es Robert Richardson, "The Prospects for an Evolutionary Psychology. Human Language and Human Reasoning", en *Minds and Machines*, vol. 6, núm. 4. Dordrecht, 1996, pp. 541-567.

Conclusiones

En este trabajo he expuesto las tesis centrales de la psicología evolucionista y algunas de sus críticas. La psicología evolucionista se define como un acercamiento particular a la psicología que sostiene la tesis de la modularidad masiva y considera que la teoría de la selección natural, así como algunos métodos provenientes de la biología, pueden ser aplicados al estudio de la mente. Entre las críticas he destacado aquellas hechas a la arquitectura masivamente modular de la mente, a la idea de que los módulos son producto de la selección natural y a los métodos que supuestamente siguen los psicólogos evolucionistas. Mi propósito ha sido mostrar cómo detrás de las críticas que aquí he expuesto se encuentran diferencias de fondo que se relacionan con aspectos teóricos donde convergen disciplinas como la biología evolutiva, la psicología y la filosofía (especialmente la filosofía de la ciencia y la epistemología), por mencionar algunas.

Así, en el trabajo he argumentado que detrás de las críticas de Fodor a la estructura masivamente modular se encuentra un desacuerdo en torno a los alcances de las teorías computacionales de la mente. Detrás de la crítica de Fodor a la idea de que cada uno de los módulos defendidos por los psicólogos evolucionistas son producto de la selección natural subyace una discusión alrededor del número de mecanismos que explican la evolución biológica. Por último, detrás de las críticas de Buller a los métodos usados por los psicólogos evolucionistas se encuentra un debate acerca del estatus epistemológico de las hipótesis producidas por la *implementación* de métodos biológicos en la psicología. El estudio de los supuestos que yacen bajo estas críticas y desacuerdos puede ayudar a resolver las discusiones actuales en psicología cognitiva, en tanto que puede dar pie a la construcción de criterios que puedan ser usados para evaluar la validez de un proyecto teórico como la psicología evolucionista.

Fecha de recepción: 10/10/2009
Fecha de aceptación: 05/02/2010

EL SADOMASOQUISMO: UNA ESTRUCTURA CIRCULAR

Lucía Rangel*

[…] desde el comienzo, Freud da por sentado que no hay parte alguna del trayecto de la pulsión que pueda separarse de su vaivén, de su reversión fundamental, de su carácter circular.

Jacques Lacan[1]

Resumen

El siglo XVIII, marcado por un libertinaje en las cortes europeas, vio nacer una literatura erótica en la pluma del Marqués de Sade en la cual se ponía en evidencia la imaginación de un goce sin ataduras ideológicas. Eso, obviamente le costó treinta años de cárcel. Un siglo después Sacher-Masoch vendrá a describir en sus novelas otro tipo de práctica erótica en la cual lo central será un goce relacionado con la esclavitud amorosa. No se podría decir que las visiones de Sade y Sacher-Masoch se complementan —como muy bien lo han señalado Gilles Deleuze y Lacan— sin embargo los psiquiatras del siglo XIX encontrarán en la lectura de estas obras literarias la justificación para crear dos cuadros nosológicos complementarios: el de sadismo y el de masoquismo. La influencia de esta visión psiquiátrica será tal, que desde entonces el sadoma-

* Practicante del psicoanálisis en la ciudad de México, México, lrangel@netmexico.com.

[1] Jacques Lacan, *Seminario. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Texto establecido por Jacques-Alain Millar. Trad. de Juan Luis del Monte-Mauri y Julieta Sucre. Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 193.

soquismo se ha conceptualizado como una pareja, es decir, como dos posiciones vistas en espejo e identificadas en dos compañeros distintos que juegan en dos lados opuestos pero que a la vez se complementan.

Freud se deslinda de esta idea de los opuestos al concebir la pulsión más bien como un par indisociable: el sadomasoquismo. El artículo de Freud "Pegan a un niño" (1919) será un clásico, ya que ahí se despliegan las tres etapas de la fantasía de fustigación que darán pie para que Lacan, psicoanalista francés, aborde la estructura de la pulsión como un movimiento de vaivén, para que introduzca un tercero, el Otro, y que se deseche, por lo mismo, esta idea de la complementaridad así como la tesis de que serían dos goces contrarios.

Palabras clave: sadismo, masoquismo, goce, pulsión, deseo, objeto, Otro, fantasía, esclavitud amorosa, angustia, psiquiatría, psicoanálisis.

Abstract

The 18th Century, marked by the licentiousness of the European courts, saw the emergence of Sade's erotic literature, where there is evidence of an imagination of pleasure set aside from any ideological hindrance. This indeed put him 30 years in prison. A century later Sacher-Masoch would describe in his novels another type of erotic practice, in which the main theme will be pleasure related to slavery of love. It cannot be said that Sade's and Sacher Masoch's visions are complementary —as Gilles Deleuze and Lacan have mentioned— however the 19th Century psychiatrists found in this literary pieces the justification to create two complementary nosological frames: sadism and masochism. This psychiatric vision had such influence that since then sadomasochism has been considered as a couple, in other words, as two positions observed in a mirror and identified in two different persons that play in two opposite sides but that at the same time complement each other.

Freud separated himself from the idea of the opposites by conceiving the *drive* as an inseparable pair: the sadomasochism. Freud's article *A child is being beaten* (1919) became a classic, there the three stages of this fantasy of being beaten are deployed, that would lead Lacan, French psychoanalyst, to raise the drive as a circular movement, for it to introduce a third one, the *Other*, and to reject, for the same reason, this idea of complementarily as well as the thesis that supports that there would be two opposite pleasures.

Key words: sadism, masochism, pleasure, drive, desire, object, the Other, fantasy, slavery of love, distress, psychiatry, psychoanalysis.

Introducción

La tradición psiquiátrica desde Krafft-Ebing hasta la última versión del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, [2] describe una estructura reversible y complementaria —que no es lo mismo que circular— entre sadismo y masoquismo. De acuerdo a este manual diagnóstico de enfermedades mentales: "La característica esencial del sadismo implica actos (reales no simulados) en los que el sufrimiento físico o psicológico (incluyendo la humillación) de la víctima es sexualmente excitante. […] En todos los casos es el sufrimiento de la víctima lo que produce la excitación sexual".[3] Y respecto al masoquismo menciona que: "La característica esencial del masoquismo sexual consiste en el acto (real no simulado) de ser humillado, golpeado, atado o cualquier otro tipo de sufrimiento".[4] Como se puede observar, se trata sólo de una descripción fenomenológica que simplifica el cuadro clínico al hacer de uno el reverso del otro, dependiendo de si se busca la excitación a través del sufrimiento propio o bien a través del que experimenta el semejante. Y lo más importante es que subyace la idea de que se trata de parejas que funcionan complementándose.

Esta concepción reversible de la psiquiatría no coincide en absoluto con la complejidad de la interpretación psicoanalítica sobre la pulsión sadomasoquista, ni tampoco con el análisis que realiza el filósofo francés Gilles Deleuze[5] sobre las diferencias que revelan los elementos novelescos de las obras literarias respectivamente de Sade y de Sacher-Masoch. El trabajo de Deleuze deviene indispensable para desechar —de manera solida y contundente— la supuesta reversibilidad y complementaridad de la visión psiquiátrica del sadomasoquismo. Expone cómo la obra de cada uno de estos escritores plantea toda una concepción del hombre, de la cultura y de la naturaleza de muy diferente índole al mostrarnos cómo desde "el momento en que se lee a Sacher-Masoch, se torna evidente que su universo no tiene nada que ver con el universo de Sade. No se trata sólo de técnicas sino de problemas y preocupaciones, y de proyectos muy diferentes".[6] Y si consideramos la relación entre la vida y la obra, o el papel del *partenaire*, o incluso la intención última de los latigazos encontramos que

[2] American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders.* 4ª. reimp. Whashington D. C, Masson, 1994. [En español, *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales.* Barcelona, Masson, España, 1995].

[3] *Ibid*., p. 542.

[4] *Ibid*., p. 541.

[5] Gilles Deleuze, *Sacher-Masoch y Sade.* Córdoba, Editorial Universitaria de Córdoba S.R.L., 1969.

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

las propuestas son distintas según sea la pluma de Sade o bien la de Sacher-Masoch.

La psiquiatría del siglo XIX ignoró estas diferencias e hizo de sus apellidos los sustantivos —sadismo y masoquismo— que catalogaban una tendencia erótica como una enfermedad mental.

Las temáticas novelescas de Sade y de Sacher-Masoch no se complementan

Si comenzamos por la novela prima de Sacher-Masoch *La Venus de las pieles* publicada en 1870, nos percatarnos que la temática versa sobre la humillación, el dominio y la esclavitud como formas de someterse al amado. El verdugo no es un sádico sino que es un incauto, no sabe cómo hacer gozar a su víctima, tendrá que aprender su papel por intermedio del esclavo. Éste es quien induce, obliga, e instruye a la bella y sensual Wanda —el verdugo en la novela y en la vida del autor— a que asuma su condición de Amo y que lo someta. Se puede inferir que la propuesta de Sacher-Masoch es la de un amor que lleva consigo la disolución de sí como una forma de ofrendarse al Otro, al Amo, como una forma última de amar que entraña una esclavitud voluntaria.

> — Pero, Séverin —replicó Wanda, casi colérica— ¿me creéis capaz de maltratar a un hombre que me ama como vos y al que amo?
>
> — ¿Por qué no, si os adoraré más por eso? Sólo se puede amar verdaderamente a quien nos domina, a una mujer que nos somete por su belleza, su temperamento, su espíritu y su voluntad; una mujer que proceda como un déspota con nosotros.[7]

Sacher-Masoch propone la entrega absoluta al Otro y la disolución de sí. ¿Es que verdaderamente se trata tan sólo de una cuestión del "sufrimiento" como forma de excitación sexual?

La prosa de Sacher-Masoch revela, nos dice Deleuze, "un lenguaje donde lo folclórico, lo histórico, lo político, lo místico, y lo erótico, lo nacional y lo perverso se mezclan estrechamente, formando una nebulosa de la que sólo se destacan los latigazos".[8] Las prácticas eróticas de Masoch eran jugar al oso, dejarse cazar, hacerse infligir castigos y humillaciones por una mujer opulenta envuelta

[7] Leopold Sacher-Masoch, *La Venus de las pieles*, *apud* G. Deleuze, *op. cit*., p. 141.
[8] *Ibid*., p. 10.

en pieles y armada con un látigo. El mérito de su literatura es haber puesto de relieve que el nexo no era tanto por el dolor-placer sexual como lo destaca el Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, sino por comportamientos más profundos de esclavitud y de humillación, lo que se ha llegado a llamar "masoquismo moral".

En *Historias de amor y sangre* y en *El amor de Platón* se devela, una vez más, que la temática central de la obra de Sacher-Masoch está en el dominio que ejerce el amado, en la crueldad como una forma de reconocimiento amoroso, y en donde el verdugo es representado principalmente por una mujer que se ama y se admira, pero que al mismo tiempo se repele. Incluso llega a afirmar que "el amor es un misterio cruel y la mujer un misterio difícil".[9] "Me preguntas por qué le tengo miedo al amor. Le tengo miedo porque temo a la mujer. Veo en la mujer algo hostil, se me presenta a mis ojos como un ser completamente sensual y extraño, de igual modo que la naturaleza inanimada. Ambas me atraen y me repelen al mismo tiempo del modo más ominoso".[10]

La mezcla entre amor, admiración, hostilidad y sensualidad se cristaliza en esta imagen ominosa de una mujer/verdugo que ha sido proyectada, inducida, pactada y hasta exigida por el esclavo. La posición subjetiva de esclavo exige la condición de un Amo a quien someterse. Existe una necesidad intrínseca de construir fantasmáticamente al verdugo para que se pueda realizar un goce por medio de "la humillación consentida".[11] Se trata de un consentimiento de la víctima que de ninguna manera podría hacer gozar a un sádico. De tal suerte que la temática de las novelas despliega prácticas eróticas muy distintas que no son tan fácilmente equiparables.

Sacher-Masoch fue condecorado y respetado. Donatien Alphonse François Sade fue perseguido, estuvo durante casi treinta años de su vida en cárceles y su obra estuvo condenada y censurada durante muchas décadas. Sade nació en 1740, un siglo antes que Sacher-Masoch, en París, al interior de una familia perteneciente a la nobleza francesa y murió en el asilo de Charenton en 1814. El siglo XVIII se caracterizó por el libertinaje que reinaba en la corte y el padre de Sade no fue la excepción, también era un libertino consumado.

La erótica de Sade destaca la idea del cuerpo que goza, que reclama sus derechos y toma revancha de todas las abstracciones morales, religiosas, e

[9] L. Sacher-Masoch, "Las hermanas de Saida", en *Historia de amor y sangre*. Valencia, La Máscara, 2000, p. 89.

[10] L. Sacher-Masoch, *El amor de Platón*. Trad. de José Amícola. Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2004, p. 30.

[11] Elena Rangel, "Ultrasensual", en *Litoral*, núm. 33. Una analítica parisitaria, raro, muy raro, julio, 2003, p. 129.

ideológicas. Por ejemplo, la señora. de Saint-Ange le aconseja a su joven alumna, en *La filosofía del tocador* "[…] no pongas límite alguno a tus placeres […] Jode, Eugenia, jode pues, ángel mío: tu cuerpo es tuyo, sólo tuyo; sólo tú en el mundo tienes derecho a gozar de él y a hacer gozar con él a quien te parezca".[12]

La lección parece ser clara: para poder gozar de un cuerpo se requiere, primero, romper con las ataduras impuestas por cualquier ideología moral, y segundo el derecho que se tiene a gozar. El verdugo/maestro sadeano sabe que de lo que se trata es de eliminar cualquier vestigio de pudor respecto a las variadas formas de alcanzar plenamente el goce. La sola autoridad, según Sade, que debe regir al individuo consiste en dejarse guiar para conseguir el máximo de goce sin ninguna restricción. Así, el instructor sádico le dice a "Eugenia, poned toda vuestra imaginación en los últimos extravíos del libertinaje; […] el pudor no fue nunca una virtud".[13] O también: "Entregaros, Eugenia; abandonad todos vuestros sentidos al placer; que sea el único dios de vuestra existencia; es el único al que una joven debe sacrificar todo, y a sus ojos nada debe ser tan sagrado como el placer".[14]

Se sirve de su personaje Juliette en la novela *Los infortunios de la virtud* para establecer que la cuestión de la libertad se plantea en primer lugar físicamente, en el cuerpo, y en cuanto al goce, lo importante es qué tan lejos podemos llevar la imaginación. Para este escritor: "La imaginación es el aguijón de los placeres; en los de esta especie, lo regula todo, es el móvil de todo; ahora bien, ¿no se goza por ella?"[15] "Sí, soy un libertino, lo confieso; he concebido todo lo que se puede concebir en ese ámbito, pero seguramente no he realizado todo lo que concebí y seguramente nunca lo haré. Soy un libertino, pero no soy *un criminal* ni *un asesino*".[16]

Annie Le Brun se pregunta ¿qué es lo monstruoso en Sade? ¿Por qué tanta censura en torno a su obra? Si esos escenarios que describen sus novelas no están tan alejados de los ejemplos vivientes de guerras, atentados, y torturas que encontramos en el siglo XX y en el XXI, eso sin tomar en cuenta que en la misma Biblia se hayan cuadros bastante perturbadores de martirios. ¿Qué es entonces lo que tanto nos perturba o lo que resulta insoportable en la lectura de *Las ciento veinte jornadas de Sodoma*? Y ¿por qué razón la esclavitud amorosa

[12] Donatien Alphonse François Sade, *La filosofía del tocador.* Trad. Mauro Armiño. Madrid, Valdemar, 2000, pp. 66-67.

[13] *Ibid*., p. 118.

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

[15] *Ibid*., p. 83.

[16] Annie Le Brun, *De pronto un bloque de abismo Sade.* Córdoba, Ediciones Literales, 2002, p. 107.

nos es más soportable que los latigazos de la literatura sadeana? Y en todo caso ¿por qué la descripción atroz de los anales de la psiquiátrica nos deja fríos?

Le Brun nos da una posible respuesta "Sade le brinda a cada lector la posibilidad de extraer con toda su intensidad, de la manera más plástica, la pasión que lo excita".[17] Para esta estudiosa, lo intolerable es la desnudez de la pasión cruda, intensificada por lo imaginario, sin nada alrededor, es decir sin ninguna justificación para encubrir el horror, ningún escondite ideológico, ninguna razón que justifique esos actos. Por ejemplo, —nos dice— en el fascismo se ponía de justificación las estampas de la raza, de la patria, que servía de disfraz ideológico para las atrocidades. "Es entonces cuando Sade nos concierne a todos y nos inquieta igualmente a todos, pues su pensamiento no nos permite en principio ninguna de las mil maneras de trasvestirse que encuentra nuestra ferocidad",[18] en suma el lector se ve confrontado con su propia criminalidad.

En las novelas sadeanas existe una absoluta ausencia de algún lazo amoroso, más bien, lo que resalta es lo impersonal de los actos eróticos, en los que la sensualidad domina de forma sorprendente todas las escenas. El lazo con su víctima se establece en la medida en que ella procura una excitación sexual y cuanto menos dispuesta esté, mayor puede ser el goce del verdugo. Ningún asomo de una humillación consentida o de una esclavitud amorosa.

Los psiquiatras del siglo XIX, en particular Krafft-Ebing quien fue el que acuñó el termino de "masoquismo", creyeron encontrar una resonancia entre lo que sus pacientes relataban sobre sus prácticas sexuales y lo que estas novelas de estos dos grandes escritores revelaban. Este médico se percató que era la idea de estar "completamente e incondicionalmente sujeto a la voluntad de una persona del sexo opuesto"[19] y sobre todo de ser tratado por éste como si fuera su Amo lo que definía el cuadro clínico del masoquismo. Y en el sadismo encontró su contraparte.

Sin embargo, en el intento de sistematizar o de generalizar eso que escuchaban en sus consultorios, ignoraron que detrás de los látigos y de la presencia de los verdugos había una gran variedad de matices entre lo que buscaba el "masoquista" y lo que intentaba el "sádico". El psicoanálisis, en cambio y por la misma época, siglo XIX, se ocupó del asunto de otra manera. Freud se salía de la concepción de la *scientia sexualis* e inventaba un erotismo no médico, a partir del cual ya no eran los instintos sexuales los que contaban, sino las pulsiones. Al ir más allá de la fenomenología se encontró con que todas estas

[17] *Ibid*., p. 97.
[18] *Ibid*., p. 100.
[19] Kraft-Ebing, *apud* Elena Rangel, "Ultrasensual", en *op. cit*., p. 129.

prácticas eróticas tenían su origen en una vida pulsional propia de la sexualidad infantil.

El vaivén de la pulsión sadomasoquista

En "Pulsiones y destinos de pulsión" Freud establece en primer lugar que la pulsión no es en absoluto una necesidad biológica; segundo, que ella es parcial y que está en función de "placeres preliminares" que anteceden y acompañan al coito y que de ninguna manera estos preliminares (ver, tocar, morder, etcétera.) podrían considerarse patológicos, y tercero, que la pulsión se concibe como una fuerza constante cuyo fin es alcanzar la satisfacción a través de un objeto, el cual no está ligado de manera "natural" a la pulsión. Agrega además, que la pulsión se conforma por una meta activa y una pasiva, y que en la medida en que hablamos de pulsiones parciales, la meta de éstas no podrá ser nunca un mero fin reproductivo. Esto venía a revolucionar las ideas de la época dado que se despatologizaba el erotismo no genital que incluía actos como estrechar al otro, morderlo, tocar o golpear alguna otra parte que no fueran los genitales, gozar al ver, o al exhibir el cuerpo.

En este artículo de 1915 podemos encontrar la idea de que las pulsiones vienen en pares de acuerdo a las metas activas y pasivas y cuando Freud menciona el "par sadismo-masoquismo" lo enmarca en un proceso que se lleva a cabo en tres tiempos:

1) El sadismo consiste en una acción violenta, en una afirmación de poder dirigida a otra persona como objeto.
2) En un segundo momento, este objeto a quien estaba destinada la acción violenta es resignado y sustituido por la persona propia. Con la vuelta de la acción hacia la persona propia se ha consumado al mismo tiempo la mudanza de la meta pulsional activa en pasiva (martirizar - ser martirizado).
3) Se hace necesario la búsqueda de un nuevo objeto —ajeno a la persona propia— que tome sobre sí el papel de sujeto.

La forma en que Freud describe el par sado-masoquismo revela dos aspectos de suma importancia: por una parte, que el círculo se cierra en ese retorno sobre sí mismo de la violencia, en donde el sujeto deviene objeto; y por otro lado, devela que la característica de la pulsión exige una inserción, tanto del punto de partida (recibir los golpes) como del término final de la pulsión (la sensación de satisfacción), en el cuerpo propio.

Para esclarecer mejor esta reversión sobre sí mismo y lo que se entiende por carácter circular vayamos a un texto posterior llamado “Pegan a un niño”. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales (1919) en el cual Freud analiza las fantasías “sadomasoquistas” que sus pacientes —todos neuróticos obsesivos (4 mujeres y 2 hombres)— le revelaban en sus análisis. Lo que más sorprende a Freud es que cuando estos pacientes tratan de hablar sobre esas fantasías de paliza no sólo se presentan a menudo grandes dificultades, sino que además les produce una aversión y una culpabilidad. Es decir que la fustigación no atenta contra la integridad física del sujeto o de algún otro, sino que en estos pacientes era sólo su carácter simbólico lo que se hallaba erotizado, ya que en ninguno de los casos, la fantasía se llevaba a cabo en algún acto “real”. Era sólo producto de la imaginación, de la ficción de sus pacientes, —condición que ya había puesto en evidencia Sade al mencionar que la imaginación era la clave del erotismo.

Lacan, psicoanalista francés, se detiene a analizar este artículo de Freud de 1919 en innumerables ocasiones a lo largo de su enseñanza, siendo la primera vez en la sesión del 16 de enero de 1954. Su mérito consiste en darnos más elementos para la comprensión del análisis de las tres etapas de la fantasía de fustigación que Freud descubre en sus pacientes. La mirada incisiva de Lacan permite localizar, con mayor claridad, los movimientos que se van produciendo en los diferentes actores: en el agente de la acción violenta, en el sujeto/observador y en el golpeado. Pero algo aún más esclarecedor, será la forma en que Lacan incorpora un lugar tercero, un Otro, como verdadero sostén del mensaje oculto de esta fantasía.

La primera etapa es: “Mi padre pega a un niño que es el niño a quien odio”. Esta primera formulación aparece más o menos vinculada en la historia del sujeto con la introducción de un hermano (a), de un rival, que en algún momento, tanto por su presencia como por los cuidados que recibe, frustra al niño del cariño de sus padres. Se trata aquí muy especialmente de su padre. Esta situación fantasmática tiene la manifiesta complejidad de constar de tres personajes:

- el agente del castigo: el padre/autoridad
- el que lo sufre: el otro/el rival
- el sujeto observador: que es, al mismo tiempo, quien relata la ficción.

El agente del castigo —el padre— golpea al niño odiado. Por medio de esta acción, ese niño odiado, con quien rivaliza el sujeto, cae de la preferencia paterna, que es realmente lo que está en juego en esta fantasía y cuya consecuencia es que él, el sujeto/relator, se siente privilegiado/amado al perder el otro/el rival

tal preferencia frente al padre. Él ha montado esta escena en donde el mensaje subyacente es que él es amado por el padre. Por tanto hay una relación entre el sujeto que observa, *yo* que relato la fantasía, con otros dos: el padre y el niño golpeado. Mi padre, se puede decir, pega a mi hermano(a) por miedo a que yo crea que él (*el otro, el golpeado, el rival*) es el preferido. En este caso, el sujeto implicado, el observador, como el tercero a favor de quien todo esto se desarrolla, anima y motiva la acción sobre el personaje segundo, el niño que sufre la golpiza. El *sujeto*, el observador, está presente en la situación como quien debe presenciar lo que ocurre, para que esa acción (*golpear*) le haga saber a él, que se le da algo, es decir el sujeto recibe de esa acción violenta, el privilegio de *ser el preferido* por el padre.

Entonces el *niño golpeado* se hace instrumento de la comunicación entre el *sujeto* que observa y *el padre*, y es en torno al *amor,* a su *deseo de ser preferido* o amado, y sobre todo a expensas de un segundo, el *niño golpeado*, que entra en juego esta comunicación. El *niño golpeado* es el resorte, el medio por el cual debe pasar un mensaje de amor. Se trata de negarle su condición de sujeto al rival, ya que en la medida en que *no es amado* no entra en una relación propiamente simbólica, no adquiere un lugar en el discurso del Otro. En breve: no existe. El rival es abolido, anulado en el plano simbólico, se le rehúsa toda consideración como sujeto existente.

La segunda etapa de la fantasía representa con respecto a la primera una situación reducida, de forma muy particular a dos personajes: "Mi padre me pega". La pregunta sería: ¿en qué medida, en esta segunda etapa, el sujeto [el *observador*] participa en la acción de ser golpeado?, o bien ¿dónde quedo el sujeto observador? La respuesta parece venir de la clásica ambigüedad sadomasoquista, ya que él mismo se hace golpear por un padre ficticio que tan sólo es producto de su mismo relato. Por lo tanto, el sujeto se encuentra en una posición recíproca o especular respecto al otro/al golpeado/al rival de la etapa anterior ya que por el hecho de que ahora él recibe la golpiza, él está en el lugar del golpeado.

Entonces cabe la siguiente pregunta: si el golpeado era anulado, abolido o inexistente ¿por qué desear devenir nada?, ¿qué se pone en juego en esta erótica que conlleva el borramiento del sujeto? Tal parece que esta segunda etapa refleja un movimiento muy particular y enigmático ya que el lugar que originalmente correspondía al del objeto odiado/golpeado y no renocido por el padre, ahora deviene un lugar anhelado para alcanzar una distinción por parte del padre. Se desea ser golpeado por el padre.

Otro movimiento interesante radica en que la golpiza adviene como *signo* que puede significar tanto la anulación como el reconocimiento de él como sujeto

existente. Al principio, este *signo*, —que el niño sea golpeado por el padre—, significaba el sometimiento del hermano odiado. Pero cuando se trata del propio sujeto, este signo se convierte en su contrario, en el *signo* del amor que revela que el sujeto cuando es golpeado es amado y preferido por el padre. El mismo acto que cuando se trata del otro/del rival es considerado un maltrato y percibido por el sujeto observador como signo de que el otro no es amado, adquiere un valor esencial cuando es el sujeto quien se convierte en el soporte de la golpiza, ya que bajo ese signo se vuelve reconocido en el plano del amor.

El mensaje (de la primera etapa) que primero quería decir: "El rival no existe, no es nada de nada, y por tanto tú sí existes y eres el preferido", ahora, en esta segunda etapa, se modifica y parece decir: "Tú sí existes, incluso eres amado a través del *signo* del golpe".

¿Por qué ese *signo* puede tomar dos vertientes aparentemente opuestas? ¿Se puede interpretar que en el acto mismo de ser pegado [*Mi padre me pega*] está incluida *la preferencia* como mensaje oculto proveniente de la primera fórmula de esta fantasía? ¿Se podría sostener que de la primera etapa, sólo ha quedado un rasgo: el golpe como señal de amor? Sacher-Masoch nos da la pauta para esclarecer esto: el golpe es una forma de reconocimiento, porque en ese acto de ser golpeado se es poseído por el amante y por lo mismo la víctima se ofrenda fantasmáticamente como objeto para el beneplácito y goce del Otro. En su fantasía, el Amo, en este caso el padre, parece exigir esa entrega.

El padre en la fantasía ejerce una función, la del Amo, que nada tiene que ver con el personaje "real", de carne y hueso, sino que funciona en tanto lugar tercero, lugar de donde surge la posibilidad de ser nombrado y reconocido. El problema es que lo único que queda para el sujeto, de este segundo momento, es el *látigo* que entretanto ha devenido un *signo* de su relación con el *Otro*.

Freud señala que esta segunda etapa es ya indicativa de la esencia del masoquismo, de esa mudanza de la meta activa en pasiva, de esa necesidad de la reversión de la pulsión sobre el propio cuerpo para sentir la satisfacción pulsional y de esa inclusión del sujeto observador en el rival gracias a una identificación con el goce del humillado.

Ahora bien, en la tercera y última etapa de la fantasía, el sujeto se ve reducido a su punto más extremo. Pareciera que en este momento se cierra el círculo pues volvemos a encontrar al *sujeto* como un puro y simple *observador*, como en la primera etapa, sólo que ahora se formula así: "Pegan a un niño".

Algunas modificaciones muy importantes han ocurrido de la primera a la tercera y la principal es que el *pegan,* ha devenido totalmente impersonal, sólo se encuentra vagamente la función paterna, pero en general el padre no es reconocible, sólo se trata de un sustituto. Y también ha cambiado el estatus del

otro, ya que ahora a menudo no se trata de un niño golpeado identificado como mi rival, sino que ahora son varios. Ya no hay mensaje de *amor* entre el agente del castigo y el niño golpeado. Lo que queda en efecto es una *desubjetivación* radical de toda la estructura de la fantasía. Esto quiere decir que por el lado de los personajes, ya no se trata del padre, ni tampoco del hermano rival odiado, sino que ahora es un sustituto que golpea y en el lugar del otro, éste se ha fragmentado en varios niños golpeados. Tampoco existe ningún rastro del *signo golpe* ligado a la preferencia de ser el amado. Es justo lo que se observa, de manera ejemplar, en la obra de Sade: el lazo entre el verdugo y su víctima no está sostenido por el amor. Y lo más sobresaliente es que el sujeto ha quedado reducido únicamente al estado de *espectador* de una acción que aparentemente no le concierne: son otros los implicados. Con esto podríamos pensar que hemos cerrado el movimiento circular al llegar de nuevo al sujeto como observador de una escena, sin embargo no es es de ninguna manera lo mismo, en la medida en que la clave es la desubjetivación del observador.

Entonces, esta práctica erótica de esta pulsión se encuentra sostenida por una ficción, por una fantasía donde todos sus personajes imaginarios y su relato provienen de ese otro lugar que Freud nombró como inconsciente, y que Lacan lo definió, en algunos seminarios, como el discurso del Otro. Es a partir de ese lugar del Otro, concebido como el espacio donde se gesta un guión que dirige la escena fantasmática, que un sujeto puede o no cobrar existencia, y es para ser reconocido ahí, por el Otro, que el sujeto monta ese escenario, para recibir ese rasgo distintivo, esa *preferencia*, por parte del Otro. Por eso, Lacan sostiene que la dirección última de la fantasía siempre se dirige al *Otro*, a ese otro *lugar* inconsciente, a ese escenario que trasciende el performance sado-masoquista.

El objeto sadeano, al que se le trata a punta de látigo, y que es "rápidamente fragmentado, prontamente desintegrado" [20] tiene una función específica. Bercovich al hablar de la erótica del poder, menciona que: "La sexualidad sadiana es especular, la excitación del opresor se produce como consecuencia de una *identificación fantasmática* con la conmoción del oprimido. Cuanto mayor es el sufrimiento de la víctima, mayor es el placer del libertino". [21] De aquí que hablemos que el goce es masoquista en la medida en que el sujeto se ve incluido en el otro, en el golpeado, goza a través de colocarse en el lugar del otro, es justamente esa ambigüedad de la que habla Freud en la segunda etapa de la fantasía. "[…]

[20] Jean- Paul Brighelli, "Justine, o la relación textual", en *Litoral*, núm. 32. mayo, 2002.
[21] Susana Bercovich, "Aproximación a una erótica del poder", *ibid*., p. 150.

no hay posición sádica que, para poder ser calificable de sádica propiamente dicha, no vaya acompañada de cierta identificación masoquista".[22]

Lacan, en su seminario *La angustia* (1962-1963), avanza un paso más y, gracias a la topología del *cross-cap*, va a poder precisar una identificación muy diferente que se pone en juego en el sadismo y en el masoquismo.

Se trata en realidad de dos tipos de identificaciones: una que se sostiene del narcisismo, es decir, la que se realiza gracias a la imagen especular, en donde se logra una identifiación imaginaria con el Otro, y que es la que explica ese goce a través de la conmoción de su víctima; y otra muy diferente será la que recién descubre, aquella que nos remite a una identificación, dice él, más misteriosa, que se realiza con el objeto que causa el deseo. Desplegar el estatuto de este nuevo objeto parcial que causa el deseo y que está articulado con la fantasía nos llevaría por sí sólo un desarrollo muy extenso, por ello me limitaré a mencionar brevemente lo que revoluciona este hallazgo en la conceptualización del sadismo y del masoquismo.

Entonces a partir de 1962 esa identificación misteriosa con el objeto causa del deseo será como dice él "la reina del juego". Lo que va a caracterizar al deseo sádico es que en el cumplimiento de su acto, de su rito, es hacerse aparecer él mismo (el agente de los golpes) como puro *objeto*, fetiche negro, aparecer en la escena como *petrificado en ese látigo*, como ya habíamos mencionado, el látigo ha devenido el signo de su relación con el Otro. Lo novedoso radica en que el mismo sujeto deviene ese *objeto* en su acto. He aquí la desubjetivación: su lugar en esta fantasía está en tanto puro objeto y no como el sujeto de una acción.

También respecto al masoquista dirá que su *leit motiv* será devenir un *objeto de desecho*, hacerse perro, esclavo, mercancía. Dirá que la posición del masoquista será la de reducirse él mismo a esa nada, a esa cosa que se trata como un *objeto*, como una mercancía intercambiable. Entonces, ambos, cada uno a su manera, buscan esa imposibilidad de asirse como *objeto* causa del deseo del Otro.

En el acto de los golpes, en su rito, el sádico no se ve a sí mismo como el agente de la acción, sino que sólo ve un resto, se ve como fetiche negro, como siendo el instrumento/látigo, que hace gozar al *Otro*. El masoquista, en cambio, hace aparecer en esa escena, algo en donde el deseo del *Otro* impone la Ley: hacerse objeto de desecho. Es decir, esa ley le impone gozar al ser tiranizado por el Amo. En ese acto de devenir desecho, él mismo es esa nada, es él mismo el que cae, que se arroja, que se tira, que se maltrata hasta desgarrarse,

[22] J. Lacan, *Seminario. Las formaciones del inconsciente.* Buenos Aires, Paidós, 2006, sesión del 26 de marzo 1958, p. 323.

en pocas palabras él se excluye en tanto sujeto, devine objeto caído. He ahí aparentemente el goce anhelado de su fantasía. Lacan se pregunta si habría un más allá de esa fantasía de ser golpeado, de hacerse *objeto* para el máximo goce del Otro que es al mismo tiempo su propia voluntad de goce en la medida que es él quien ha construido a su propio Amo. Si bien la voluntad le pertenece al Otro en tanto es quien impone la ley y es para quien el masoquista se ofrece, esto no podría ser interpretado como su *partenaire* sádico, sino como ya dije se trata de un lugar tercero, de ese tirano ficticio, de ese Amo que lo esclaviza, de ese Otro a quien se sujeta, todo ello producto de su misma ficción, de su subjetividad.

Y ¿a qué corresponde esa posición de *objeto*, de presentarse él mismo en la posición de andrajo humano, de ese pobre desecho de cuerpo desgarrado? Lacan dice que "la búsqueda del goce del Otro es una dirección tan sólo fantasmática, ya que lo que verdaderamente busca el masoquista es la respuesta, en el Otro, a esta caída esencial del sujeto en su miseria última [*es decir como cuerpo de despojo*] que es la angustia".[23] En la sesión del 28 de marzo 1963, Lacan señala: "...el colmo del goce masoquista no reside tanto en el hecho de que se ofrece para aportar o no, tal o cual dolor corporal, sino en ese extremo singular [...] está la anulación del sujeto [...] que *se hace puro objeto*. Más adelante agrega "se forja él mismo, ese sujeto masoquista, como siendo el objeto de una negociación o más exactamente, de una venta entre los otros dos que lo pasan como un bien".

En cambio en el sádico, nos dirá Lacan, la angustia está menos escondida, viene por delante de la fantasía, de tal modo que hace de la angustia de la víctima una condición requerida para poder gozar. Sin embargo, esto mismo nos hace desconfiar de una fórmula tan sencilla. Aquí también hay algo que va más allá de provocar la angustia en el otro, pues lo que el sádico busca es que el *Otro* haga valer las leyes y exigencias morales con toda su maldad. Es el dios maligno que se manifiesta: le pide volverse instrumento —látigo golpeador. En el sádico lo que se le revela como goce del *Otro* es el hecho de reducir al otro a ese pedazo de cuerpo, objeto puro, con el cual se puede gozar a su libre albedrío. El agente (sádico) sólo se reduce a un carácter instrumental, a ese látigo que hace gozar, a ese *objeto petrificado* en una escena.

En resumidas cuentas el masoquista busca aparentemente el goce del Otro, sin embargo, en última instancia, le interesa despertar la angustia del Otro al quedar él mismo reducido a nada, a un *objeto de desecho*. Del lado del sadismo,

[23] J. Lacan, *Seminario. La angustia (1962-1963)*. Trad. de Enric Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 2006, sesión del 6 de marzo 1963, p. 178.

de una manera análoga, se busca la angustia del Otro, sin embargo también detrás, lo que busca el sádico, como ya se dijo, es devenir ese *objeto* hecho fetiche negro.

La complejidad de ambas posiciones nos permite afirmar, ahora no sólo de la mano de Deleuze sino también de la de Lacan, que no hay tal entidad como una pareja de sadomasoquistas sino tan sólo una pulsión con su vaivén circular.

Fecha de recepción: 26/11/2008
Fecha de aceptación: 11/05/2010

CONSIDERACIONES EN TORNO A LA CONSTRUCCIÓN MALÉFICA DE LA ALTERIDAD

MARTÍN E. DÍAZ*

Estamos entonces en guerra los unos contra los otros: un frente de batalla atraviesa toda la sociedad, continua y permanentemente, poniendo a cada uno de nosotros en un campo o en otro; no existe un sujeto neutral. Somos necesariamente el adversario de alguien.

Michel Foucault

Resumen

El artículo que nos convoca procura abordar, desde una dimensión genealógica, los procesos de subjetivación y segregación social, desplegados a partir del paradigma biopolítico moderno, hasta las nuevas formas de construcción de la subjetividad sobre la base de la cartografía global posfordista. En esta dirección, se pretende indagar los procesos de negación de la alteridad y de construcción deficitaria de la misma, a partir de lo cual, se procura interpelar aquellas prácticas y discursividades tendientes a la exclusión y expulsión de la comunidad política de determinadas subjetividades.

Por último, es propósito del siguiente trabajo señalar las construcciones históricas sobre la base de dichas prácticas condenatorias de la alteridad; me-

* Profesor de la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén-Argentina, mdiazfilo@hotmail.com

diante lo cual se procura contribuir, desde un que hacer filosófico interpelativo del presente, a repensar nuevos modos de socialización y politicidad humanos.

Palabras clave: subjetividad, biopolítica, alteridad, construcción deficitaria, universo político.

Abstract

The article we refer to approaches the processes of subjectivization and social segregation from a genealogic point of view based on the modern biopolitic paradigm and the ways of constructing subjectivity from the postfordist global cartography. Thus, we intend to examine the processes of negation and deficitary construction of alterity from which we will scrutinize those practices and discursivities that tend to exclude or expel certain subjectivities from the political community.

Lastly, we aim to point at the historical construction of such alterity condemning practices in an effort to contribute from a philosophical questioning of the present to rethink methods of socialization and human policity.

Key words: subjectivity, biopolitics, alterity, deficitary construction, political universe.

Introducción

El siguiente artículo propone una aproximación crítica acerca de los procesos de negación de la alteridad que operan desde el desarrollo del Estado moderno capitalista, a partir de lo cual, se procura mostrar las prácticas de subjetivación y segregación social a los que son sometidos determinados sujetos a lo largo del itinerario histórico en que se desarrolla esta lógica de control, colonización y mercantilización de la realidad humana.

En primer lugar, mediante la recepción del pensamiento de Karl Marx, se parte desde la disociación o separación del sujeto de su trabajo dentro del modo de producción capitalista, con lo cual se pretende significar no sólo la separación del trabajador del producto de su trabajo —la irrupción de una lógica instrumentalizadora y mercantilizadora de la realidad social en detrimento de la capacidad creativa humana— sino además la génesis de un proceso de reconfiguración antropológica desde la cual se opera una inversión que va desde la humanización a la animalización, quedando subvertido el status humano a una cosa-mercancía.

En segundo lugar, desde una lectura deudora del pensamiento de Michel Foucault, se procura mostrar de qué manera, a partir del despliegue de los Estados modernos disciplinarios, se desarrollan estrategias de individualización o anatomización de los cuerpos vivientes dirigidas a la inspección y vigilancia de los mismos y a la delimitación de los cuerpos de acuerdo a la productividad o improductividad de éstos.

A efectos de proseguir con el itinerario propuesto, se pretende evidenciar los procedimientos mediante los cuales la población comienza a ser concebida como un organismo biológico unitario susceptible de regulación y control en pos de convertir a la misma en una 'máquina de producir'. Se trata en este sentido de visualizar el desarrollo a mediados del siglo XVIII de un nuevo arte de gobierno o gubernamentalidad cuyo propósito consiste en gerenciar la vida de la población; esto es, un nuevo arte de gobierno capaz de administrar y gestionar tanto la vida como la muerte.[1]

De esta manera, a partir de una mirada interpelativa en torno a la deshumanización ejercida mediante la emergencia de este biopoder, se señala la centralidad del mismo en la vida misma, la irrupción y establecimiento de una biopolítica cuyo poder totalizador optimiza la existencia de determinados sujetos a la vez que posibilita estigmatizar, negar o hacer desaparecer la existencia de aquellas subjetividades avizoradas como no funcionales o improductivas desde dicha lógica de poder. [2]

Por último, frente a la aparición de una novedosa cartografía global centrada en la absolutización de los procesos de mercado —producto de la conjunción dada entre la racionalidad de mercado y la racionalidad tecnológica— se pretende evidenciar las mutaciones de tales estrategias biopolíticas a partir de la desaparición progresiva de los Estados modernos disciplinarios. De tal modo, interesa visualizar las nuevas prácticas condenatorias de la alteridad desarrolladas al interior del capitalismo posfordista y la emergencia de aquellas estrategias discursivas que configuran a ciertos sectores de la población mundial bajo el estigma de lo maléfico.

[1] Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France* (1977-1978). Buenos Aires, FCE, 2006; también del mismo autor, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France* (1978-1979). Buenos Aires, FCE, 2007.

[2] M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber.* México, Siglo XXI, 1987.

Modernidad, capitalismo y apropiación de los cuerpos

Ya desde la aparición histórica del modo de producción industrial capitalista, el carácter nihilista de dicho sistema se vio cristalizado con la separación del hombre del producto de su trabajo, la cosa producida paso así a formar parte del universo de mercancías existentes reguladas por un modo de producción el cual tiende a cuantificar y mercantilizar todos los órdenes de la realidad.

Dicha separación progresiva de los sujetos de su hacer o del producto de su trabajo, ha despojado de modo continuo a las subjetividades inmersas dentro de esta lógica de producción de su valor intrínseco y las ha reducido, al igual que al resto de las cosas existentes, a mercancía.

Karl Marx, en *Manuscritos económicos y filosóficos*,[3] analizaba, ya en los albores del capitalismo industrial, la perversidad con la que operaba dicho sistema de producción a partir de las condiciones indignas a las que se sometía a los obreros en las factorías industriales; percibía cómo el proletariado era despojado de su humanidad producto de la enajenación y mercantilización a la que era sometido, con lo cual se aplicaba una minusvaloración tanto en una dimensión ontológica como antropológica sobre estos sujetos.[4] Y esto es menester de señalar aquí, dado que a partir de esta lectura de Marx, se vuelven inteligibles los procesos de cosificación y alienación puestos en práctica desde el origen del capitalismo moderno, pero aún más, lo relevante aquí es cómo se tornan inteligibles a partir de este momento histórico los procesos por los cuales la existencia humana resulta instrumentalizada.

Dicha asociación entre modernidad y capitalismo emerge en este sentido como el producto histórico de la mentalidad conquistadora moderna tanto de la realidad, mediante la visión técnica y desustancializada del mundo, como del resto de las especies vivientes, a partir de posicionar al macho adulto, blanco y europeo como amo y señor de todo lo existente. Conjuntamente a esta mentalidad de dominio, el modo de producción capitalista mediante la explotación ilimitada de la naturaleza y la constitución de un individuo centrado en una dimensión estrictamente crematística, ha ocasionado la degradación de los ecosistemas naturales al transformarlos en materia prima. A su vez, que ha fragmentado los vínculos humanos al oponer entre sí a la multiplicidad de subjetividades existentes en la contienda por la supervivencia que impulsa el capital.

[3] Karl Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos.* Madrid, Alianza, 1970.
[4] *Idem*.

En tal dirección, la crítica que efectúa Marx a la economía política burguesa de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, fundamentalmente de Adam Smith —quien dentro de la lectura de Marx legitima la naturalización de la propiedad privada— permite al filósofo alemán partir de un hecho económico concreto, a saber: que mientras que la acumulación del capital (*Finanzkapital)* se concentra en pocas manos —producto del excedente de trabajo— el proletario inmerso en este sistema de producción se encuentra en una situación de pauperización, desvalorizándose en favor del valor de la cosa que produce.[5]

Esta conexión permite establecer, por consiguiente, la vinculación entre enajenación-pobreza y el sistema dinerativo capitalista, pero aún más, posibilita identificar, a la par de este proceso de pauperización, la construcción por parte de este sistema de sub-humanos, los cuales reducidos a la animalidad más instintiva reciben un mínimo de salario para no morir por inanición y resultar así mano de obra explotable. De esta manera lo describe Marx en *Manuscritos económicos*:

> Cuanto más produce el trabajador, tanto menos ha de consumir; cuanto más valores crea, tanto más sin valor; tanto más indigno es él; cuanto más elaborado su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador; cuanto más rico espiritualmente se hace el trabajo, tanto más desespiritualizado y ligado a la naturaleza queda el trabajador.[6]

Así, dicho carácter fetichizador y quimérico de la lógica de producción de mercancías genera por una parte modos existenciales deshumanizados y, por el otro, establece una visión apreciativa de la realidad condicionada por el carácter mercantilizado y cósico del mundo. Tal como lo señala Marx en *Crítica a la economía política*:

> El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de los productores.[7]

[5] *Idem*.
[6] *Ibid*., p. 107.
[7] K. Marx, *El capital. Crítica a la economía política.* México, FCE, 1971, p. 37. La referencia a

De tal modo, acudimos desde la génesis misma de los estados modernos —en este caso en relación a los estados modernos capitalistas— al desarrollo de ciertas prácticas tendientes a la construcción y selección de aquellos sujetos aptos para la vida social y, además, a la generación de una voluntad de dominio —subyacente a la racionalidad moderna— la cual constituye una manera de aprehender la realidad mediante una mentalidad de control y conquista de la existencia en su conjunto.

Este modo productivo que emerge con la modernidad europea y, que desde entonces adquiere vigencia universal, no sólo requiere de un proceso de acumulación constante e ilimitado, sino además del desarrollo de subjetividades compatibles con el orden erigido, la generación —siguiendo aquí el planteo efectuado por Michel Foucault— de 'cuerpos dóciles' diseñados para el mundo del trabajo; esto es, el diseño de subjetividades modeladas a partir del disciplinamiento de sus acciones y comportamientos en pos de la eficacia y productividad de estos cuerpos .[8]

este carácter dinerario de la realidad, producto del sistema de producción capitalista, constituye uno de los tópicos centrales dentro de la tradición filosófica marxista, particularmente, en la crítica de György Lukács a la visión del mundo imperante mediante la forma mercancía. Desde la óptica del autor de *Historia y conciencia de clases,* la dimensión racionalizada y universalmente cósica que adquiere la estructura de la realidad mediante el fetichismo de la forma mercancía, genera la imposibilidad de penetrar la coseidad instituida tanto por vía de la reflexión filosófica como a través del pensamiento crítico en sí mismo. De esta manera, la posibilidad de desconstruir esta realidad dada como única, se torna inverosímil pues tanto la reflexión filosófica, como la crítica al *statu quo* establecido, han devenido en procedimientos de formalización y cuantificación que reproducen en última instancia el paradigma dominante. (György Lukács, *Historia y conciencia de clases*. Barcelona, Grijalbo, 1975.)

A diferencia del planteo de Lukács el desarrollo histórico de la mercantilización es asumido aquí como un proceso inacabado y contradictorio antes que un acontecimiento producido desde la génesis misma del capitalismo moderno y que como forma determinante de la realidad acompaña el derrotero del mismo hasta su desaparición. En este sentido, pensar la realidad como una totalidad objetivada imposibilitaría la negación de ésta, pues todo, hasta la crítica misma, estaría también objetivada, con lo cual tanto las posibilidades teóricas como fácticas de generar otros universos posibles se verían cercenadas. Para una ampliación de esta distinción entre fetichismo y fetichización de la mercancía véase Jhon Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy.* Buenos Aires, 2002.

[8] M. Foucault, *La vida de los hombres infames.* Buenos Aires, Caronte, 1987; así mismo *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión.* México, Siglo XXI, 1987. La introducción en este apartado del análisis efectuado por Foucault acerca del desarrollo de las tecnológicas de individualización y disciplinamiento de los cuerpos al interior de las sociedades disciplinarias europeas, no supone aquí un desconocimiento de las marcadas diferencias en torno a la concepción del poder presente en el planteo de Marx, así como de las consideraciones efectuadas al mismo por Foucault. En

En esta dirección, a diferencia del materialismo histórico —cuyo motor de la historia es la lucha de clases en términos de opresión-emancipación— para Foucault dicha supeditación del poder a la economía (funcionalidad económica del mismo), resulta una lectura acotada de los mecanismos de poder puestos en práctica a partir del siglo XVII. Las relaciones de poder desplegadas a partir de la modernidad no pueden circunscribirse en este sentido para el filósofo francés a un antagonismo de clases, sino que resulta menester avizorar la presencia de una guerra racial confinada dentro del *corpus* de la población desde la cual se establecen criterios de demarcación de los sujetos tendientes a delimitar la deseabilidad/indeseabilidad, seguridad/peligrosidad de los mismos para la vida social.

Así, pues, esta sociedad que se apropia de los cuerpos para normalizarlos, disciplinarlos, modificarlos y reubicarlos dentro de un espacio delimitado,[9] inaugura un nuevo paradigma de poder basado en una multiplicidad de relaciones de poder, el cual actúa de manera infinitesimal y microscópica, basado para Foucault, en una 'economía política del detalle':[10] "La disciplina 'fabrica' individuos; es la técnica específica de un poder que se da a los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su propio ejercicio"; "es un poder modesto, suspicaz, que funciona según el modelo de una economía calculada pero permanente".[11]

El cuerpo humano, concebido como el campo de batalla donde opera esta red de relaciones de poder, pasa de esta forma a ser articulado, diseñado y encauzado para su utilización como fuerza de trabajo. Pero este acontecimiento histórico constituye además, la emergencia a mediados del siglo XVIII de una tecnología de poder que ya no se encarga de la anatomización del sujeto, sino del desarrollo de un cúmulo de acciones desplegadas sobre el conjunto de la población, cuya finalidad radica en una optimización y regulación de la vida colectiva en pos del crecimiento, organización y salubridad de la misma. Se trata en ese sentido de la entrada de la vida —en tanto sustrato biológico— al campo de lo político; del desarrollo de un gerenciamiento de lo vivo o biopolítica, la cual acude a dar respuesta a los requerimientos por parte de la modernidad

este sentido, más que intentar una continuidad metodológica entre el planteo de estos autores, los análisis del filósofo francés posibilitan establecer a los fines de este trabajo, la emergencia histórica de las tecnologías de apropiación y reconfiguración de los cuerpos en el seno de la modernidad capitalista.

[9] M. Foucault, *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*.

[10] M. Foucault, *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1992.

[11] M. Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, p. 175.

capitalista europea en la construcción de una 'población sana' diseñada para el mundo del trabajo.[12] En palabras del filósofo francés:

> Decir que el poder se apoderó de la vida o por lo menos, que durante el siglo XIX tomó a su cargo la vida, equivale a decir que llegó a ocupar toda la superficie que se extiende de lo orgánico a lo biológico, del cuerpo a la población, a través del doble juego de las tecnologías de la disciplina y de las tecnologías de regulación.[13]

Dicha distinción entre una anatomopolítica y biopolítica es lo que nos permite, por lo tanto, comprender cómo la población, en cuanto unidad biológica, comienza a ser susceptible de regulaciones y controles tendientes a distinguir los elementos funcionales y disfuncionales a la misma; esto es, los sujetos útiles o aptos para la vida social y las subjetividades consideradas inútiles o degeneradas de la misma. De esta manera, mediante la emergencia de estas políticas de entronización del poder sobre la vida, se desarrolla una voluntad de control, regulación y dominio de la misma por parte de este biopoder, a través de una lógica binaria de la realidad social que funciona mediante un conjunto de dispositivos clasificatorios, a saber: inclusión/exclusión, aptitud/ineptitud, generación/degeneración, funcionalidad/a-funcionalidad, normalidad/anormalidad.[14]

En tal dirección, lo 'otro' a este orden en cuestión, es avizorado desde dicha lógica de dominación, como el avance de sujetos bestiales cuya intrínseca peli-

[12] La referencia explícita a la noción de biopolítica aparece en Foucault en una conferencia dictada el 17 de marzo de 1976 en el Collège de France dedicada a la transformación de la población europea entre los siglos XVIII y XIX. La relevancia del concepto de biopolítica para este artículo radica en mostrar cómo esta centralidad del poder sobre la vida ha generado prácticas manipulativas del género humano, a la par de prácticas eugenésicas y de disgregación social, en pos de seleccionar y optimizar la existencia de determinados sujetos y de negar la existencia de otros. Biopolítica —entendida como un conjunto de técnicas tendientes al control y segmentación de la población en aras de producir cierta homeostasis dentro de la sociedad— y eugenesia social —en cuanto 'práctica depurativa' de los 'efectos indeseados' o 'enemigos internos' en el tramado social— aparecen en este sentido como categorías indisolubles a lo largo de este texto: "La eugenesia, en este sentido, no es más que una de las manifestaciones exacerbadas de la necesidad de control y dominio de la población, que fue adoptando el capitalismo hacia fines del siglo XIX y, sobre todo, en la primera mitad del XX". Héctor Palma, "Consideraciones historiográficas, epistemológicas y prácticas acerca de la eugenesia". (Marisa Miranda, Gustavo Vallejo, eds., *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino.* Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, p. 129.)

[13] M. Foucault, *Defender la sociedad.* Buenos Aires, FCE, 2000, p. 204; véase también, *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*.

[14] M. Foucault, *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975).* Buenos Aires, FCE, 2007.

grosidad hay que detectar a tiempo si se pretende guarecer a las subjetividades nobles, puras, ajustadas a la moralidad y las buenas costumbres, de los embates e influencias de estos seres abyectos y cuasi humanos.[15] Pero no todo es negación aquí, no todo es negatividad dentro de esta concepción de la alteridad por parte del modelo civilizador, puesto que, tales seres indignos, monstruosos y hasta atávicos, poseen una arista o resquicio de positividad y, éste es, el de ofrecerse como fuerza de producción, como instrumento de trabajo, al servicio de la suntuosidad y holganza de los sectores privilegiados de la sociedad.

Así, la existencia supernumeraria de esta multiplicidad de subjetividades, desde aquí regulada y administrada por estas políticas de la vida, plantea una novedosa rearticulación en torno a la relación entre poder soberano y comunidad política.[16] La capacidad de 'dejar vivir o hacer morir' a determinadas subjetividades de acuerdo a un criterio de selección biológico-hereditario, sitúa en manos de este emergente biopoder, la partición entre aquello que debe vivir y lo que debe morir, o bien, entre aquello que es apto para la vida y lo que no lo es.[17]

De esta manera, la negación de la alteridad, la eliminación u oclusión tanto fáctica como simbólica de la misma, es lo que permite que los sujetos deseables logren vivir haciendo morir: "La muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o del anormal) es lo que hará la vida más sana y más pura".[18]

La desaparición de estas subjetividades indeseables de la comunidad política —como consecuencia de una sociedad cuya teleología apunta a la optimización de la vida mediante la maximización de las fuerzas productivas— reactualiza de esta forma la capacidad homicida del poder soberano sometiendo, negando o eliminando a todo aquello que representa un peligro para la raza dominante; expresado aquí en aquellos sujetos, que dada su intrínseca bestialidad, constituyen *de facto* un obstáculo para el progreso de la sociedad.

De tal modo, es posible avizorar cómo en el seno de este discurso que sostiene la existencia de 'anormales sociales' dentro del cuerpo de la población,

[15] *Cf*. Carlos Skiliar, *¿Y si el otro no estuviera ahí? Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia.* Buenos Aires, Miño y Dávila editorial, 2006.

[16] Si bien se ha privilegiado en este trabajo el abordaje propuesto por Foucault en torno al nacimiento de la biopolítica y la relación entre poder soberano y comunidad política, puede verse al respecto las siguientes obras de Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica.* Madrid, Herder, 2009; *Bios, biopolítica y filosofía.* Buenos Aires, Amorrortu, 2007; *Comunitas: origen y destino de la comunidad.* Buenos Aires: Amorrortu, 2003; *Inmunitas: protección y negación de la vida.* Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

[17] M. Foucault, *Defender la sociedad.* Buenos Aires, FCE, 2000, p. 206.

[18] *Ibid*., p. 207.

opera un prejuicio racial basado en un determinismo biológico, desde cuyo universalismo, se pretende leer y jerarquizar los distintos grados de maduración y evolución adquiridos por la humanidad a lo largo de su desarrollo evolutivo. En este sentido, la 'inferioridad' de algunos seres encuentra su explicación en su deforme morfología, en la desviación o estancamiento en el proceso de maduración de la especie.

Resulta interesante señalar en esta dirección la mención efectuada por Stephen Jay Gould en *La falsa medida del hombre* —desde una línea argumentativa distinta a la propuesta por Foucault— acerca de los prejuicios raciales subyacentes en la gestación de la denominada antropología criminal fundada por el célebre médico italiano Cesare Lombroso. En efecto para Lombroso la 'anormalidad social' —el acto de transgredir o violar las normas sociales— constituye el resultado de la corrupción biológica del llamado *Uomo delinquente* (Hombre criminal). Así, los criminales —los anormales— aparecen como el resultado de la herencia de genes inferiores, hecho por el cual, en el proceso de evolución se asemejan más a los primates superiores que a los niños humanos: "Estas personas se ven impulsadas por su constitución innata a comportarse como lo harían un mono o un salvaje, pero en nuestra sociedad civilizada su conducta se considera criminal".[19]

En virtud de lo expuesto, la emergencia de este discurso eugenésico presente en la racionalidad política moderna, proyecta la eliminación parcial o total de aquellos seres devenidos y percibidos como monstruos vivientes; esto es, alimenta la capitulación formal o fáctica de los 'criminales', 'pobres', 'locos', 'pervertidos'; en definitiva 'los anormales':

> El racismo, en efecto, permitirá establecer una relación entre mi vida y la muerte del otro que no es de tipo guerrero, sino de tipo biológico. Esto permite decir: "Cuanto las especies inferiores más tiendan a desaparecer, cuantos más individuos anormales sean eliminados, menos degenerados habrá en la especie, y yo —como individuo—, como especie, viviré, seré fuerte y vigoroso y podré proliferar".[20]

[19] Cesare Lombroso, *apud* Stephen Jay Gould, *La falsa medida del hombre.* Buenos Aires, Hispanoamérica Ediciones, 1998, p. 120. La generación de estos estigmas sociales, a saber: la relación entre criminalidad, 'anormalidad social' y pobreza se abordará *a posteriori* mediante un análisis más exhaustivo en la actual sociedad posfordista.

[20] M. Foucault, *Defender la sociedad.* Buenos Aires, FCE, 2000, p. 207.

La totalización del biopoder

Ahora bien, ante el desarrollo de una novedosa cartografía global la cual se caracteriza por la desaparición progresiva de los estados modernos disciplinarios y la irrupción de un mercado total como órgano totalizador de los órdenes humanos,[21] resulta menester indagar acerca de los procesos de subjetivación acaecidos dentro del nuevo orden mundial, así como poner de manifiesto las discursividades operantes en la construcción de los actuales modos de negación de la alteridad.

En este sentido, Hardt y Negri señalan cómo en la actual sociedad posfordista las instituciones de normalización que constituían la sociedad disciplinaria moderna —la fábrica, la escuela, el hospital psiquiátrico, la prisión— tienden a ser cada vez menos efectivas. La lógica de subjetivación que componían las mismas ha dado paso a una generalización de las redes de poder en la construcción de la subjetividad, esparciéndose éstas de manera desterritorizada e inundando todo el campo social. En efecto, esta modificación en las nuevas formas de construcción de la subjetividad es lo que instaura el paso para los autores mencionados de una 'sociedad de la vigilancia' a una 'sociedad de control'.

De tal modo, la obra de Foucault permite a Hardt y Negri establecer la mutación de una sociedad a la otra. De una sociedad de la vigilancia fundada en los albores de la modernidad a un nuevo modo de organización social a partir de la lógica del mercado neoliberal, el cual representa una mayor flexibilización de los mecanismos de control de las poblaciones a partir de lógicas disciplinarias que actúan simultáneamente. Señalan al respecto los autores en cuestión: "Una subjetividad híbrida producida en la sociedad de control puede no adoptar la identidad de un interno de la prisión o un paciente mental o un obrero fabril, pero estar igualmente constituida en forma simultánea por todas sus lógicas".[22]

Dicho carácter descentralizado e hibridizado con el que aparecen las nuevas formas de control y segmentación de la población mundial, generan así subjetividades hibridas las cuales atravesadas por lógicas de poder simultáneas, resultan super-disciplinadas en la producción de mercancías y en la asimilación del dinero como valor absoluto e irrebasable. Tal como lo expresan Hardt y Negri: "En la época biopolítica, la vida está hecha de trabajar para la producción y la producción está hecha de trabajar para la vida".[23]

[21] Franz Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización.* Santiago de Chile, Escafandra, 2001.

[22] Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire.* Massachussets, Harvard University Press, 2000, p. 283.

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

La expansión del mercado global, conjuntamente con la deificación del aparato tecnológico —en cuanto mecanismos de coacción y control de la mentalidad colectiva de la población— producen de esta forma subjetividades fragmentadas y disociadas, las cuales en la lucha por la supervivencia naturalizan la propensión tanatica a la base del universo político instituido. En tal sentido: "El imperio se define en última instancia como el 'no lugar' de la vida, o la capacidad absoluta de destrucción. El imperio es la forma final del biopoder en tanto es la inversión absoluta del poder de la vida".[24]

Estas subjetividades escindidas y contradictorias aparecen por lo tanto como producto de la emergencia de una racionalidad manipulativa la cual ha pontificado la eficiencia y la eficacia como valores supremos. Por ello, dicha entronización y universalización de esta *intelligentsia* crematística hace de las relaciones humanas una contienda por saber cuáles son los sujetos aptos para sobrevivir.

Así, en nuestro presente, sólo lo eficiente tiene valor, sólo la eficacia otorga la posibilidad de no ser expulsado y de esta forma no caer fuera de un sistema que proscribe por la falta de adecuación al mismo o por ineficiencia. El culto al individualismo como clave del triunfalismo personal no hace más que demostrar, según la lógica meritocrática con que se rige la absolutización de los procesos del mercado, la falta de laboriosidad, empeño y capacidad de aquellos sujetos replegados a condiciones materiales indignas y antropológicamente deformantes. La pobreza concebida como el resultado de la inoperancia e incapacidad individual, conduce a estas vidas residuales a la muerte por inanición o por la irrealización de sus sueños o proyectos personales. Señala Zigmunt Bauman en esta dirección: "los pobres e indolentes de alguna manera han elegido su triste suerte; que las alternativas existen y están a su alcance, pero no las adoptan por falta de laboriosidad o decisión. El mensaje subyacente es que los pobres son responsables de su suerte".[25]

De tal modo, nuestro tiempo histórico representa la flagrante paradoja de la existencia de altísimos niveles de acumulación de riqueza y de desarrollo tecnológico, a la par de la generación de condiciones inhumanas de existencia a la que es confinada esta multiplicidad de subjetividades. Pero aún más, la estigmatización de estas vidas sindicadas como residuales pone de manifiesto los mecanismos de exclusión y de desaparición de la vida comunitaria en las mismas. En otras palabras, la construcción de un sujeto en una paria social

[24] *Ibid*., p. 293.
[25] Zigmunt Bauman, *La globalización consecuencias humanas.* Buenos Aires, FCE, 1999, p. 98.

revela la creación de un estigma desde el cual parece no haber posibilidad de regreso alguno.[26]

Por ello, el establecimiento de esta contienda humana por sobrevivir rompe así la inmediatez del vínculo con el otro, erosionando tanto la solidaridad, como la reciprocidad dentro de los lazos comunitarios, imponiendo procesos de negación de la alteridad, como así también, la ferocidad e indiferencia hacia estos seres negados.

En este sentido, la negación de la alteridad dentro del nuevo orden mundial puede entenderse como un conjunto de acciones discriminantes y excluyentes, por parte de la lógica de globalización neoliberal, como respuesta a lo diferente o divergente a este mundo único sustentado por un pensamiento unívoco y forjador de subjetividades compatibles al universo político en cuestión. En esta dirección, lo 'otro negado' no sólo abarca dentro de dicha cartografía global a los pobres y marginados a causa de la explotación o marginación del mundo del trabajo, sino que dicha construcción deficitaria de la alteridad, se extiende a todas aquellas subjetividades percibidas como maléficas o indeseables por el occidentalismo reinante. De este modo, la violencia emerge como un modo de realización humano, un paradigma que podríamos situar dentro de una especie de bioguerra constante e ilimitada. En concomitancia con esta tesitura Loïc Wacquant afirma: "violencia que en este caso resurge súbita, masiva, metódica y con un objetivo preciso, aquéllos a quienes podemos describir como los inútiles o insumisos del nuevo orden económico y etnorracial".[27]

Los 'desocupados', 'ilegales', 'inmigrantes', 'excluidos' e 'insurrectos', emergen de esta manera desde el *statu quo* instituido en culpables y punibles producto de su deficitaria morfología. De esta forma, estos seres percibidos como monstruosos, tanatológicos y sub-humanos en relación a los estereotipos de belleza, éxito y goce de la vida proclamados como universalmente válidos, se convierten en los 'enemigos sociales' susceptibles de castigo en aras de proteger la 'normalidad social', con lo cual acontece lo que Wacquant define como una *criminalización de la miseria*.[28]

Dicha criminalización constituye la efectuación de prácticas sociales tendientes a la persecución, condena y encierro de aquellos miembros de la población marginados o pauperizados a causa de la precarización laboral o expulsión del mundo del trabajo. En este sentido, la criminalización de la pobreza responde

[26] Z. Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias.* Buenos Aires, Paidós, 2006.

[27] Loïc Wacquant, *Las cárceles de la miseria.* Buenos Aires, Manantial, 2004, p. 106.

[28] *Ibid*.

para el sociólogo francés al diseño de medidas represivas tendientes a la penalización de la protesta social. Dicho de otro modo, la oposición a la pauperización y marginalidad impuesta por la globalización posfordista, es asumida por la política represiva del sistema reinante como un indicio de desobediencia civil susceptible de punición. En palabras de Wacquant, asistimos al establecimiento: "de una política de criminalización de la miseria que es el complemento indispensable de la imposición del trabajo asalariado precario".[29]

Pauperizar, abandonar a su suerte y luego criminalizar a quienes se rebelen de su infausto destino, emergen como características distintivas del orden biopolítico actual y de la construcción de subjetividades que devienen del mismo. Estas políticas de confinamiento, seguimiento, clasificación y exclusión generan así una guetización de la sociedad basada en una lógica de temor y rechazo hacia lo distinto, hacia la otredad. En síntesis, asistimos tal cual lo hemos señalado, al desarrollo de una bioguerra la cual en nombre del futuro armónico de la civilización despliega toda una serie de acciones, la cual impone todo un conjunto de prácticas condenatorias sobre aquellas alteridades consideradas indeseables e improductivas en relación a las nuevas formas de producción global: "guerra contra los integrantes de la población percibidos como los menos útiles y potencialmente lo más peligrosos, desocupados, sin techo, indocumentados, mendigos, vagabundos y otros marginales".[30]

En virtud de lo expuesto, frente al carácter tanatopolítico desplegado por dicha maquinaria biopolitica, se vuelve desiderativo desnaturalizar los procesos de deshumanización y estigma social que operan sobre los *hombres infames del presente*[31] y, propender además, a la indagación y generación de las condiciones de posibilidad de otro modo experiencial de la subjetividad en relación a sí misma, la alteridad y al mundo.

A modo de cierre

Ante la presencia de una multiplicidad de subjetividades atravesadas por condiciones existenciales y materiales deshumanizantes, se vuelve menester desnaturalizar las condenas sociales que pesan históricamente sobre los desposeídos y discriminados; esto es, romper con aquellas discursividades tendientes a construir al *otro como portador de fallas sociales*.[32]

[29] *Ibid*., p. 102.
[30] *Ibid*., p. 117.
[31] M. Foucault, *La vida de los hombres infames.*
[32] C. Skiliar, *op. cit*.

La gestación de estos procesos de construcción maléfica de la alteridad —acompañados de los estigmas sociales que devienen de los mismos— constituyen desde la perspectiva aquí asumida construcciones históricas surgidas desde el interior de un modo de realización humano, el cual ha generado de manera progresiva la asimilación y desprecio de lo heterogéneo o diferente al paradigma de la mismidad auspiciado por el occidentalismo reinante. En palabras de Edgar Morin: […]visión occidentalo-céntrica que considera retrasados a los seres humanos de las sociedades no occidentales y casi infantiles a los de las sociedades arcaicas; […]centralismo occidental que niega el estatuto de hombre plenamente adulto y razonable al 'primitivo' y al 'retrasado'.[33]

Dicha desmitificación de la realidad en curso y del tipo de subjetividades generadas en el seno de la misma, procura tornar inteligible el proceso sociohistórico de dominación y conquista puesto en marcha desde los albores de la racionalidad moderna en combinación con el espíritu crematítisco capitalista. Pero aún más, a diferencia de la pretensión de unidimensionalidad y perpetuidad con que se erige esta lógica del mundo, la desnaturalización de ésta permite aprehender a la realidad establecida como un proceso histórico inacabado, indeterminado y susceptible de transformación.

Romper el cerco ideológico de la visión destructiva de la realidad que impulsa el *logos* de la mercantilización capitalista en conjunción con el *logos* instrumental moderno, constituye de esta manera una opción ético-política en aras de la superación y transformación de dicha realidad unidireccional mediante la interpelación y rechazo de los mecanismos de exclusión, confinamiento y expulsión puestos en práctica en la misma. En este sentido, lo 'otro' a este mundo unidimensional irrumpe como una apuesta a favor de la emancipación del género humano y la ruptura de la ficticia visión determinista de la historia que proclama el triunfo del pensamiento único y la capitulación de otros universos políticos al instituido.

Así, pues, indagar acerca de los procesos a partir de los cuales se han desarrollado los mecanismos por los que ciertas subjetividades resultan negadas, estigmatizadas o eliminadas, constituye una ruptura paradigmática en relación a aquellas prácticas de naturalización de las desigualdades sociales basadas en las deficiencias intrínsecas del sujeto.

De este modo, la apelación en nuestro presente a un discurso sustentado en la superioridad innata de determinadas subjetividades a la hora de adaptarse a las exigencias competitivas de la lógica del mercado, pretende legitimar, dentro de la mentalidad colectiva de la población, el darwinismo social subyacente a dicha discursividad. En este sentido, mediante la legitimación de dicha

[33] Edgar Morin y Brigitte Anne Kern, *Tierra patria*. Barcelona, Kairós, 1993, p. 36.

lógica meritocrática, quedan ocultas aquellas prácticas y procesos actuantes en nuestra cultura tendientes a resguardar una sociedad diseñada para el beneficio e impúdica obscenidad de unos pocos.

Rechazar, por lo tanto, la generación de estigmas sociales destinados a encubrir las causas de la discriminación, marginación y castigo de determinadas subjetividades y sectores de la población, conduce en efecto, a una redefinición de los modos de socialización a diferencia de los desplegados por las tecnologías del biopoder. Se trata, en esta dirección, de diseñar formas de resistencia capaces de generar modos humanos emancipatorios tendientes a incidir en la configuración de otros universos políticos al instituido.

En tal sentido, la vigencia de dichas prácticas condenatorias de determinadas alteridades, no hace más que negar a la humanidad en su conjunto, pues ésta no puede garantizar su supervivencia mediante el exterminio o exclusión de algunas de sus partes. Tal como lo señala Franz Hinkelammert: "el ser humano como sujeto no es una instancia individual. La intersubjetividad es condición para que el ser humano llegue a ser sujeto. Se sabe en una red, que incluye la misma naturaleza externa al ser humano: que viva el otro, es condición de la propia vida".[34]

A modo de cierre, he indagado, a lo largo del itinerario propuesto, la recurrencia de ciertas modalidades en la construcción deficitaria, peligrosa o monstruosa de la alteridad, la cual asume en el actual contexto de producción global, la efectuación de nuevos modos de negación de la misma. En otras palabras, asistimos a la presencia de un universo político frente al cual sus víctimas resultan aquellas subjetividades que producto de su 'inadecuación' o 'ineptitud' han resultado confinadas al olvido o la desaparición dentro del orden social establecido.

Es en virtud de lo expuesto, que nuestro compromiso con el presente requiere de manera desiderativa reorientar la potencialidad del pensamiento, devenido en la actualidad en un mero instrumento dentro de las instituciones del saber oficial, en favor de un decidido rechazo a toda estrategia tendiente a generar una *socialización maléfica del otro*.[35]

En última instancia, constituye un desafío ético-político por parte de todo pensamiento que se enuncie en íntima vinculación y referencialidad con el presente histórico, el de contribuir en el diseño de estrategias teórico-prácticas tendientes ha incidir en la construcción de otros modos posibles de sociabilidad y politicidad definitivamente más libres y emancipatorios.

Fecha de recepción: 20/11/2008
Fecha de aceptación: 27/07/2010

[34] Franz Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, p. 249.
[35] C. Skiliar, *op. cit.*

APROPIACIÓN DE LA FINITUD: HEIDEGGER Y *EL SER PARA LA MUERTE*

Greta Rivara*

Resumen

¿Podemos captar al ser ahí como una totalidad? Para ensayar esta captación Heidegger vincula el tema con el de la "propiedad" y el "ser para la muerte". Con ello, nos conduce a la reflexión sobre la muerte, y a través de ésta, a la comprensión de la finitud del "ser ahí". Nuestro ser es un ser posible, que siempre es no siendo aún algo. Pero esta posibilidad que siempre somos se proyecta como totalidad cuando nuestra existencia es asumida propiamente. Esto es, cuando comprendemos que nuestro ser total no acontece en un pretendido acabamiento en la muerte, sino que la muerte como posibilidad última nos hace asumir nuestra existencia inacabada e inacabable como propia. A partir de esta conciencia somos seres relativamente a la muerte, a la que en cada caso es la de el ser ahí que toma conciencia de su finitud estructural. Sólo por la muerte cada "ser ahí "es una existencia, esto es, abierto siempre a la posibilidad. El análisis estructural del "ser ahí" como totalidad nos conduce a la comprensión del ser ahí propio como aquel que, tomando prestadas las palabras de Bataille, hace de su muerte lo imposible.

* Profesora titular de tiempo completo. Colegio de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, gretarivara@yahoo.com.mx

Palabras clave: Ser ahí, finitud, propiedad, uno, ser para la muerte, existencia.

Abstract

Is it poossible to aprehend the being-there as a whole? Trying to get to this comprehension, Heidegger binds the theme with that of the authenticity and being-towards-death. In this way, he leads us to the reflection over death and, through this one, to the comprehension of the finite character of the being- there. Our bieng is a possible being, wich is always in the way of not being already something. But this possibility that we always are is proyected as a whole when our existence is authentically assumed. That is, when we comprehend that our total being of our existence does not takes place in a pretended finish at death, but death as the ultimate possibility leads us to embrace in an authentic way our existence as unfinished and uncapable of coming to an end. From this consciousness we are beings wich are relatives to their death, to that death wich is in each case that of the being-there that takes conscience of his structural finitude. Only because of death is every-being there an existence, that is, always opened to possibility. The structural analysis of the being-there as a whole leads us to the comprehension of the authentic being-there as that wich, borrowing Bataille's expresion, makes the impossible out of his dead.

Key words: Being-there, finitude, authenticity, one, being-towards-death, existence.

Al inicio de la segunda sección de *El ser y el tiempo*, Heidegger se pregunta si es posible hablar, mediante la analítica existenciaria, del "ser ahí" como una totalidad. De hecho, parece que en esta sección la búsqueda fundamental es ese todo: ¿Podemos captar al "ser ahí" como una totalidad? ¿Qué significa esto? ¿Cuál es la relación entre dicha búsqueda y la primera sección de *El ser y el tiempo*?[1] En toda la primera sección, Heidegger ha explicitado el sentido de

[1] Recordemos que la "totalidad" del "todo" estructural que es el "ser ahí" se desembozó como *cura* en la primera sección. Sin embargo, Heidegger anota que: "Si con la cura se ganó la constitución original del ser del 'ser ahí', ha de ser posible sobre esta base traducir en conceptos la comprensión del ser entrañada en la cura o acotar el sentido del ser. Pero ¿es que con el fenómeno de la cura *es abierta* la constitución ontológico existenciaria más original del 'ser ahí'? ¿Es que el complejo de elementos encerrado en el fenómeno de la cura da la totalidad más original del 'ser ahí' fáctico?". (Martin Heidegger, *El ser y el tiempo.* México, FCE, 1988, §44, pp. 252-253.)

su obra, ha delimitado el proyecto ontológico que le da el punto de partida, ha explicado el significado de la analítica existenciaria y, dentro de ella, el sentido de la pregunta que interroga por el ser. La descripción del modo de ser del "ser ahí" ha arrojado existenciarios fundamentales como la comprensión del ser, el "encontrarse", el lenguaje, el "estado de yecto", la "caída", el "uno", etcétera. Sin embargo, estos existenciarios no representan el despliegue y la exposición de *todos* los modos de ser del ente en cuestión. La segunda sección aguarda la continuación del despliegue de los existenciarios, y con ello aguarda también el tratamiento del que considero uno de los temas centrales del proyecto heideggeriano como destrucción de la metafísica: la temporalidad del ser. Es a partir de éste que se logrará entender el sentido último de la pregunta por el sentido del ser, y que podrá pensarse, después de la ontología fundamental, la pregunta *por la verdad del ser*. El trato del tema es, en la sección mencionada, preparatorio. No llegará Heidegger en *El ser y el tiempo* a elaborar la pregunta tal, ni, lo que vendría a ser lo mismo, a desarrollar con profundidad la verdad del ser como tiempo. No obstante, los pasos preparatorios que se dan son esenciales. El paso necesario, según el plan y objetivo de la obra mencionada, es pensar el ser como tiempo, pero centrándonos en la temporalidad del ser del "ser ahí". ¿Cómo llega Heidegger a ello?, ¿cómo se vincula la temporalidad de este ente con la pregunta por la totalidad del mismo?

Recordemos que al finalizar la primera sección el filósofo se plantea la pregunta siguiente: "¿Es que las investigaciones hechas hasta aquí han puesto ante nuestra mirada el 'ser ahí' *como un todo*?"[2] A primera vista, ésta podría ser una pregunta muy problemática, puesto que si partimos de la consideración de que el "ser ahí", mientras es, es incompleto e inacabado, entonces parecería que hablar de su "ser total" es una contradicción, pues parece que su ser consiste en no ser nunca total. Aparentemente, no podemos captarlo como tal totalidad en su ser fáctico; sin embargo, es una totalidad estructural. Lo que Heidegger hace en la segunda sección es vincular el tema del "ser total" del "ser ahí" con el tema de la "propiedad" y con el del "ser relativamente a la muerte". Para tejer este entramado, parte de un problema: el "ser ahí", mientras es, es inacabado, es decir, aparentemente no total; si predicamos su totalidad, entonces parece que justo lo que ya no tenemos es "ser ahí".

En lo que sigue, pretendo exponer cómo Heidegger aborda y resuelve este problema. Esto no sólo es relevante para la comprensión del proyecto de *El ser y el tiempo*, en tanto que ontología fundamental, así como para el proyecto más amplio de la destrucción de la metafísica y planteo del *otro comienzo,*

[2] *Idem*.

sino que con él Heidegger nos conduce a la reflexión sobre uno de los temas a mi parecer más importantes para el pensar, si es que la filosofía ha de ser importante para la vida: Se trata, justamente, de la reflexión sobre la muerte, esto es, sobre la finitud de nuestro "ser ahí" y, a través de ésta, sobre la finitud del ser. Es Heidegger quien abre este horizonte de reflexión, que será crucial para el pensamiento contemporáneo. Varios pensadores a lo largo del siglo XX explorarán a partir de este pensamiento las vetas de la reflexión sobre la muerte, bien desde la filosofía, la antropología, el psicoanálisis o la literatura.[3] Pero queremos aquí centrarnos solamente en la apertura de este horizonte a partir de la segunda sección de *El ser y el tiempo*.

Ya en la primera sección de la "ontología fundamental" ha quedado expuesto un modo de darse el "ser ahí" en la facticidad de su existencia: la "impropiedad" o inautenticidad, y Heidegger la ha explicado claramente no sólo a partir del "uno", sino también a partir de la "caída", del "estado de yecto", de las "habladurías", del "estado público de interpretado", etcétera. Pero si el análisis quiere ser originario, no puede conformarse con la comprensión del "ser ahí" en su inautenticidad. Si ha quedado formulada la "impropiedad", el carácter "impropio" en el que inmediata y regularmente se da la existencia cotidiana del "ser ahí", debe ser posible que el análisis arroje por contraste el dato de la "propiedad" o autenticidad. Esto es lo que busca la segunda sección de *El ser y el tiempo*. En primer lugar, hay que señalar que, en efecto, es posible afirmar la propiedad o, por lo menos, señalar su viabilidad. Dado que a lo largo de toda la primera sección el análisis no ha logrado abordar al "ser ahí" como totalidad, esto es, que la totalidad de sus estructuras no ha sido develada en la analítica existenciaria, y puesto que, no obstante, el "ser ahí" *es* una totalidad estructural, debe ser posible el desvelamiento de todas sus estructuras. Esto es, debe poder desvelarse justo la estructura que ha faltado: la del "ser ahí" propio. En segundo lugar, debe señalarse, que la propiedad encontrará, a su vez, su posibilidad de tratamiento entre dos grandes temas: la temporalidad y la finitud, con éstos adquiere su pleno sentido. Podemos decir que el fundamento que sostiene la idea del "ser ahí" como totalidad y su posibilidad como propiedad o autenticidad, como existencia "propia", será el modo en que se traten la temporalidad y la finitud. Más aún, hay un elemento previo al trabajo de la temporalidad al cual se orienta la base del tratamiento de la propiedad y la totalidad: el "ser para la muerte". Así, la propiedad nos conduce al tema de la totalidad, pero ésta, a su vez, nos conduce al problema de la temporalidad del 'ser ahí', y muy concre-

[3] Para una reflexión propia, en diálogo con diversos autores desde estas zonas del pensar, véase mi libro: *El ser para la muerte. Una ontología de la finitud.* México, FFyL, UNAM/Ítaca, 2003.

tamente a su relación con el fin. La pregunta que entreteje la relación entre los tres conceptos puede plantearse de la manera siguiente: ¿llega el "ser ahí" a su propiedad sólo cuando se consuma su totalidad y deja de ser un ente posible, esto es, sólo cuando llega a su fin? Lo que es lo mismo que preguntar: ¿otorga la muerte, como fin de la existencia, la propiedad al "ser ahí"?

El problema del cual surge esta pregunta puede ser expresado, a su vez, del modo siguiente: con respecto a los entes que no tienen el modo de ser del "ser ahí" podemos hablar eventualmente de su principio y su fin, pero ¿podemos encontrar la totalidad de un ente que al dejar de ser simplemente ya no es, por lo que ya no puede predicársele un fin y, por tanto, tampoco puede decirse de él que sea un ser *total*? Al respecto, Heidegger señala: "y si la existencia define el ser del 'ser ahí', y su esencia está constituida también por el 'poder ser', entonces el 'ser ahí', mientras existe, tiene que, 'pudiendo ser', *no ser aún* en cada caso algo. El ente cuya esencia está constituida por la existencia se reviste esencialmente a la posibilidad de que se lo aprehenda como un todo".[4] El problema es, entonces, poder captar al "ser ahí" como un todo *mientras es*. Por ello, debe poder develarse su "propiedad", pues es en ésta en la que el "ser ahí" se proyecta como un todo. Y esto porque el "ser ahí" sólo puede ser un todo *llegando a ser* lo que aún no es.[5] El problema de la totalidad, pues, nos conduce inmediatamente al tema de la propiedad. Pero antes de llegar a éste, debemos decir unas palabras respecto de aquél.

El "ser ahí" es siempre inacabado e incompleto, pero justamente por ello es posibilidad, apertura y proyecto. Su inacabamiento es lo que constituye su ser. ¿Cómo hablar de la totalidad de un ente en cuyo ser radica ser inacabado? ¿Implica esto señalar que el "ser ahí" sólo logra su acabamiento al morir? No. La muerte no es, para Heidegger, el acabamiento del "ser ahí", simple y sencillamente porque la muerte no es algo que llega al "ser ahí" después, al final de su vida. De hecho, la muerte no es un fenómeno que el "ser ahí" pueda llegar a experimentar. Esto ni siquiera a través de la muerte de los otros, pues, vista como un fenómeno que le sucede a los otros, no necesariamente me remite a asumir que la muerte es siempre *mi posibilidad*. Por el contrario, el análisis trata de una exégesis ontológica de la muerte en donde ésta aparece, no como el fin que llega al "ser ahí", ya sea al uno mismo o a un otro, sino como la posibilidad más "propia" de cada "ser ahí". Ver la muerte como algo que sucede fuera de mí constituye en realidad la visión que el "uno" tiene de la muerte. El morir, "es

[4] M. Heidegger, *op. cit*., *§* 45, p. 255.

[5] Dice Heidegger: "El 'ser ahí' tiene que 'llegar a ser' él mismo lo que aún no es". (*Ibid*., § 48, p. 266.)

algo que cada 'ser ahí' tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que 'es', esencialmente en cada caso la mía".[6] Resumiendo, aunque parecería que no se puede plantear el problema de la totalidad del "ser ahí" porque al morir éste ya no es, no obstante, es justamente la muerte como estructura del ser lo que nos puede llevar a hablar de la totalidad del "ser ahí" y aun explicarla. En este sentido, no podemos comprender la muerte como un fenómeno que el "ser ahí" no posee mientras vive y que en un momento dado se le inserta en su ser, como si algo le hubiese faltado y viniese a completarle. Cuando Heidegger habla de totalidad no se refiere a que al "ser ahí" le falte algo y al ser agregado lo que le falta pueda ser entonces una totalidad.

Es necesario, pues, precisar en qué sentido es el "ser ahí"siempre algo inacabado, aún cuando su existencia fine. Su inacabamiento no es empírico sino estructural, esto es, que no es inacabado porque le "falten" partes que bien podrían en algún momento encontrarse. No, puesto que el "ser ahí" no es la suma de sus partes, sino que es una totalidad estructural. A ésta pertenece que él sea siempre inacabado, siempre un ser posible. Es por esto que la muerte no debe comprenderse como una parte que viene a agregarse al "ser ahí" al final de su vida. Por el contrario, ésta es en el "ser ahí" desde que éste es, puesto que es finito. De este modo, la muerte no es un agregado, de manera que podríamos decir que en ese momento tendríamos el cumplimiento o realización del "ser ahí" del caso. Esto no es así porque la muerte no es, vista ontológicamente, el cesar del "ser ahí", no es algo externo que cae sobre nuestra existencia, no es algo impuesto desde fuera, algo que no tenemos y luego se nos impone; tampoco implica llegar a una especie de plenitud, puesto que el "ser ahí" no es, en palabras de Heidegger, como un fruto que madura y al hacerlo parece que se ha cumplido, que ha realizado lo que le faltaba. Esto no es así, pues la muerte no es una posibilidad ajena sino definitoria del "ser ahí" como proyecto, como ser posible. El "ser ahí" no es nunca un ente dado y, por tanto, no puede ser nunca acabado. La muerte del "ser ahí" no es un final ni un mero cesar, como sí podría decirse de entes que no tienen la estructura del "ser ahí". Tampoco es algo que pertenece a un futuro que aún no llega y que, como lo enseña el "uno", "algún día llegará". En este sentido, no hay algo así como el final o el fin de la vida del "ser ahí" —fin en el cual se cumpliría su finitud—, puesto que la finitud no se cumple. Por el contrario, el "ser ahí", desde que es, es finito, es "relativamente a su fin".

No obstante, el "uno" no nos enseña a ver la muerte como una posibilidad "propia", sino que más bien oculta que cada uno es un "ser para la muerte";

[6] *Ibid*., § 47, p. 262.

nos hace huir ante ella y concebirla impropiamente. El "uno" sólo comprende impropiamente la muerte, como algo que les sucede a los otros y que por lo pronto a "mí" no me toca; la desplaza, nos dice que efectivamente moriremos, pero nos oculta lo fundamental: que somos relativamente a nuestra muerte. En la cotidianidad del "uno" se nos ofrece una concepción de la muerte en la cual "parece" que todos sabemos de nuestra condición mortal, sin embargo, y a partir de lo que Heidegger denomina la interpretación "pública" del "uno", lo que sucede es lo contrario: se encubre la finitud, aparece como mero accidente. El público estado de interpretación de nuestro "ser para la muerte" determina una relación con el mundo que incluye "la presunción que tiene el 'uno' de alimentar y dirigir la plena y auténtica vida [...] y que aporta al 'ser ahí' un 'aquietamiento' para el que todo es 'de la mejor manera' y al que le están francas todas las puertas".[7]

Lo que es esencial y que queda oculto en el modo de ser del "uno" es que la muerte es precisamente una posibilidad de la existencia, una posibilidad que cada "ser ahí" puede asumir y que es, de hecho, la posibilidad más auténtica, porque es irreductible. Es decir, que la muerte es la posibilidad "propia" de cada "ser ahí", que no puede ser experimentada como algo "ante los ojos", como si fuera posible vivir la muerte a partir de la muerte de un otro. Es "propia" porque pertenece siempre al "ser ahí" del caso, y sólo él puede vivir su muerte. Esto tiene una consecuencia esencial, que queda igualmente oculta en el "uno": asumir la muerte de este modo propio es, contrario a la actitud de la huida, "precursarla", vivir relativamente a ella. Sólo de este modo anticipatorio puede el "ser ahí" experimentar su muerte, porque en el momento en que "llega" él ya no es más y, en sentido estricto, no puede vivirla. Puesto que le es imposible coincidir con su muerte, sólo puede vivirla como suya, esto es, propiamente, precursándola en el proyecto que es su "ser ahí". Otra cosa que también queda oculta en la cotidianidad media del "uno" es que la muerte es la posibilidad más extrema, porque es la única posibilidad que cuestiona radicalmente el *ser* del "ser ahí", su "ser en el mundo". Esto se debe a que la posibilidad de la muerte, de *mi muerte*, indica a su vez que ella es justa y precisamente la imposibilidad de mis posibilidades. Heidegger señala que es la posibilidad más insuperable e irrebasable, es, entre todas las posibilidades del "ser ahí", la más radical. Y lo terrible de que esto quede oculto es que con ello se oculta simultáneamente que la muerte, al ser lo que cierra al "ser ahí" sus posibilidades, es, a la vez, lo que lo abre como un ser posible y no como una cosa dada y acabada. Pues, si bien

[7] *Ibid*., § 38, p. 197. Sobre la visión que el "uno" constituye sobre nuestra propia muerte véase Greta Rivara*, El ser para la muerte. Una ontología de la finitud*.

la posibilidad de la muerte, cuando se hace posible, cierra al "ser ahí" su ser posible, y por tanto todas sus posibilidades, pues ya no hay "ser ahí", esto debe entenderse en el siguiente sentido: la muerte es una posibilidad, pero no es una posibilidad añadida, como señalábamos en líneas anteriores, sino que constituye su existencia, pertenece a su "ser en el mundo"; entonces, si esto es así, si la muerte es un existenciario que constituye la estructura del "ser ahí", la muerte no puede ser reducida a algo contingente, no puede ser propia la interpretación del "uno", según la cual el "ser ahí" sólo tiene un fin, en *algún momento* deja de estar en el mundo, finaliza; y si no puede ser reducida de esta manera a lo contingente, sino que ha de comprenderse dentro de la estructura, entonces es aquello en virtud de lo cual el "ser ahí" es lo que es, es decir, existencia.

Según lo dicho hasta ahora, podemos ver que el carácter de inacabado del "ser ahí" no niega o impide ver nuestra existencia como una totalidad; por el contrario, esa totalidad es la existencia misma del "ser ahí" que se da siempre como inacabamiento. El "ser ahí", en tanto que es siempre inacabado, es efectivamente posibilidad, pero lo es porque entre sus posibilidades ya está la de la muerte, que posibilita que él empuñe propiamente sus posibilidades y que haga de aquélla no el mero cesar de su existencia, sino aquello que evoca a la existencia fuera del "uno".

De este modo, haber abordado el tema del fin y el ser relativamente a la muerte, nos pone en el camino que hace posible, ahora sí, acercarnos al tema de la existencia "propia". Ya hemos dicho que en su vida cotidiana el "ser ahí", bajo el imperio del "uno", evade su finitud, no la empuña como tal, sino que la vislumbra impropiamente. Así, también impropiamente empuña su existencia, puesto que la perspectiva que de ella tiene está mediada por los modos establecidos de vivir en la cotidianidad de término medio incuestionada. Este "uno" elude la muerte, como elude toda tarea difícil, como habla a la ligera, como rehuye de todo lo que pueda revelarle el fondo inhóspito de la angustia. Si esto define, entre otras cosas, la "impropiedad", entonces la "propiedad", por contra, tendrá que ver con una asunción de la finitud, con la posibilidad de no comportarse hacia ella eludiéndola. Según el análisis de Heidegger, esto tiene que ver con la conciencia (no teórico-discursiva, sino práctica) de que la muerte no es un agregado accidental, sino que constituye *mi existencia*. La "propiedad" consiste en una actitud crítica frente al "uno".

¿Está hablando Heidegger de un comportamiento "positivo" frente a la muerte?, ¿de que la "propiedad" significa, entre otras cosas, aceptar el sentido finito de nuestra existencia? A esto podemos responder afirmativamente. Mas es importante aclarar que Heidegger no está hablando nunca de desear la muerte, tampoco de generar un comportamiento resignado frente a ella. Se trata de una

actitud a partir de la cual podemos voltear nuestro rostro precisamente hacia la vida, puesto que la muerte, nos dice Heidegger de la manera más contundente, es un fenómeno de la vida y no su negación. Por lo tanto, se trata de asumir que la muerte es en nosotros desde que somos, mientras que no es lo que amenaza nuestra existencia, sino que, dada la finitud, aquélla se abre a lo posible. Como bien supo ver Bataille "el hombre es el único animal que de su muerte ha sabido hacer exactamente, pesadamente, lo imposible".[8] Heidegger, por su parte, nos invita a ver que "la muerte en su más amplio sentido es un fenómeno de la vida. La vida debe comprenderse como una forma de ser a la que es inherente un 'ser en el mundo'".[9] Así, la "propiedad" viene al "ser ahí" por esta actitud ante la muerte, puesto que asumir la muerte significa siempre asumir *mi* muerte, esto es, mi vida finita.

Para Heidegger, llegar a esta comprensión implica todavía más que la asunción propia de la existencia del "ser ahí" del caso. Implica asumir la finitud de la existencia misma, puesto que es ésta la que es finita y, como tal, determina y acentúa toda la existencia del particular y lo que en ella sucede. Porque la existencia es finita, es posible "precursar" la muerte. De manera que está implicada la comprensión profunda del fondo finito sobre el cual se abre la finitud del "ser ahí".

La comprensión propia de su ser temporal, abre al "ser ahí" lo que, como decíamos en líneas anteriores, queda oculto en el "uno": que él es proyecto abierto, es decir, libertad en la cual ninguna de las posibilidades de su existencia es absoluta, definitiva o acabada. Así, la conciencia de la finitud implica lo que podemos llamar la *libertad ante la muerte,* que consiste en dar respuesta a las interrogantes que se dirigen a su existencia: ¿qué hacer con su muerte, con qué profundidad ha de vivirla?, y esto es, a la vez, preguntar: ¿qué hacer con su vida, con qué profundidad ha de vivirla? Es, pues, a partir de la conciencia de la finitud, del paso del modo de ser impropio a la asunción propia del ser en el mundo, que el "ser ahí" hace de su existencia la concreción de sus posibilidades más íntimas, tejiendo dicha concreción a partir de hacer, como dice Bataille, de la muerte lo imposible.

Ahora bien, todavía se introduce otro tema importante al pensar la asunción propia de la finitud. Se trata de la verdad ríspida que nos dice que asumir auténticamente la muerte no cancela la angustia del "ser ahí" por su finitud. La angustia tiene, al igual que la muerte, un carácter ontológico. El "ser ahí" nunca puede ser el ente que no se angustie frente a su ser finito. Sin embargo, sí puede

[8] Georges Bataille, *El erotismo.* Barcelona, Tusquets, 1990, p. 3.
[9] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 49, p. 269.

empuñar esa angustia de distintas maneras. Una de ellas es huir ante la finitud, tal y como ante ella actúa el "uno" impropio, otra es asumirla para apropiarse del sentido finito de su existencia y de su libertad.

A partir de lo hasta aquí expuesto, se deja ver que la "propiedad", aun cuando es una posibilidad de nuestra existencia, como lo es también la "impropiedad" (en ella se encuentra el "ser ahí" inmediata y regularmente en la cotidianidad de su existencia), implica una actitud, un esfuerzo. Aquí el análisis ontológico de Heidegger tiene, como podemos ver, fuertes resonancias existenciales. Como esfuerzo, como actitud incluso crítica, de asumir la finitud, Heidegger nos habla también de la "vocación de la conciencia". Ésta se contrapone al "uno", en la medida en que a través de ella el "ser ahí" vuelve sobre sí mismo, más allá de las seguridades y del diseño de vida que aquél realiza. Esta vocación es una interpelación, un llamado de la existencia a la existencia, con el cual el "ser ahí" puede volver a empuñar su propio proyecto, su propia libertad, sus propias decisiones. Esta voz que llama es silenciosa, no habla al modo ordinario de un discurso, no dice algo; más bien da que pensar y puede ser incluso una especie de sentir comprensor, aquel que implica fundamentalmente la conciencia de la finitud. Esa conciencia no es teórica, analítica, sino más bien práctica. "La vocación no da noticia de acaecimiento alguno y evoca sin fonación alguna".[10] Parece tener un carácter crítico, pues nos conduce a advertir, al margen del "uno", el carácter originariamente contingente de nuestra existencia; es un llamado que no viene de fuera, sino que proviene de cada "ser ahí", desde sí mismo; es el descubrimiento de su condición finita, frágil, carente: el descubrimiento, en última instancia, de la finitud del ser. "La conciencia avoca al 'sí mismo' del 'ser ahí' a salir del 'estado de perdido' en el 'uno'".[11] Se trata del hallarse a sí mismo el "ser ahí" en su unicidad.

La misión de la conciencia coincide con el modo de ser del fenómeno de la angustia. Pues el "ser ahí" puede enfrentarse con su finitud tanto a partir de la experiencia de la última como a partir de la vocación de la conciencia. Esto parece ser justamente la posibilidad de que el "ser ahí" pueda empuñar su libertad, en la medida en la que esto puede hacerle ver que su incompletud no proviene de una calamidad exterior, sino que es un modo de ser que le es inherente y que, lejos de condenar su existencia, la fundamenta como apertura. No es casual que estos dos fenómenos coincidan, pues es desde la experiencia de la angustia desde la cual el "ser ahí" se invoca a sí mismo a devenir su ser propio y salir de su inmersión en el estado del "uno". Dice Heidegger: "el

[10] *Ibid*., § 56, p. 301.
[11] *Ibid*., § 56, p. 298.

vocador es el 'ser ahí' que se angustia, en el 'estado de yecto' ('ser-ya-en...'), por su 'poder ser'. El invocado es justamente este 'ser ahí', avocado a volverse hacia su más peculiar 'poder ser' ('pre-ser-se...'). Y avocado es el 'ser ahí' por la invocación a salir de la caída en el uno ('ser-ya-cabe' el mundo de que se cura)".[12] Al coincidir con el fenómeno de la angustia, la vocación de la conciencia nos conecta al mismo tiempo con el ser relativamente a la muerte. Veamos esta relación con un poco más de detenimiento.

Así como en cada caso el sí mismo que voca y es invocado por la conciencia es el "ser ahí" particular del caso, así también la muerte respecto de la cual se está siendo, la muerte que se precursa, es en cada caso la *mía*. Y sólo puede ser experienciada como tal cuando el fondo de la cotidianidad media se difumina y aparece la nulidad que angustia. Por tanto, son ambos fenómenos por los cuales el "ser ahí" se retrotrae a su ser más propio y que lo ponen ante una decisión respecto de sí mismo: hemos de decir, por ello, que la angustia es el importantísimo fenómeno sumergido en el cual el "ser ahí" se invoca, para hallarse a sí mismo y a su finitud. Por lo tanto, el ser relativamente a la muerte, la vocación de la conciencia y la angustia como el estado en el cual el "ser ahí" viene a existir de estos modos son los fenómenos constitutivos de eso que hemos venido mentando "propiedad".

La "propiedad" frente a la muerte implica asumir que el "ser ahí" puede ser libre precisamente porque su existencia no es una cosa que puede dominar y controlar de manera absoluta o definitiva, sino que está marcada por la fragilidad y la contingencia, que la angustia pone de manifiesto sobre el fondo asegurador de la existencia del "uno". La "propiedad" está vinculada a la voz de la conciencia y ambas sugieren una aceptación por parte del "ser ahí" de que sólo existe finitamente, pero que justo por eso también puede hacerse responsable de su finitud. Es precisamente la conciencia de la finitud, la asunción del carácter finito de la existencia que puede emerger desde el fenómeno de la vocación, la que puede resultar en que el "ser ahí" experimente la "propiedad", esto es, su estar siempre arrojado a la tarea de su ser. Así, puede experimentarse a su vez como un "ser total" en el siguiente sentido:

> […] en el precursar la muerte es el 'ser ahí' en cada caso "total", si bien "total" no en el sentido de ser-total de algo presente. En este precursar se muestra más agudamente de qué manera es el estar la existencia fáctica: en cuanto entender o poder ser, el estar es posibilidad, pero únicamente es esta posi-

[12] *Ibid*., § 57, p. 302.

> bilidad de propio si se precursa continuamente en la posibilidad extrema e insuperable. Esta posibilidad extrema es la muerte.[13]

Aunque el tema de la angustia parece ya no ocupar un lugar central en la segunda sección de *El ser y el tiempo*, he considerado fundamental reinsertarlo en la temática que nos ocupa. Según mi modo de ver, la experiencia de la angustia es una vía para desvelar la totalidad del "ser ahí", puesto que aparece como una experiencia que le muestra su finitud. Más aún, la relevancia de tal experiencia radica en que también puede hacer volver al "ser ahí" hacia su propio proyecto. Es decir, que a través de ella puede descubrirse como "ser para la muerte".

Además, en esta experiencia no sólo puede descubrir su propia finitud sino la finitud del ser. ¿Cómo se da este descubrimiento? En la cotidianidad, el "ser ahí" existe en medio de entes, debido a que el ser se oculta y son los entes los que se manifiestan. Pues bien, en la experiencia de la angustia, que representa una ruptura en la cotidianidad, sucede que los entes se ocultan y es el ser lo que se manifiesta. La totalidad del ente pierde sentido, se hunde en la insignificancia, el mundo "tiene el carácter de una absoluta insignificatividad, [...] lo que caracteriza el 'ante qué' de la angustia es que lo amenazador *no es en ninguna parte*".[14] En esta experiencia de vacío, de ruptura, lo que aparece es el "ser", pues lo "en el mundo" se retira, pierde sentido. Pero, al mostrarse el ser en esta experiencia que pone al "ser ahí" frente a la nada, lo que se muestra es la temporalidad, la contingencia, esto es la finitud. Es decir, la angustia no surge frente a algo en específico, sino frente a la nada que devela el ser; que devela que hay ser, pero que lo hay en el modo de la finitud. Esta experiencia retrotrae al "ser ahí" a su propia existencia en cuanto finita.

En este sentido hemos dicho que es por la experiencia de la angustia por la que el "ser ahí" puede tener experiencia de su finitud y enfrentarla, esto es, apropiarse su "ser" y su "ahí", pues es en dicha experiencia en la que el "ser ahí" se siente amenazado, en la que se pone de manifiesto el carácter siempre cuestionable de su existencia; esto es, que aunque de hecho la existencia del "ser ahí" está siempre puesta en cuestión —aun cuando en el "uno" tranquilizador pueda evadir ese cuestionamiento—, y justo porque siempre lo está, la angustia sólo trae a la claridad de la evidencia esto tal y como siempre es. Pero debe añadirse que la experiencia de la angustia se vincula también con la "propiedad" en otro sentido: dicha experiencia le señala al "ser ahí" su propia trascendencia

[13] O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid, Alianza, 1993, p. 71.
[14] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 40, p. 206.

con respecto a los entes que no tienen su modo de ser. Le señala su diferencia ontológica, que, por cierto, también se oculta en el "uno", pues en éste el "ser ahí" se vive como ente entre los entes. Lo que se le hace presente al "ser ahí" en su angustia es justamente que él es un ente abierto al cual los entes y él mismo entre los entes pueden hacer frente y ser comprendidos dentro de una existencia tanto sida, como siendo y como advenidera. Que, si bien el mundo es trascendente en tanto que es el "ahí" que constituye el fondo sobre el cual todo ente puede tener su existencia intramundana, independientemente de toda voluntad y capricho del "ser ahí", éste es a su vez trascendente en tanto que "cosa de la libertad del ser ahí", aunque siempre dentro de los límites de su "estado de yecto", es tan sólo *lo que* él descubre y abre en cada caso, la dirección *en que* lo hace, la amplitud *con que* lo hace, la forma *de que* lo hace",[15] lo cual no es poca cosa.

Al enfrentarse con su trascendencia se enfrenta, a su vez, con su propia libertad y es aquí, entonces, donde encontramos un vínculo puntual entre el fenómeno de la angustia, la existencia propia y el "precursar" la muerte. Pues precursarla implica la conciencia de la finitud, misma que también puede brotar, precisamente, mediante la angustia. En otras palabras, es el sentido temporal del ser lo que se muestra en esta experiencia, y ello conduce a señalar que el ser sólo puede ser comprendido temporalmente. Lo cual remite al carácter temporal del "ser ahí", de modo que la totalidad buscada del "ser ahí" sólo podrá ser temporal. Hablar de un ser acabado, de una totalidad sin temporalidad, implica hacer válido el discurso (metafísico) que ve al "ser ahí" como algo que sucede entre el nacimiento y la muerte. Es decir, desde una perspectiva óntica. Por esto, Heidegger ha buscado el fundamento ontológico de la muerte antes que cualquier determinación óntica de la misma. La totalidad, entonces, no es algo que se explica desde fuera del "ser ahí", sino que éste la descubre en sí mismo y tiene que ver con la conciencia de la finitud y su asunción "propia". Cuando el "ser ahí" se proyecta como "propio", se proyecta como un "ser total", la muerte ya no es algo que simplemente sucede fuera de él.

De esta manera, el "ser para la muerte" es esa estructura ontológica a partir de la cual el "ser ahí" puede advertir su finitud, puede advertir que ésta es el

[15] *Ibid*., § 69c, p. 395.

[16] Al respecto, Heidegger es categórico: "Un 'ser relativamente a la muerte' *propio* no puede *esquivarse* ante la posibilidad más peculiar, irreverente, *encubriéndola* en ésta fuga e *interpretándola torcidamente* o al alcance de la 'comprensividad' del uno. La proyección existenciaria de un 'ser relativamente a la muerte' 'propio' ha de poner de manifiesto, por ende, los elementos de semejante ser, que lo constituyen como un comprender la muerte en el sentido de un 'ser relativamente a la posibilidad caracterizada' no fugitivo ni encubridor". (*Ibid* § 53, p. 284.)

fundamento de su muerte, y que su morir no es un agregado que viene a completarle, aun cuando esto sea lo que le indique el "uno" tranquilizador.[16] En breve, podemos decir que el "ser ahí" se constituye como un "todo" "propio", en el cual puede comprenderse como posibilidad, al cobijo de estas tres experiencias: la angustia como fenómeno que anticipa la finitud, la muerte como *mi* muerte, esto es, precursada, y el proyecto arrojado a su propia responsabilidad. El tema de la "propiedad" aparece perfilado, pues, como una angustia que ante la nada no retrocede, sino que en ella "precursa" la muerte, que remite al "ser ahí" a su carácter "de yecto", "caído" de manera también propia.

Finalmente, cabe apuntar que la impronta implícita en la posibilidad "propia" de la existencia de asumir el "ser para la muerte" no cambia en nada la estructura finita de nuestro ser, sino la manera como el "ser ahí" se vincula con su finitud y la asume. En todo caso, esa asunción tiene que ver con el modo en que el "ser ahí" puede proyectar su existencia en función de la conciencia de la muerte y deja de entenderla como un accidente que viene de fuera, para verla como algo que viene de su ser mismo.

Fecha de recepción: 10/06/2008
Fecha de aceptación: 07/06/2010

EL "SUEÑO" DE LA HETEROLOGÍA PURA. UNA APROXIMACIÓN A LA LECTURA DERRIDIANA DE LÉVINAS

PABLO PÉREZ ESPIGARES*

Resumen

Este trabajo pretende aclarar la distancia que separa a Derrida y Lévinas en su intento compartido por abrir un espacio para la alteridad. Aquí se muestra cómo las diferencias entre una *heterología* y otra se van modulando en las sucesivas lecturas que hace Derrida de la obra levinasiana, de modo que, curiosamente, a medida que la desconstrucción va siendo asumida conscientemente como estrategia a seguir, aumenta la proximidad entre uno y otro, sin que se pierda, no obstante, la heterogeneidad de sus respectivas propuestas.

Palabras clave: metafísica, desconstrucción, alteridad, Derrida, Lévinas.

Abstract

The aim of this paper is to shed light on the gap separating Derrida and Lévinas in their attempt to provide some room for alterity. It shows how differences

* Investigador del departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada, España, pabloperez@ugr.es

between both *heterologies* get modulated in the consecutive readings of Levinasian works by Derrida, in a way that, surprisingly, the more Deconstruction is consciously assumed as a strategy to follow, the closer their proposals are, despite maintaining their own heterogeneity.

Key words: metaphysics, deconstruction, alterity, Derrida, Lévinas.

Introducción: El problema del lenguaje y el paso a la desconstrucción

Antes de que la "desconstrucción" se formalice como un cierto programa de interpretación de los textos y de la experiencia (y de la experiencia como texto) en su obra *De la gramatología* (1967),[1] los primeros pasos del camino derridiano se caracterizan por un intenso debate con las fuentes intelectuales de su pensamiento. De este modo, y aun sabiendo que distinguir fases en el pensamiento de un autor es ya violentarlo, podemos apreciar un momento pre-gramatológico en los primeros textos de Derrida, cuyo sentido unitario desde un punto de vista formal podría cifrarse en una explicación crítica con el estructuralismo a partir de la fenomenología, la cual a su vez se halla complicada por la recepción crítica de la ontología heideggeriana y por la reflexión nietzscheana. Teniendo como telón de fondo el *problema del lenguaje*, el diálogo estructuralismo-fenomenología va a girar en torno a la cuestión de la historicidad del sentido, lo que llevará a Derrida a pensar el fenómeno de la "diferencia" de un modo radical como "presencia despresente". El pensador franco-argelino va a señalar en uno y en otras potencialidades desestructuradoras y riesgos paralizantes, pero finalmente ambos serán enjuiciados como eslabones de la metafísica de la presencia.[2]

[1] Jacques Derrida, *De la gramatología*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.

[2] Efectivamente, del estructuralismo Derrida retiene la imposibilidad de concebir un centro o un foco originario de *sentido*, pues éste siempre emerge en una red de relaciones intrasistémicas. A su vez, situándose en el paradigma abierto por la fenomenología husserliana, que reduce el ser al sentido, Derrida se opondrá a la idealidad del significado mantenida por Husserl, insistiendo en la imposibilidad de un significado puro sin signo, o lo que es igual, poniendo de manifiesto la aporía interna a esa reducción: la fuerza (el sentido) no puede presentarse sin estabilizarse y, con ello, sin ausentarse, sin verse *diferido.* Nos apoyamos en la densa exposición del pensamiento de la escritura que Luis Sáez Rueda nos ofrece en su libro *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid, Trotta, 2003, pp. 435-446.

Frente a la tendencia geometrizante del estructuralismo que neutraliza la dimensión de fuerza del lenguaje, también frente a la teoría del significado como entidad prelingüística y monadológica que sostiene la fenomenología, y sin quedarse en una defensa del carácter constituyente del habla en la forja del significado, Derrida se propondrá rehabilitar un nuevo concepto de “escritura”. Ello implica que la crítica a la fenomenología y al estructuralismo están íntimamente relacionadas, pues son momentos entreverados de la crítica derridiana al *fonologocentrismo* occidental: el pensamiento como “logos”, al que se le atribuye una conexión necesaria con la verdad y con el ser del ente como presencia —del cual da razón—, sólo puede producirse como “auto-afección” a través de la voz. Este sistema del oírse-hablar es lo que Derrida denomina fonocentrismo, que privilegia la voz, el habla como relación esencial e inmediata de la conciencia —que es la voz, presente a sí misma, que se oye hablar en un monólogo interior— con el sentido. Pero, puesto que la voz, por su relación originaria con el logos, aparece como única depositaria del sentido, dicho fonocentrismo es solidario de un logocentrismo, base a su vez de todo idealismo, ya que alberga la pretensión de que exista un sentido ya prefijado antes e independientemente del lenguaje.[3]

Derrida, en cambio, al subrayar el valor originario de la escritura, sostendrá que ésta, lejos de reducirse al signo material externo al lenguaje, constituye precisamente la condición de posibilidad de todo lenguaje, el cual ha de entenderse como un tejido de huellas, un juego de diferencias, de reenvíos significantes permanentes en el que el sentido se halla constantemente diferido de un elemento a otro. La escritura introduce un elemento de no-presencia, de no identidad, ya que el signo, por su radical “iterabilidad”, no está fijado a ningún contexto y a ninguna intención o hablante concretos. Por eso, si la escritura es condición del sentido, es también y simultáneamente la imposibilidad del mismo, de ahí que sea indesligable del reconocimiento de la “diferencia” como acontecimiento irrebasable.

Toda esta problemática en torno al lenguaje (y a la escritura como fondo del mismo) estaba ya presente en los primeros textos de Derrida. De hecho, a esta aporía en el interior del lenguaje, e incluso en el interior de toda experiencia, ya aludió Derrida en *Fuerza y significación* (1964), donde, por otro lado, se distancia de Heidegger al comprender la diferencia entre uno y otro no como un fenómeno histórico, sino como una “estructura originaria: la apertura de la historia, la historicidad misma”. Todo ello suponía, además, reconocer “una

[3] Nos ha sido de mucha utilidad el libro de C. de Peretti y P. Vidarte, *Derrida (1930)*. Madrid, Ediciones del Orto, 1998.

cierta impotencia del lenguaje de salir de sí para decir su origen",[4] cuestión que centrará todo el diálogo con Lévinas, que es lo que aquí nos interesa.

La atenta lectura derridiana de *Totalidad e infinito* (1961)[5] en su artículo "Violencia y metafísica" (1964)[6] va a poner en cuestión la viabilidad de la alternativa levinasiana a la filosofía de la identidad y a la metafísica occidental precisamente por el uso que hace del lenguaje filosófico. Derrida se preguntará hasta qué punto es posible la pretendida dislocación del logos griego, responsable según Lévinas de la opresión ontológica de lo otro y del otro, si dicha solicitación tiene que formularse al fin y al cabo en griego, esto es, en el lenguaje filosófico de la lógica y de la identidad. Derrida sostiene que no es posible romper sin más con la tradición de la historia de la metafísica. Se impone una "estrategia económica", o sea, de lo que se trata es de situándose en su interior "resistirle desde lo más lejos posible".[7]

De ahí que en estos escritos pre-gramatológicos y en las motivaciones que los impulsan se pueda entrever una "preparación" de la desconstrucción, pues si ésta se presenta en primer término como dislocamiento de las jerarquías establecidas por la lógica oposicional, lo hará siguiendo una estrategia interna al lenguaje conceptual que pretende combatir, temática que recorre el primer acercamiento de Derrida al trabajo de Lévinas.

No obstante, la desconstrucción va más allá del desplazamiento del logocentrismo propio de la tradición filosófica occidental, y, en cualquier caso, está claro que no implica un simple rechazo o un intento desesperado de transgredir dicha tradición, sino que en cierto modo la asume y la *hereda.*[8] Es una forma de posicionarse *en* el interior de la historia de la filosofía, o mejor dicho *entre* los discursos que la conforman, para determinar lo que esos esquemas de pensamiento vigentes desde hace siglos en nuestra civilización y los comportamientos que ellos generan han venido disimulando, induciendo y prohibiendo.[9]

[4] J. Derrida, "Fuerza y significación", en *La escritura y la diferencia.* Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 42-44.

[5] E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad.* Salamanca, Sígueme, 1995.

[6] J. Derrida, "Violencia y metafísica", en *La escritura y la diferencia*, pp. 107-210.

[7] J. Derrida, "Fuerza y significación", *ibid.*, p. 44.

[8] Puede verse José Bernal Pastor, *El desplazamiento de la filosofía de Jaques Derrida.* Granada, Universidad de Granada 2001. También nos apoyaremos en la clarificadora obra de P. Peñalver, *Desconstrucción. Escritura y filosofía*. Barcelona, Montesinos, 1990.

[9] Conviene señalar que, al enmarcar el trabajo de Derrida bajo la etiqueta de "desconstrucción", parece que dicho término designara un método o un movimiento perfectamente identificable. Ahora bien, el mismo Derrida señala en varios lugares que a la desconstrucción no se le puede atribuir una significación clara y unívoca, ni se la puede equiparar a un método o a una crítica, como tampoco

Con este trabajo pretendemos aclarar la distancia que separa a Derrida y Lévinas en ese intento compartido por “hacer advenir lo Otro”. Las diferencias entre una *heterología* y otra se van modulando en las sucesivas lecturas que hace Derrida de la obra levinasiana, de modo que, a medida que la desconstrucción va siendo asumida conscientemente como estrategia, aumenta la proximidad entre uno y otro, sin que se pierda, no obstante, la heterogeneidad de sus respectivas propuestas.

La condición ontológica del pensamiento heterológico

Ya hemos dicho que la motivación principal que lleva a Derrida a acercarse a Lévinas es el análisis del lenguaje filosófico, lo que puede ser leído como una premisa histórica de la desconstrucción.[10] Desde el principio Derrida deja claro que la suya será inevitablemente una interpretación parcial de la obra levinasiana, aunque ello no será óbice para una lectura fiel y respetuosa con la historia, los temas y la intención del texto de Lévinas. En esa línea, anota que las interrogaciones que él va a plantear “en ningún caso serán objeciones: sino más bien las cuestiones que *nos* plantea Lévinas”.[11] De ahí que las dos primeras partes de su escrito se demoren en una exposición del pensamiento del lituano-francés en su sistematicidad y en su evolución desde la fenomenología husserliana al pensamiento de la “exterioridad”.

La primacía de la cuestión ética y la diferencia greco-judía

El pensamiento de Lévinas entraña un cuestionamiento radical de la tradición filosófica occidental, a la que acusa de ser una “filosofía de la potencia y del ser”, por haber reprimido, desde su origen en el logos griego, la dimensión irreductiblemente *heterológica* y trascendente de la experiencia.[12] Frente a una concepción así, él va a poner en primer plano de la reflexión a la *ética*, como el espacio en el que se explicita la moralidad inherente a la interrelación entre los

puede ser reducida a una sospechosa operación negativa o nihilista. *Cf*. C. Peretti y P. Vidarte, *op. cit*., pp. 17-20.

[10] P. Peñalver, *op. cit*., pp. 34 y ss.

[11] J. Derrida, “Violencia y metafísica”, en *op. cit*., pp. 113-114.

[12] Un buen acercamiento al pensamiento de Lévinas lo encontramos en el libro de G. González R. Arnaiz, *E. Lévinas. Humanismo y ética*. Madrid, Cincel, 1988.

hombres y en el que se da el *sentido*. Decir esta relación Yo-Otro será, según él, la primera tarea de la filosofía.

La alternativa levinasiana implica, por tanto, un reto que pone al lenguaje frente a sí mismo, en un intento de pasar a decir "lo indecible".[13] Se trata de decir "lo otro", pero desde la experiencia originaria de la proximidad del otro vivida como cercanía ética.[14] Postular la primacía de la relación ética, como lugar del sentido más allá del ser, permite descubrir la significación de "lo humano" justo allí donde el "yo" se fractura y se expone a los rigores de una *responsabilidad* anárquica, la cual será concebida como "principio de individuación".[15] Frente a la obra de la identificación, que es la *totalidad*, se propone una "situación primera" en la que la existencia se despierta ya como conciencia moral. Reconocerse como "yo" implica, entonces, percatarse de que el sentido no es "cosa mía", sino que "viene de otra parte", es la tarea de una relación por hacer con los otros.[16] La posibilidad de ruptura, la opción mantenida de "salir del ser", es posible gracias a la experiencia del "otro" que desborda el poder del "yo", y que hace que su libertad y autonomía sólo sean tales en la medida en que están *justificadas.*[17] La desproporción que muestra esta relación entre el yo y el otro, explicitada como *rostro*, desarman al yo para intentar cualquier reducción de lo "otro".[18]

[13] Este exceso de significación que se da en la *relación ética*, convierte la tarea de *decirla* en una labor dificultosa, siempre pendiente de "inventar" un lenguaje alternativo al de los discursos sobre el Ser. En este punto señala Derrida el principal obstáculo de este planteamiento, fisura por la que se abrirá paso la desconstrucción del texto levinasiano.

[14] E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, pp. 103 y ss.; asimismo *Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sigueme, 1995, pp. 103 y ss.

[15] *Ibid*., pp. 228 y ss. y pp. 259 y ss.

[16] La rearticulación de la idea de subjetividad a la que procede Lévinas preside toda su obra, pero puede apreciarse nítidamente, por ejemplo, en *ibid*., pp. 104 y ss, donde, insistiendo en la preeminencia de la responsabilidad sobre la libertad, sostiene que la subjetivización no acontece tanto como interiorización, sino antes bien como sujeción o cuestionamiento, o dicho de otro modo, el sujeto adviene hacia sí en el mismo movimiento en el que acoge lo Absolutamente Otro. También véanse pp. 128-140, 189 y ss., 228, 281 y ss., y, paradigmáticamente, 303 y ss., donde concluye afirmando rotundamente: "el sujeto es un anfitrión".

[17] Dice Lévinas: "El otro me mide con una mirada incomparable a aquella por la que yo le descubro. La dimensión de *altura* en la que se coloca el otro es como la curvatura primera del ser en la cual se sostiene el privilegio del otro, el desnivelamiento de la trascendencia. El otro es metafísica […] La relación con el otro no se convierte, como el conocimiento, en gozo y posesión, en libertad. El otro se impone como una exigencia que domina esta libertad, y a partir de aquí, como más original que todo lo que pasa en mí […] La presencia del otro —heteronomía privilegiada— no dificulta la libertad, la inviste". (*Ibid*., pp. 109-110.)

[18] La noción de *rostro* alude no sólo a la anterioridad filosófica del ente sobre el ser, sino que también apunta a ese carácter abierto del yo a lo otro. Respecto al rostro sostiene Lévinas que "nos

De ese modo, el *sentido* no se realiza, como sugiere el pensamiento occidental, integrando lo “otro” en el “yo”/ lo “mismo” a través de la deducción, la comprensión o la identificación, sino que se hace explícito en un *encuentro ético*, en el que los dos términos se absuelven de la relación en la que se dan, sin permanecer in-diferentes uno del otro. La tensión mantenida entre ambos supone la ruptura de la unidad del sistema-totalidad, desde el que no se puede dar cuenta de una tarea que se sabe sin-fin, ya que “lo humano” es, literalmente dicho, “infinito”.

Esto es justamente lo que, a juicio de Lévinas, se le escapa a una filosofía como la surgida en Grecia, la cual trata de formular en conceptos y sistemas el ser y el ser del hombre, con el objeto de controlar por anticipado lo que la experiencia pudiera ofrecer. Esa “situación primera” es previa al concepto y se resiste a ser reducida al anonimato del ser. Y, a pesar de ello, debe ser *dicha* en lo que tiene de imprevisible e inanticipable. De ahí el recurso de Lévinas a lo mejor de la tradición hebrea, pues el judaísmo, frente a la filosofía de la inmanencia que representa la ontología, pone de relieve lo Absoluto de la trascendencia de lo “Otro”, irreductible a cualquier determinación, como aportación religiosa que es preciso *contrastar*, es decir, que ha de ser tematizada “hablando griego”. Para Lévinas, entonces, la alternativa ética de la responsabilidad por el otro puesta de manifiesto en la Biblia añade un plus de sentido que necesita ser traducido *filosóficamente.*[19] La apertura a la trascendencia como heteronomía radical, a la *exterioridad* que se manifiesta en el rostro del otro, y que Lévinas aborda desde una reelaboración del concepto de Infinito cartesiano y del Bien platónico, no debe hacernos dudar del talante filosófico de su obra. De todo ello es consciente Derrida:

> Se trata, pues, de una potente voluntad de explicación con la historia de la palabra griega. Potente puesto que, si esta tentativa no es la primera en su género, el caso es que alcanza en el diálogo una altura y una penetración en que los griegos —y en primer lugar esos dos griegos que son todavía Husserl y Heidegger— son intimados a responder. La escatología mesiánica en la que se inspira Lévinas […] no se desarrolla, sin embargo, en su discurso como

conduce hacia una noción de sentido anterior a mi *Sinngebung* y así independiente de mi iniciativa y de mi poder. Significa la anterioridad filosófica del ente sobre el ser, una exterioridad que no recurre al poder ni a la posesión, una exterioridad que no se reduce, como en Platón, a la interioridad del recuerdo, y que, sin embargo, salvaguarda al yo que la acoge”. (*Ibid*., p. 75.)

[19] Sobre este aspecto pueden consultarse las obras de una especialista en el tema, Catherine Chalier, *La huella del infinito. Lévinas y la fuente hebrea*. Barcelona, Herder, 2004 y *La utopía de lo humano*. Barcelona, Riopiedras, 1995, pp. 16-32.

> una teología ni como una mística judías […], ni como una dogmática, ni como *una* religión, ni siquiera como *una* moral. Esta tentativa no se apoya nunca en última instancia en la autoridad de tesis o textos hebreos. Quiere hacerse entender en un *recurso a la experiencia misma*. La experiencia misma, y lo que hay de más irreductible en la experiencia: paso y salida hacia lo otro, lo otro mismo en lo que tiene de más irreductiblemente otro: el otro".[20]

Es en esta paradoja de que el diálogo entre hebraísmo y helenismo tenga que apoyarse en el lenguaje de la filosofía donde penetra la reflexión de Derrida. Al comentar el problema lingüístico inherente a la denuncia levinasiana del pensamiento occidental, Derrida anticipa el núcleo de una relación interior-exterior con el cuerpo textual de la filosofía:

> Lévinas nos exhorta, pues, a un segundo parricidio. Hay que matar al padre griego que nos mantiene todavía bajo su ley: a lo que un griego —Platón— no pudo nunca resolverse sinceramente, difiriéndolo en un asesinato alucinatorio. Pero lo que un griego, en este caso, no pudo hacer, un no-griego ¿podrá conseguirlo de otro modo que disfrazándose de griego, *hablando* griego, fingiendo hablar griego para acercarse al rey? Y como se trata de matar una palabra, ¿se sabrá alguna vez quién es la víctima de esta ficción? ¿Se puede fingir hablar un lenguaje?[21]

La resistencia del logos griego y la violencia originaria

Una vez dibujado el núcleo de su interés, Derrida pasa a confrontar la alternativa levinasiana con Hegel, Husserl y Heidegger, e intentará mostrar la resistencia que el texto de esos autores ofrece a la interpretación de Lévinas, el cual estaría más cerca de ellos de lo que parece. Para Lévinas esas tres grandes voces habían "repetido" la necesidad de la tradición filosófica en su forma "dominante": repetición del origen griego, reducción de la metafísica y subordinación de la ética.[22] Su intento de resistir a la filosofía de lo "Mismo" a través del lenguaje

[20] J. Derrida, "Violencia y metafísica", en *op. cit*., p. 113.

[21] *Ibid*., 121. La misma paradoja subyace, a juicio de Derrida, a la crítica de Lévinas a la "metáfora heliológica" como reflejo de la identidad opresiva y luminosa de lo mismo en la que desembocarían la fenomenología y la ontología: "De esas pocas metáforas fundamentales, la luz no es más que un ejemplo, pero ¡qué ejemplo! ¿Quién podrá dominarla, quién dirá jamás su sentido sin dejarse primero decir por éste? ¿Qué lenguaje escapará jamás de ella? ¿Cómo se liberará de ella, por ejemplo, la metafísica del rostro como *epifanía* del otro?" (*Ibid*., p. 125.)

[22] Recurrimos a la explicación de P. Peñalver en su libro *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*. Madrid, Caparrós, 2001, especialmente la segunda parte: "Digresiones. Entre Lévinas y Derrida", pp. 171-244.

de ésta va a ser puesto en cuestión por Derrida, para el que “ninguna filosofía podría conmoverlos (los tres motivos mencionados) sin comenzar por someterse a ellos o sin acabar por destruirse ella misma como lenguaje filosófico”.[23]

No hay que perder de vista, que además de sacar a la luz los supuestos que encierra la filosofía de Lévinas, Derrida pretende mostrar la tensa unidad del, *por un lado*, programa metafísico y ético de una *paz* como respeto absoluto al otro, y *por otro lado*, de una *violencia* necesaria e inerradicable como ley o sentido de la historicidad. Se trata de una violencia pre-ética, pero que la ética ha de afrontar. Una violencia originaria que, como veremos, tiene, según el análisis derridiano, tres dimensiones o se manifiesta en tres instancias: la “polémica originaria” que aparece en la dialéctica hegeliana como ley de la experiencia de la conciencia, la “violencia trascendental” en la base de la intersubjetividad pensada por Husserl, y la “violencia ontológica” a la que apunta el pensamiento del ser heideggeriano. De nuevo, el hilo que permitirá seguir la coherencia de esa temática de la violencia será el motivo del lenguaje.[24]

Hegel: negatividad dialéctica y polémica originaria

Efectivamente, la propuesta de Lévinas se erige toda ella como un cuestionamiento radical de la filosofía hegeliana como pensamiento de la totalidad.[25] La escatología profética que caracteriza la filosofía levinasiana se opone frontalmente a la visión de la historia que defiende Hegel, el cual la concibe como totalidad recuperada y afirmada en su sentido. En esa concepción el logro de la plenitud histórica alcanzado con la autoconciencia de la libertad acaba sacrificando a todos los individuos. Para Lévinas dicha visión suponía una perversión de la escatología mencionada, la cual no aludiría al final que cierra la totalidad de la historia, sino al final que irrumpe en cada momento cuestionándola, y que coincidiría con el fin que es cada individuo. En esta nueva comprensión ni existe historia unitaria como totalidad cerrada, ni el sentido se halla prefigurado de antemano. “Lo humano”, abriéndose a lo infinito, se da en las rupturas de la

[23] J. Derrida, “Violencia y metafísica”, en *op. cit*., p. 111.

[24] Así lo hacía explícito Derrida al empezar esta tercera parte: “Las cuestiones cuyo principio vamos a intentar indicar ahora son todas ellas, en sentidos diversos, cuestiones de lenguaje: cuestiones de lenguaje y la cuestión del lenguaje […] Nos preguntamos acerca del sentido de una necesidad: la de instalarse en la conceptualidad tradicional para destruirla”. (*Ibid*., pp. 147-150.)

[25] Puede consultarse el primer capítulo (“Metafísica y trascendencia”) de la primera sección, E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, pp. 57-76.

historia que ponen de relieve las quiebras de significación de cualquier totalidad propuesta como sentido definitivo.[26]

Además, la dinámica del reconocimiento tal y como la entiende Hegel se plantea en términos de la *dialéctica* entre lo mismo y lo otro, de forma que este último queda subordinado en función del mismo que se reafirma y lo absorbe por la preeminencia de la totalidad. La exterioridad del otro sería así la exterioridad ilusoria y provisional que se da uno con vistas a consumirla y consumarla. Para Lévinas, en cambio, el reconocimiento no es sólo ni principalmente *reconocimiento de mí por el otro* (en el que se ganaría la autoconciencia), sino que es *reconocimiento del otro por mí* en una relación en la que ambos quedaríamos absueltos, esto es separados, conservando cada uno su dignidad, y ello porque "lo humano" es infinito, y se resiste a toda totalización. La idea de infinito es retomada por Lévinas como *deseo* de lo otro que yo, concepto que, como señala Derrida,[27] es claramente anti-hegeliano, pues no designa el movimiento de la asimilación y la negación de la alteridad necesarios para llegar a ser conciencia de sí, sino que alude al respeto y a la responsabilidad inaplazable por el otro.[28]

De este modo, a juicio de Derrida, en el *rechazo de la negatividad* se concentra la crítica de Lévinas a la idea hegeliana de una polémica originaria: el trabajo de la negatividad impediría la trascendencia y el deseo de lo infinito, pues supone una apropiación violenta de lo otro por lo mismo. Sin embargo, esta crítica de la negatividad como violencia se viene abajo al tomar conciencia de la irreductibilidad de la metáfora en el lenguaje y la pertenencia de éste a una praxis espacial finita. Buena prueba de ello es el recurso levinasiano al término "exterioridad" para designar la alteridad del rostro como infinito positivo, sin mezcla de negatividad dialéctica:

[26] En palabras de Lévinas: "A diferencia de una filosofía de la trascendencia que sitúa en otra parte la verdadera vida […] —y a diferencia de una filosofía de la inmanencia en la que se aprehendería verdaderamente el ser cuando todo 'otro' (causa de guerra), englobado por el mismo, se desvaneciera el término de la historia— nos proponemos, en cambio, describir en el desarrollo de la existencia terrestre […] una relación con el otro que no acaba en una totalidad divina o humana, una relación que no es una totalización de la historia, sino la idea de lo infinito. Tal relación es la metafísica misma". (*Ibid*., p. 76.)

[27] J. Derrida, "Violencia y metafísica", en *op. cit*., p. 126.

[28] En ese sentido, sostiene Lévinas que "plantear el ser como deseo es, a la vez, rechazar la ontología de la subjetividad aislada y la ontología de la razón impersonal que se realiza en la historia […] El otro no es la negación de lo mismo, como querría Hegel. El hecho fundamental de la escisión ontológica en mismo y en otro es una relación no alérgica del mismo hacia lo otro". (E. Lévinas. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, pp. 309-310.)

> Que haya que decir *en* el lenguaje de la totalidad el *exceso* de lo infinito sobre la totalidad, que haya que decir lo Otro en el lenguaje de lo Mismo, que haya que pensar la *verdadera* exterioridad como no-*exterioridad*, es decir, de nuevo a través de la estructura Dentro-Fuera y la metáfora espacial, que haya que habitar todavía la metáfora en ruina, vestirse con los jirones de la tradición y los harapos del diablo: todo esto significa, quizá, que no hay logos filosófico que no deba *en primer término* dejarse expatriar en la estructura Dentro-Fuera. Esta deportación fuera de su lugar hacia el Lugar, hacia la localidad espacial, esta *metáfora* sería congénita de tal logos. Antes de ser un procedimiento retórico en el lenguaje, la metáfora sería el surgimiento del lenguaje mismo”.[29]

Parece, entonces, que Lévinas no puede evitar recurrir al lenguaje de lo mismo y de la totalidad, el lenguaje de lo exterior *en* el mundo, para hablar de la transcendencia, de lo infinito, de lo exterior al mundo. La finitud del lenguaje (metaforicidad y espacialidad) cierra, pues, la posibilidad de exponer filosóficamente la alteridad del otro como infinitud positiva previa reducción de la negatividad:

> Si no puedo designar la alteridad irreductible (infinta) del otro más que a través de la negación de la exterioridad espacial (finita), es quizá que su sentido es finito, no es positivamente infinito. Lo infinitamente otro, la infinitud de lo Otro no es lo Otro *como* infinitud positiva, Dios o semejanza con Dios. Lo infinitamente otro no sería lo que es, otro, si fuera infinitud positiva y si no guardase en él la negatividad de lo in-definido, del *ápeiron*.[30]

Ante esa condición del lenguaje, el propósito trascendente de Lévinas sería una apelación a lo impensable y a lo indecible, y sólo tendría una solución *apofática*, de ruptura con el lenguaje, recayendo en una especie de teología negativa.[31] Pero esa vía ya no es transitable para Lévinas, quien, además de rechazar cualquier forma de dualismo clásico, considera que el rostro, donde se concreta la posibilidad de apertura al otro, es ante todo posibilidad de palabra. Y aunque la palabra es sin duda la primera derrota de la violencia, paradójicamente, ésta no existía antes de la posibilidad de la palabra, ya que, “el lenguaje no puede jamás sino tender indefinidamente hacia la justicia reconociendo y practicando la guerra en sí mismo. Violencia contra violencia. *Economía* de violencia”.[32]

[29] J. Derrida, “Violencia y metafísica”, en *op. cit*., p. 151.

[30] *Ibid*., p. 153.

[31] *Ibid*., pp. 154-156.

[32] *Ibid*., p. 157. Se puede decir que Derrida concluye —con Hegel— que la polémica es originaria e irreductible. La negatividad dialéctica se impone, sobre todo, en la medida en que muestra la

Por otro lado, Derrida también cree percibir ciertas fisuras en la lectura levinasiana de Husserl y Heidegger.[33] Husserl, en su pretensión de alcanzar las "evidencias primarias" que hicieran de la filosofía un saber riguroso, puso en juego una tematización de la conciencia que arruinaba la concepción clásica de la misma, en la que la relación sujeto-objeto se entendía sobre la base de la presencia, la idea de objetividad se reducía a adecuación y el pensamiento a representación. En el planteamiento husserliano la conciencia se define por la *intencionalidad* como relación con el objeto en la que se da el sentido, cuyo carácter inmanente es la objetividad misma. Derrida va a señalar ciertas lagunas en la comprensión levinasiana del *teoreticismo*[34] y la *intencionalidad*[35] tal y como las planteaba Husserl. Por lo que a este último concepto se refiere, reconoce la intención de Lévinas de ampliarlo más allá de su dimensión representativa y teorética para profundizarlo como deseo y trascendencia metafísica hacia lo otro.[36] Según Lévinas, la intencionalidad que parecía conducir hacia "lo otro", termina siendo la vía que utiliza la conciencia para absorber lo Otro en el Mismo, o bien deducir lo Otro del Mismo.

Ahora bien, nadie como Husserl habría mostrado "que la visión era originalmente y esencialmente inadecuación de la interioridad y la exterioridad" y nadie habría pensado con más rigor el tema del "desbordamiento infinito de

complicidad entre violencia y paz en la experiencia histórica. Y al estar el pensamiento de lo infinito sometido a las condiciones espaciales y finitas del lenguaje, y siendo éste, así, originalemente violento —pues retiene esencialmente el espacio y lo Mismo en él—, la diferencia entre paz y guerra no puede tampoco ser absoluta como pretendía el horizonte escatológico del discurso ético levinasiano. Derrida aborda los puntos oscuros de la interpretación levinasiana de Hegel en las páginas 126 y ss., 138 y ss., 148 y ss., 158 y 160 y ss. del artículo que estamos comentando.

[33] Puede consultarse el análisis que ofrece González R. Arnáiz en el capítulo 5 de su libro, *E. Lévinas. Humanismo y ética*, pp. 105-121.

[34] J. Derrida, "Violencia y metafísica", en *op. cit.*, pp. 163-164.

[35] *Ibid.*, pp. 159-163. De forma tajante Lévinas dice que "una de las tesis principales sostenidas en esta obra consiste en negar a la intencionalidad de la estructura *noesis-noema* el título de estructura primordial (lo que no equivale a interpretar la intencionalidad como una relación lógica o como una causalidad)". (E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, p. 299.)

[36] Así lo cree Lévinas cuando afirma que "el lenguaje condiciona el pensamiento: no el lenguaje en su materialidad física, sino como actitud del Mismo frente al otro, irreductible a la representación del otro, irreductible a una intención del pensamiento, irreductible a una conciencia de…, porque se relaciona con lo que ninguna conciencia puede contener, se relaciona con lo infinito del Otro […] La significación es lo infinito, es decir, el Otro […] La significación precede la *Sinngebung* e indica el límite del idealismo en lugar de justificarlo". (*Ibid.*, pp. 218-220.) También puede verse *ibid.*, pp. 298 y ss.

los horizontes”.[37] De ahí que haya que preguntarse, con Derrida, “si finalmente Husserl ha *resumido* la inadecuación y reducido a la condición de *objetos* disponibles los horizontes infinitos de la experiencia”. En contra de la lectura de Lévinas, parece que no. Es más, sigue argumentando Derrida:

> […] en la fenomenología no hay jamás constitución de horizontes, sino horizontes de constitución. Que la finitud del horizonte husserliano tenga la forma de la abertura in-definida […] ¿no es eso lo que lo resguarda más seguramente frente a toda totalización, frente a la ilusión de la presencia inmediata de un infinito de plenitud, donde lo otro, de repente, se hace inencontrable? […] ¿No es la intencionalidad el respeto mismo? ¿La irreductibilidad para siempre de lo otro a lo mismo, pero de lo otro *que aparece como* otro a lo mismo?[38]

Eso nos debería llevar a la conclusión de que “el fenómeno del respeto supone el respeto de la fenomenalidad. Y la ética supone la fenomenología”.[39]

Con todo, la divergencia fundamental entre Lévinas y Husserl sería a propósito del otro, pues al hacer de éste un fenómeno del ego constituido por apresentación analógica —el otro como *alter ego*—, Husserl habría neutralizado la alteridad infinita del otro y lo habría reducido a lo mismo.[40] Si en este caso se reconoce cierta apertura a lo infinito sería, según Lévinas, una apertura a un “falso-infinito”, un “infinito sin alteridad”, un “infinito-objeto”, pues el cogito husserliano permanece autoclausurado en una soledad indiferente que “sabe” del otro como otro-yo, sin percatarse de que la significación se da en una relación en la que el Yo y el Otro mantienen, permaneciendo separados, una relación de no-indiferencia. Sin embargo, Derrida intentará mostrar hasta qué punto en el planteamiento husserliano es respetada la alteridad del otro en su significación. Para Husserl “el otro *en tanto que otro*, en su alteridad irreductible, se me presenta a mí […] como no-presencia originaria”.[41]

Para que el *encuentro*, tal y como lo entiende Lévinas, pudiera tener lugar sería necesario, desde la perspectiva de Husserl, que el otro, en su alteridad, *aparezca* a un ego.[42] Sólo por la vía de la apresentación analógica, que es propia

[37] J. Derrida, “Violencia y metafísica”, en *op. cit*., p. 161.

[38] *Ibid*., p. 162.

[39] *Ibid*., p. 163.

[40] *Ibid*., p. 165 y ss. Todo el capítulo II (“Rostro y ética”) de la sección tercera apunta en esa dirección. E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, pp. 218-225.

[41] J. Derrida, “Violencia y metafísica”, en *op. cit*., p. 165.

[42] A ese respecto, Derrida sostiene que la “*constitución* del alter ego” de la que habla Husserl, y que Lévinas rechaza, no se opone a ningún *encuentro*, sobre todo si se atiende a la distinción

de toda percepción y que es, además, lo contrario de la asimilación victoriosa, puede el yo ir hacia el otro sin que éste deje de ser el otro.[43] Reconocer al otro como otro es, en ese sentido, reconocerlo en su forma de ego, en su forma de alteridad que no puede ser la de las cosas. El otro como otro es irreductible a mi ego precisamente porque es ego, y ése es, como explica Derrida, el significado del otro como alter ego:

> Si el otro no fuera reconocido como alter *ego* trascendental, estaría todo él dentro del mundo, y no sería, como yo, origen del mundo […] Si el otro no fuese reconocido como ego, toda su alteridad se vendría abajo […] La egoidad del otro le permite decir, como a mí, 'ego', y por eso es el otro, y no una piedra o un ser sin palabra *en mi economía real*. Por eso, si se quiere, es rostro, puede hablarme, oírme, y eventualmente mandarme. No sería posible ninguna disimetría sin esta simetría que no forma parte de mundo, y que, al no ser nada real, no impone ningún límite a la alteridad, a la disimetría, por el contrario, la hace posible. Esta disimetría es una *economía* en un sentido nuevo, que sin duda sería también intolerable para Lévinas.[44]

La postura de Husserl, por tanto, habría mostrado la necesidad de acceder al sentido del otro en su alteridad irreductible a partir de una modificación intencional de mi ego. La argumentación de Derrida se apoya aquí en una distinción de niveles: si en el nivel ético se requiere la asimetría entre el yo y el otro, en el nivel de la intersubjetividad trascendental (relación del ego y el alter ego), que es previo, se impone una relación simétrica: "la simetría trascendental de dos asimetrías empíricas".

Eso implica, a su vez, reconocer la necesidad de una *violencia trascendental pre-ética*, congénita o inherente a la (no-)fenomenalidad del aparecer del otro siempre y primeramente como *alter ego*, dado que el acceso a lo otro sólo es

husserliana de los momentos de pasividad y actividad en la intuición. Además apunta ciertas dificultades en la noción de encuentro porque da a entender que habría un tiempo y una experiencia sin otro antes del mismo. (*Ibid*., nota al pie, p. 166.)

[43] Dado el inacabamiento indefinido de las percepciones originarias del cogito husserliano, la alteridad de las cosas trascendentes y naturales, que son otras en general para mi conciencia, es ya irreductible. Ahora bien, la alteridad también irreductible del otro no tiene nada que ver con esa alteridad de las cosas, pues en el caso del otro, a esa dimensión del inacabamiento se añade una dimensión de no-originariedad más profunda. Derrida matiza que para Husserl, sin la primera alteridad, la de los cuerpos, no podría surgir la segunda, pues para él 'otro' quiere decir ya algo cuando se trata de cosas, "lo cual es tomarse en serio la realidad del mundo exterior", algo que Lévinas, a juicio de Derrida, no sostendría. (*Ibid*., p. 167.)

[44] *Ibid*., p. 169.

posible *dentro* del “juego de lo mismo”.[45] Al pensar la infinitud del otro como plenitud positiva, al poner en suspenso la diferencia entre lo mismo y lo otro, Lévinas ignora que nos encontramos inmersos en una *economía de violencia*, lo que supone que “la *escatología* no es posible más que a *través de la violencia*”, o dicho con otras palabras, que el discurso es ya la violencia elegida como la violencia menor frente al sin-sentido puro. De ahí la afirmación rotunda de Derrida: “Entre la tragedia originaria [violencia absoluta] y el triunfo mesiánico [paz absoluta] está la *filosofía*, en que la violencia se vuelve contra sí en el saber, en que la finitud originaria se muestra y en que lo otro es respetado en y por lo mismo”.[46]

Heidegger: diferencia óntico-ontológica y violencia ontológica

Por otra parte, la obra levinasiana de la tematización del “compromiso con el otro” quiere presentarse como una alternativa a la “gesta del ser” heideggeriana. Así pues, Lévinas tiene en Heidegger al principal interlocutor contra el que dirige su propuesta. A su juicio, la transformación hermenéutica de la fenomenología que él lleva a cabo no resuelve las deficiencias de Husserl.

Es cierto que en el planteamiento heideggeriano, que somete el interés por el hombre a la pregunta por el ser en un intento de conjurar los abusos del “sujeto”, se acude al “más allá” del Ser en general para comprender al ente, pero en el camino se ha perdido la particularidad de ese ente señalado —como ser insustituible— que ahora alcanza su significación gracias a su referencia al ser. La subordinación de la verdad óntica a la cuestión ontológica que opera en la “ontología fundamental” heideggeriana acaba generando, según Lévinas, la misma violencia e inhumanidad que pretendía evitar, pues sólo hay lugar para lo *anónimo* y para lo *neutro* de la indiferencia absoluta:[47] el hombre resulta ser la “víctima” ofrecida en el altar del ser para que la *manifestación* se produzca

[45] De nuevo se hace patente en este punto la indestructibilidad del logos griego, pues en *El Sofista* la alteridad se dice como negatividad, esto es, lo otro se piensa siempre como relativo, como otro-que (*pros eteron*) y no infinitud positiva. (*Ibid*., p. 171.) De ahí que Derrida sostenga que “la expresión ‘infinitamente otro’ o ‘absolutamente otro’ no puede decirse y pensarse a la vez”, (*ibid*., p. 170); o un poco antes, más claramente: “Lo infinito no se entiende como Otro más que bajo la forma de lo in-finito [traicionándose mediante una palabra negativa]. Desde el momento en que se quiera pensar lo Infinito como plenitud positiva […], lo Otro se hace impensable, imposible, indecible”. (*Ibid*., p. 154.)

[46] *Ibid*., p. 176.

[47] Puede verse E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, pp. 302-303.

e *ilumine* todos los rincones en los que el ser se halla disimulado. La historia del ser no sería más que la historia de una *totalización*, de una reducción de "lo otro", una historia de violencia y destrucción llevada a cabo en nombre de una significación concluida y pendiente de la voz del Ser.[48]

Permanecer en el *pensamiento del Mismo*, como hace Heidegger, supone la imposibilidad de poder pensar una subjetividad como responsabilidad por y para el otro. Como dirá Lévinas,[49] en su carácter de invadido de/por el otro, el Yo es *sustitución*, con lo que se indica que mi unicidad de sujeto emerge en la medida en que la significación del sentido no la poseo yo, sino el otro. Frente a Heidegger, se podría decir que este extrañamiento radical del "Yo" es anterior a la necesidad de "tener-que-ser" como esencia del *Da-sein*, e introduce al "Yo" en la "intriga" de la relación ética en la que me siento ya siempre *rehén* del otro en una responsabilidad que me antecede. Habría, por tanto, que ir más lejos que el anti-humanismo —al que Lévinas reconoce su fondo de verdad—, hasta llegar a la des-nucleación del "Yo" por el otro, para que apareciese esa "radical situación humana", en la que el sujeto ya no sería el "pastor del ser", sino más bien el "guardián de su hermano".

Frente a esas críticas de Lévinas, la estrategia de Derrida será una vez más aclarar en qué medida la metafísica del rostro presupone el pensamiento del ser.[50] Empieza cuestionando que en el planteamiento de Heidegger se hable de una "prioridad" del ser respecto al ente, prioridad que, a los ojos de Lévinas, sometería la ética a la ontología. Lo que ocurre, anota Derrida, es que en Heidegger ni siquiera hay "distinción", en el sentido habitual de la palabra, entre

[48] Las palabras de Lévinas son las siguientes: "Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana, que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general —aun si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente— permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía […] El *ser* antes que el *ente*, la ontología antes que la metafísica, es la libertad (aunque de la teoría) antes que la justicia. Es un movimiento en el Mismo antes que obligación frente al Otro". (*Ibid*., pp. 70-71.)

[49] E. Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígame, 1987.

[50] Para ello analiza las siguientes palabras de Lévinas: "*Sein und Zeit* no ha sostenido, tal vez, más que una sola tesis: el ser es inseparable de la comprensión del ser (que se desarrolla como tiempo), el ser es ya apelación a la subjetividad. El primado de la ontología heideggeriana no reposa sobre el truismo: 'para conocer el *ente* es necesario haber comprendido el ser del ente'. Afirmar la prioridad del *ser* con respecto al *ente*, es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguno* que es un ente (relación ética) a una relación con el *ser del ente* que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber) subordina la justicia a la libertad". (E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 69.)

ser y ente, lo que haría imposible cualquier relación de dominación óntica de uno a otro.[51]

El pensamiento del ser, continúa Derrida, no tiene nada que ver con la potencia, que es siempre una relación entre entes y, por ello, tampoco puede ser asociado a una violencia ética o equiparado a una contra-ética, sino todo lo contrario. Sin él ninguna ética podría abrirse. El pensamiento o la pre-comprensión del ser condiciona el reconocimiento de la esencia del ente, “el *respeto* del otro *como lo que es*: otro”.[52] Sin ese “dejar-ser” de un ente (el otro) como existiendo fuera de mí en la esencia de lo que es (en su alteridad), no sería posible ninguna ética. El “dejar-ser” no sería, como pensaba Lévinas, dejar-ser como “objeto de comprensión”, y en el caso del otro, como “interlocutor” con el que meramente se coexiste, sino que, como dice Derrida, “dejar ser al otro en su existencia y en su esencia de otro significa que accede al pensamiento o (*y*) que el pensamiento accede a lo que es esencia y lo que es existencia; y a lo que es el ser que presuponen las dos. Sin lo cual, ningún dejar-ser sería posible, y en primer lugar el del respeto y del mandamiento ético destinado a la libertad”.[53]

Tras lo dicho, Derrida concluye que, al no atender a la diferencia óntico-ontológica, al afirmar la preexistencia del ente que se expresa respecto al desvelamiento del ser, Lévinas estaría confirmando el planteamiento de Heidegger, poniendo de manifiesto que la historia se abre con esa sustracción del ser bajo el ente o, dicho de otra manera, que “el lenguaje ilumina y oculta *a la vez y al mismo tiempo* el ser mismo”.[54] De ahí que llegue a sostener que “la metafísica del rostro *encierra* el pensamiento del ser, presupone la diferencia entre el ser y el ente al mismo tiempo que la silencia”.[55]

Cabe añadir que el pensamiento del ser, como reconoce el mismo Heidegger, no es extraño a una cierta violencia, pero no porque implique, como piensa Lévinas, una violencia ética, una opresión ontológica del otro. De hecho, aclara

[51] J. Derrida, “Violencia y metafísica”, en *op. cit*., pp. 182-184.

[52] *Ibid*., p. 185.

[53] *Ibid*., p. 186. Derrida insiste, además, en que “la relación con el ser del ente” no tiene nada de relación y mucho menos se puede considerar una “relación de saber”. El pensamiento del ser no es una teoría, puesto que el ser no es, como diría Lévinas, un concepto, lo que finalmente ofrecería al otro, reduciéndolo a una especie del género ser, a nuestra comprensión, esto es, a nuestra violencia. El ser, para Heidegger, no es el concepto al que el ente estaría sometido, sino que es, igual que el otro en Lévinas, “refractario a la categoría”, por eso el pensamiento del ser no es nunca un comprender conceptual y totalitario, sino que, más bien, en la medida en que implica un dejar-ser, concierne siempre a la alteridad del otro con toda su originalidad.

[54] *Ibid*., p. 187.

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

Derrida, "siendo el único que permite *dejar* ser a los otros en su verdad, liberando el diálogo y el cara-a-cara, el pensamiento del ser está tan próximo de la no-violencia como es posible".[56] El hecho de que el pensamiento aparezca siempre en la diferencia significa que el ser es historia, se disimula a sí mismo en su producción y se hace originariamente violencia en el pensamiento para decirse y mostrarse: "un ser sin violencia sería un ser que se produjera fuera del ente: nada; no-historia; no-producción; no-fenomenalidad. Una palabra que se produjera sin la menor violencia no determinaría nada, no diría nada, no ofrecería nada al otro; no sería *historia* y no *mostraría* nada; en todos los sentidos de esta palabra […] sería una palabra sin *frase*".[57]

Por eso la crítica levinasiana a la violencia constitutiva ontológica tendría que imponer al lenguaje, y al mismo discurso, una renuncia del verbo ser.[58] Lo que ocurre, sin embargo, es que Lévinas no podría hacerse cargo de un lenguaje sin frase y sin retórica desde el momento en que tenemos en cuenta lo que le pide a la palabra: *enseñanza*, ofrecimiento del mundo como objetividad común:[59] "En fin, si se mantiene uno dentro del proyecto de Lévinas, ¿qué ofrecería al otro un lenguaje sin frase, un lenguaje que no dijera nada? El lenguaje debe dar el mundo al otro nos dice en *Totalidad e infinito*. Un maestro que se prohibiese la *frase* no daría nada; no tendría discípulos sino sólo esclavos".[60]

Para evitar que la peor violencia cohabite en silencio con la idea de la paz, el lenguaje tiene que articularse violentamente en una sintaxis conceptual que abre la circulación a lo mismo. La proximidad del lenguaje a la no-violencia no se da, como sostiene Lévinas, en esa posibilidad originaria del *ofrecimiento* y la *donación* del mundo al otro como completamente otro, pues en ese caso, reducido a su pura intención, el lenguaje no diría nada. Éste está obligado a articularse, la frase es inevitable, y ésa es la única posibilidad de la no-violencia, que nunca será no-violencia *pura*, término siempre contradictorio: "Nunca escapamos a *la economía de guerra*".[61]

[56] *Ibid*., p. 200.

[57] *Ibid*., p. 201.

[58] *Idem*. Véanse las páginas de la obra de Lévinas a las que se refiere Derrida, *cf*. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, pp. 93 y ss.

[59] P. Peñalver, *Desconstrucción. Escritura y filosofía*, p. 42.

[60] J. Derrida, "Violencia y metafísica", en *op. cit*., p. 201. Derrida afirma, entonces, que "separar la posibilidad del lenguaje —como no-violencia y don— de la violencia necesaria en la efectividad histórica, es apoyar el pensamiento en una transhistoricidad", punto en el que, según él, Lévinas y Heidegger se separan definitivamente. (E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, pp. 99-122 y ss y 191.)

[61] J. Derrida, "Violencia y metafísica", en *op. cit*., p. 202.

La proximidad de dos caminos heterogéneos

La crítica a Lévinas esbozada en ese primer acercamiento de Derrida a *Totalidad e Infinito* se centra en una cuestión de lenguaje, ya que denuncia una incoherencia entre su intención heterológica y su discurso filosófico. La necesidad de esa violencia pre-ética vendría a poner de manifiesto la imposibilidad de traducir el pensamiento heterológico al lenguaje ontológico en la forma en que pretendía Lévinas. Subrayando ese aspecto, Derrida ha atribuido, como acabamos de apreciar, un recurso indestructible al logos griego, el cual nunca se verá “sorprendido” por la palabra judía.[62] Queda por ver cuál es la alternativa derridiana a la heterología levinasiana.

Heterología impura vs. heterología pura

Tal y como se desprende del análisis llevado a cabo en “Violencia y metafísica”, el hecho de que la negatividad inscrita en el propio lenguaje sea irreductible, de que la intersubjetividad sea anterior a la relación ética, de que el ser sea lo primero disimulado, no es sino afirmar que lo completamente Otro, no sería lo que es, Otro, si no guardase en él la negatividad de lo indefinido, una cierta relatividad a lo Mismo.[63] De ahí que Derrida señale que:

> Al convertir la relación con lo infinitamente otro en el origen del lenguaje, del sentido y de la diferencia, sin relación con lo mismo, Lévinas se resuelve, pues, a traicionar su intención en su discurso filosófico. Éste no se entiende y no enseña más que si deja primero circular en él lo mismo y el ser […] Es el *sueño* de un pensamiento puramente *heterológico* en su fuente. Pensamiento *puro* de la diferencia *pura*”.[64]

[62] Como remarca Peñalver, “la resistencia de la ontología greco-europea a su traducción o trasposición en una metafísica de la alteridad de inspiración judía (pero también la dificultad de traducir el pensamiento heterológico al lenguaje ontológico) coincide con la necesidad de una *violencia* irreductible en la historia de la experiencia y en el ser”. (P. Peñalver, *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas.* Madrid, Caparrós, 2001, pp. 179-180.)

[63] Dicho de otro modo, la única oportunidad de la paz pasa por que la palabra guarde violentamente el secreto, el silencio, la no-presencia; no podemos más que arriesgarnos en una economía: “Porque, si no se arranca violentamente el origen silencioso a él mismo, si se decide no hablar, la peor violencia cohabitará en silencio con la *idea* de la paz. La paz sólo se hace en un *cierto silencio*, determinado y protegido por la violencia de la palabra”. (J. Derrida, “Violencia y metafísica”, en *op. cit*., p. 202.)

[64] *Ibid*., p. 206.

Así pues, frente a la propuesta levinasiana, Derrida va a insistir en que no hay acceso a lo Otro sino a través de lo Mismo. Si Lévinas quiere evitar la *contaminación* entre lo Otro y lo Mismo, Derrida, acogiendo la elaboración levinasiana de la huella en su literalidad, la reafirma como una negatividad fecunda, y no tanto como una fatalidad que hay que asumir. Por eso, mediante esta crítica a Lévinas lo que pretende no es tanto un despertar del sueño heterológico, sino precisamente "realizar" ese sueño en sus apropiados términos a través de una estrategia más lúcida, esto es, mediante la desconstrucción del fonologocentrismo filosófico, que ya aquí aparece prefigurada.

La desconstrucción camina en los límites de la metafísica: se trata de situarse dentro de ella y, manteniendo un interés sistemático en su orden conceptual y su corpus textual, pero sin dejarse atrapar por sus redes, hacer desbordar dicha tradición en una relectura y reescritura de sus textos, atendiendo a su fondo de ilegibilidad o intraducibilidad, a las fisuras y a los deslizamientos que ellos *ya* albergan.

Siendo esta dislocación lo que recibe el nombre de desconstrucción, conviene hacer hincapié con Derrida en que ésa no ha de entenderse como un acto o una operación. Lo desconstruido o por desconstruir(se) no es sólo un orden conceptual, sino una cierta organización práctica socio-histórica responsable de determinadas formas de pensamiento,[65] con lo que se pone de manifiesto, por otro lado, que la presunta despolitización o el gesto antihistórico que le achacan a Derrida algunos críticos reilustrados es más que dudosa. Por eso, la desconstrucción, más allá de la inversión del fonologocentrismo propio de la metafísica, debe pensarse como una "palanca de intervención activa" que afecta a todas las manifestaciones de la cultura occidental, y no ya como algo que incidiese sobre ellas desde el exterior, sino como un *acontecimiento* que viene trabajando desde siempre dentro de cada una.[66]

Para propiciar dicho acontecimiento, como veíamos al principio, se requería una estrategia interna al lenguaje que implicaba, a su vez, la *rehabilitación de la escritura* como fondo del mismo, como condición (e imposibilidad) del sentido.[67]

[65] P. Peñalver, *Desconstrucción. Escritura y filosofía*, p. 15: "el texto de la desconstrucción debe configurarse también como un dispositivo capaz de *intervenir* en ese campo práctico que rodea, más bien determina, la 'situación' de la teoría o de las 'ideas'". (*Idem*.).

[66] C. de Peretti y P. Vidarte, *Derrida (1930)*, p. 19. De ahí que, aunque se hable de "la" desconstrucción, sea más preciso referirse a las "desconstrucciones" en plural, ya que con ello se capta el acontecimiento inédito e irrepetible de desconstrucción que tiene lugar en cada texto.

[67] En cierto modo, a esto ya apuntaba Derrida cuando, ante el recurso levinasiano a la palabra como *expresión* no-violenta de lo infinitamente otro, plantea lo siguiente: "¿Es el 'discurso oral' 'la

Cabe señalar, en esa línea, que ya en su confrontación con la teoría del significado de Husserl en *La voz y el fenómeno*, Derrida puso en cuestión el modelo de comprensión de la “palabra” como “habla”, como unidad de un sonido y un sentido. Eso le lleva a reconocer la centralidad y el carácter “ultratrascendental” de la escritura, la cual introduce un elemento de no-presencia en el lenguaje, pues el signo, con su iterabilidad, hace que el sentido esté constantemente “diferido” de un elemento a otro.[68]

Este nuevo concepto de escritura desborda su sentido corriente y abarca a la lengua escrita y a la oral; es también el pensamiento e, incluso, la forma de toda experiencia. De hecho, en “Firma, acontecimiento, contexto”,[69] extiende los predicados grafemáticos (iterabilidad, espaciamiento) a todo tipo de comunicación: al usar signos/huellas ningún contexto (al que pertenecen el destinatario, el referente, la intención del emisor, y el pretendido sentido) puede cerrarse a nuestras espaldas, dada la “fuerza de ruptura” de aquéllos. Siempre *queda* (*reste*) un elemento indecidible que escapa al sujeto, un componente de *secreto* que se sustrae a la intención significante, y que es justamente lo que hace posible el *encuentro* con el otro. Por eso la descontrucción afirma la dislocación, la discontinuidad en mi conciencia presente, el secreto del lenguaje, que imposibilitando una significación, una comunicación *puras*, inaugura el movimiento de la huella: el “yo” no domina ya su querer-decir y en su irreductible secundariedad, es un puro lugar de paso hacia lo otro/el otro.[70]

plenitud del discurso’? ¿Es lo escrito solamente ‘lenguaje que vuelve a ser signo’? […] La altura y el magisterio de la enseñanza ¿no están del lado de la escritura? ¿No pueden invertirse todas las proposiciones de Lévinas en relación con este punto?” (J. Derrida, “Violencia y metafísica”, en *op. cit.*, p. 137.)

[68] Es al hilo de la llamada “crisis del sentido” como Derrida piensa la “diferencia”. En una torsión de la diferencia óntico-ontológica vislumbrada por Heidegger, Derrida ya no piensa dicho fenómeno como una diferencia entre ser-ente, esto es, como el acontecimiento simultáneo de descubrimiento-encubrimiento del sentido, sino como la “imposibilidad” del mismo. La diferencia sería el movimiento —puesto en marcha por el signo como elemento indesligable del sentido— a través del cual este último (el sentido) se halla constante e inevitablemente *desplazado* y *aplazado*, introduciendo así una enigmática “no-identidad” en el seno mismo de la presencia. La diferencia pone de manifiesto que en el mismo movimiento de venir a *presencia* un sentido, acontece la *despresencia*, el sentido se *arruina*. De ahí que el signo no sea, como tendería a pensarse heideggerianamente, una presencia que oculta un sentido, sino la huella de una “presencia-no-presente”, puesto que, dada su estructura repetible, reenvía siempre a lo *otro-de-sí* (*différence*) y, a su vez, supone un aplazamiento temporal del sentido o “espaciamiento” (*différance*). En la iterabilidad reside, pues, la clave de todo este juego y del paso a la alteridad. (*Cf.*, L. Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*, pp. 454-459.)

[69] *Cf.* J. Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 352-362.

[70] *Cf.* Natalio Morote Serrano, “El secreto”, en *Archipiélago*, 2007, pp. 49-54.

Sin ese sustraerse del sentido, sin esa reticencia del lenguaje a decir(se) completamente, no habría lugar para el encuentro con lo otro, siempre imprevisible e inanticipable. Todo ello se vuelve especialmente acuciante cuando lo que está en juego es el problema de la *justicia* y de la *hospitalidad*, temáticas que aparecen de modo recurrente en los últimos textos de Derrida, aquéllos en los que la desconstrucción llama a la "diseminación",[71] y en los que se muestra menos respetuoso con la indestructibilidad del logos griego y marca más fuertemente la lejanía con el discurso filosófico. Precisamente en este punto creemos encontrar ciertas convergencias, con la postura de Lévinas, por más que la distancia entre ellos se mantenga, ya que para Derrida, como hemos visto, sólo hay acceso al Otro a través de lo Mismo, de ahí que la violencia originaria nos mantenga sumidos en una doble exigencia contradictoria o, como él dice, en "la indecidibilidad de un *double bind*": hemos de ajustarnos, por un lado, al cálculo previsible de lo Mismo, a los códigos —lingüísticos o legales— y, por otro, debemos hacer advenir lo nuevo, el acontecimiento que es siempre acontecimiento de lo otro y para el otro. No puede haber responsabilidad, no se puede hacer justicia al otro, sin atravesar ese elemento de homogeneidad. Pues bien, a pesar de todo, intentaremos mostrar en qué sentido la diferencia que separa a ambos pensadores no es insalvable.

Conversación infinita entre dos heterologías

Efectivamente, en sus últimos trabajos Derrida se esfuerza en mostrar que la desconstrucción se desenvuelve como un proyecto ético. En esos textos se puede apreciar la necesidad de intervención y la inquietud que acompañan a la desconstrucción cuando ésta hace operar la "diseminación", la cual ha de entenderse como un operador de generalidad que insertándose en el horizonte semántico de las palabras (*sema*), desentierra y pone en juego lo seminal de su sentido (*semen*) en la práctica sintáctica en la que se hallan inmersas.[72] Se trata entonces

[71] Conviene apuntar que en el mismo texto derridiano la desconstrucción atraviesa distintas fases o sufre un desplazamiento de su estrategia. En la apertura gramatológica la desconstrucción parece ante todo la *inversión* del sistema de jerarquías que constituye la metafísica como logocentrismo. Con ello se corría el riesgo de que la desconstrucción apareciera como negación de la filosofía. La nueva orientación inscribe como su operador general la *diseminación* y con ello se marcaba más fuertemente la distancia respecto al *discurso* filosófico (ya no considerado una condición necesaria o una tradición insuperable). Paradójicamente, y planteando la cuestión del "margen", la desconstrucción como diseminación despliega una relación afirmativa con el *texto* de la filosofía, pues la diferencia no es lo otro del discurso filosófico, sino que se inscribe en el interior de su texto haciendo reventar su sentido. (P. Peñalver, *Desconstrucción. Escritura y filosofía*, p. 107.)

[72] C. de Peretti y P. Vidarte, *Derrida (1930)*, p. 26.

de buscar ciertas marcas de la lengua que, poniendo en cuestión a la verdad como ley del lenguaje o al ser como presencia, provocan un desplazamiento del sistema logocéntrico. Es lo que Derrida llama “indecidibles”,[73] elementos cuya pluralidad semántica, con frecuencia contradictoria e incompatible, germina en el juego de la sintaxis a través de un paciente ejercicio de “paleonomia”. Ésta consiste en guardar un nombre viejo, en una reinscripción activa en el texto de términos corrientes, de forma que éstos, desbordando cualquier definición posible, propicien la quiebra de la cadena de oposiciones binarias en la que se apoya la lógica discursiva y pongan de manifiesto que no hay un marco de aplicación acotable, un contexto originario de sentido para los conceptos: no hay concepto “determinable” sin aporía.

Esta aporía de la indecidibilidad, que no es sino una forma de apuntar hacia lo otro inanticipable, reside en el corazón mismo de la justicia y de la hospitalidad, las cuales serían ejemplos paradigmáticos de lo que Derrida denomina “figuras de lo imposible”. De este modo, él establece una distinción entre una hospitalidad incondicionada o por venir, que consiste en dejar paso al radicalmente otro y que supone el respeto escrupuloso hacia el que llega, el *arribante*, y una hospitalidad condicionada, restringida y regulada que consiente la llegada del extraño previo acatamiento de las cláusulas del anfitrión. Se trata de dos formas antagónicas aunque indisociables de entender la acogida, ambas entremezcladas de forma inevitable en la experiencia de la hospitalidad, la cual va, en tanto que experiencia aporética, acompañada siempre de una paradoja inerradicable: la hospitalidad, que se pretende ilimitada y universal, *tiene que* plasmarse, traducirse en unas leyes concretas para no quedar en un mero sentimiento filantrópico, con el consiguiente riesgo de verse pervertida y reducida a la positividad de esas leyes. Ahora bien, esa perversibilidad es esencial, inexorable e, incluso, sostiene Derrida, necesaria, pues es la condición misma de la *historia* de la hospitalidad y, así, la única oportunidad de que ésta pueda llegar a darse sin condición, si es que esto es posible.[74]

[73] Como dice Derrida, los indecidibles son “unidades de simulacro, ‘falsas’ propiedades verbales, nominales o semánticas, que ya no se dejan comprender en la oposición filosófica filosófica (binaria) y que no obstante la habitan, la desorganizan, pero sin constituir *nunca* un tercer término, sin dar lugar nunca a una solución en la forma de la dialéctica especulativa”, (J. Derrida, *Posiciones.* Valencia, Pre-Textos, 1977, p. 56.) Algunos de esos indecidibles serían: “texto”, “escritura”, “huella”, “suplemento”, “margen”, “resto”, “ruina”, “espectro”. (P. Peñalver, *Desconstrucción. Escritura y filosofía*, p. 112.)

[74] De ahí que Derrida hable de “hostipitalidad”, ya que la antinomia insoluble y no dialectizable que la hospitalidad porta en su interior, hace que lo hospitalario y lo hostil o inhospitalario estén intrínsecamente vinculados. (J. Derrida, y A. Dufourmantelle, *De la hospitalidad.* Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2000, pp. 31-63-83-135.)

A su vez dicha tensión, tiene una cierta continuidad en la distinción compleja y vacilante (nunca mera oposición) entre justicia/derecho.[75] Se trata de dos ámbitos separados por un abismo —la primera atiende a la singularidad del otro, el segundo a la universalidad de la ley—, pero que se requieren mutuamente, de modo que el propio imperativo que instituye la justicia la lleva a codificarse, a hacerse ley, aunque con ello se pervierta su intratable exigencia de respeto absoluto. He aquí, pues, la indecidibilidad de la justicia:

> Para que una decisión sea justa y responsable es necesario que en su momento propio, si es que existe, sea regulada y sin regla, conservadora de la ley y lo suficientemente destructiva o suspensiva de la ley como para deber reinventarla, re-justificarla en cada caso […] Cada caso es otro, cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única […] Si hubiera una regla que la garantizase de una manera segura, entonces el juez sería una máquina de calcular, lo que a veces ocurre […] Aunque tampoco se dirá de él que es justo, libre y responsable, si el juez no se refiere a ningún derecho, a ninguna regla […] De esta paradoja se sigue que en ningún momento se puede decir *presentemente* que una decisión es justa, puramente justa […] En lugar de 'justo', se puede decir legal o legítimo, en conformidad con un derecho, con reglas y convenciones que autorizan el cálculo pero cuyo origen fundante no hace más que alejar el problema de la justicia.[76]

La justicia incalculable, con la exigencia infinita que comporta, *ordena* calcular, *exige* el derecho, de modo que, en el mismo momento en el que se hace presente, al inscribirse en la decisión que la justifica, se des-presenta.[77] Sin ese *hiato*, que remite a la urgencia y a la necesidad de un salto en el acto de la decisión —y no tanto a la ausencia de reglas—, sin ese punto de suspensión o *espaciamiento*, que simultáneamente posibilita y hace imposible la justicia, sólo habría

[75] Nos topamos, como dice Derrida, con "una distinción difícil e inestable entre de un lado la justicia (infinita, incalculable, rebelde a la regla, extraña a la simetría, heterogénea y heterótropa), y de otro, el ejercicio de de la justicia como derecho, legitimidad o legalidad, dispositivo estabilizante, estatutorio y calculable". (J. Derrida *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad".* Madrid, Técnos, 2008, p. 50.)

[76] *Ibid.*, pp. 53-54. Siguiendo a Derrida, conviene añadir, que lo indecidible no reside en la indecisión o tensión entre dos reglas o decisiones contradictorias, sino que la indecibilidad nos sumerge en la experiencia aporética de aquello que excediendo el orden de toda regla (justicia), *tiene que* ajustarse, someterse a la regla, a la decisión imposible (derecho), de donde concluye que "la prueba de lo indecidible […] no se pasa o se deja atrás nunca". (*Ibid.*, p. 57.)

[77] Derrida, en ese sentido, sostiene que "la justicia, en tanto que experiencia de la alteridad absoluta, es no-presentable, pero es la ocasión del acontecimiento y la condición de la historia". (*Ibid.*, p. 64.)

espacio para un programa de actuación que anularía toda responsabilidad.[78] Una responsabilidad que siempre es “sin límite, excesiva, incalculable” y con la que, insiste Derrida, la desconstrucción “está en prenda, está comprometida”. Lejos de abdicar de un modo nihilista ante la cuestión ético-política-jurídica de la justicia, la desconstrucción apela a “una sobrepuja hiperbólica en la exigencia de justicia, una sensibilidad hacia una especie de desproporción esencial que debe inscribir el exceso y la inadecuación en ella”, lo que la llevaría a “denunciar no sólo límites teóricos sino también injusticias concretas”.[79]

Como el mismo Derrida ha reconocido, es esta inquietud o esta preocupación por la justicia, la que, de un modo u otro, ha presidido y motivado desde el principio su acercamiento a Lévinas, y en torno a esta problemática podrán apreciarse ciertas modulaciones en su posicionamiento. Ya en “Violencia y metafísica”, poniendo en entredicho la viabilidad de una alternativa a la filosofía de lo Mismo que se apoya para ello en el lenguaje de la identidad, Derrida cuestionaba también la legitimidad del proyecto levinasiano, en el que la ética se entiende como “filosofía primera”:

> No olvidemos que Lévinas no quiere proponernos leyes o reglas morales, no quiere determinar *una* moral, sino la esencia de la relación ética en general. Pero en la medida en que esta determinación no se da como *teoría* de la ética, se trata de una ética de la ética. En este caso, es, quizá, grave, que no pueda dar lugar a una ética determinada, a leyes determinadas, sin negarse y olvidarse a sí misma.[80]

En el mismo sentido se pronuncia Derrida en *Altérités* preguntándose si es posible liberar una palabra —de nuevo cuestiones de lenguaje— de sus determinaciones históricas. Con todo, Derrida sostiene que la torsión semántica de la palabra “ética” acometida por Lévinas no está del todo injustificada y, argumentando desde Heidegger, cree ver en ella una rearticulación de las posibilidades ocultas o disimuladas en el pensamiento ético griego y alemán.[81]

[78] Se puede decir, así, que se da un momento de “diferencia”, de no-presencia o no-identidad en el seno de la justicia y la responsabilidad, de ahí su indecibilidad. Así lo mantiene Derrida en su libro *Espectros de Marx: el Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional.* Madrid, Trotta, 1995, pp. 44-45.

[79] J. Derrida, *Fuerza de ley*, p. 46. Según Derrida, la justicia es el lugar propio —si es que existe— de la desconstrucción, que es el movimiento mismo de la desconstrucción, y llega a afirmar incluso que “*la desconstrucción es la justicia*”. (*Ibid*., p. 35.)

[80] J. Derrida, “Violencia y metafísica”, en *op. cit*., pp. 149-150.

[81] Las palabras de Derrida son las siguientes: “Alors, bien sûr, on peut déplacer le sens du mot

Por otro lado, y teniendo en cuenta la interpretación que hizo de la filosofía de Lévinas como "ética de la ética", aquí la crítica se agudiza cuando mantiene que hacer depender la cuestión de la filosofía de la ética imposibilitaría abordar adecuadamente la eticidad de la ética.[82]

¿Hasta qué punto de la ética levinasiana podrían derivarse principios normativos y criterios morales concretos, teniendo en cuenta que tal empresa supondría ceder ante la filosofía de lo Mismo? ¿Hasta qué punto no se pervierte esa responsabilidad an-árquica y originaria si se intenta deducir de ella una política o un derecho? ¿A qué quedaría reducida si no estamos dispuestos a atravesar ese momento de homogeneidad?

Qué duda cabe de que Lévinas se hizo eco de todas estas objeciones, y si en *Totalidad e infinito* la tensión entre el logos griego y la palabra judía permanecía en cierto modo impensada y la cuestión de la justicia apenas esbozada, ya en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* el problema pasa a un primer plano y adquiere una relevancia plena, hasta el punto de que la relación entre la lógica griega y la escatología profética es una cuestión indesligable de las tesis fundamentales de la obra. Así, se puede decir que esa obra, escrita en 1974, es de alguna manera un intento de respuesta a los problemas de su filosofía que tan finamente habían sido señalados por Derrida. Como reconoce el propio Lévinas, *De otro modo que ser* debería abrir paso a una lectura retrospectiva de toda su trayectoria, pues en ella hay ya un abandono del lenguaje

'étique'. Je crois que quand Lévinas parle d'étique je ne dirais pas que cela n'a plus rien à voir avec ce que ce mot a recouvert de la Grèce á la philosophie allemande du XIX, l'étique est tout autre; mais c'est le même mot, en effet, es c'est des questions que je poserais à Lévinas: quelle est la légitimité de l'usage de mots qu'on soustrait à toutes ces déterminations historiques? Je suppose que la réponse de Lévinas serait celle-ci: cette transformation sémanthique de mot'étique' reconstitueou restitue ce qui était la condition de possibilité cachée, dissimulée en quelque sorte par la pensée grecque ou allemande, de l'étique". (J. Derrida y P. Labarrière, *Altérités*. París, Osiris, 1986, p. 71.)

[82] *Ibid*., p. 70. Podríamos seguir matizando la inestable línea divisoria entre ambas heterologías investigando cómo cada una de ellas se enfrenta a la "crisis del sentido", su respectiva posición respecto a la ontología, la heterogénea recepción de la filosofía heideggeriana o, incluso, la acogida de la tradición hebrea, temáticas todas ellas interesantes, pero que desbordan las intenciones de este trabajo. Baste aquí con matizar que cuando Lévinas concibe la ética como filosofía primera no pretende que ésta se erija en condición de posibilidad de toda la filosofía occidental. Su propuesta filosófica es la de una metafísica "a-tea" de la alteridad trascendente que intenta poner al descubierto el *sentido* de lo humano, que no es otro que el sentido de la justicia al que accedemos únicamente en la *responsabilidad* constituyente de nuestra subjetividad en la apertura al otro que nos interpela, y que excede lo que nos pueda ofrecer la teoría del conocimiento o la ontología. A pesar de ello su filosofía no se realiza de espaldas a la ontología y, sin restarle legitimidad a la pregunta por el ser, sí antepone la pregunta de "por qué ser morales", desde la cual esa otra se relativiza.

ontológico, y un replanteamiento de la trascendencia llevado a cabo desde una nueva visión de la subjetividad como *substitución* y desde la aparición de “el Él” como tercera persona, aparición que supone la ruptura del esquema intimista y la instauración de un discurso sobre la *justicia*. Se trata de una reflexión sobre el “tercero”, a través de cuya irrupción el rostro se hace público y se pasa a lo concreto de mi relación con el otro, exigiendo, así, la comparación, el cálculo, la neutralidad e incluso la inteligibilidad del sistema.[83]

El tercero, “otro del otro”, con su exigencia de justicia, abre el ámbito de la política, poniendo de manifiesto que la responsabilidad que nace en la relación en que somos interpelados no termina ni se agota en el cara-a-cara de la proximidad.[84] La responsabilidad a la que el otro nos convoca se hace aún más densa y compleja, pues el *sentido* que en ella se da se perdería si aquélla quedase circunscrita al ámbito de nuestras relaciones personales. Con el tercero la socialidad se amplia, pues la responsabilidad del uno-para-el-otro *tiene que* articularse también políticamente para no volverse injusta. Sin este contrapunto, la violencia de la injusticia amenazaría constantemente la prioridad ética del otro. La justicia comporta, entonces, una obligada reflexión sobre la igualdad de las personas, una llamada a la prudencia —“sabiduría del amor”—, una *interrupción* de la responsabilidad infinita por el otro para que ésta no se pervierta.[85] Ahí reside para Lévinas la legitimidad de lo político y del Estado, cuya tarea

[83] El que Lévinas se decantase al final de su trayectoria por un término como el de *santidad* en lugar del de “ética” —con sus connotaciones griegas y sus determinaciones históricas— para designar esa responsabilidad que nos es constituyente y que surge en la irreductible relación con el otro, también podría considerarse una respuesta a Derrida. (F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* Lyon, La Manufacture, 1996, p. 108.) La santidad señala la disponibilidad para pensar la inviolabilidad ética del otro y para acoger su precariedad y vulnerabilidad como una exigencia propia. Dicho imperativo, con el que el sujeto adviene a su unicidad irreemplazable, no procede de una decisión propia, sino de la llamada inmemorial de la alteridad, la cual es indesligable de la justicia, a la cual vivifica e inspira. (*Cf.* Catherine Chalier, *Por una moral más allá del saber. Kant y Lévinas.* Madrid, Caparrós, 2002, pp. 208 y ss.)

[84] Lévinas lo aclara así: “Dentro de la proximidad del otro, me obsesionan todos los otros del otro y la obsesión clama ya justicia […] el otro es de golpe el hermano de todos los hombres. El prójimo que me obsesiona es ya rostro, comparable e incomparable al mismo tiempo, rostro único y en relación con otros rostros, precisamente visible en la preocupación por la justicia”. (E. Lévinas, *De otro modo que ser*, pp. 236-237.)

[85] Para Lévinas, “la relación con el tercero es una corrección incesante de la asimetría de la proximidad en la que el rostro se des-figura”. (*Ibid.*, p. 237.) Apuntando hacia lo mismo, dirá en otra ocasión que “la justicia nace del amor”, sin olvidar que “el amor debe siempre vigilar a la justicia”. (E. Lévinas, “Filosofía, justicia, amor”, en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro.* Valencia, Pre-textos, 1993, p. 133.)

es, en tanto que medio insustituible para organizar la pluralidad humana, garantizar la justicia sin erigirse nunca en un fin en sí mismo.[86]

Dicho esto, es posible vislumbrar una aguda tensión también en el corazón de la reflexión de Lévinas. Una tensión que podría calificarse como aporía —dicho derridianamente— y que, siendo tan profunda como la anteriormente señalada entre la justicia y el derecho, vendría a desplazar sin cesar el límite entre la ética y la justicia.[87] Diríamos que la primera alude al cara-a-cara con el otro y que la segunda se refiere a la relación con el tercero, lo cual no es del todo errado, pero Lévinas no simplifica la situación hasta ese extremo, sino que en más de una ocasión ha remarcado que tales relaciones no se diferencian:[88] el tercero, con el que irrumpe la cuestión de la justicia, está ahí desde el principio, y significa tanto la interrupción del cara-a-cara como la trascendencia del rostro en el mismo cara-a-cara. Para Lévinas, no hay justicia sin ética, pero tampoco ética sin justicia.[89]

Si bien es cierto que en *Totalidad e infinito* la problemática de la justicia no está tan desarrollada, también lo es que no estaba ni mucho menos ausente y que la aporía apuntada ya se abre camino entre sus páginas.[90] Ello invita a pensar que Derrida en un principio no le prestó a este aspecto la suficiente atención, lo que se vería confirmado a la vista de sus posteriores escritos dedicados a Lévinas en los que sí remarca esa tensión y lo hace además recurriendo a la primera gran obra de su maestro.

Ya en su artículo *En este momento mismo en este trabajo heme aquí*, donde apunta la cercanía de la ética levinasiana a la ética del *don,*[91] se demora en

[86] *Cf*. E. Lévinas, "De la unicidad" (1986), en *Entre nosotros*, pp. 227 y ss.

[87] Así lo cree también Robert Bernasconi. Véase su interesante artículo "Ni la condición, ni el cumplimiento de la ética: Derrida, Lévinas y la deducción de una política desde la ética", en Barroso Ramos y Pérez Chico, ed., *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas.* Madrid, Trotta, 2004, pp. 43-58.

[88] E. Lévinas, *De otro modo que ser*, p. 236, y también *De Dios que viene a la Idea.* Madrid, Caparrós, 1995, p. 143.

[89] Bernasconi afirma que "Lévinas no se limitó a presentar la justicia como una modificación o como una forma imperfecta de lo ético, a la que se llegaría negociando todos los requerimientos éticos individuales. La justicia también tiene pretensiones legítimas contra lo ético […] Es éste un punto importante, pues la visión narrativa a la que aquí se renuncia [supuesta aparición del tercero después del Otro] […] es la que sustenta la creencia de que lo ético, cuando se añade el tercero, proporciona la base de la que la justicia se deriva". (*Ibid.*, p. 52.)

[90] Así, por ejemplo: "El tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia" o "La revelación del tercero, ineluctable en el rostro, no se produce más que a través del rostro". (E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, pp. 226-309.)

[91] Las aportaciones de Derrida a este respecto pueden encontrarse en su libro *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa.* (Barcelona, Paidós, 1995.)

esa paradoja no dialectizable e insuperable entre una respuesta que quiere ser un *sí* incondicional al otro (“heme aquí”) y la necesidad de *justificar* dicha respuesta ante las exigencias igualmente absolutas de ese otro —u *otra*, insiste Derrida— que es el tercero y que ya siempre está ahí sin ser un mero añadido, “interrumpiendo” y obligando a cada paso a la negociación (“Él habrá obligado”).[92] Por eso, sostiene Derrida una vez más, afirmar la contaminación de lo mismo y lo otro es la única oportunidad “para dejarle su oportunidad a la no-contaminación de lo otro por la regla de lo mismo”, contaminación que él concibe como una negatividad fecunda y productiva y no tanto, en la línea de Lévinas, como una fatalidad necesaria.[93]

En el mismo sentido se pronuncia en *Palabra de acogida*, donde a partir de una relectura de *Totalidad e infinito*, interpreta la ética levinasiana como una *ética de la hospitalidad*. La complicidad entre la desconstrucción y la metafísica de la alteridad es en este punto más que evidente y buena prueba de ello es que Derrida, al preguntarse por la posibilidad de deducir una política o un derecho de la ética en Lévinas, descubre en el planteamiento de éste una tensión entre ambos aspectos similar a la indecidibilidad del *double bind*, que haría imposible determinar un límite entre ética y justicia y que deja ver la perversibilidad con la que esta última está vinculada.[94] Ello, además, lleva a Derrida a matizar su opinión respecto al pacifismo propio de la escatología profética que caracteriza la filosofía de Lévinas.[95]

Ahora bien, más allá de las convergencias señaladas, la diferencia que sutilmente separa el planteamiento de ambos autores no se extingue, y las aporías que uno y otro nos muestran no pueden ser equiparadas sin más, de modo

[92] J. Derrida, “En este momento en este trabajo heme aquí”, en *Cómo no hablar y otros textos.* Barcelona, Proyecto A, 1997, pp. 81-116. Para Lévinas, el “heme aquí” es la respuesta del yo, que *sintiéndose* interpelado por el otro, *sintiéndose* su *rehén* (responsabilidad no elegida ni calculada) y deponiendo su soberanía, está dispuesto a ponerse en su lugar —*substitución*—, a *darse*, prefiriendo la injusticia sufrida a la injusticia cometida y adquiriendo con ello, paradójicamente, su *unicidad* —su carácter insustituible—. El sujeto así obsesionado y afectado por el cuidado del otro, no se para a pensar en una eventual reciprocidad por parte del otro que pudiera aliviar su responsabilidad, de ahí que Derrida lo asocie con el fenómeno del don, que aspira a salirse de la lógica económica del intercambio. Ahora bien, igual que el don se despresenta en el mismo momento en que tiene lugar, el sí incondicional al otro, necesita compaginarse con las exigencias de justicia.

[93] *Ibid*., pp. 96-99.

[94] J. Derrida, “Palabra de acogida”, en *Adiós a Emmanuel Lévinas.* Madrid, Trotta, 1998, pp. 48-54. Derrida, por otro lado, extiende esa complicidad cuando más adelante sostiene que el pensamiento de la substitución levinasiano llevaría hacia la lógica de la iterabilidad (*Ibid*., p. 96), o cuando describe el rostro del otro como un “espectro”. (*Ibid*., p. 141).

[95] *Ibid*., pp. 105-130, y, explícitamente en 148.

que lo que Lévinas considera como ética sería lo que Derrida llama justicia, y lo que éste denomina derecho equivaldría a la justicia levinasiana.[96] Si es cierto, como dice Derrida, que la frontera entre la ética y la política en Lévinas no es un simple límite y que la relación entre ambas es necesaria, que la hipocresía de la civilización política es preferible a la barbarie, también hay que tener muy presente, por otro lado, que para Lévinas la necesidad de la política no implica una limitación de la responsabilidad an-árquica, pues en su caso sigue primando la relación y el encuentro, la ética sobre la ontología, algo que difícilmente sostendría Derrida.

Según Lévinas, si la responsabilidad puede ser dicha, es gracias a la *huella* que deja esa "intriga" del compromiso con el otro, que no coincide con el discurso que la dice. La ética, entonces, como significación del encuentro con el otro, pone de relieve la "desmesura" en la que se da esa relación "inefable", que tal vez sólo puede sugerirse, pero que tiene que ser sugerida. De ahí que existan dos momentos en el lenguaje de la ética que no pueden perderse de vista, como polos entre los que se sostiene el sentido de "lo humano": el momento del *Decir* el uno-para-el-otro como momento de la asimetría y de la relación ética, y el momento del *Dicho* en el que se encarna el Decir como discurso de la igualdad, de la equidad y de la justicia, nunca suficiente y siempre por hacer, pues señala en la huella un "más allá" de lo que efectivamente se da.

Si la organización política exige, efectivamente, la tematización, el cálculo, la "comparación entre los incomparables", la igualdad que con ello se persigue, a juicio de Lévinas, no deja abolida la asimetría, antes bien, dicha igualdad sólo es posible desde el momento en que se anteponen los derechos del otro a los derechos propios.[97] La ética, por tanto, obliga a ir más allá del terreno marcado por la dinámica del reconocimiento recíproco, pues el espacio político abierto para la justicia adquiere su *sentido* a un nivel más profundo: el respeto al otro

[96] Con todo, no sería desatinado afirmar —como hace Bernasconi— que la idea derridiana de justicia se aviene mucho más con la idea de levinasiana de ética que con la propia idea de justicia de Lévinas. (R. Bernasconi, "Ni la condición ni el cumplimiento de la ética", p. 50.) En ese sentido, es curioso —y vendría a poner de relieve los sucesivos matices que se añaden a la lectura derridiana de Lévinas—, que en *Fuerza de ley* al perfilar lo que entiende por justicia, Derrida evoque el concepto levinasiano, asociándolo además a la santidad. (J. Derrida, *Fuerza de ley*, pp. 50-51.) Posteriormente, en cambio, interpretará la justicia levinasiana como derecho y vinculará la ética con la santidad tal y como aparece en el texto de Lévinas. (J. Derrida, "Palabra de acogida", en *op. cit*., pp. 52 y 85.)

[97] Lo deja claro Lévinas: "la igualdad de todos está sostenida por mi desigualdad, por el exceso de mis deberes sobre mis derechos. El olvido de sí mueve la justicia". (E. Lévinas, *De otro modo que ser*, p. 239.)

significa un reconocimiento más radical, antes que nada reconocimiento desinteresado del otro por mí. Es la responsabilidad originaria que emerge en el cara-a-cara con el otro la que vivifica e inspira el orden de la justicia.[98]

Tras este recorrido quedan perfiladas las convergencias y divergencias entre ambas heterologías, dos caminos muy próximos que, empeñados en que la violencia de la injusticia no tenga la última palabra, se esfuerzan por abrir un espacio para la alteridad de maneras diferentes. Desde la *pureza* de la metafísica de la alteridad, podría decirse derridianamente, que para Lévinas la justicia es impresentable o imposible por Infinita. Desde la *impureza* del pensamiento de la escritura, en cambio, se diría que la justicia es in-finita por impresentable o imposible. Con el lenguaje de Lévinas podríamos decir que la “separación” entre ambos planteamientos es lo que los une en una “relación sin relación”. Dicho al modo derridiano, se trataría de una “repetición diferida” de una misma estrategia. En cualquier caso, la conversación entre ambos es infinita y permanecerá siempre abierta.

Fecha de recepción: 27/10/2009
Fecha de aceptación: 09/04/2010

[98] Si la igualdad transforma al sujeto ético en ciudadano, este título no hace desaparecer al sujeto ético, cuya responsabilidad no se ve rebajada por el hecho de que existan leyes e instituciones que velen por la justicia. Defendiendo la necesidad de la política y la legitimidad de las instituciones, Lévinas alerta contra la amenaza que sobre ésas se cierne si de ellas se ausenta esa dimensión humana. Así lo explica Catherine Chalier, quien, además, sostiene que “lo político no puede darle la espalda a lo ético sin estar fomentando la injusticia, lo que viene a ser lo mismo que decir: sin perder su legitimidad”, (C. Chalier, *Lévinas. La utopía de lo humano*, p. 102.) Este aspecto de la filosofía de Lévinas también ha sido analizado. (J. A. Pérez Tapias, *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una filosofía intercultural.* Madrid, Trotta, 2007.)

LA ÉTICA DE ANTONIO ROSMINI A PARTIR DEL *SISTEMA FILOSOFICO*

Jacob Buganza Tenorio*

Resumen

El artículo tiene como propósito principal exponer la ética rosminiana según el esquema del *Sistema filosofico*. La manera en que el autor desarrolla el texto es partiendo de la localización de la filosofía moral dentro del sistema de Rosmini, para después exponer, primero, su Ética general y, después, la Ética especial y la Eudemonología de la Ética.

Palabras clave: filosofía italiana, filosofía rosminiana, ética rosminiana, ética general, ética especial y eudemonología de la ética.

Abstract

The main intention of the article is to present the rosminiana ethics, according to the *Philosophical System* scheme. The way in which the author develops the text is starting from the location of the moral philosophy within the Rosmini

* Profesor-investigador del Instituto de Filosofía de la Universidad de Veracruz, México, *jbuganza@uv.mx*

system, later to present initially, its general Ethics, then the special Ethics and the Eudemonología of the Ethics.

Key words: italian philosophy, rosminian philosophy, rosminian ethics, general ethics, special ethics and eudemonology of ethics.

Introducción

El presente ensayo tiene como fin ser un comentario esquemático y panorámico de la filosofía moral o ética de Antonio Rosmini. Éste es, sin duda, uno de los filósofos decimonónicos italianos más sobresalientes (pero poco estudiado en Iberoamérica con honrosas excepciones), junto a Gallupi y Gioberti, entre otros, trató con especial predilección el tema de la filosofía moral y, por ello, dedicó cuatro grandes obras a dilucidar lo que podría denominarse su "sistema ético". Los títulos de estos libros son: *Principj della scienza morale*, *Storia comparativa e critica dei sistemi in torno al principio della morale*, *Trattato della coscienza morale* y *Antropologia in servigio della scienza morale*; posteriormente se le han atribuido, con razón, otras obras, entre las que descuella el *Compendio di etica e breve storia di essa*. Empero, la obra que se tomará como guía en este momento es la parte concerniente al tema y que se halla contenida en su *Sistema filosofico*.[1]

¿Por qué no tomar como línea directriz una de las obras consagradas al tema de la filosofía moral para realizar el presente comentario? En primer lugar, tomar el *Sistema filosofico* como guía no implica que se dejen de lado las otras obras mencionadas. Por el contrario, en su momento se harán las referencias pertinentes a los *Principj*, al *Tratatto* y al *Compendio di etica* (por el momento se dejará de lado la *Storia comparativa* y la *Antropologia*) pero sin salirse del esquema planteado por el roveretano en el *Sistema*. En segundo lugar porque el presente artículo se saldría de las proporciones planeadas y se convertiría más bien en un libro. Finalmente, porque el *Sistema* contiene, en germen y de manera esquemática, la postura filosófica de Rosmini, de tal suerte que el presente artículo cumpliría con la encomienda de contener una visión esquemática y panorámica de la filosofía moral rosminiana.

El título de la obra es *Sistema filosofico*, muy significativo. Rosmini no rehúye al término "sistema" que tan poco bien visto es en la actualidad. Por el

[1] La obra ya se encuentra traducida por quien esto escribe, y se encuentra en proceso de edición por parte de la Universidad Veracruzana.

contrario, para Rosmini el sistema es importante porque contiene, de manera ordenada y rigurosa, los principios y sus desenvolvimientos o aplicaciones a los diferentes campos del saber, logrando, con ello, una postura clara que se enfrenta a la crítica y a la discusión y que integra, además, un debate profundo con la filosofía moderna. Ahora bien, al lado del término "*sistema*" aparece la palabra "*filosofico*", dando a entender que la obra es un conjunto ordenado de principios que buscan explicar la realidad en su totalidad, pues lo distintivo de lo filosófico, con respecto a otras ramas del saber, es su intención omniabarcante, es decir, ontológica.

Localización de la ética

Para Rosmini, las ciencias filosóficas se clasifican en tres grupos: las ciencias de la intuición, las ciencias de la percepción y las ciencias de razonamiento. En las ciencias de intuición se encuentran la ideología y la lógica; en las ciencias de percepción se sitúan la psicología y la cosmología; y en las ciencias de razonamiento localiza las ciencias ontológicas y las deontológicas. ¿Cuál es el criterio para distinguir las ciencias ontológicas de las deontológicas? No es complejo deducirlo, y el roveretano lo explica así: "Las ciencias filosóficas del razonamiento se dividen en dos clases. Unas tratan de los entes como son, y se llaman *ontológicas*; las otras tratan los entes como deben ser, y se llaman *deontológicas*".[2] En otros términos, la deontología trata no del ser, sino del deber-ser, es decir, de lo que deben ser los entes para considerarse perfectos. Por su parte, las ciencias ontológicas son dos: la ontología propiamente dicha y la teología natural. Por otro lado, las ciencias deontológicas se subdividen en deontología general y deontología especial, y ambas tratan de la perfección del ente, sólo que la primera se refiere a la perfección de los entes en general, de donde proviene su nombre, y la otra se refiere a algún ente en particular. La deontología general muestra, según Rosmini, que la perfección de los entes puede dividirse en tres grandes partes. Habrá que citar sus palabras:

> La primera describe el *arquetipo* de cada ente, es decir el estado del ente que ha alcanzado la suma perfección.
>
> La segunda describe las *acciones*, que son las que producen las perfecciones de los entes.

[2] "Le scienze filosofiche di ragionamento si dividono in due classi. Le une trattano degli enti come sono, e si dicono *ontologiche*; le altre trattano degli enti come devono essere, e si dicono *deontologiche*". (Antonio Rosmini, "Sistema filosofico", en *Opere varie*, Casale, 1850, p. 164).

> La tercera describe los *medios*, con los cuales se puede adquirir el arte de las acciones mencionadas.[3]

Según él, esta clasificación se podría aplicar a todos los entes, por lo que es una deontología general. Empero, esto es confuso en cierto sentido debido a que, tradicionalmente, se considera que sólo a los entes dotados de una libre voluntad se les puede pedir que se acerquen a un arquetipo, que es la principal de las tres partes mencionadas. Se tienen, pues, dos cuestiones: ¿por qué el arquetipo es la principal de estas partes? ¿Por qué podría aplicarse a todos los entes? La primera pregunta tiene una solución muy sencilla, aunque no obvia: primero hay que considerar el fin y luego los medios. Si no hay un fin determinado, no puede haber medios para acceder al fin, pues cualquier medio daría igual. De ahí proviene la primacía del arquetipo, pues las acciones son medios precisamente para alcanzar el fin.[4] Por otro lado, es difícil responder a la cuestión de por qué la deontología general podría aplicarse, en principio, a todos los entes. Póngase un caso: un canario. Según esta idea, debería estudiarse el arquetipo del canario perfecto, el cual, seguramente, es aquel que desarrolla las potencialidades que tiene, como pueden ser su nutrición (conservación de sí mismo) y reproducción (conservación de la especie), además que *de facto* vuele y cante (esto último redunda en la reproducción). ¿Cuáles serían las acciones que llevarían a la perfección del canario? Precisamente alimentarse, reproducirse, volar y cantar. Tal vez sea ésta la idea rosminiana, pero por lo menos en el *Sistema filosofico* no aparece con claridad sino que se encuentra solamente delineada.

Ahora bien, en principio la deontología especial podría aplicarse a todos los entes y, en consecuencia, habría una deontología especial para cada clase de entes, como dice Balduino al comentar este asunto: "Las doctrinas deontológicas especiales observan las varias especies de entes".[5] Pero el ente que importa a Rosmini es el ser humano. Ahora bien, la deontología general, con sus tres

[3] "La prima descrive *l'archetipo* di ogni ente, cioè lo stato dell'ente che ha toccato la sua somma perfezione. La seconda descrive le *azioni*, colle quali si può produrre le perfezioni degli enti. La terza descrive i *mezzi*, coi qualli si può acquistar l'arte dette azioni". (*Ibid*., n. 208.)

[4] Se puede afirmar que no es obvio pues, como afirma Habermas, según el pensamiento posmetafísico no existe tal modelo. Él lo dice en estos términos: "El pensamiento posmetafísico se caracteriza por su moderación en lo que concierne a lo ético y por la ausencia de cualquier concepción universalmente vinculante acerca de lo que es una vida buena y ejemplar". Jürgen Habermas, "¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?", en: J. Habermas y Joseph Ratzinger, *Dialéctica de la secularización*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006, p. 40.

[5] Armando Balduino, *L'Ottocento*. Padova, PICCIN, 1990, p. 475.

partes, se aplica consecuentemente a la deontología especial, que en este caso es el ser humano. Lo referente al arquetipo lleva el nombre de telética;[6] lo referente a las acciones el nombre de ética; y lo referente a los medios se dividen en múltiples ramas de acuerdo al modo en que ayudan a perfeccionar las acciones (pedagogía, política, economía, cosmopolítica, ascética), las cuales a su vez llevan a la perfección del agente moral.

Con esto, se entiende que la ética es, para Rosmini, la parte de la deontología especial centrada en el hombre y que estudia las acciones que éste lleva a cabo para perfeccionarse.

La definición de ética y sus partes

Con esto apenas se ha localizado la ética en el árbol del saber humano rosminiano. Falta dar su definición, que según el roveretano es la siguiente:

> El hombre debe ser bueno y no malo. La bondad del hombre consiste en la bondad de su voluntad porque es evidente que quien tiene una voluntad plenamente buena es un hombre bueno. Ahora bien, la bondad del hombre, y no de sus cosas, se llama *bondad moral*, y aquella cualidad de la voluntad humana por la cual el hombre es bueno se llama *bien moral* o *bien honesto*; y de este bien trata la Ética. Por lo tanto, la Ética es la ciencia que trata del *bien honesto.*[7]

En efecto, Rosmini se sitúa en la línea de la tradición al afirmar que el hombre debe ser bueno y no malo, que no es otra cosa que el principio de la sindéresis.

[6] Lo referente a la ética desde el punto de vista de un modelo de perfección humana también ha sido estudiado por Bergson, quien distingue entre la moral como obligación proveniente de la sociedad en la que el agente moral está insertado, y la moral como exhortación o invitación, que es la que motivan los grandes hombres morales de la humanidad. Dice el francés con su peculiar elegancia: "Mientras la primera es tanto más pura y perfecta cuanto mejor se reduce a fórmulas impersonales, la segunda, para ser plenamente lo que es, debe encarnarse en una personalidad privilegiada que se convierta en ejemplo. La generalidad de la una tiende a la universal aceptación de una ley, la de la otra a la común imitación de un modelo". (Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Introd. de John M. Oesterreicher. México: Porrúa, 1997, p. 16.) Tal vez haya que tener en cuenta estas observaciones completadas por Bergson para obtener una visión integral de la ética.

[7] "L'uomo dee esser buono e non cattivo: la bontà dell'uomo consiste della bontà della sua volontà; poichè egli è evidente, che colui che ha una volontà pienamente buona, è uomo buono. Ora la bontà dell'uomo, e non delle cose sue, dicesi *bontà morale*, e quella qualità della volontà umana, per la quale l'uomo è buono, dicesi *bene morale*, ovvero *bene onesto*; e di questo debe tratta l'Etica. L'Etica dunque è la scienza che tratta del *bene onesto*". (A. Rosmini, *Sistema filosofico*, n. 215.)

Ésta es un principio de orden práctico del entendimiento, análogo a los principios del orden teórico. Si quisiera hacerse una exégesis rosminiana sobre este asunto, se podría decir que, debido a que la noción de ente en general es lo primero que tiene el entendimiento, los principios se derivan inmediatamente de la noción de ente. Por ejemplo, el principio de contradicción no sería otra cosa que la misma noción de ente, es decir, una suerte de ley del ente. La sindéresis, al estar basada en la noción general de ente, también se deriva inmediatamente de esta última. Pero, ¿dónde está "el bien" en la noción de ente? Simplemente hay que considerar que la noción de ente se *convierte* con la noción de bien. De tal suerte que el hombre, en la práctica, y concretamente en la *praxis* moral, debe seguir al ente, es decir, a la bondad.

Pero la bondad puede decirse de muchas maneras. Por eso Rosmini, en su definición, afirma que la ética tiene que ver con el *bien moral* o *bien honesto* y no con otro tipo de bien, como por ejemplo el bien subjetivo o el bien ontológico como tal. Ciertamente el bien moral no puede prescindir del bien ontológico, pero la diferencia entre la ética y la ontología estriba en que en aquélla la bondad es estudiada desde la perspectiva del actuar humano y no en sí misma. Por eso es que la ética, como ya fue dicho, se refiere a las acciones y no al ente en sí.

Ahora bien, según el roveretano la ética se divide en tres partes: ética general, ética especial y eudemonología de la ética. Estas tres partes están en consonancia con las tres cosas que puede estudiar el filósofo moral: el análisis y definición del bien honesto, es decir, de su naturaleza, que corresponde a la ética general; la aplicación del bien honesto a diversos ámbitos como actos voluntarios, hábitos, etcétera, los cuales concretan al bien honesto, y esto es la ética especial; finalmente, cómo el bien honesto hace perfecto y feliz al hombre, con lo que alcanza su τέλος o finalidad.

La ética general rosminiana

La ética general trata de los principios del actuar moral, es decir, del actuar que se refiere al bien moral u honesto. La obra principal sobre este asunto, de autoría rosminiana, es *Principj della scienza morale*. Este último libro contiene de manera esquemática su sistema ético (en concreto, lo que él llama *nomología*, que no es otra cosa que un estudio sobre las normas). Empero, antes de iniciar con su ética, es necesario detenerse brevemente a revisar lo referente a la idea de ser, que para él es innata o intuida por la inteligencia y, por lo tanto, es fundamento de la ciencia moral. Rosmini no se refiere a un ser en particular (ser real o subsistente), sino a la noción o idea de ser, que es presupuesta por

el entendimiento con el fin de poder conocer todo lo demás, como lo expone a lo largo del *Nuovo saggio sull'origine delle idee*.

La noción de ser es la primera captación intelectual y, en resumidas cuentas, todos los conocimientos posteriores se resuelven a partir de ella. Si no hubiera noción de ser, no habría conocimiento intelectual, simplemente. Si la noción de ser es el primer conocimiento, el cual es indispensable para cualquier otro, se sigue que la ley moral no es otra cosa que la noción de ser. La ley moral está contenida en la noción de ser, cuya expresión mínima es hacer el bien y evitar el mal, como se aprecia en el principio de la sindéresis. La ley moral es objetiva, pues la idea de ser, de la que se desprende, es objeto del intelecto. El que cambia es el sujeto, es decir, quien conoce la ley; esta última, por su parte, permanece inalterable. El objeto, en consecuencia, se sigue manteniendo igual; es eterno e inmutable.

Para el roveretano, los principios de la ciencia moral son dos: la ley, que ya se mencionó, y la libre voluntad,[8] aunque en el *Sistema filosofico* menciona como tercer principio la "conformidad de la voluntad y libertad con la ley".[9] Como ya se dijo, en el caso de la ley ésta es, en sentido remoto, la noción universal de ser, la cual se expresa con la fórmula: "Sigue la luz de la razón" o "Reconoce el ser".[10] Según Rosmini, seguir la luz de la razón sería un principio de orden teórico y reconocer al ser pertenece más bien al orden práctico. Lo importante, para él, es recalcar que el ente tiene un orden en sí mismo que descubre la razón y que reconoce la voluntad, "De donde aviene que ciertos seres son mayores y más excelentes que otros y tienen mayor dignidad, y este orden es aquel que debe ser reconocido por la voluntad, donde la fórmula de la obligación universal, o sea el principio de la Ética puede también explicarse así: 'Reconoce al ser tal como es en su orden'".[11]

Por el momento, es importante la idea de "reconocer al ser" porque, para el roveretano, la voluntad se manifiesta precisamente en este reconocimiento porque es ella el principio de la *cognición refleja*. Rosmini a veces entremezcla la operación del entendimiento con la operación de la voluntad, pues en ocasiones da a entender que es la voluntad la que realiza el juicio sobre el valor o bondad

[8] *Cf*. A. Rosmini, *Principj della scienza morale*, VII, a. 1.

[9] A. Rosmini, *Sistema filosofico*, n. 217.

[10] "Segui il lume della ragione" o "Riconosci l'essere". (*Idem*.)

[11] "Onde avviene che certi esseri sieno maggiore e più eccellenti di altri ed abbiano maggior dignità, e quest'ordine è quello che deve essere riconosciuto della volontà, donde la formola dell'obbligazione universale, ossia il principio dell'Etica può anche esprimersi così: 'riconosci l'essere qual' è el suo ordine'". (*Idem*.)

de un ente.[12] Esto en razón de que muchas veces es la voluntad la que motiva o mueve al entendimiento a formar un juicio desproporcionado con referencia a la cosa conocida. De tal suerte que el entendimiento conoce una cosa directamente, pero la voluntad puede motivar una reflexión desproporcionada a la cosa conocida de manera directa. De ahí proviene la distinción entre *conocimiento directo* y *conocimiento reflejo*, mencionada sólo de pasada en el *Sistema filosofico*, pero muy bien expuesta en los *Principj della scienza morale*.

Ahora bien, de forma más cercana o próxima, la ley está en el ente conocido, que es precisamente el ente subsistente que necesita, para ser conocido, que el sujeto posea la noción o idea de ser posible, de la cual está dotado desde el nacimiento. En efecto, la idea de ser posible es una idea que implica en sí todas las formas posibles de ente real o subsistente que puedan darse; en esto el roveretano se separa, pues, de noción clásica de ente en universal, aunque se acerca a ella en cuanto que es lo primero que *cadit in intellectu*. Ahora bien, la idea o noción de ente en universal es condición necesaria para el conocimiento del ente real o subsistente, como se muestra en el *Sistema filosofico*, especialmente al tratar de las ciencias de la intuición y de la percepción. El argumento, en resumen, asegura que la noción de ente en universal es condición necesaria para el conocimiento de la realidad, con lo cual el sistema rosminiano considera que hay un *a priori* cognoscitivo muy en la línea de Kant. Pero ésta no es la línea que interesa por el momento, sino la tesis de que el ente conocido se vuelve ley moral.

El ente tiene un orden intrínseco, el cual no depende ontológicamente del ente que percibe. De lo que sí depende es para actualizar sus valores (que es lo que puede entenderse por el término "*pregi*" de Rosmini), es decir, para que se encuentren no solamente en potencia, sino que pasen al acto al ser estimados por un ente intelectivo.[13] Es el caso, por ejemplo, de la fruta: ésta tiene ciertas cualidades que la pueden hacer apetecible a un sujeto capaz de disfrutar tales cualidades. De esta forma, cuando la fruta es apetecida, entonces sus valores son actuales, es decir, son apetecidos *hic et nunc* por un sujeto. Empero, esto no es idealismo pues, como explica Sciacca al aplicar el caso a una flor: "La perfección de la flor está en la flor, pero soy *yo* el que siento y apetezco el perfume. Esta relación, entre la flor y un ser capaz de recibir sensaciones,

[12] Concepción derivada, ciertamente, de que la voluntad es la que rige a todas las potencias humanas en su justa proporción. A. Rosmini, *Compendio di etica e breve storia di essa*, II, c. I, a. 1, n. 261. Empero, hay que tener en mente que Rosmini no descarta la racionalidad de la voluntad.

[13] *Cf.* Jacob Buganza, "El carácter analógico del valor", en *Dikaiosyne. Revista de filosofía práctica*, núm. 20. Venezuela, Universidad de Los Andes, 2008.

es necesaria" para que se actualice, ciertamente, tal valor.[14] Pero la flor es subsistente: no depende de que se le perciba y se le quiera, como se ha propuesto en idealismos de cuño berkeliano.

Lo importante de la tesis de Rosmini es que el ente conocido se vuelve ley. ¿Dónde se finca tal ley? En el orden del ente conocido, el cual se concibe objetivamente. El entendimiento capta objetivamente la esencia de la cosa conocida, y al conocerla encuentra que ésta tiene un orden intrínseco, es decir, está ordenada ella misma en una jerarquía ontológica. En el *Trattado della coscienza morale* se cuestiona: "¿Podría yo restituir al hombre la estima que se merece si no tuviera la idea de hombre? ¿Sabría que el hombre vale más que el buey, que no debo someter éste a aquél, si en la idea que tengo de la naturaleza humana no leyese la dignidad? Por lo tanto, es la primera razón la que me muestra el deber con plena luz".[15] Ahora bien, al conocimiento de lo que es la cosa, Rosmini le llama precisamente *conocimiento directo*. Es un conocimiento infalible, al igual que el conocimiento que proviene de los sentidos. El entendimiento no se equivoca en la captación de lo que es la cosa conocida; puede equivocarse en el juicio que emite sobre ella, pero no en su captación.

Ahora bien, hay otro conocimiento en la propuesta de Rosmini, y que ya se adelantaba líneas arriba, y es el llamado *conocimiento reflejo*. El conocimiento directo es, por decirlo de alguna forma, espontáneo, mientras que el conocimiento reflejo es motivado por la voluntad con el fin de *re-conocer* la cosa. En otros términos, la voluntad es la que incita a que se inicie esta reflexión especial, la cual culmina en lo que se llama *volición*. La volición es la reflexión que *reconoce* al objeto y, si lo encuentra bueno, entonces lo quiere.[16] Sciacca apuntala: "El hombre es moralmente bueno sólo cuando es autor del bien que se le atribuye y la voluntad es su potencia activa".[17]

Una vez reconocida la cosa, la razón práctica emite un juicio sobre ésta. Este juicio puede ser verdadero o falso, que en cierto modo equivale a afirmar que puede ser bueno o malo. Es bueno el juicio cuando está de acuerdo al ser de la cosa conocida, es decir, cuando está de acuerdo al orden de ésta; es malo el juicio cuando no hay acuerdo, sino contradicción, entre el conocimiento directo

[14] Michele Federico Sciacca, *Metafísica, gnoseología y moral*. Madrid, Gredos, 1963, p. 129.

[15] "E potrei io rendere all'uom la stima ch'egli si merita, si non m'avesse l'idea dell'uomo? E mi saprei punto che l'uomo val più del bue, che non debbo sottomettere a questo quello, se nell'idea che ho della natura umana non ne leggessi la dignità?" (A. Rosmini, *Trattato della coscienza morale*. Roma/Milán, Fratelli Bocca, 1954, n. 735.)

[16] *Cf*. A.Rosmini, *Principj della scienza morale*, V, a. 2.

[17] M. F. Sciacca, *op. cit.*, p. 135.

y el conocimiento reflejo. De esta manera, la raíz del acto moral bueno o malo está precisamente en el juicio práctico motivado por la voluntad.[18] Nuevamente, el comentario de Sciacca es contundente: "No es la cosa tal y como es en sí misma la que suscita amor y odio, sino la cosa tal y como yo la juzgo; puede ser buena, pero si la juzgo mala, produce en mí aversión".[19]

¿Por qué tal juicio es la raíz del acto moralmente bueno o malo? Porque de tal juicio se sigue un amor o un odio *práctico* por la cosa conocida. Si hay un amor práctico, entonces el agente moral actúa de acuerdo al objeto, esto es, realiza una acción externa de acuerdo a tal afecto que tiene por el objeto; si hay un odio práctico sucede una situación análoga, sólo que el agente desprecia al objeto, lo cual no es necesariamente malo. Lo malo y lo bueno están, pues, en el juicio práctico motivado por la voluntad como en su fuente, de donde se sigue que la bondad depende de la buena voluntad.[20] Si tal juicio es inadecuado, entonces la acción o acto externo que se realice no estará en consonancia con el *ser* de la cosa.

De esta manera, se aprecia claramente que el ser de la cosa conocida funge como ley moral, y la voluntad, la buena o mala voluntad, puede adecuarse o no a la ley que brinda el objeto conocido. En esta conjunción entre la adecuación o no del juicio práctico motivado por la voluntad con la cosa conocida, que toma el puesto de ley, se sitúa la tesis rosminiana de la ciencia moral. Aunado a esto, quien actúa conforme al ser de las cosas, es decir, de acuerdo al orden intrínseco de los entes, tiene una tranquilidad de conciencia; su conciencia no le recrimina el hecho de ir en contra del ser, es decir, de odiarlo, sino que asiente ante el resultado de la volición. Esto es similar a lo que afirmaban los estoicos y, antes de ellos, Sócrates: actuar correctamente, que en Rosmini equivaldría a querer las cosas analógica o proporcionalmente a lo que son, tiene como efecto una tranquilidad del alma (*tranquilitas animi*) que se traduce como una tranquilidad de conciencia.[21]

De esta manera, quien está motivado por una voluntad que *reconoce* el *ser* de la cosa, puede realizar acciones que le permitan alcanzar el fin o arquetipo

[18] *Cf*. A. Rosmini, *Compendio di etica e breve storia di essa*, I, c. 3, a. 3, n. 85.

[19] M. F. Sciacca, *op. cit.*, p. 139.

[20] "Man's goodness, however, depends upon the goodness of his will, for the will is the supreme and active rational power, which controls and synthesizes all his intellectual and moral actions". (Bruno John Favata, *Rosmini's Contribution To Ethical Philosophy*. Nueva York, The Science Press, p. 25.)

[21] Tomamos el concepto de analogía de la obra de Mauricio Beuchot, como se expone por ejemplo en el *Tratado de hermenéutica analógica*. México, FFyL, UNAM/Ítaca, 2005 y en la *Ética.* México, Torres Asociados, 2004.

de hombre propuesto. "Mediante las acciones buenas, el hombre produce su esfuerzo de aproximación al arquetipo, o sea se adecua a su *télos*, obedeciendo a los imperativos morales. Son éstos lo que nos mandan a seguir la luz de la razón mediante la adhesión a la totalidad del ser real del cual es aspecto primario el mantenimiento del orden moral".[22] En el *Sistema filosofico*, Rosmini condensa su tesis no en la ética general, sino en la deontología general, donde escribe:

> Pero la forma que perfecciona a los entes morales, es decir, a los entes dotados de voluntad y de afecto racional, es *subjetiva-objetiva* porque la perfección de la voluntad está en el bien querer a todos los entes, a la totalidad del ente, pero distribuyendo este afecto según la norma del objeto o, lo que es lo mismo, de acuerdo a la cantidad de entidad que encontramos en él cuando medimos tales entes con la esencia del ente que resplandece en el espíritu y que es el objeto de éste y que es la *medida universal*. El ente intuido mensura los diversos entes; y la voluntad siente la exigencia de reconocerlos por aquello que son. La voluntad no debe oponerse al entendimiento, sino que debe complacerse con la verdad conocida por el entendimiento. Todos los entes son, por su naturaleza, bienes para la voluntad, son amables para ella. Pero la voluntad, siendo libre, puede oponerse a esta ley de la naturaleza, y a las entidades verdaderas opone entidades falsas como objetos de su amor; puede acrecentar y disminuir por sí misma las entidades y, por lo tanto, los bienes en oposición a su verdadero ser. Al hacer esto, contradice a la verdad, miente, hace la guerra a la entidad y, por lo tanto, es injusta. Altera las leyes naturales que están entre ella y los entes reales y, por ello, se vuelve desordenada, antinatural. La mentira interna, la injusticia, el desorden voluntario es el mal moral: lo contrario a todo esto es el bien.[23]

Por último, es provechoso tener en mente otra idea rosminiana. Esta otra idea se refiere a la dignidad del ente inteligente. Sciacca explica la tesis en estos términos: "En el orden de los bienes, los seres inteligentes ocupan el primer puesto; por lo tanto, el acto volitivo moralmente bueno debe tener por objeto final el bien de las mismas inteligencias".[24] Según Rosmini, el ente inteligente tiene una dignidad *infinita* en virtud de que tiene la idea de ser ideal, es decir, la noción de ser en universal. Es más, es inteligente porque intuye tal idea; si

[22] "Mediante le azioni buone l'uomo produce il suo sforzo di approssimazione all'archetipo, ossia si adegua al suo télos, obbedendo agli imperativi morali. Sono questi che ci comandano di seguire il lume della ragione mediante l'adesione a la totalità dell'essere reale di cui è aspetto primario il mantenimento dell'ordine morale". (A. Balduino, *op. cit.*, p. 475.)

[23] A. Rosmini, *Sistema filosofico*, n. 203.

[24] M. F. Sciacca, *op. cit.*, p. 136.

no la intuyera, no sería, entonces, inteligente. Debido a tal noción, es que el hombre es infinitamente digno.

Sobre esto, escribe: "La *infinitud* es propiamente el principio de la *dignidad*, porque donde hay algo infinito, hay algo grande, algo augusto, donde todas las cosas finitas son menores, y en su presencia se sienten como nada". La mente humana es, entonces, infinita, y puede conocer todo objetivamente, lo que significa que tiene la capacidad para concebir la verdad. El ser humano, en este sentido preciso, es infinito, y por ello es digno: "La *primera* dignidad, por lo tanto, del sujeto inteligente, consiste en la contemplación de la verdad".[25]

Con esto último, el roveretano da un argumento novedoso para afirmar la dignidad de la persona humana. Lo que él hace, y en esto parece fincarse un avance, es afirmar la inteligencia humana como lo que hace ontológicamente digno al ser humano, pero la inteligencia es tal en virtud de la idea de ser o *ser ideal*. Y como la idea de ser es infinita, entonces también lo es la dignidad de la persona humana. En cierto modo, Rosmini prefigura un tanto implícitamente el personalismo que vendrá más adelante en la filosofía del siglo XX y que también, a la luz de sus propuestas, echa claridad sobre el problema de la relación entre la filosofía moral y el derecho, pues da el sustento para decir que no están separados uno de la otra, sino que una puede llevar al otro.

Ahora bien, en el *Sistema filosofico* Rosmini explora otras ideas con respecto a la ética que vienen sólo indicadas en los *Principj* y que, en cierto modo, escapan al ámbito puramente filosófico. Dice él que, entre los entes, Dios es el principio y fin de todos lo demás. Y esto presupone, sin duda, la noción de la *creatio ex nihilo* que aparece como atributo divino y que no todas las religiones positivas sostienen. Sobre esta base, Rosmini afirma que el fin último de la voluntad y de los actos honestos, el fin último de cada reconocimiento, estima, amor y acción, es Dios. De ahí que la ética, en la religión cristiana, se eleve y complemente, en donde "Cada deber se vuelve sagrado" y "Cada virtud se vuelve santidad".[26] Pero para la ética tiene importancia teórica la conclusión que Rosmini extrae de esto: "Por lo tanto, como todos los seres proceden de Dios por la creación y de él dependen para la conservación, así deben referirse a él todos, y conformarse a la voluntad divina todas las voluntades".[27] Teológicamente puede ser cierta esta conclusión, aunque en ética se complica por la ignorancia de tal

[25] A. Rosmini, *Principj della scienza morale*, III, a. 9.

[26] A. Rosmini, *Sistema filosofico*, n. 219.

[27] "Come dunque tutti gli esseri procedeno da Dio per la creazione y da lui dipendono per la conservazione, così a lui tutti devono riferirsi, e alla volontà divina tutte le volontà conformarsi". (*Idem*.)

voluntad, pues a menos que se acepte la Revelación, que contiene en buena medida la explicación de tal voluntad, no se puede saber cuál sea su querer.

La ignorancia con respecto a la voluntad divina, en especial en casos específicos (o normas o reglas específicas, como las llamaría Rosmini), puede verse traducida en la voluntad divina que muchos pretenden tomar por garantía para actuar y que, según ellos, ha sido producto de una revelación especial. De ahí proviene, en cierto modo, una interpretación peligrosa sobre este asunto, pues los deberes hacia Dios teóricamente deben estar por encima de los deberes hacia otros hombres, con lo cual la ética queda subordinada a la religión: "Después de los deberes hacia Dios, vienen los deberes hacia las inteligencias creadas, los deberes que cada hombre tiene hacia sus semejantes, los cuales están subordinados a los deberes hacia Dios, como las criaturas están subordinadas al creador".[28] Sin duda Rosmini afirma esto en el contexto de la filosofía cristiana, pero tomada en abstracto, es decir, sin referirse a una religión en particular, la conclusión es peligrosa porque, de ser aceptada, llevar a cabo la voluntad divina puede significar a veces actos como sacrificios, guerras santas, etcétera. Se justificarían dichos actos, pero, en realidad, son completamente inmorales. Al momento de sopesar entre la voluntad del Ser infinito y la criatura que tiene un elemento infinito (el hombre), la preponderancia estaría dada al primero. La historia da testimonio de actos de dicha naturaleza; pero las obras literarias, que tienen la ventaja de ser en cierto modo universos cerrados, contienen ejemplos dignos de ser tomados como base de la reflexión filosófica sobre estos asuntos, como puede apreciarse, por ejemplo, en la novela de Henry Rider Haggard que lleva por título *La hermandad* (*The Brethren*).

Por último, Rosmini afirma, en el *Sistema filosofico*, que el tercer elemento de la ciencia moral es la relación entre la ley y la voluntad ya analizadas. "La ética expone todos los modos en que esta relación puede variar, y describe los diversos estados buenos o en donde entra la voluntad y la libertad humana, y el hombre mismo mediante tales variaciones".[29] Empero, el roveretano no explica en el *Sistema* cómo pueda darse esto. Sin embargo, retomando lo dicho anteriormente con base en los *Principj*, resulta claro que la voluntad debe conformarse a la ley, que es lo mismo que decir que la voluntad debe reconocer al ente, al

[28] "Dopo i doveri verso Dio, vengono i doveri verso le create intelligenze, i doveri che ciascun uomo ha verso i suoi simili, quantunque questi sieno subordinati ai doveri verso Dio, come i creati sono subordinati al creante". (*Ibid*., n. 221.)

[29] "L'Etica espone tutti i modi, in cui questa relazione può variare, e descrive i diversi statu buoni o rei en cui entra la volontà e la libertà umana, e l'uomo stesso mediante tali variazioni". (*Ibid*., n. 223.)

cual conoce de manera directa gracias al entendimiento. En otras palabras, debe haber concordancia o armonía entre lo reconocido y lo conocido, entre la voluntad y el entendimiento. De esta manera es que se da el ser como bien, es decir, el bien moral u honesto, pues "El bien moral lo alcanza la voluntad reconociendo al ser que conoce la razón. La idea de ser como ley suprema de la acción humana se manifiesta así en su tercera forma: como ser moral, es decir, como ser de lo bueno".[30]

En principio, puede haber varios grados de concordia entre la voluntad y el entendimiento. Pero sin duda una buena voluntad o, más bien, una voluntad óptima, es aquella que se ajusta completamente al objeto conocido por el entendimiento, es decir, al ente, y reconoce en éste su *ser*, o sea, el grado de *ser* que posee y que es objetivo, pues la realidad y los entes que la componen están estratificados, están jerárquicamente ordenados como lo enseña la ontología, y no puede ser bueno lo que promueva y destruya lo más en pos de lo menos, como sucede, por ejemplo, en el caso del dinero: éste es completamente material y sus perfecciones se limitan a la existencia y a la extensión (y otras cualidades, ciertamente), y si se sacrifica al ente humano, que además de la existencia y la extensión tiene vida, sensibilidad e inteligencia, en pos de aquél, la acción no podrá ser considerada éticamente buena. Podrá ser buena de otra forma, como puede darse en una razón instrumental de orden económico, pero buena éticamente no porque viola el orden de las cosas, orden que el entendimiento sólo se limita a constatar en la realidad.[31]

La ética especial y la eudemonología de la ética rosminiana

La ética especial y la eudemonología de la ética son poco desarrolladas en el *Sistema filosofico*, pues Rosmini apenas les dedica dos números. Como ya se dijo, la ética especial consiste no ya en el análisis del concepto de bien moral u honesto, sino en su aplicación a diversos ámbitos como el acto o el hábito, mientras que la eudemonología de la ética consiste en lo excelente que es realizar el bien moral y lo torpe que es actuar mal moralmente.

[30] "Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855) y el rosminianismo en el siglo XIX", en Emerich Coreth, Walter Neidl y Georg Pfligersdorffer, eds., *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, t. I. Madrid, Ediciones Encuentro, 1993, p. 590.

[31] *Cf*. Thomae Aquinatis, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, n. 1-2.

Con respecto a la ética especial, Rosmini afirma que ésta "comienza distinguiendo el *acto* y el *hábito*, mostrando las varias moralidades que son susceptibles de uno y otro".[32] El roveretano no da suficientes pistas en el *Sistema filosofico* ni en los *Principj*, empero tal parece que la diferencia entre uno y otro no es un problema teórico muy complejo, pues el hábito depende del acto como el riachuelo depende de la fuente. En efecto, si no hay acto no puede haber hábito, pues este último es entendido en la filosofía tradicional como la repetición de ciertos actos. Evidentemente los actos a los que se refiere Rosmini son los actos morales, es decir, los que son susceptibles de ser buenos o malos para conseguir la perfección humana, objeto de la telética. El acto, en este sentido, se relaciona con la potencia, pues el hombre está en potencia de realizar actos morales, y esto tiene su origen precisamente cuando reconoce voluntariamente el objeto conocido por el entendimiento, por lo que el origen del acto moral está en la voluntad. Una vez que los actos se repiten, entonces se dice que el agente los adquiere como si se trataran de una *segunda naturaleza*, que es lo que se llama hábito.

Ya en este contexto, puede entenderse que Rosmini afirme que la ética especial trata de la *virtud* y el *vicio*, que son especiales, es decir, que se refieren a un ámbito particular, como la tacañería se refiere al hábito de no concebir el dinero como un medio sino como un fin.[33] Escribe el roveretano que la ética especial "Razona sobre los *medios* con los cuales puede evitarse el mal y promoverse el bien moral, cuya parte suele llamarse, como hemos dicho, Ascética".[34] En efecto, la ascética contiene muchas variantes, por lo que cada una es especial en su propio ámbito. Pero todos los medios ascéticos buscan destacar en alguna virtud, a la que puede considerarse *medio* para lograr el fin último, que es objetivamente la perfección del agente moral, lo cual puede repercutir, subjetivamente, en la felicidad de este mismo agente.

De esta forma, hay un claro engranaje entre la ética y la eudemonología, pues esta última, para Rosmini, muestra que el hombre virtuoso se dignifica, se ennoblece a sí mismo. De igual manera, la eudemonología "Prueba que ningún hombre verdaderamente virtuoso es infeliz, y ningún hombre malvado es feliz".[35]

[32] "Comincia dal distinguere l'*atto* e l'*abito*, mostrando la varia moralità di cui l'uno el'altro è suscettivo". (A. Rosmini, *Sistema filosofico*, n. 224.)

[33] Por su parte, Teofrasto apunta: "La tacañería es una ausencia de generosidad en lo que atañe al gasto". (*Caracteres*. Trad. de Elisa Ruiz. Madrid, Gredos, 2000, c. XXII, p. 95.)

[34] "Ragiona ancora de'*mezzi* co'quali può evitarsi il male e procacciarsi il bene morale, alla qual parte come abbiam veduto, si suol dare il nome d'Ascetica". (A. Rosmini, *Sistema filosofico*, n. 224.)

[35] "Prova che niun uomo veramente virtuoso è infelice, niun malvagio felice". (*Ibid*., n. 225.)

Al actuar bien, objetivamente el agente moral se perfecciona, y subjetivamente por lo menos no es infeliz, sino que su conciencia le premia con la tranquilidad del alma, como dirían los estoicos, y como parece resonar en las palabras del salmista que dice: "Más vale lo poco del honrado que la enorme riqueza del malvado" (*Sal*. 37), pues por lo menos el honrado tiene paz interior al haber actuado conforme al deber, tal como dice Platón que actuó Sócrates.

Conclusión

Sin duda, una de las virtudes más preclaras de Antonio Rosmini es la manera en que expone su filosofía, a saber, sistemáticamente: muestra uno a uno los argumentos que toma de base para fundamentar sus conclusiones. Aunado a esto, el roveretano trata, a lo largo de su bibliografía, de sistematizar los conceptos filosóficos con la finalidad de usarlos de manera rigurosa y no equívoca, creando o poniendo en uso acepciones de los términos que permitieran tener claro el ámbito en el que se aplican, como es el caso de la ciencia que él llama Telética, que se refiere al estudio del fin del hombre, es decir, a la reflexión de lo que éste debe llegar a ser para considerarse perfecto.

Esta labor sistemática se ve plasmada de manera fehaciente en su *Sistema filosofico*, del que en este momento se ha tomado de base sus planteamientos en torno a la filosofía moral o ética. Sin duda, la filosofía rosminiana es todavía mucho más amplia en este tema como en otros, y para estudiarla hay que remitirse a las obras consagradas. Empero, el *Sistema filosofico* da una visión panorámica sobre el asunto, que puede tomarse como base para el estudio de sus obras dedicadas explícitamente a la ética, lo cual puede servir para su estudio metódico.

Fecha de recepción: 25/06/2009
Fecha de aceptación: 03/06/2010

INNOVACIÓN Y GOBERNABILIDAD EN UN ESTADO OBSOLETO

Alfonso Durazo*

Resumen

El presente trabajo analiza la necesidad de innovar el trazo institucional del Estado mexicano como vía imprescindible para incidir en la eficacia del aparato público en su conjunto y afianzar la gobernabilidad en un marco de legalidad y principios democráticos. Se parte de la hipótesis de que las deficiencias del Estado mexicano se deben más a la obsolescencia de su estructura jurídica —diseñada bajo una visión semi-autoritaria— que a una deficiente gestión de gobierno. Se asume igualmente que la baja calidad de la democracia es también consecuencia directa de la existencia de un Estado obsoleto que afecta la implementación de políticas públicas e influye de manera decisiva en los bajos niveles de gobernabilidad conocidos hoy por nuestro país. Se propone un programa de ajuste y creación institucional que trascienda la mera actualización de procesos para llegar a a la matriz del problema: la estructura jurídica del Estado mexicano.

Palabras clave: Gobernabilidad democrática, transición política, innovación, Estado obsoleto, cambio institucional.

* Estudiante del quinto semestre del Programa de Doctorado en Políticas Públicas del ITESM, Campus ciudad de México, México, adurazo_2004@yahoo.com.mx

Abstract

This paper addresses the need of the Mexican state for institutional innovation as a means for improving both the whole public apparatus effectiveness and governance rooted in legal and democratic practices. The main hypothesis is that current deficiencies of the Mexican state are due more to an obsolete public legal structure —originally designed in a semi authoritarian political context— han to inadequate government management. This institutional obsolescence also affects negatively the quality of Mexico's democracy, it's whole public policy process and governance. The final proposal is the creation of a new program to take on institutional design that transcends a simple public process or public management upgrade and instead focuses mainly on the state's legal structure.

Key words: Democratic governance, political transition, innovation, obsolete State, institutional change.

Introducción

El triunfo del candidato panista en la elección presidencial del 2 de julio del año 2000 significó un viraje político de dimensiones históricas en nuestro país. Por primera vez desde la institucionalización de la Revolución mexicana en 1929, con la constitución del Partido Nacional Revolucionario, arribaba al Ejecutivo Federal un candidato de oposición. A casi una década de ese acontecimiento la transición mexicana muestra transformaciones indiscutibles, permanencias saludables, pero también riesgos de retroceso o bien de estancamiento y, sobre todo, una agenda de temas emergentes.

Ese gran acontecimiento político prometía ser un gran paso en el proceso de renovación institucional; generó de inmediato un consenso social amplio para impulsar un cambio democrático y la consiguiente depuración de las instituciones públicas. Se asumía que con la alternancia iniciaba un nuevo ciclo ético y político que impulsaría un rediseño institucional. Se habló incluso de un nuevo referente constitucional; se decía que la sociedad mexicana había cambiado de manera importante y que el sistema político debía de cambiar con ella.[1] En suma, se esperaba que el proceso de transición, fortalecido por la alternancia,

[1] El mismo presidente Vicente Fox resaltó públicamente la importancia de echar a andar los cambios institucionales que México necesitaba e incluso ordenó la creación de una Comisión para la Reforma del Estado. (*Cf.* Vicente Fox Quezada, *Discurso de toma de posesión del presidente Vicente Fox Quezada*, México D. F., 1 de diciembre de 2000.)

tuviera como resultado un mejoramiento general del andamiaje institucional, así como de los procesos de gobierno para hacerlos más transparentes, eficientes y legítimos a los ojos del ciudadano.

Ciertamente, muchos elementos del régimen autoritario, como las aristas más agudas del presidencialismo mexicano, han sucumbido. Se registran también avances en materia de transparencia, servicio civil de carrera, norma electoral, separación de poderes y participación social; todos ellos elementos de una democracia plena. No obstante, las instituciones propias de un régimen plenamente democrático no han terminado de diseñarse. Persisten pobreza y desigualdad extremas —que generan una violencia muda—, altos índices de corrupción y opacidad; debilidad de los vínculos entre funcionarios y ciudadanos, ligada a la todavía baja responsabilidad política de los gobernantes; una endeble coordinación entre niveles de gobierno; un aparato jurídico obsoleto, débil estado de derecho, violaciones recurrentes a los derechos humanos y otros atrasos similares. Tales rezagos inciden negativamente en los niveles de gobernabilidad, así como en su carácter democrático.

En ese contexto, el objetivo de este trabajo es analizar opciones para avanzar exitosamente en la depuración democrática del aparato político, jurídico y administrativo del Estado mexicano, tendiente a lograr mejores y más democráticos niveles de gobernabilidad. La hipótesis fundamental es que los bajos niveles de gobernabilidad democrática en México están ligados a la presencia de un Estado obsoleto, que es causa de las deficiencias fundamentales de las instituciones nacionales así como de la mayoría de los conflictos políticos internos que hoy conoce nuestro país. Tal obsolescencia se debe a que el desarrollo democrático de México se encuentra restringido por reglas jurídicas e instituciones políticas que fueron diseñadas bajo una visión semi autoritaria del Estado mexicano y que afectan el carácter democrático de la eficacia del gobierno en su conjunto, particularmente el de los recursos para asegurar niveles de adecuados de gobernabilidad.

Es también nuestra hipótesis que una de las vías para incidir de manera integral en la aplicación de políticas públicas más eficaces y legítimas sería el rediseño de la estructura jurídica del aparato público mexicano bajo una visión plenamente democrática. Este rediseño debe cumplir con una serie de criterios de depuración institucional. Dado el actual contexto político, la estructura de distribución de cuotas de poder y el grado de participación de la sociedad civil, esta iniciativa de adecuación de las instituciones sólo puede ser exitosa mediante un proceso de diálogo, negociación y pactos entre todas las fuerzas políticas representativas de un espectro social amplio e incluyente. Por supuesto, tal iniciativa significaría un colosal ejercicio de operación e innovación política, pues finalmente se trata de una suerte de “refundación” del Estado mexicano.

Nuestro análisis se centra más en la importancia de innovar reglas y formas institucionales con el propósito de otorgar un carácter plenamente democrático a la labor de gobierno así como a los medios para promover la cohesión social y la gobernabilidad. Bajo esta óptica, el rediseño institucional del Estado mexicano es una condición *sine qua non* para el avance democrático del país como proyecto nacional.[2] Nuestra aproximación concibe al rediseño institucional democrático (variable independiente) como un proceso innovador que impacta integralmente los procesos de gestión pública en todos sus niveles (variable dependiente). En el terreno operativo se considera que es el titular del Ejecutivo, dados los instrumentos institucionales a su alcance, quien debe operar esta política de acuerdos y llevarlos a buen fin.

Marco teórico

Desarrollo institucional y Estado obsoleto

Muchos términos han sido acuñados en los medios académico, político y periodístico para referirse al grado y diversidad de problemas que enfrentan el conjunto de instituciones políticas que conforman un Estado para cumplir con sus funcionas básicas. Se han usado términos como Estado en crisis, inefectivo, débil, frágil, "fallido", "colapsado" y otros relacionados con el concepto de gobernabilidad. Algunos de ellos han sido utilizados más como expresiones mediáticas, sin un soporte teórico y/o empírico sólido.

El concepto de *Estado fallido* es el más aludido recientemente —con frecuencia de forma laxa— para indicar una situación extrema de inhabilidad del Estado para mantener —bajo criterios weberianos— el monopolio legítimo de la fuerza en un territorio determinado. Más específicamente, desde un punto de vista jurídico, se entiende por Estado fallido a aquel, que, si bien conserva su capacidad jurídica, ha perdido su capacidad en términos prácticos para ejercerla. En el aspecto político, en el Estado fallido se produce "el colapso interno y el desmoronamiento total o casi total de las estructuras que garantizan la ley

[2] Debemos aclarar que aun cuando concebimos a este rediseño y actualización institucional como un proceso de reacomodo del Estado como poder y como aparato para mejorar las condiciones de gobernabilidad y estabilidad de un régimen político obsoleto, este no necesariamente va de la mano del ajuste de las condiciones del ámbito económico (participación económica del estado, "reformas estructurales", etcétera) para adecuarlo a un nuevo contexto internacional. Estas en todo caso son o pueden ser consecuencia del debate y deliberación entre fuerzas políticas y sociales una vez que el rediseño institucional se haya vuelto operativo (normalizado) en una primera instancia. (César Cansino, *La transición mexicana*, *1977-2000*. México, Cepcom, 2000.)

y el orden".[3] "Estado fallido" ha sido el concepto más utilizado recientemente por comentaristas y líderes de opinión para describir la situación de inseguridad que impera actualmente en nuestro país.

Sin embargo, el término mismo de "Estado fallido" ha sido cuestionado para denotar la crisis institucional de un Estado. Autores como Arnaldo Córdova[4] señalan que se trata de la exportación de un término empresarial de poca utilidad como concepto analítico. Más acorde con la realidad de países con instituciones deficientes es el concepto analítico de *Estado obsoleto.* Este caso se presentaría cuando el arreglo institucional despliega síntomas de debilidad que limitan selectivamente su efectividad para enfrentar exitosamente los problemas propios de lo público. En este caso no estamos hablando estrictamente de un Estado fallido, dado que sus componentes institucionales tienen diversos grados de solidez y efectividad; sin embargo, en algunos rubros predomina la inefectividad institucional como consecuencia de un marcado rezago de las instituciones para procesar nuevas demandas y presiones sociales, derivadas de la propia transformación de la sociedad. Las consecuencias de ese arreglo institucional caduco se ven reflejadas directamente en una baja gobernabilidad exhibida por el sistema político en su conjunto.

Nuestra aproximación no concibe al caso mexicano como el de un Estado fallido, sino precisamente como el de un Estado obsoleto. Tal situación institucional tiene que ver con la *obsolescencia* de las instituciones del Estado en relación con un cuerpo social que ha sufrido transformaciones notables en los últimos años. En ese contexto, un Estado es obsoleto cuando no responde a determinadas demandas y condicionantes provenientes del cuerpo social que lo vuelven inestable. En el caso de México esta calificación nos lleva a la necesidad de plantear una revisión política-institucional integral, no sólo porque el arreglo institucional preponderante contiene elementos autoritarios heredados del pasado régimen, sino porque se ha vuelto *obsoleto* como mecanismo para regenerar permanentemente los equilibrios relacionados con la evolución del

[3] El colapso de un estado genera todas las facilidades para que los grupos delictivos, terroristas, traficantes de drogas y/o armas tengan campo fértil para su actuación al grado que pueden tomar el control de facto de la nación. Como ejemplo de lo anterior se cita el caso de Afganistán, que siendo una de las naciones más pobres del mundo, en 2001 fue capaz de ser la sede de organizaciones que pusieron en peligro la estabilidad de la nación más poderosa del mundo. Afganistán, con un estado fallido, sirvió de base a las operaciones de grupos terroristas. El concepto comenzó a tener influencia en 2005 a raíz de la publicación del artículo "Addressing State Failure", acerca de la clasificación y definición conceptual de "Estados Fallidos". (Stephen Krasner y Carlos Pascual. "Addressing State Failure", en *Foreign Affairs*, vol. 84, núm. 4, julio-agosto, 2005, pp. 153-163.)

[4] Arnaldo Córdova, "Y dale con el Estado fallido", en *La Jornada*, 5 de abril de 2009.

tejido social. Para superar tal obsolescencia la línea a seguir debe tener dos rutas paralelas: la de la depuración y avance de las instituciones bajo criterios de desarrollo político, y el aseguramiento del carácter plenamente democrático de este nuevo arreglo institucional.

Para Huntington al modificarse la naturaleza, cantidad, calidad y canales de expresión de las demandas sociales, las instituciones deben modificarse para procesarlas de manera exitosa. Continúa su razonamiento señalando que la violencia e inestabilidad pueden surgir cuando los ritmos de movilización social y el auge de la participación política son elevados y los de organización e institucionalización política, bajos; cuando se da un rápido cambio social y de movilización política de nuevos grupos, junto con un lento desarrollo de las instituciones políticas. Estos cambios socavan los fundamentos de la autoridad y las instituciones políticas, y complican los problemas de la creación de nuevas bases de asociación e instituciones políticas que unan la legitimidad a la eficacia. Ante notables cambios en una determinada estructura social los arreglos institucionales que no evolucionen bajo los criterios de *adaptabilidad, complejidad, autonomía y coherencia* tienden a volverse *obsoletos,* entendiendo por ello su manifiesta incapacidad para procesar demandas sociales.[5]

Una de las ventajas del cuerpo conceptual de Huntington es que genera parámetros sobre el grado de desarrollo de las instituciones en un contexto político específico; su limitación es que lo hace al margen de la calidad de la democracia de un régimen. Una de nuestras líneas de argumentación va precisamente en el sentido de que la calidad de la democracia en México es baja porque el perfil de sus instituciones no es plenamente democrático, y que a ello se suma la obsolescencia de sus instituciones en relación a su capacidad para procesar demandas sociales de una sociedad cada vez más compleja, participativa y democrática. Por ello la dinámica política y social actual impone como meta instituciones más desarrolladas a la vez que más democráticas.

[5] Adaptabilidad *vs* Rigidez: sus indicadores son el tiempo de la institución, recambios en la cúpula directiva, capacidad de generación de nuevas funciones y objetivos.

a) Complejidad *vs* Simplicidad: sus indicadores son la existencia de una mayor o menor diferenciación y articulación entre las funciones institucionales.

b) Autonomía *vs* Subordinación: sus indicadores son la diferencia respecto de otras unidades institucionales, su| especificidad de jurisdicción y su grado de autodeterminación institucional.

c) Coherencia *vs* Desunión institucional: sus indicadores son el grado de disciplina, obediencia y moralidad en sus miembros. (Samuel Huntington, *El orden político en las sociedades en cambio*. Buenos Aires, Paidós, 1990, pp. 19-40.)

Innovación política

Todo proceso de cambio político es un generador natural de reacomodos e implica necesariamente una ruptura superficial o profunda con el pasado, así como la aparición de nuevos actores. Por ello es que estos procesos suscitan resistencias y reclaman de operación política, movilización de expectativas y apoyos para implementarlos firmemente.[6] El ejercicio de innovación como operación política consiste precisamente en forjar las condiciones para reducir los costos de la ruptura y hacer el transito lo más terso posible. Por ello la innovación política es finalmente un arte.

Ante un entorno social que exigió después de la alternancia un cambio radical en el complejo institucional del Estado, la permanencia de las antiguas prácticas y estructuras institucionales semiautoritarias ha incidido de manera relevante en los niveles de gobernabilidad que hoy registra nuestro país. Algunos de sus síntomas son claramente perceptibles. Sin embargo, la ruptura con el pasado autoritario no compromete automáticamente la eliminación de actores herederos de ese pasado, sino su incorporación gradual a un proceso incluyente de rediseño institucional democrático que rompa efectivamente con viejos modelos autoritarios y que, con la adecuada representación social en el proceso, aumenten las probabilidades de que se construyan instituciones que no sólo reflejen los intereses de la clase política (gobernantes, partidos, grupos o facciones)".[7]

El concepto de gobernabilidad

El término "gobernabilidad" está vinculado a la agudización de crisis en los sistemas o regímenes políticos. Manuel Alcántara establece que la gobernabilidad es un término de connotación ambigua e imprecisa: no se define por sus atributos positivos, sino más bien por sus implicaciones negativas. Por ello las crisis de gobernabilidad se prestan a diversas interpretaciones, pero en resumen puede decirse que se habla de crisis de gobernabilidad cuando existe incapacidad de los gobernantes y de las instituciones para responder a las demandas

[6] Eduardo Jorge Arnoletto, *Glosario de conceptos políticos*. Edumet, 2007, p. 46.

[7] Algunos han comparado la actual dinámica política de México con los casos de la política de partidos de Colombia y Venezuela de hace algunos años. Para mayor información véase la obra de Manuel Alcántara y Flavia Freindenberg, eds., *Partidos políticos de América Latina. Centroamérica, México y República Dominicana*. México, FCE, 2003.

de los ciudadanos. Las dimensiones e intensidades de esa incapacidad pueden ser muy variadas.[8]

Algunos autores coinciden en definir la gobernabilidad como la ausencia de violencia y la vigencia de un régimen constitucional. Así, la ingobernabilidad se genera cuando los conflictos rebasan la capacidad del Estado para procesarlos institucionalmente. Otros, como Ersson y Lane, agregan la variable de la estabilidad económica y el reconocimiento social a la autoridad como elementos constitutivos de la gobernabilidad. Dowing y Kimberk hablan de estabilidad política y la definen como la capacidad del Estado para prevenir contingencias que amenacen su supervivencia; a su vez, Ake define la gobernabilidad como un sistema de relaciones estables a lo largo del tiempo, mientras Sanders propuso parámetros concretos para calificar la estabilidad política desde un punto de vista cuantitativo.[9]

Democracia y desarrollo económico y social

A lo largo del siglo XX se tienen experiencias exitosas de desarrollo económico en países con tradiciones políticas autoritarias (son los casos, por lo menos en sus fases iníciales, de Corea del Sur y Taiwán). Esto nos muestra que no existe una necesaria rivalidad entre desarrollo económico y autoritarismo. Sin embargo, también es cierto que la democracia como forma de gobierno, como forma específica de relación entre gobierno y sociedad, puede ser un detonante de un mayor desarrollo y equidad social. Para Lipset la democracia genera potencialmente los canales de participación que promueven un mayor acceso a la riqueza producida.[10]

Datos estadísticos parecen confirmar este supuesto: los 25 países con los más elevados niveles de desarrollo económico y social presentan también los más importantes índices mundiales de grado de democracia y libertades fundamentales, En particular los países nórdicos, mas Islandia, Canadá, Aus-

[8] Manuel Alcántara, *Gobernabilidad, crisis y cambio: elementos para el estudio de la gobernabilidad de los sistemas políticos en épocas de crisis y cambio*. México, FCE, 2004, p. 16.

[9] Svante Erson y Jan-Erik Lane, "Political stability in European democracies", en *European Journal of Political Research*, vol. 11, septiembre, 1983, pp. 245-264; Keith Dowing y Richard Kimber, "The meaning and use of political stability", en *European Journal of Political Research*, vol. 11, septiembre, 1983, pp. 229-243; Claude Ake, "Modernization and political instability: a theoretical exploration", en *World Politics*, vol. 11, núm. 26, 1974, pp. 229-243. Para una visión general: Antonio Camou, *Gobernabilidad y democracia*. México, IFE, 2001.

[10] Seymour M. Lipset, "Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy", en *American Political Science Review*, vol. 53, marzo, 1959, pp. 69-105.

tralia y los países de Europa Occidental se muestran como campeones de la democracia, asimismo con los mejores números de desarrollo económico.[11]

En la región latinoamericana se confirma también la regla. Países como Chile, Uruguay y Costa Rica, con democracias relativamente más consolidadas que la de países como México y de la región centroamericana, presentan mejores números de desarrollo económico y social. Específicamente, estos países aparecen en los primeros lugares entre los indicadores de gobernabilidad democrática del Banco Mundial —como el de libertad de prensa *World Audit*, el de libertades fundamentales *Freedom House* y el índice de democracia de la Unidad de Inteligencia del diario *The Economist*— al mismo tiempo que se muestran como los países de mayor avance económico y bienestar social, como lo señalan el Índice de Desarrollo Humano de Naciones Unidas y el Índice de Prosperidad del Instituto Legatum.[12]

Estos datos duros muestran una vinculación sólida en la relación democracia-bienestar socioeconómico; sugieren también que para que esta relación funcione la democracia debe estar cimentada en un arreglo institucional consolidado y arraigado. Los mismos países que presentan altos índices de democracia y desarrollo económico son también los que muestran los entramados institucionales más efectivos al momento de procesar demandas en contextos sociales cada vez más complejos y diversos. Por ello es que la innovación institucional orientada al rediseño democrático del Estado mexicano no se plantea como un fin en sí mismo sino como un medio para acceder a mejores niveles de bienestar social.

[11] Entendemos desarrollo económico como el avance en las condiciones de vida de la generalidad de la población de un país.

[12] Véanse World Audit. *Reporte de grado de libertad 2009* (World Audit, 2009).
http://www.worldaudit.org/press.htm (acceso mayo 15, 2009).
Freedom House. *Índice de libertad 2009* (Freedom House, 2009).
http://www.freedomhouse.org/uploads/WoW09/WOW%202009.pdf (acceso mayo 15, 2009).
The Economist intelligence Unit. *The Economist Index of Democracy 2009* (The Economist, 2009)
http://www.economist.com/media/pdf/democracy_index_2007_v3.pdf (acceso mayo 15, 2009).
Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, *Índice de Desarrollo Humano 2007-2008* (Nueva York: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, 2008).
http://hdr.undp.org/en/media/HDR_20072008_SP_Complete.pdf (acceso mayo 15, 2009).
Legatum. 2007 *Legatum Prosperity Index* (Legatum, 2009)
http://prosperity.com/downloads/2007LegatumProsperityIndex.pdf (acceso mayo 15, 2009).

Arreglo institucional, innovación y gobernabilidad democrática

Con la alternancia el 2 de julio del 2000 se hizo más evidente la necesidad que tiene nuestro país de una profunda renovación institucional. A partir de esa fecha se han evidenciado las limitaciones y aun los rasgos autoritarios de muchas de nuestras instituciones. El avance democrático ha puesto al descubierto su caducidad o su falta de capacidad para responder adecuadamente a las nuevas circunstancias. La transición ha revelado en ellas, también, vacíos imprevistos y la presencia de problemas para las que no fueron concebidas, pero que deben resolver.

El catálogo de problemas que las instituciones deben atender hoy es muy amplio. Entre ellos está la relación entre los poderes de la Unión y entre las partes de la federación. Tal es el caso, en general, de la reciprocidad entre el poder público y la ciudadanía; la crisis de representación de los partidos políticos y la necesidad de fortalecer la participación ciudadana en ellos y en los procesos electorales de forma autónoma; los sindicatos y las organizaciones empresariales y su falta de democracia interna; la economía y la necesidad de encontrar fórmulas para la inclusión, las oportunidades y el bienestar social, así como el nuevo papel de los medios de comunicación y la falta de reflexión sobre sus funciones, tareas y responsabilidades en una época como la que vivimos. Ante esta situación, la gobernabilidad democrática —y en general la democracia— requieren de mejoras institucionales integrales, mucho más amplias que la simple innovación de algunos procesos.

Es igualmente importante reconsiderar el nuevo rol del gobierno en el aseguramiento de una gobernabilidad cumplidamente democrática. Antes la responsabilidad de asegurar la gobernabilidad se consideraba tarea exclusiva del gobierno; actualmente se manifiesta cada vez más como un asunto que requiere de la cooperación y recursos de la sociedad civil y de la institución del mercado.[13] Esto ocurre como consecuencia de sociedades civiles más participativas y mejor organizadas, así como del reconocimiento público de que existen labores que la sociedad y el mercado operan más eficazmente que el gobierno.[14] Este reconocimiento a las capacidades del mercado y la sociedad civil se da

[13] Robert Keohane y Joseph Nye, *Power and interdependence: world politics in transition*. Boston, Little Brown, 2005, pp. 24-32.

[14] Archon Fung, "Citizen Participation in Government Innovations", en Sandford. Borins, ed., *Innovations in government: research, recognition, and replication*. Washington, Brookings Institution Press/Ash Institute, 2008, pp. 52-59.

incluso en países de reciente tradición democrática.[15] Consecuentemente la innovación gubernamental requiere de un arreglo institucional —concebido como las reglas del juego político— que promueva la interacción y óptima coordinación entre estas tres instancias para lograr niveles altos de gobernabilidad, mediante la reducción de los costos de transacción que todo proceso social —incluido uno de innovación— requiere.[16]

Es difícil que la innovación gubernamental que impone el mantenimiento de una democracia surja en contextos institucionales que no cumplen con condiciones democráticas mínimas, o que consideran que la innovación gubernamental sólo debe manifestarse en la consecución de mayor efectividad y eficiencia en la aplicación de políticas públicas, y no en todo el proceso de interacción entre gobierno, sociedad y mercado. Diversos estudios indican —o por lo menos sugieren— que la innovación requiere para su gestación de un tejido de instituciones democráticas y estables.[17]

Para casos como el mexicano, en el que la democracia es reciente y todavía en proceso de anclaje, el proceso de consolidación democrática y depuración institucional es *en sí mismo un proceso innovador fundamental.* En estos casos la gestación de un tejido institucional democrático consolidado se revela como indispensable y anterior a cualquier otro intento por innovar en la búsqueda de mayor legitimidad, eficacia y eficiencia de los gobiernos.

[15] Robert Goodin, *Democratic accountability: The third sector and all.* The Hauser Center for Nonprofit Organizations, The John F. Kennedy School of Government, 2003, pp. 3-12. (Documento de trabajo núm. 19)

[16] Sobre cambio institucional véase Douglass North, *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*. México, FCE, 1993. En países desarrollados el rol de los gobierno sigue siendo el de resolver problemas públicos, pero ha pasado de la administración de burocracias y programas gubernamentales, a la coordinación de recursos para la obtención de valor público. En tanto mayor sea la capacidad de coordinación de los gobiernos, mayor gobernabilidad democrática registrará el sistema político. (Gowher Rizvi, "Innovations in government: serving citizens and strengthening democracy", en Sandford Borins, ed., *Innovations in government: research, recognition, and replication*. Washington, Brookings Institution Press/Ash Institute, 2008, pp. 190-193.)

[17] Algunos autores como Norris, Galle y Kieran sugieren de manera implícita que el contexto institucional es fundamental en la creación de incentivos propicios al surgimiento de la innovación en la acción de los gobiernos y evitar que algunos servidores en cierto nivel de gobierno se aprovechen (*free riders*) de la innovación de otros funcionarios en potro novel de gobierno. (Pippa Norris, *Do power-sharing institutions work? Stable democracy and good governance in divided societies*. Cambridge, John F. Kennedy School of Government, Harvard University, 2005, pp. 5-8 (Documento de trabajo, núm. 97); Brian Galle y Joseph Kieran, "Laboratories of democracy? Policy innovation in decentralized governments", en *Emory Law Journal*, vol. 58, junio, 2009, pp. 1333-1351.)

Los intentos de innovación institucional a través de una reforma del Estado en México

Los esfuerzos por democratizar el sistema tiene antecedentes en diversas reformas políticas (ejem. 1977, 1985, 1995). En estricto sentido estas reformas no tuvieron como objeto una democratización integral del sistema, sino el de abrir "válvulas de escape" mediante la flexibilización de los mecanismos para la obtención de espacios políticos por parte de la oposición. En esta misma lógica se inscribieron las reformas de liberalización política durante el gobierno de Carlos Salinas (1988-1994).

Fue hasta finales del sexenio 1994-2000 que las presiones políticas obligaron a la discusión de una reforma del Estado como la vía correcta para la democratización del país. De esos esfuerzos nacerían distintas instancias para el estudio y propuesta para las reforma del marco político-institucional. Con la alternancia en puerta se dieron importantes reformas, particularmente en el terreno electoral.

Previo a su toma de posesión Vicente Fox creó la Comisión para la Reforma del Estado, que hizo notables aportaciones para una reforma integral del Estado mexicano; sin embargo, durante su gobierno no se dio seguimiento a sus propuestas. En 2007 se daría otro iniciativa para impulsar una reforma del Estado: se constituyó la Comisión Ejecutiva de Negociación y Construcción de Acuerdos del Poder Legislativo Federal (CENCA) como órgano rector y coordinador de los trabajos para la Reforma del Estado.

La labor de la Cenca —y en general de los esfuerzos por adecuar las instituciones políticas a la demanda social de mayor democracia— han sido presa del entorno político y sus coyunturas. Como consecuencia de la crisis electoral de 2006, sus distintos esfuerzos se orientaron —particularmente durante el 2007— a la dimensión electoral. Si bien existen trabajos y propuestas de los partidos sobre todos los temas, las últimas iniciativas de ley discutidas y aprobadas versan exclusivamente sobre el tema electoral.

Estado obsoleto y consolidación democrática en México

Es evidente la evolución de las instituciones políticas de México desde hace algunas décadas, particularmente a partir de la Reforma Política de 1977. No obstante, su proceso de transición a la democracia se ha caracterizado por un

avance institucional en su dimensión electoral[18] (quién ejerce el poder y cómo llega a esta posición); otras expresiones del complejo engranaje de la democracia no han recibido la atención que merecen.

Aun así podemos decir que el régimen autoritario se ha quebrado; la etapa siguiente —que algunos consideran la implementación de una agenda política de "segunda generación"— es la institucionalización de la democracia en todos sus ámbitos. Este proceso de consolidación se logra cuando existe un estado de derecho pleno que garantice los derechos y libertades fundamentales a los miembros de la unidad política (derechos de ciudadanía, de expresión, etcétera).[19]

Siguiendo las aportaciones y criterios de Robert Dahl, Guillermo O'Donnell y Philippe Schmitter (1989), pero especialmente de Jürgen Puhle, consideraremos un sistema democrático a aquel que garantice:

- El derecho a la ciudadanía (votar y ser votado), independiente de razones ideológicas, raciales, de genero, religiosas, de sector o clase social, capacidades físicas, etcétera.
- Elecciones libres, honestas, efectivas y competitivas.
- Plena libertad de expresión, asociación y de información.
- Gobierno integrado por representantes electos, responsables y controlables.
- El reconocimiento de los derechos humanos y cívicos.

[18] Los esfuerzos por hacer modificaciones sustanciales al marco institucional y administrativo no son nuevos. Las reformas políticas de 1977, 1985 y 1996 son ejemplos notables de esfuerzos graduales por aumentar los canales y espacios institucionales para la oposición política. Sin embargo, la reforma de 1977 y 1985 estuvieron circunscritas a la dimensión electoral y a la composición del poder legislativo. Estas tuvieron como objetivo ofrecer mayores espacios a la creciente oposición política, sin que esto se tradujera en una mayor competencia política real. Se trataba de ajustes como parte de una estrategia adaptativa del régimen sin la intención de compartir el poder. Por su parte, la reforma de 1996 estaba inserta en una coyuntura de crisis económica y surgimiento de nuevos actores y situaciones especificas (asesinato de Luis Donaldo Colosio, surgimiento de ONGs y el alzamiento en Chiapas principalmente) lo que obligó a la clase política a generar acuerdos con mayor contenido real que sus predecesoras, en una clara dirección democrática. (N. Cansino, *La transición mexicana*, pp. 34-43 y María Marván, "La reforma político-electoral 1995-1996, una perspectiva de largo plazo", en *Renglones*, núm. 35, agosto-noviembre, 1996, pp. 53-57.)

[19] Diamond y Morlino proponen que el fortalecimiento de cualquier democracia debe abarcar como dimensiones básicas el estado de derecho, el ámbito electoral, la existencia de derechos mínimos y la obligación de rendición de cuentas de gobernantes; estos ámbitos son similares a los propuestos por el Banco Mundial como indicadores del grado de gobernabilidad expuesto por un sistema político. (Larry Diamond y Leonardo Morlino, "Quality of democracy: an overview", en *Journal of Democracy*, vol. 15, núm.. 4, octubre, 2004, pp. 19-24.)

- Las garantías del Estado de derecho en el interés y protección de los ciudadanos.
- La existencia de mecanismos para el procesamiento pacífico del conflicto y "administración" del consenso.[20]

Esta conceptualización de democracia "enraizada" es más completa que otras sugeridas, dado que no se suscribe únicamente a lo electoral sino que abarca una serie de principios y mecanismos propios de la llamada democracia liberal y representativa. Es decir, los criterios anteriores contienen implícitamente otros rasgos democráticos, como son la protección de los derechos de minorías ante el gobierno de la mayoría[21]; el derecho a disentir en público y/o privado; justicia eficaz y expedita, la inexistencia de poderes tutelares fuera de la esfera del derecho, etc. Incorporan además elementos marginalizados o dados por sentados por el propio concepto de *poliarquía* propuesto por Dahl.[22]

Evaluando el caso mexicano bajo los criterios expuestos, no es difícil determinar que el proceso de consolidación democrática de México se encuentra en un marasmo o "limbo" democrático que podría incluso llevar a una regresión autoritaria.[23] Para documentar lo anterior, citamos los reportes bianuales del Instituto de la Gobernabilidad del Banco Mundial, que desde el año 2000 han calificado a México en rangos que van de mediocre a bajo.[24]

[20] Robert Dahl, *La poliarquía: participación y oposición*. Madrid, Tecnos, 1989, pp. 32-45; Guillermo O'Donnell, Philippe C. Schmitter y Laurence Whitehead, eds., *Transitions from authoritarian rule: tentative conclusions*. Baltimore, The Johns Hopkins University, 1986 y Hans-Jürgen Puhle, "Problemas de consolidación democrática y 'democracias defectuosas'", 2003.

http://200.80.149.114/ecgp/FullText/000000/PUHLE%20Hans%20Jurgen%20-%20Problemas%20de%20consolidacion %20democratica.pdf (consulta febrero 19, 2009).

[21] Giovanni Sartori, *¿Qué es la democracia?* México, Taurus, 2003, pp. 14-16.

[22] R. Dahl, *La poliarquía: participación y oposición*.

[23] Jesús Silva-Herzog Márquez, *El antiguo régimen y la transición en México*. México, Planeta-Joaquín Mortiz, 1999, pp. 6-9.

[24] La definición del Banco Mundial concibe a la gobernabilidad como el conjunto de tradiciones e instituciones por medio de los cuales es ejercida la autoridad en un país. Esto incluye al proceso mediante el cual el gobierno es seleccionado, vigilado y reemplazado; la capacidad del gobierno para formular e implementar de forma efectiva políticas públicas; así como el respeto de los ciudadanos y el estado por las instituciones que regulan la interacción política, social y económica que se da entre ellos. De acuerdo con esta línea, son seis los indicadores de gobernabilidad: voz y rendición de cuentas, estabilidad política y ausencia de violencia, efectividad gubernamental, calidad regulatoria, estado de derecho y control de la corrupción. Estos criterios del Banco Mundial son acordes a la definición de una democracia enraizada. (Daniel Kaufmann y Aart Kraay, *Governance indicators: where are we, where should we be going?* Washington, The World Bank Institute, 2007, p. 6. [Documento de trabajo núm. 4370.])

El contexto político dificulta la promoción de políticas sólidas de estabilidad. El proceso de transición a la democracia, incompleto o inconcluso, ha dejado a la "mitad" la construcción de las reglas del juego político democrático para todos los actores, en todos los niveles de acción, tanto horizontal (división de poderes), como vertical (niveles de gobierno). Esta transición política inconclusa conlleva la existencia de una democracia de baja calidad. La naturaleza accidentada de dicho proceso ha limitado el rediseño institucional; el avance democrático se ha caracterizado por su gradualismo y por la existencia de periodos sucesivos de apertura política e involución. Por periodos, parece ser que su intención no ha sido transitar a la democracia, sino abrir algunas "válvulas" del sistema como medio de mantenimiento del poder real.[25] Estos altibajos han sido, por lo general, consecuencia más de la correlación de fuerzas que parte de una estrategia adaptativa de la clase política en el poder.

Una de las claves para evaluar las razones que explican el actual estancamiento del proceso de consolidación democrática de México está en el entendimiento de las características que lo separan de otras experiencias de cambio político. La clave fundamental está en entender que nuestro proceso de transición hacia la democracia no ha sido producto de un gran pacto refundacional entre los actores políticos relevantes; consecuentemente, no se ha caminado gran cosa en un rediseño institucional más acorde con la realidad social y política del país, cada vez más democrática.

Siguiendo la argumentación de Mauricio Merino podemos considerar dos puntos característicos de la transición mexicana:

- No es una transición —por lo menos en sus primeras fases— basada en un pacto entre élites políticas (pacto refundacional), sino cifrada casi exclusivamente en la lenta reforma democrática de las instituciones electorales (IFE, tribunales electorales, etcétera). Se trata de una transición *votada*.[26]
- Es una transición basada en una gradual apertura del sistema (de incorporación y ajuste mutuo de los actores). En este sentido no existe una

[25] No es, de acuerdo con Mauricio Merino, una transición -por lo menos en sus primeras fases- basada en un pacto entre elites políticas (pacto refundacional), sino cifrada casi exclusivamente en la lenta reforma democrática de las instituciones electorales (IFE, tribunales electorales, etcétera). Se trata de una transición "votada". Está basada en una gradual apertura del sistema (de incorporación y ajuste mutuo de los actores). En este sentido no existe una ruptura con las instituciones del pasado, en todo caso una recuperación de las mismas (por ejemplo, los partidos, los poderes del Estado, federalismo, presidencialismo, etcétera). (Mauricio Merino, *La transición votada. Crítica a la interpretación del cambio político en México*. México, FCE, 2003, pp. 16-21.)

[26] El término lo usamos en el mismo sentido que Merino. (*Idem*.)

ruptura completa con las instituciones del pasado, en todo caso existe una recuperación modificada de las mismas (por ejemplo, los partidos, los poderes del Estado, federalismo, presidencialismo, etcétera).[27]

Esta baja calidad de la democracia mexicana se manifiesta claramente en los niveles reales de gobernabilidad, pues la alternancia generó una *sobrecarga* de expectativas en la democracia que puede colapsarla y llevarnos nuevamente a un estado de autoritarismo que se creía superado.[28] Este supuesto cobra importancia en el contexto de una sociedad más plural, compleja y dinámica, con mayores y más complejas demandas, que no están siendo atendidas debidamente por los gobiernos.[29]

Transición "incompleta" y su impacto en la gobernabilidad

Hasta antes de la alternancia la gobernabilidad se consideraba garantizada por el pacto político surgido de la Revolución y sus gobiernos sucesivos. No hablo aquí del régimen institucional y jurídico producido por la Revolución, sino fundamentalmente de las normas y los procedimientos no escritos que, en una acumulación de décadas, terminaron por constituirse en el marco y soporte efectivo de la gobernabilidad en México.

Ese cuerpo de valores, actitudes, facultades y límites de las reglas no escritas, amorfas pero distinguibles en todo el ámbito político, fue efectivo pero autoritario: definió las bases de una gobernabilidad que permitió el desarrollo económico y social del país. Sin embargo, el avance democrático ha dejado al descubierto las limitaciones e insuficiencias de esa vieja forma de asegurar

[27] *Ibid*., pp. 17-40.

[28] S. Huntington, *El orden político* y Juan Linz, *La quiebra de las democracias*. México, Alianza, 1990.

[29] Huntington concebía a las crisis de gobernabilidad como un estado de desequilibrio, o de desfase, entre el mayor volumen de las demandas sociales ("sobrecarga") y las disminuidas capacidades de respuesta de las instituciones democráticas: "el dilema central de una gobernabilidad democrática es que las demandas sobre el gobierno democrático crecen, mientras que la capacidad del gobierno democrático se estanca". Para Huntington, al modificarse en su naturaleza, cantidad y calidad las demandas sociales, las instituciones deben hacerles frente para procesarlas de manera exitosa. Para el caso mexicano las demandas sociales están superando la capacidad de respuesta del estado en prácticamente todos sus niveles, lo que puede llevar a una situación de franco desencanto con la insipiente democracia lograda hasta ahora. (S. Huntington, *op. cit.*, pp. 12-19 y 34-36.)

la gobernabilidad. Cotidianamente se perciben signos de la incapacidad del Estado mexicano, no sólo para impulsar las transformaciones que las nuevas circunstancias del país exigen sino incluso para mantener su funcionamiento cotidiano en niveles mínimos aceptables. Los desacuerdos y el conflicto son hoy la regla, no la excepción. Ello es así porque la democracia presupone pluralidad y desencuentro. Sin embargo, el viejo modelo de gobernabilidad no tenía como fin el procesamiento de la pluralidad ni la solución de los desencuentros, sino la imposición de una disciplina que se ajustara a las dinámicas autoritarias del régimen. Hoy ese modelo está desbordado.

La preocupación esencial de todo régimen, que estriba en la preservación de la estabilidad, será afectada más temprano que tarde si se persiste en la falta de un acuerdo viable para una nueva gobernabilidad. La sociedad registra ya niveles de conflicto que eran impensables hace algunos años. El gobierno no es ya percibido por la sociedad como un ente inabordable o incuestionable. Cotidianamente son controvertidas —e incluso rechazadas— decisiones e iniciativas del gobierno. Es innegable que a partir de la alternancia se registra una presencia cada vez mayor de expresiones sociales y políticas violentas. Se percibe también una radicalización de las acciones colectivas que transgreden la ley. Hemos llegado incluso al límite de conocer el comportamiento criminal como expresión de protesta social. Al mismo tiempo, se observa un debilitamiento de la acción legítima de la autoridad, con la incapacidad consecuente para procesar institucionalmente los conflictos. Tales signos de alerta se presentan por todos lados, lo mismo en un linchamiento público que en la relación entre poderes e instancias de gobierno.

El clima de libertades que ha hecho posible la nueva actitud contestataria de la sociedad no es una concesión del régimen político, es resultado de la larga lucha por la democracia en México, y el régimen no cuenta todavía con los recursos políticos democráticos de fondo para manejar democráticamente el nuevo nivel de expresión y manifestación inherentes a las libertades democráticas que hoy gozamos los mexicanos. Consecuentemente el Estado mexicano debe generar las condiciones institucionales para procesar democráticamente esos nuevos niveles de expresividad social y política que registra el país a partir de la alternancia, pues el ejercicio de tales libertades no ha resultado en la revisión o en la construcción de instituciones, ni en la reforma o modernización sustantiva del régimen jurídico. Esa es la razón por la que la democratización del ánimo social ha generado novedad y ruido, y se ha sumado al sentir de confusión e incertidumbre que prevalece en el país.

Este breve diagnóstico describe una realidad que por su carácter generalizado nos muestra que tales rezagos se deben más a la obsolescencia de la estruc-

tura jurídica del Estado que a una deficiente gestión de gobierno. Ciertamente, existe una ineficiencia gubernamental que tiene que ver con las limitaciones de los cuadros burocráticos, sin embargo, para incidir de manera generalizada en la eficacia de nuestra democracia es necesario ir a la matriz del problema: el marco jurídico del Estado mexicano.

A lo largo del sistema político hegemónico que distinguió prácticamente todo el siglo XX, la administración pública se caracterizaría por una estructura política-administrativa vertical, en cuya cima estaba el Ejecutivo Federal y al cual estaban subordinados los tres niveles de gobierno y los tres poderes de la Unión. Consiguientemente, en el Ejecutivo descansaba todo el proceso de políticas públicas. Podríamos decir que todo el proceso de mantenimiento de la gobernabilidad descansaba primariamente en la figura presidencial como punta de la pirámide y eje de la ecuación política fundamental.

Esta estructura centralizada funcionó bajo criterios autoritarios que definieron los objetivos de política pública con una escasa participación social. Sin embargo, este sistema tuvo un considerable grado de estabilidad porque descansaba en la notable capacidad de inclusión del régimen político a través de una estructura corporativa caracterizada por un alto grado de institucionalización. Pero el proceso de transición ha permitido la llegada de partidos de oposición a los tres niveles de gobierno y un aumento en la participación ciudadana. Así, el viejo esquema en el que el presidente de la República dominaba preponderantemente la gestión pública a nivel nacional se fue desgastando y la función de servicio público fue adquiriendo un carácter más plural y abierto. Como resultado directo de la escasa calidad de la democracia del régimen político, los cambios en la gestión pública no han tenido el alcance necesario para afrontar adecuadamente una demanda ciudadana creciente.

Un nuevo armazón institucional: las experiencias de transición y diseño institucional

Los gobiernos que resultan de una transición democrática encuentran casi siempre dos problemas vinculados con la construcción del nuevo régimen político. Por una parte deben impulsar el diseño de nuevas instituciones y poner en funcionamiento un marco jurídico actualizado; deben además decidir si conservan o eliminan estructuras heredadas del régimen autoritario.[30] Pero este proceso

[30] Josep Colomer, *Reflexiones sobre la Reforma Política en México.* México, División de Estudios Políticos, CIDE, 2001. (Documento de trabajo núm. 141.)

difícilmente llega a buen puerto cuando el gobierno actúa por su parte sin la integración de todas las élites. En ese sentido la instauración completa de la democracia en México requiere de la consecución de acuerdos integrales, como una estrategia transicional que involucre a una pluralidad de partes en el diseño y consolidación de las nuevas reglas del juego democrático.[31]

Esta colosal tarea requiere de una extraordinaria capacidad de innovación y operación política para poner en la mesa de negociación a los actores y asuntos relevantes. Su complejidad reside precisamente en el número y pluralidad de actores y demandas, en los niveles de polarización política así como en la existencia de agendas políticas distintas y con avanzados grados de radicalidad. La solución es un gran pacto entre todos los actores políticos (sociales, políticos, intelectuales, empresariales, laborales, etcétera), que sea percibido como un instrumento definitivo que garantice su integridad y supervivencia;[32] el acuerdo debe aparecer más como un medio que como un fin en sí mismo y enmarcar las reglas de funcionamiento de la democracia, *no la sustancia de lo que emane de ésta.*[33]

Un gran acuerdo político para revitalizar y poner al día al Estado parece actualmente una medida no sólo necesaria sino urgente como medio para dar sustentabilidad a la democracia. En una situación como la actual, donde la utilización de medios políticos no institucionales se está volviendo norma y ante una muy grave situación de inseguridad pública, una nueva época de gradualismo y apertura paulatina no parece viable. La operación de un nuevo pacto se hace presente hoy como la única forma de *innovación* política capaz de lograr la reconciliación nacional.[34]

La importancia del diseño institucional como condición de un desarrollo político democrático tiene lecciones importantes en recientes procesos de transición de España, Rusia, la antigua Checoslovaquia, Chile y Sudáfrica, entre otros.

[31] N. Cansino, *op. cit.*, pp. 27-28.

[32] Caroline Hartzell y Donald Rothchild, "Political pacts as negotiated agreements: comparing ethnic and non-ethnic cases", en *International Negotiation*, vol. 2, núm. 1, 1997, pp. 147-151.

[33] Finalmente, en palabras de Przeworski, la democracia tiene un componente de incertidumbre, pero incertidumbre organizada. (Adam Przeworski, *States and markets; a primer in political economy.* Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 17.) La caracterización de un régimen como democrático no necesariamente depende de la orientación ideológica de los gobiernos y su desempeño, sino en la naturaleza de las reglas bajo las que son electos y actúan los gobiernos en relación con los gobernados.

[34] Este gran pacto político aparece cotidianamente en la forma de "la Reforma del Estado". Lamentablemente el concepto ha sido usado recurrentemente con propósitos políticos lo que lo ha desprovisto de su esencia renovadora, para convertirse en un concepto que se usa comúnmente de formal superficial por distintos actores.

El proceso de cambio político en Sudáfrica de finales de los ochentas y principios de los noventas representó uno de los episodios con mayor carga política y simbólica en toda la historia reciente. Ese proceso de desmantelamiento de la política de segregación racial y de apertura política se ubicó como uno de los más seguidos a nivel mundial. La relativa paz con la que se llevo a cabo el quiebre del antiguo régimen contrastaba con una historia reciente de revuelta y sangre.[35] Pero el proceso de transición estuvo marcado por los esfuerzos para la obtención de espacios políticos y libertades para la mayoría negra, dejando de lado, en un inicio, el desarrollo de muchas otras reglas institucionales acordes a la nueva realidad.

Sin embargo, la paulatina depuración de las instituciones fue producto de la negociación ardua y prolongada de los actores políticos relevantes y la inclusión de actores de menor relevancia nacional, pero de gran arraigo regional. Después de una escalada en la violencia urbana entre 1990 y 1994, que parecía superada, la mayoría de los actores políticos asumieron que la negociación política era la única forma de superar la situación de ingobernabilidad imperante. Los avances se centraron en las reglas de la competencia política, la evolución de la economía y la desmilitarización. Conforme continuaron las negociaciones se avanzó en la constitución de un sistema de garantía —derechos especiales— para los intereses de las minorías, las libertades civiles y la propiedad.[36]

Una muestra de la cualidad incluyente de las negociaciones fue la incorporación formal de los intereses de una importante minoría blanca —los afrikáners— en la nueva constitución.[37] Esto sirvió para que una parte importante del ejército, bajo dominio blanco, no pusiera obstáculos al proceso de negociación; ello aminoró el impacto de la derecha blanca para frenar los acuerdos.

El complejo proceso sudafricano nos muestra la importancia de la capacidad de inclusión de los distintos intereses, vía distintos grupos, organizaciones y líderes representativos de otros tantos grupos o sectores sociales. Si bien al inicio el proceso parecía centrado en la obtención de espacios para la población negra y en el revocamiento del sistema de *apartheid*, la integración de distintos intereses mediante una genuina operación política de acuerdos, se percibió como la única salida democrática para el avance institucional. El

[35] Donald Horowitz, *A democratic South Africa? Constitutional engineering in a divided society*. Berkeley, Berkeley University Press, 1991, pp. 9-26.

[36] Chris Alden y Jean Khalfa, “La transición sudafricana”, *en Letras Libres*. México, agosto, 1999, pp. 34-35.

[37] Esto se dio mediante la incorporación de la aspiración a una “parte blanca” (*white homeland*) en la Constitución. (*Ibid*., p. 34.)

resultado fue llamado por Desmond Tutu como la formación de una nueva nación "arcoíris".[38]

El caso de la "transición de terciopelo" (1989) en la antigua Checoslovaquia —llamada así por la casi ausencia de violencia en el proceso— nos muestra también la importancia del consenso y de los acuerdos como medios para lograr un avance institucional democrático e impulsar una innovación política integral. En el proceso, primero de desmantelamiento del régimen autoritario y después en la secesión de la República Checa y Eslovaquia, organizaciones con una importante representación social unen fuerzas contra el régimen. La tersura del proceso estuvo directamente relacionada con la falta de apoyo del gobierno soviético al Partido Comunista Checoslovaco y a la incorporación en el movimiento de intelectuales, como Havel y otros, que entendieron la importancia, primero, del quiebre autoritario y después de la creación de instituciones democráticas sólidas.[39] En buena medida el proceso político de refundación institucional fue previo al de la creación de dos estados independientes, por lo que al crearse en 1993 las repúblicas Checa y Eslovaquia, un proceso incluyente de negociación y diseño de instituciones democráticas —en el que la operación política de Havel sería determinante— ya había sido echado a andar con anterioridad.[40]

El caso de Checoslovaquia es un claro ejemplo de la importancia de la definición de reglas institucionales democráticas como requisito para la estabilidad posterior de un régimen y la gobernabilidad general del sistema político. No así el de Rusia.

La ausencia de acuerdos políticos y la planeación del futuro institucional de Rusia, aunado a la rápida transición hacia una economía de mercado, produjo un nuevo Estado con un arreglo institucional débil y sólo parcialmente democrático.[41] Esto se reflejó en crisis de gobernabilidad durante los años subsecuentes, debidas fundamentalmente al ascenso de la corrupción y la violencia asociada a la emergencia de una poderosa mafia, así como al enardecimiento y la rebelión en algunas regiones que exigían su independencia. El caso más notorio fue el de Chechenia.

Se puede percibir en los casos de transiciones exitosas una veta de negociación de acuerdos para diseñar y echar a andar instituciones democráticas.

[38] *Ibid*., 37.

[39] Jan Patuca, *Europa del este. Del estalinismo a la democracia*. México, Siglo XXI, 1993, pp. 184-198 y 305-329.

[40] *Ibid*., pp. 307-308.

[41] Jerry F. Hough, *Democratization and Revolution in the U.S.S.R., 1985-1991*. Washington, The Brookings Institution, 1997, pp. 124-152.

Entre los negociadores de estos acuerdos estuvieron herederos del pasado, así como nuevas figuras con nuevas ideas, representaciones y posiciones. En aquellos casos en los que se registraba la experiencia de un pasado "tortuoso" (casos de desaparecidos, tortura, etcétera) no se dictó entre las partes un acto de amnesia colectiva o un acto de perdón sin más; se buscó más bien la verdad y se negociaron reglas que cerraran el paso a la impunidad y a la reincidencia. Se trató fundamentalmente de experiencias donde los principales operadores de los acuerdos manifestaron imaginación política, prudencia y sentido del compromiso para avanzar por la ruta de la democracia. Pero más allá de esto, se operaron acuerdos de forma tal que la ruptura con el pasado autoritario fuese lo menos costosa posible, al tiempo que se incorporaron actores y cuerpos de representación social que hicieron más viable y legítimo el proceso de diseño del nuevo arreglo institucional.

Todo proceso exitoso de cambio ha implicado un verdadero acto de innovación política para promover la ruptura con el pasado de forma tersa, mediante el desarrollo de una estructura de incentivos entre los distintos actores, que ha generado beneficios para la participación en acuerdos y enormes costos para la no cooperación. De esta manera la ruptura con antiguas prácticas y modelos institucionales y la toma de la ruta democrática se ha vuelto la única opción de supervivencia política, lo que finalmente ha tenido una incidencia positiva en la gestión del gobierno y en la gobernabilidad democrática del sistema en un conjunto. Hoy en esos países con transición exitosas los niveles de gobernabilidad tienden a ser elevados.[42]

Conclusiones

El cambio que requiere la gestión pública debe ser definido no sólo por la adecuación de nuevos esquemas administrativos (mejoramiento de procesos), sino por el reconocimiento de que las estructuras administrativas actuales son poco operantes y divergentes con las prácticas públicas en una democracia.[43]

[42] Según indicadores sobre gobernabilidad 2007 del Banco Mundial España, Chile y la República Checa muestran niveles de gobernabilidad medios y altos, mientas que el caso de Sudáfrica presenta algunos focos rojos, pero no obstante, esta muy por encima de los demás países de la región. (The World Bank, *The Worldwide Governance Indicators (WGI) Project.*)

http://info.worldbank.org/governance/wgi2007/ (consulta abril 16, 2009).

[43] Roberto Ávalos, "Innovación de la gestión pública: análisis y perspectiva", en *Gestión y Estrategia*, núm. 9, julio-diciembre, 1995, pp. 8-11.

Por ello es que la innovación en la función pública en México, antes de ser considerada como una forma específica de mejoramiento de los procesos de gestión, debe ser vista como resultado de un proceso *innovador*, creador de las condiciones institucionales y jurídicas adecuadas para su aplicación. Esto es, el cambio en el servicio público no debe limitarse a la revisión de determinadas políticas o procesos, sino a un mejoramiento integral del marco jurídico y administrativo del Estado mexicano. Ese cambio institucional debe provenir necesariamente de una reforma integral del Estado.

Es imprescindible un programa de ajuste y creación institucional que afiance la gobernabilidad en un marco de legalidad y principios democráticos. Pero si bien la Nación apuesta al futuro, a la democracia, los pasos y los caminos que hoy se siguen en la transición mexicana se ubican, en muchos sentidos, en la inercia autoritaria. En mucho ha influido la forma histórica de conducción del gobierno mediante esquemas de corte autoritario, corporativo, clientelar y paternalista, sintetizado en el presidencialismo mexicano. Sólo a partir de un replanteamiento integral de tales bases, la transición puede tener éxito en su objetivo fundamental de hacer de México una nación democrática. Los acuerdos que preserven los logros fundamentales alcanzados históricamente por el país, y aquellos que impulsen las transformaciones y actualizaciones que ahora requiere, no serán posibles sin este cambio esencial.

El pacto político operado por Calles en 1929, clave en la transformación política del México posrrevolucionario, institucionalizaría el poder público y representaría un importante avance en la generación de un sistema político solido, estable e incluyente, pero semi autoritario. El reto de un nuevo pacto político que de estabilidad y eficacia a México tiene la importancia —y quizá la complejidad— del de 1929, sólo que en un contexto de necesaria democratización. En las actuales condiciones, la operación y diseño de una reforma política de Estado que propicie la consolidación definitiva de nuestra democracia, se revelaría como un verdadero acto de innovación política. Una reforma democrática integral de las instituciones del Estado como consecuencia de un nuevo acuerdo nacional, deberá abordar tres coordenadas fundamentales: la electoral, la del espacio público y la de la gestión pública. En las primeras se trata de fortalecer al ciudadano, la participación social, los derechos y libertades democráticas fundamentales, así como el espacio de relación ciudadano-Estado. En lo concerniente a la gestión pública, las reformas deberán estar apuntadas hacia la creación de nuevos mecanismos para mejorar el servicio público en su sentido democrático: la de prestar servicios eficaces, eficientes y legítimos. Debe incorporar además una serie de elementos que permitan la obtención y mantenimiento de una gobernabilidad democrática, no bajo la operación única

del gobierno sino con la participación de la sociedad civil y en la que se contemple la institución del mercado.

A pesar de los últimos avances, los temas indispensables siguen siendo:

- La adecuación del sistema de gobierno a la nueva realidad social (parlamentarismo vs presidencialismo, etcétera).
- El tema político-electoral, que tiene que ver con la integración de la representación política, la conformación de los organismos electorales y el establecimiento de reglas de equidad en la competencia por el poder.
- La existencia plena de mecanismos que garanticen y promuevan la plena libertad de expresión, prensa y asociación de todos los ciudadanos.
- El fortalecimiento (*empoderamiento*) general de la sociedad civil: promoción de su organización, ensanchamiento de sus canales de participación y desarrollo de formas alternativas de acción.
- La creación de nuevos y mejores medios de participación ciudadana en los asuntos públicos y en la formación de la agenda de gobierno. Ensanchamiento de las libertades políticas fundamentales (fortalecimiento de la institución ciudadana).
- El establecimiento de frenos y contrapesos entre los poderes, que los fortalezcan sin paralizarlos.
- Fortalecimiento de las instituciones del Estado y la administración pública con un sentido democrático.
- Adecuar las relaciones entre los distintos órdenes de gobierno para la conformación de un autentico federalismo.
- Otorgar un carácter prioritario a la inclusión social y al combate de la desigualdad y marginación social.

Fecha de recepción: 06/06/2009
Fecha de aceptación: 18/03/2010

LAS EMOCIONES Y LA TEORÍA LITERARIA. UN ENCUENTRO ENRIQUECEDOR PARA LA COMPRENSIÓN DEL TEXTO LITERARIO

STEVEN BERMÚDEZ ANTÚNEZ*

Resumen

El presente trabajo ofrece una discusión en torno a por qué la teoría literaria debería atender a las emociones como categoría heurística clave. Hasta la fecha, ellas han sido estudiadas por la biología, psicología, antropología cultural, neurología, pero muy escasamente por la teoría literaria misma. Sin embargo, la finalidad de la literaura ficcional (tanto narrativa como poética) es la de producir un efecto emocional en los lectores. La teoría literaria, cuyo interés se centra en ofrecer presupuestos y principios que expliquen el funcionamiento del fenómeno semiótico designado como *literatura*, podría conseguir en ellas buenas razones para extender sus preocupaciones e intereses.

Palabras clave: teoría literaria, emociones, ficcionalidad, mundos ficcionales.

Abstract

This paper provides a discussion about why literary theory should attend to the emotions as an important heuristic category. To date, these have been the

* Profesor Titular, Universidad del Zulia (Maracaibo-Venezuela), sbermudez37@gmail.com

subject of attention in biology, psychology, cultural anthropology, neurology, but scarcely in the literary theory itself. However, the purpose of fictional literature (whether narrative or poetry) is to produce an emotional effect upon readers. Literary theory concentrates in offering suppositions and principles that explain the operation of that phenomenon designated by semiotics as Literature. Therefore it could find in emotions good reasons to explain and extend her concerns and interests and it would offer also new critical perspectives on how Literature affects its readers.

Key words: literary theory, emotions, literary emotions and fictional worlds.

Preámbulo: de las emociones y otros laberintos

El asunto primordial de la ficción ha sido, es
y será siempre la emoción humana, las creencias
y los valores de los seres humanos.

John Gardner, *El arte de la ficción*

Si bien es cierto que las razones por las que un lector emprende su acercamiento a una obra de ficción son amplísimas, tampoco lo es el hecho de que durante dicho proceso debe sentir algo por lo que está leyendo. Los mundos ficcionales son las creaciones intencionales de los autores a los cuales ingresa un lector a través de las propuestas de estados de cosas ficticios, imaginarios. Para que este ingreso se haga lo suficientemente duradero (lo bastante como para conocerlos) es necesario que dichos mundos estimulen, cognitivamente, al lector y lo motiven a permanecer inmerso en su interior. Uno de los principales estímulos cognitivos que propicia la permanencia del lector en un mundo ficcional es que éste le suscite emociones. Ahora bien, ¿por qué es importante develar la participación de las emociones en la interacción ficcional? Porque ellas son incuestionables para la valoración del impacto que esta interacción gesta en la vida humana. Pongamos por caso que hemos comenzado a leer "Beloved" de Toni Morrison: "En el 124 había un maleficio: todo el veneno de un bebé. Las mujeres de la casa lo sabían y también los niños. Durante años todos aguantaron la malquerencia, pero en 1873 Sethe y su hija Denver eran las únicas víctimas".

El comienzo de esta novela ya propone un estado de cosas que hace surgir estimuladores emocionales: 1. "todo el veneno de un bebé". 2. "Sethe y su hija

Denver eran las únicas víctimas". Morrison logra, con las afirmaciones anteriores, abrirnos hacia un terreno de desgracias que quedan bien marcadas a lo largo de todo su relato. La relación de extrañeza que involucra la conexión entre ambas afirmaciones posibilita que la historia de Sethe, de comienzo a fin, sea leída desde la aguda incertidumbre que supone ser *víctima del veneno de un bebé*: ¿Cómo un bebe puede causar tal perjuicio? Toni Morrison construye, de este modo, un estado de cosas que podríamos catalogar como *oximorónicas*: nuestro saber encuentra valores contrapuestos entre las asociaciones que desencadenan la palabra *bebé*, la palabra *maleficio* y la palabra *víctima*. De este modo, el estímulo cognitivo se genera debido a que no podemos suponer que un bebé sea portador de un mal tan agudo que cause la desgracia de otras personas y más aún, que dos adultos puedan ser *víctimas* de ello. Pocas veces un texto alcanza ofrecer al lector, desde su apertura, tan específico estímulo con el cual construir la primera experiencia emocional con el mundo ficcional que desencadena.

En la literatura, la respuesta emocional puede dispararse desde diferentes distancias, esto es, podemos internarnos en ella y permitir que nos arrope hasta hacernos olvidar el entorno empírico, pero también podemos permanecer distantes, contemplando el espectáculo imaginativo que se ofrece.[1] En cualquiera de los casos, nuestra disposición a sentir o vivir dichas emociones es voluntaria y estamos en posibilidad de abandonar la experiencia en cualquier momento, y en cualquier circunstancia. Eso agrega a la ficción (literaria o visual) una diferencia sustantiva sobre las experiencias emocionales de la vida empírica: aquellas son un refinado laboratorio experimental, pero voluntario. Por el contrario, la posibilidad de controlar las situaciones en que se presentan las segundas es bastante limitada y a veces, nula. Muchas de las emociones que experimentamos en la vida cotidiana nos toman desprevenidos. De igual modo, en la mayoría de los casos no podemos "suspenderlas" o "abandonarlas", mucho menos evitar el acontecimiento que las provoca para que cesen. Por el contrario, sobre las emociones gestadas desde y por los mundos ficcionales tenemos cierto "control" inmediato. Podemos abandonarlas cuando queramos el acontecimiento que las produce y de este modo, evitamos o rescindimos de la experiencia. De este modo, se convierten en un eslabón esencial dentro del proceso de comunicación literaria. Detengámonos en este pasaje del cuento de García Márquez, "Sólo vine a hablar por teléfono":

[1] Keith Oatley y Mitra Gholamain, "Emotions and Identification: Connections Between Readers and Fiction", en Mette Hjort y Sue Laver, eds., *Emotion and the Arts*. Nueva York/Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 263-282.

> Algo sucedió, entonces, en la mente de María que le hizo entender por qué las demás mujeres del autobús se movían como en el fondo de un acuario. En realidad, estaban apaciguadas con sedantes, y aquel palacio en sombras, con gruesos muros de cantería y escaleras heladas, era en realidad un hospital de enfermas mentales. Asustada, escapó corriendo del dormitorio, y antes de llegar al portón una guardiana gigantesca con mameluco de mecánico la atrapó de un zarpazo y la inmovilizó en el suelo con la llave maestra. María la miró de a través paralizada por el terror.

En un corto párrafo, García Márquez nos abre las puertas del horror que vivirá su personaje. A partir de entonces ese personaje principal, María, luchará por ser reconocida como persona normal entre enfermas mentales. Ese horror de saberse prisionera es compartido por el lector. Pero el lector, a diferencia de María, sí puede escapar del manicomio, dejando el libro sobre la mesa y retomando la lectura cuando la angustia producida haya aminorado.

Vale señalar que la experiencia emocional desencadenada desde el mundo ficcional no sólo está sustentada en el hecho de que el narrador la active con ciertas indicaciones, por ejemplo: “Asustada, escapó corriendo del dormitorio”. Hace falta más. Es necesario que sea suficientemente instalada. Y es lo que ha sucedido. Cuando el lector llega a este pasaje del cuento de García Márquez, ya tiene una serie de datos acumulados que hacen posible que se dispare la experiencia: María viaja sola, va al encuentro de su marido, se le ha averiado el vehículo, ha pasado horas en la carretera hasta que ha sido auxiliada por el autobús, ya había notado cierta rareza entre las ocupantes del autobús, su único interés es conseguir un teléfono con el cual comunicarse con su esposo, y lo más dramático, que le resultará imposible demostrar que no es un enferma mental, ya que precisamente es eso lo argumentan muchas de las internas. Todo esto crea un poso que conduce, consecuentemente, a sintonizarse con sufrimiento del personaje desde su instancia interior y a hacer plausible la experiencia emocional de la angustia por parte del lector. La experiencia emocional está, entonces, nutrida.

En principio, el asunto de las emociones no parece fácil de enfrentar desde los que parecen ser sus espacios naturales de atención: la psicología clínica, la psicología social y la biología. Esto se complica aún más cuando otras ciencias vienen interesándose por ellas para ampliar sus ámbitos e impactos: la neurología, las ciencias de la comunicación, la bioquímica, y mucho más recientemente, la robótica. En todas, su estudio cubre un territorio tan dilatado, con tanta complejidad, con tan diferentes aspectos y con tantas preguntas que responder, que sólo una posición desprejuiciada y interdisciplinaria podría desafiarlas con significativo éxito. En contraparte, para las artes en general y para

conformación cultural de los pueblos, las emociones siempre han tenido un lugar privilegiado y central. Por ejemplo, las religiones (las grandes religiones como la cristiana y la musulmana, pero también las pequeñas como las de los pueblos aborígenes sobrevivientes) tienen su centro gravitacional en fundamentos emocionales: la culpa, la redención, la venganza, el amor, la compasión, la felicidad, el temor, etcétera. En el caso de la ciencia literaria, sobre todo en lo concerniente a su participación en el complejo circuito de interacción con productos ficcionales, las emociones no han tenido una sistemática atención ni mucho menos han sido parte crucial de sus preocupaciones teóricas. En un primer momento, esta preocupación estaría justificada debido al hecho de que las emociones resultan claves en la interacción con productos ficcionales.

Esta desatención hacia las emociones en la teoría literaria no puede menos que sorprender ya que: "Gozar de la literatura y del arte, de la gran literatura y del gran arte sobre todo, es una necesidad universal y eterna del hombre".[2]

Desde la teoría literaria hasta las emociones

Para mostrar ese vínculo entre emoción y teoría literaria, se hace necesario establecer ciertas premisas. Toda reflexión sobre la pertinencia o no de la teoría literaria tiene un supuesto anterior: la literatura, como hecho empírico, como práctica semiótica, es de evidente discriminación entre las múltiples elaboraciones creadas por el ser humano.[3] Desde esta perspectiva, el corpus de obras consideradas *literatura* puede identificarse y aislarse de aquel que no pertenecería a este grupo (por algún tipo de procedimiento). Esto supone que tales obras presentan una serie de *características* y *convergencias* (formales y pragmáticas) ligadas a tal proceso de discriminación. Sin embargo, y a riesgo de parecer contradictorio, no se puede ignorar, tal como lo afirma Eagleton, que "No existe 'literatura' tomada como un conjunto de obras de valor asegurado e inalterable caracterizado por ciertas propiedades intrínsecas y compartidas",[4] en lo cual, en la actualidad, no existe ninguna objeción. El concepto de *literatura*, entonces, es un concepto acuñado históricamente y, por tanto, evasivo; debido a que está injertado desde profundos condicionamientos históricos, sociales e ideológicos.

[2] Antonio García Berrio, *Teoría de la Literatura. La construcción del significado poético*. Madrid, Cátedra, 1994.

[3] Terry Eagleton, *Una introducción a la teoría literaria*. México, FCE, 1998.

[4] *Ibid*., pp. 10-11.

Por largos periodos la historia de la teoría literaria se ha atrincherado en varias opciones críticas. Una que considera su labor como un proceso de creación de actividades metodológicas y categorías de análisis con las cuales se procura la reflexión de aspectos claves incitadores en la creación de tal fenómeno semiótico. Otra perspectiva que toma en consideración que una obra literaria la crea un autor para ser "leída", por tanto, la tarea es ofrecer constructos "orientadores" para lecturas "adecuadas", las cuales desalojen a las lecturas "erróneas". En ella, la experiencia singular del lector cobra una importancia central. También se ha presentado otra tendencia que disiente de la posibilidad y de la utilidad de la teoría, dando como argumento central el hecho de que la literatura es el producto de un acto singular de creación humana. Siendo así, lo que debe atenderse y llamar la atención es precisamente dicha singularidad e individuación creativa.

Para Walter Mignolo[5] la noción de *teoría literaria* ha estado ligada a dos direcciones: una que la conecta con la reflexión sobre las propias obras de los autores (más ligada a la interpretación y crítica) y otra con la actividad que tiene como fin la exploración de principios generales, la refutación y formulación de hipótesis. Esta última visión crea un sistema de interrelaciones de conceptos y postulados. Entonces, las *teorías* no deben confundirse con definiciones de un objeto de estudio (en nuestro caso, definiciones de la literatura o de las obras literarias). Las teorías sobre un fenómeno como el literario hay que entenderlas más bien como un conjunto de *proposiciones* sobre ese tipo de fenómeno. Tal conjunto permitiría describirlo y explicarlo. Habría que agregar, además, que las proposiciones de este conjunto se constituyen y se distinguen unas de otras debido a la consolidación de su propio cuerpo de *supuestos centrales y distintivos*. Aceptemos, por ejemplo, que un supuesto central de una teoría de la literatura podría ser que todo hecho literario está enmarcado y controlado por el marco de la *ficcionalidad*. Esto impediría valorar a las obras literarias desde interpretaciones que sólo validen su acoplamiento con los fenómenos factuales del mundo empírico. De este modo, el supuesto de la *ficcionalidad* resultaría distintivo de la teoría literaria con respecto a una teoría del mensaje informativo. Podemos ir más lejos y asumir otro supuesto distintivo de los textos considerados literarios: su capacidad semiótica totalizadora. Tal como lo afirma Michael Riffaterre,[6] el discurso que se despliega desde los textos literarios se diferencia de otros sistemas semióticos en que éste, desde el punto de vista de

[5] Walter Mignolo, *Teoría del texto e interpretación de textos.* México, IIF, UNAM, 1986.

[6] Michael Riffaterre, "As Fear of Theory", en *The Romanic Review*, Department of French and Romance Philology,Columbia University, núm. 3, 2002.

la representación, puede ser usado para contener a todos los otros discursos. Esto es, un discurso literario tolera y admite la inclusión del discurso histórico, periodístico, clínico, oral, académico, etcétera. A la inversa no existe la misma tolerancia y la misma posibilidad. Para Riffatere, esta ventaja representacional de la literatura la convierte en una poderosa razón para que sea centro de las investigaciones humanísticas. Pero esto también compromete a que un estudio satisfactorio de la literatura obliga a su teoría a sustentarse en diversas fuentes del pensamiento.

Recientemente, Jonathan Culler[7] ha propuesto, por lo menos, cuatro característica que debería cubrir toda teoría que trabaje con fenómenos semióticos: que sea interdisciplinaria y afecten campos fuera de su lugar de origen; que sea analítica y especulativa de modo que ataque el supuesto sentido común y todo concepto que quiera imponerse como natural; que sea reflexión sobre cómo se da sentido a un fenómeno (el literario, por ejemplo) y proporciona una honda revisión sobre la categoría que utilizamos para hablar de ese fenómeno, perturbando toda idea preconcebida al respecto. En lo concerniente al otro camino seguido por la teoría literaria, su activación ha producido cierta *resistencia*.

En el ámbito literario, las emociones sólo han sido convocadas para tratarlas desde el asunto de la experiencia íntima que provoca en cada lector. Esta visión conlleva a la identificación de la experiencia como algo transcendental de lo humano y que, por tanto, quedaría fuera de todo alcance de la especulación teórica.[8] Pero podemos considerar que las teorías deberían cuestionar todo lo aparentemente obvio y obligar a la expansión de nuestra mirada más allá de lo apreciable. Revelan, de este modo, que toda comprensión supone un profundo esfuerzo intelectual. Las teorías preocupadas por lo literario se han enfrascado en una terca actitud de purismo innecesario y desdeñan muchas otras áreas que pudieran alimentar mejor un conocimiento tan complejo como lo es el interactuar y disfrutar de productos ficcionales. Esto reivindica una tesis anunciada al comienzo de esta disertación: que la literatura trata sobre la existencia humana. Por eso, según Todorov,[9] lo que nos proporciona no es una verdad, sino una forma de comprensión de nuestro estar en el mundo, una nueva forma de comunicación con los otros, una vía para salir de nosotros mismos y entrar, aunque sea imaginariamente, en los demás.

Dado que la interacción ficcional (por ejemplo, leer literatura o ver películas) es un tipo de interacción humana como tantas otras, y dado, también, que está

[7] Jonathan Culler, *Breve introducción a la teoría literaria*. Barcelona, Crítica, 2000.
[8] Roger Webster, *Studying Literary Theory. An introduction*. Londres, Replika Press Pvt, 1990.
[9] Tzvetan Todorov, *La literatura en peligro*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2009.

basada en elaboraciones semióticas, retóricas y en convenciones socialmente fijadas, no se puede entender en toda su extensión e impacto social si no se abre a las otras áreas disciplinares que atienden aquellos aspectos que, aunque ni propia ni estrictamente literarios, le son colindantes y determinantes. De igual manera, dado que cuando interactuamos con productos ficcionales esperamos la *eficacia* y el *éxito* de tal interacción, un asunto como las emociones y su participación en el intercambio y comprensión se debe convertir en un asunto atrayente. Así, dado que las emociones son un aspecto central en la eficacia y éxito de la comunicación literaria, es indudable que requieren ser incluidas como parte de los supuestos centrales *y* distintivos que conformaría una teoría de la literatura. Hasta ahora sólo cierta versión de la teoría de la recepción (ya que ésta también presenta *tendencias*) parece haberse percatado del asunto.

Es pertinente destacar que esta mirada sobre las emociones no pretende convertirlas en un nuevo "centro", en términos derridarianos. En estos casos, siempre corremos el riesgo de poner en duda o desplazar un *centro* de atención teórica y tratar de postular otro que inmediatamente lo ocupe. En ese sentido, es como si no pudiéramos pensar sin una "presencia" constante que nos dé seguridad. Creemos que éste no es el caso. Las emociones, lejos de intentar desplazar a algo, se presentan como otro componente participante del complejo proceso de interacción comunicativa literaria.

¿Qué es una emoción?

El propósito de este trabajo no es entrar a discutir, en toda su complejidad, tal categoría. Ello implicaría tratar con asuntos tan diversos que ya, como en efecto ocurre, ocupan trabajos exclusivos que pueden subsanar dicho interés.[10] No obstante, habría que tomar algunas decisiones que puedan ser útiles.

Para Peter Goldie,[11] si se es capaz de afirmar que X (Renato, Alejandra, etcétera) está enojado o enamorado, lo que estamos alegando es que está en un estado complejo, episódico, dinámico y estructurado. Estas características definen una emoción. *Compleja* en la medida en que para su activación inter-

[10] Caroll Izard, *Human Emotions*. Nueva York, Plenum Press, 1977; Nico Frijda, *The emotions*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986; Nico. Frijda, "The laws of emotion", en *American Psychologist*, núm. 43, 1988, pp. 349-358; P. Ekman y R. J. Davidson, *The nature of emotion. Fundamental questions*. Nueva York, Oxford University Press, 1994; Peter Goldie, *The emotions: A philosophical exploration*. Nueva York, Cambridge University Press, 2002; Dylan Evans, *Emotion*: *A very short introduction.* Oxford, Oxford University Press, 2003.

[11] P. Goldie, *The emotions: A philosophical exploration*, p. 12.

vienen diferentes elementos: pensamientos, sentimientos, percepciones y hasta cambios corporales; *episódica* por el hecho de que comprende y se presenta en un segmento de nuestra existencia y suele ser de corta duración; *dinámica* en el sentido de que no es una experiencia inmóvil, antes bien, puede aumentar o disminuir según ciertas variables; y estructurada debido a que la experiencia emocional está diseñada por estímulos que la propician.

Por otro lado, gran parte de debate sobre las emociones ha estado centrado en si son de origen natural o cultural. Para la teoría cultural, las emociones son un tipo de conducta aprendida y trasmitida socialmente; en serían semejantes a las lenguas o los hábitos culinarios. Esta perspectiva plantea, por tanto, que toda persona antes de poder *experimentar y mostrar* una emoción (X), *debe* presenciar a otros seres experimentándola y mostrándola en un contexto (Y). Luego la aprendería. Basados en esta visión, las personas que viven en diferentes culturas, deberían experimentar diferentes emociones. A esto se resisten perspectivas como las encabezadas por Paul Ekman.[12] Su estudio con la tribu *Fore* en 1972 (Nueva Guinea) demostró que ciertas expresiones faciales están asociadas a ciertas emociones y por ello, pueden calificarse como universales e innatas. Los miembros de este grupo nativo, los cuales no habían tenido nunca contacto con nadie de la cultura occidental, eran capaces de reconocer a través de fotografías con diversas expresiones faciales, las emociones que en ellas se mostraban. Debido a esto Ekman ha sostenido, sistemáticamente, que algunas emociones, al menos algunas, son universales e innatas: placer, angustia, miedo, sorpresa, cólera y disgusto o repugnancia. Pero así como suscribe la existencia de emociones innatas, Ekman no descarta la presencia de otras que, aunque también inherente a la condición humana, sean acuñadas y conformadas culturalmente. Estas emociones son aprendidas en el sentido de que, aunque todo ser humano está capacitado para experimentarlas, ellas se refinan y toman formas de expresión específica debido a la experiencia cultural. Es el caso de emociones como la venganza, la culpabilidad, la vergüenza o turbación, la envidia, el amor, etcétera.

Dylan Evans[13] asegura que el innatismo, en lo concerniente a las emociones innatas, no es cuestión de todo o nada. Para este autor habría que pensar en procesos de gradualidad. En la actualidad se ha llegado a determinar que ambos ámbitos (el innato y el cultural) son concurrentes. Desde esta perspectiva, las emociones básicas son más innatas que las emociones culturalmente aprendidas, pero éstas también requieren de algunas mínimas condiciones

[12] Paul Ekman, *¿Qué dice ese gesto?* Barcelona, RBA Libros, 2004.
[13] Dylan Evans, *Emotion*: *A very short introduction.* Oxford, Oxford University Press, 2003.

para su desarrollo. Habría que agregar que la hipótesis cognitiva—paral cual las emociones son producto de una evaluación cognitiva de un estímulo— defiende que las emociones han evolucionado para administrar la acción y las metas. De este modo, es que son configuradas por las culturas.

Para Casacuberta[14] las emociones se definen por un conjunto criterial:

a) La experiencia que produce una persona al evaluar un evento, consciente o inconscientemente, de modo tal que el evento se evalúa como relevante para el objetivo que se considera importante. La emoción se experimentará como positiva si el objetivo es alcanzado y negativa si se impide su logro.
b) El foco de una emoción es que facilita la acción y puede conducir a la modificación de planes. Esto se traduce en que una emoción prioriza unas cuantas líneas de acción o actuación.
c) Las emociones se experimentan como un tipo de característico de estado mental. Con frecuencia tales estados mentales vienen acompañados de cambios corporales, expresiones faciales, acciones, etcétera.

Lo que sucede es que en cuestión de definiciones, no podemos asumir la propuesta como una cuestión de "todo o nada". Pocas definiciones nos satisfacen enteramente, como si no hubiera más que decir al respecto. Por el contrario, convencidos de que toda definición es insuficiente, no nos molestemos en la construcción de ninguna.

Como podemos entrever, las emociones, sean lo que sean, son un fenómeno fisiológico. Es algo que *sienten* nuestros cuerpos debido a la segregación de ciertas endorfinas. Está claro que esta dimensión no tiene mucho que dar en una teoría literaria. El asunto está en que además de esa indudable participación fisiológica, en lo que también se está de acuerdo es que las emociones se producen gracias a una buena participación de índole cognitiva. Y dado que en la interpretación y recepción literaria tiene una importante la dimensión cognitiva, es desde allí donde había que conectar teoría literaria y emoción. Las emociones, como formas de sentir y las emociones como formas de pensar para la estructuración de la acción, han entrado en tensión, queriéndose una imponerse a la otra. Hoy podemos asegurar que ninguna resuelve, satisfactoriamente, de manera aislada, su utilidad y participación en la vida humana. De todos modos, los defensores de uno u otro bando muestran su distancia para un acuerdo: "The former holds that at the core of an emotion is an internal feeling or set of

[14] David Casacuberta. *¿Qué es una emoción?* Barcelona, Crítica, 2000, pp. 127-128.

sensations, while the latter holds that at the core of an emotion is a particular kind of thought, judgment, or evaluation".[15]

Desde nuestro interés, la búsqueda de un acuerdo debe concertar y abarcar el fenómeno en su integridad, como realidad cognitiva-fisiológica. De ese modo hallaríamos la conexión con otra experiencia: la reconstrucción mental de los mundos ficcionales que realizamos durante la lectura. A la teoría literaria le debe interesar saber cómo se producen emociones dentro del mundo ficcional y cómo los mundos ficcionales son capaces de activar emociones en los lectores, teniendo en consideración que tales mundos, empíricamente, no existen.

Las emociones y los mundos ficcionales literarios

Patrick Colm Hogan afirma que la narrativa ficcional está completamente conectada con la emoción: "Literary stories, especially the stories we most admire and appreciate, are structured and animated by emotion. Any coherent sequence of events might constitute a story. But stories that engage us, the stories we celebrate and repeat —paradgm stories— are precisely stories that move us, most often by portraying emotions or emotionally consequiential events".[16]

Los mundos ficcionales de Rulfo, especialmente sus cuentos, son una excelente muestra de esto. Cada cuento de Rulfo nos hacen percibir con una nitidez escalofriante aquellas emociones que puede experimentar el ser humano: esperanza ("Talpa"), desesperanza ("Nos han dado la tierra"), odio-venganza ("Diles que no me maten"), tristeza ("Es que somos muy pobres"), etcétera. Especifiquemos un poco. En el cuento "Es que somos muy pobres", el narrador expone el estado de miseria de su familia luego que la crecida de un río les lleva todo. Pero tal desgracia está enmarcada en un estado de cosas más sobrecogedor: es que ya eran absolutamente pobres. Ese marco queda perfectamente establecido con la sentencia que abre el mundo ficcional: "Aquí todo va de mal en peor". Sin embargo, Rulfo es más inclemente. Cada nueva sentencia no sólo precisa el mundo de pobreza, carencias y desesperanza al que están siendo arrojados, cada nueva afirmación del narrador también nos hunde en esa *tristeza* que nunca terminó de *bajárseles*:

[15] Jerrold Levison, "Emotion in response to Art: A survey of the terrain", en Matte Hjort y Sue Laver, eds., *Emotion and the arts*. Nueva York/Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 20-34.

[16] Colm Hogan, *The mind and its stories: narrative universals and human emotion*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 5.

> La semana pasada se murió mi tía Jacinta, y el sábado, cuando ya la habíamos enterrado y comenzaba a bajársenos la tristeza, comenzó a llover como nunca. A mi papá eso le dio coraje, porque toda la cosecha de cebada estaba asoleándose en el solar. Y el aguacero llegó de repente, en grandes olas de agua, sin darnos tiempo ni siquiera a esconder aunque fuera un manojo; lo único que pudimos hacer, todos los de mi casa, fue estarnos arrimados debajo del tejaván, viendo cómo el agua fría que caía del cielo quemaba aquella cebada amarilla tan recién cortada.

Rulfo, como ninguno, supo hacer de esos microcosmos humanos perfectos engranajes en que los detalles nos hacen mirar desde una distancia mínima a cada ingrediente emocional que construye o destruye a cada ser. La perfección de la construcción emocional en Rulfo está en que dicha arquitectura ofrece suficientes premisas cognitivas con las cuales dejar bien engarzada la red causal dentro del mundo ficcional. La historia de la familia de Tacha, y su proyectada desventura, es una sucesión de eventos emocionales que Rulfo sabe tejer a lo largo de su cuento. El narrador (el hermano de Tacha) habla desde la resignación, desde el desconsuelo.

Como cuando hicimos referencia al cuento de García Márquez, se podría considerar que el asunto de esta construcción emocional en Rulfo viene vehiculizada por el sólo hecho de que el autor presenta etiquetas lingüísticas con las cuales hace referenciar el proceso: “tristeza”, “del mal en peor”, “se asustó”, “mortificación”, “criados con temor a Dios”, “Tacha llora”, etc. Sin embargo, las etiquetas lingüísticas sólo hacen *visibles* la emoción, no *perceptibles*. La posibilidad de su definitiva instalación, tanto textual como en la recepción, sólo se dirigirá hacia el éxito, repetimos, en la medida en que el mundo textual ofrezca los esfuerzos narrativos necesarios y pertinentes para su implantación. De todos modos, y como mostraremos más adelante, la impregnación emocional en el mundo ficcional se hace posible a través de ciertos procedimientos retóricos a los que el autor recurre.

Colm Hogan también asegura que nuestra respuesta emocional hacia toda clase de experiencias, incluidas la interrelación con mundos ficcionales, está orientada por un limitado número de patrones de estructuras narrativas. Es más, el autor se arriesga a declarar que existirían dos estructuras prototípicas literarias, las cuales proporcionarían tales desencadenantes emocionales: el poema épico y la novela romántica. Esto en el sentido de que contienen las estructuras más convencionalizadas para tales fines. Una idea análoga gestiona Oatley y Gholamain[17] cuando determinan que ciertos géneros literarios

[17] Keith y Mitra, *Emotions and Identification: Connections Between Readers and Fiction*.

(estructuras discursivas) están dirigidos hacia la intención de producir ciertas emociones: el *thriller*: miedo, *suspense*, ansiedad; el melodrama: tristeza; las historias eróticas, placer (sexual); la sátira: desprecio.

Por otro lado, un trabajo como el de Alan Palmer[18] propone la necesidad de incluir las emociones para el estudio de las mentes ficcionales presentes en la narrativa literaria. Para Palmer, las emociones nos informan de las motivaciones, las razones del comportamiento y las decisiones que toman los personajes. Ya esto había sido advertido por Dolezel.[19] Éste alegaba que ellas son el poderoso motor de las motivaciones y, por tanto, son las conductoras de la acción narrativa ficcional. Dolezel expresa, para entonces, que las emociones seguían siendo ignoradas en la interpretación y explicación de los mundos ficcionales.

Los argumentos anteriores nos sirven de marco para nuestra tesis. La teoría literaria actual necesita seguir abriendo su compás de preocupaciones e intereses. No obstante, para que tal propuesta (que las emociones sean consideradas dentro del corpus de categorías de una teoría de la literatura y formen parte del vocabulario con el que ésta construya sus supuestos centrales y distintivos), se hace necesario determinar desde dónde se introducen en los mundos ficcionales.

La reflexión sobre la emoción literaria

Los mundos ficcionales alcanzan su idiosincrasia a través de *procedimientos ficcionales*, entendidos éstos como las decisiones estéticas, técnicas, ideacionales, representacionales, genéricas, etcétera, que gestan el mundo ficcional de una obra en particular. Una de esas decisiones estéticas, apoyada en muchos casos en contingencias técnicas, lo constituyen la construcción de la emoción literaria. Como emoción literaria entendemos el proceso mediante el cual, en el mundo ficcional narrativo o poético, se construye y propone un tipo de estados de cosas, el cual repercute tanto dentro del mundo ficcional mismo como fuera del él y conlleva a la perturbación del lector. Esto incide y sirve como mediación cognitiva para su comprensión textual. De este modo, la emoción literaria es la impronta sensitiva con la cual se conecta el lector, producto de su reconocimiento y de su apreciación en la obra literaria como un acto intencional del autor. Lo importante de estos procedimientos es que son parte integrantes de la representación metal producida en nuestras mentes como consecuencia del acto de lectura.

[18] A. Palmer, *Fictional Minds*. EUA, Nebraska University Press, 2004.
[19] Lubomir Dolezel, *Heterocósmica. Ficción y mundos posibles*. Madrid: Arco Libros, 1999.

Con Ingarden[20] hemos aprendido que la obra literaria se origina por acciones intencionales de su autor, quien a través de un proceso de estratificación de elementos, plasma su imaginación artística. Una vez constituida, se ofrece a una variedad de lectores, en diferentes espacios y tiempos. Del mismo modo, todo mundo ficcional, plasmado en una obra literaria, deja espacios para la intervención del lector. El acto de escribir está sometido a una limitación física: no se puede decir todo en la escritura. Lo no dicho por el autor queda indeterminado en la obra, pero se puede completar y puede ser subsanado a través de la colaboración del lector. Cuando el lector opta por colmar las indeterminaciones del mundo ficcional, la obra se convierte en un objeto estético íntegro. Las indeterminaciones de una obra son espacios proteicos para el impacto emocional.

A pesar de que desde la teoría de la recepción (ya sea desde su perspectiva histórica o fenomenológica) se ha rescatado el necesario equilibrio entre el goce estético y la respectiva reflexión,[21] vale la pena destacar que tal preocupación ha sido más atendida por teóricos ajenos a la teoría literaria misma. Insistamos con el investigador y escritor Kein Oatley. Él ha sido uno de los que más dedicación ha puesto a estudiar la participación de las emociones en la interrelación con los mundos ficcionales. Oatley propuso una taxonomía[22] de la respuesta emocional a la literatura. En ella, el autor plantea dos niveles que deben considerarse, esto es, dos formas en que un lector puede relacionarse con un mundo ficcional y activar el proceso de respuesta emocional:

a) Un primer nivel en que el lector se mantiene fuera del mundo ficcional proporcionado por el texto. En este caso se produce un proceso de distanciamiento estético. La relación es la de una persona con un objeto (el texto).
b) Un segundo nivel en que el lector se introduce dentro del mundo ficcional. Se da un proceso de empatía e identificación. Es este caso la imagen más cercana es la que produce Alicia cuando penetra a través del espejo en ese mundo fantástico.

Estos dos niveles no se producen de modo consecutivo. Generalmente, los lectores responden emocionalmente de una forma u otra, aunque durante el proceso de lectura y disfrute de la experiencia ficcional se pueden coexistir en

[20] Roman Ingarden, *La obra de arte literaria*. México, Taurus, 1998.
[21] Hans Robert Jauss, *Pequeña apología de la experiencia estética*. Barcelona, Paidós, 2002.
[22] Keith Oatley, "A Taxonomy of the Emotion of Literary Response and a Theory of Identification in Fictional Narrative", en *Poetics*, núm. 23, 1994, pp. 53-74.

diferentes momentos. Esta taxonomía no la propone Oatley para establecer estados de exclusión entre una forma u otra. Más bien le interesa destacar los "diferentes modos de experiencia emocional", tomando en consideración ciertas variables que se activan según el género, estilo, la disposición lectora, etcétera. Esto se traduce en que tenemos que tomar en consideración que todo lector está en capacidad de distinguir dos tipos de presencias emocionales: la que sienten los habitantes de un mundo ficcional y las que sienten los lectores durante la lectura de dicho mundo. Lo importante de esto es que, dado las diferencias de los niveles ontológicos (de los modos de existencia), sólo los lectores están en capacidad y posibilidad de sentir las dos experiencias: sentir emociones por las emociones de los habitantes del mundo ficcional y sentir emociones por el producto ficcional *per se.*

Más recientemente, Oatley ha insistido sobre el papel de los mundos ficcionales literarios creados en las novelas, los cuentos o las obras teatrales como simuladores, esto es, cognitivamente comportándose de la misma forma en que lo hace las simulaciones por ordenadores; sólo que tales simulaciones, en lugar del ordenador, ocurren en nuestras mentes. Al igual que las simulaciones virtuales nos ayudan a conocer, comprender y dominar el comportamiento de muchos fenómenos de la vida material (recordemos que el adiestramiento con simuladores es una parte central para los pilotos aéreos y espaciales), del mismo modo, la *simulación* que nos proporcionan los mundos ficcionales nos hacen penetrar mejor en el funcionamiento de muchas de nuestras interrelaciones sociales, las emocionales, por ejemplo: "Works of narrative literary art —plays, novels, short stories— offer us worlds for the understanding of emotions, simulated worlds, where (as in computer simulations) we can look beneath the surface of things to see how our minds work, how emotions work, how society works".[23]

¿Qué le aporta esta afirmación a la teoría literaria? Una valiosa perspectiva sobre la recepción. El hecho de que las obras literarias puedan ser un privilegiado espacio en que "escrutar" cómo funcionan las emociones humanas, proporciona un valor incalculable a la literatura. Ofrece la oportunidad de indagar no sólo en cómo funcionan en las obras en donde se representan, sino cómo son interpretadas en nuestras mentes y en nuestras sociedades. La teoría literaria, que ha avanzado mucho en los aportes formales, técnicos, críticos, se verá también requerida de avizorar caminos de análisis rigurosos para esta otra dimensión crítica.

[23] K. Oatley, "Shakespeare´s invention of theatre as simulation that runs on minds", en *Artificial Intelligence Simulation of Behavior*, 2000.

Retomemos, el hecho es que la emoción literaria, a diferencia de la emoción producida por experiencias empíricas, se construye. Es decir, es el resultado del lento y paciente acopio de información que el mundo ficcional ofrece y con el cual, en cierto momento, el lector reconstruye un puente empático. Apoyémonos en otro ejemplo. En este caso la perfecta novela breve *Esperando a los bárbaros*, de J. M. Coetzee. En ella, el narrador, un magistrado de una fortaleza fronteriza, nos cuenta el recorrido que padece hacia su propio destierro físico e interior. Toda la novela es precisamente eso, el desplazamiento emocional de este personaje dentro de una la serie de eventos en los que se ve, forzosamente, participante. En la novela, existen por lo menos dos experiencias emocionales dentro del mundo ficcional que, difícilmente, el lector puede dejar de lado: el odio que le va generando el general Joll al Magistrado y la culpa que le obliga a proteger a la mujer indígena con la que mantendrá una extraña relación íntima. La primera se va *construyendo* en ese miserable pero indetenible proceso que lleva al coronel Joll a la fortaleza regentada por el Magistrado: aniquilar a los bárbaros (que no existen) para que dejen de ser una amenaza para el imperio. Este viaje de conocimiento comienza desde la simple indiferencia hasta el descubrimiento de la más temible maldad en un hombre. El coronel Joll llega a la fortaleza con el obstinado prejuicio de que los nativos son bárbaros, que son peligrosos, que son una amenaza para el imperio y que, por tanto, debe hacerse *cualquier* cosa por anular tales probables intenciones. El segundo, queda plenamente desarrollado en ese proceso de lenta aceptación de la muchacha indígena, pero más aún, en la decisión que lo lleva a regresarla a su tribu y por la cual inicia el viaje definitivo hacia su perdición.

Tenemos que considerar el hecho de que, en el proceso de construcción de la emoción literaria, pueden existir pasajes de la obra que no necesariamente tienen que estar impregnados de ella. Todo mundo ficcional es multimodal, esto es, requiere de diferentes estratos y recursos para su instalación textual y posterior (durante la lectura), procesamiento cognitivo. Por tanto, en algunas ocasiones, las aseveraciones ficcionales buscar únicamente este propósito sólo se presentan para ofrecer el establecimiento de un estado de cosas:

> Ha llegado un nuevo destacamento de reclutas para ocupar el lugar de los hombres que han completado un periodo de tres años a la frontera y están preparados para volver a sus casas.
>
> [Pasajes como el anterior quedan plenamente diferenciados de otros como el siguiente:]
>
> Aunque me da pena, no puedo hacer nada. Pero ¡qué humillación para ella! Incluso al vestirse para abandonar la vivienda, lo hace de forma vacilante

> y torpe. Ahora está tan cautiva como antes. Le acaricio la mano y me hundo más en la melancolía.
>
> (*Esperando a los bárbaros*)

Retomemos esta idea que ya ha sido mencionada más arriba. El hecho de que aparezcan etiquetas lingüísticas como "pena", "humillación" o "melancolía" no sirve, de manera aislada, para que se dispare la experiencia emocional en el lector. Estamos convencidos de que esto no es suficiente. Este pasaje nos narra la negativa o la imposibilidad afectiva del Magistrado a seguir manteniendo una relación sexual con la indígena que tiene bajo su protección y a la cual devuelve, a través de un largo viaje, a su pueblo. Entre ellos se había establecido una extravagante relación de compensación amorosa-sexual (ella, abandonada y lisiada; él, viejo, desconfiado, solo y renuente a ver en los nativos nómadas a los "bárbaros" que el Imperio proclama). Antes de llegar a este pasaje hemos convivido con el proceso de conocimiento y reconocimiento que ambos personajes siguen. Cuando estas etiquetas aparecen, hacen emerger, desde el poso narrativo, las conexiones afectivas para aceptarlas como verosímiles. Las estrategias ficcionales a las que puede acudir un autor para vivificar el poso emocional de una obra son varias:

a) Reportarlas a través de la enunciación directa del narrador.
b) Hacerlas visibles a través de los modos de conductas (físicamente observables o actos mentales) de los personajes.
c) Ofrecerlas como consecuencias de creencias elaboradas a partir de los comportamientos de otros personajes.

El primer caso se nos ofrece en el cuento de Rulfo antes comentado. Es través de la voz del narrador-personaje que ingresamos al devenir emocional tanto de Tacha con su tristeza por la pérdida de la vaca (*"*Y Tacha llora al sentir que su vaca no volverá porque se la ha matado el río"); la angustia de sus padres ante la posibilidad de que su hija se prostituya ("Por eso le entra la mortificación a mi papá, ahora por la Tacha, que no quiere vaya a resultar como sus otras dos hermanas,… —Sí dice—, le llenará los ojos a cualquiera donde quiera que la vean. Y acabará mal; como que estoy viendo que acabará mal"); y el desencanto de él mismo ("*La única esperanza que nos queda es que el becerro esté todavía vivo*"). En *Esperando a los bárbaros*, dado que estamos ante un mundo ficcional más *grande*,[24] encontramos la presencia de los tres procedimientos.

[24] Thomas Pavel, *Mundos de ficción*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1995.

Sin embargo, es relevante el hecho de que la construcción emocional que se promueve entre el Magistrado y la mujer *bárbara* está soportada sobre el tercer tipo de estrategia. Con esto Coetzee logra ilustrarnos tanto los laberínticos caminos de la incomunicación humana como los meandros que recorremos en el intento de derrotarlos.

Volvamos a la taxonomía de Oatley. Su taxonomía justifica los tipos de emociones que se producen, según Kneepkens y Zwann,[25] al interactuar con mundos ficcionales:

a) Las emociones que se generan dentro del texto (en el mundo ficcional). Estas estarían motivadas por procesos de empatía o identificación con los personajes y sus vicisitudes dentro del mundo ficcional.
b) Las emociones que se generan a partir de la interacción con el texto como artefacto artístico. Estas se gestan por el reconocimiento de ciertos procedimientos formales que hacen pueden provocarlas.

Existen estudios que corroboran tal apreciación. Así, Brewer y Lichtestein[26] propusieron la *teoría del efecto estructural*. Para estos investigadores, dado que una historia ficcional es una descripción de una serie de eventos, el orden cronológico en que éstos deben aparecer puede denominárseles estructura de los eventos. Pero un autor puede valerse de ciertas alteraciones cronológicas (retrocesos, adelantos, fragmentaciones, etcétera.) para narrar tales eventos y darle a su historia un orden fractal. El orden en que son narrados los eventos por parte del autor lo denominan estructura del discurso. Lo anterior, evidentemente, se alimenta de la tradición narratológica instaurada desde Aristóteles. Así como Oatley considera que ciertos géneros literarios están asociados a la aparición de ciertas emociones, la investigación de Brewer y Lichtestein determina que ciertas estructuras discursivas están en capacidad de hacer evocar a ciertas emociones, por ejemplo, la sorpresa y la curiosidad: "A story in which the outcome is related right away, is more likely to evoke curiosity than suspense. A story in which, on other hand, the outcome is unknown, is more likely to evoke suspense than curiosity".[27]

[25] E. Kneepkens y Rolf Zwaan, "Emotions and literary text comprehension", en *Poetics,* núm. 23, 1994, pp. 125-138.

[26] William Brewer y Edward Lichtenstein, "Stories are to entertain: A structural-affect theory of stories", en *Journal of Pragmatics.* Dept. of Linguistics and Modern English Language, Lancaster University, núm. 6. 1982, pp. 473-483.

[27] Hans Hoeken y Mario van Vliet, "Suspense, Curiosity, and Surprise: How Discourse Structure Influences the Affective and Cognitive Processing of Story", en *Poetics*, núm. 6*,* 2000, pp. 277-286.

En lo concerniente al primer tipo de emoción (emociones que se generan dentro del mundo ficcional), se produce debido que el lector reconoce los personajes y sus vicisitudes en una red de intenciones que los conducen hacia determinadas salidas emocionales. En ese reconocimiento, la vinculación de personajes con las acciones y eventos de la historia posibilita que el lector se identifique con él. La identificación se intensifica en la medida en que la intención y el comportamiento del narrador y del personaje son evaluadas dentro de los eventos narrados. Investigaciones como las de Igartua[28] nos confirman que gran parte del disfrute generado por las películas a sus audiencias es resultado de la identificación con los personajes. Tal proceso puede incluso generar impactos que transcienden dicho disfrute y conducir a efectos causales más permanentes.

Hagamos otro ejercicio crítico. Cuando se lee *El amor en los tiempos del cólera*, de Gabriel García Márquez, los diferentes estados emocionales que viven los personajes generan estados emocionales en el lector, los cuales no necesariamente tienen que ser los mismos. En un mundo ficcional un personaje puede sentir gusto o placer por una vicisitud, mientras que el lector puede sentir tristeza dado que reconoce en ella una posible desgracia anterior o posterior. De un lado, cuando Florentino Ariza y Fermina Daza finalmente pueden unirse físicamente, después de más de treinta años, dentro del mundo ficcional de la novela se expresa el mayor placer por la consumación del amor postergado. Sin embargo, los lectores pueden sentir cierto desconsuelo debido a que interpretan que tal hecho sólo se hizo posible al final de sus vidas. Del otro lado, cuando se lee *Solitaria, solidaria*, de la escritora venezolana Laura Antillano, se puede sentir gusto por el reconocimiento de las alternancias o el paralelismo de los planos temporales que me propone la autora. En un plano, Leonora Armundeby, una mujer del siglo XIX que se deja ver a través de su diario y cartas. En otro, Zulay Montero, profesora universitaria que realiza una investigación sobre el siglo XIX y encuentra el diario y las cartas de Leonora. La novela se vale de esta confrontación temporal, que tiene que ser vivamente reconocida por el lector, para alcanzar su efecto. Este paralelismo sólo cobra valor estético en la medida en que se aprecie las conexiones entre ambas mujeres, pero esto es una labor intelectual que hace desde la lectura. Es lo mismo que nos ocurre con la estructura fractal de *Rayuela*, de Julio Cortázar o la ambiciosa novela de Brito García, *Abrapalabra*. La novela de Brito García es un caos cósmico. No tiene principio ni fin. Puede ser leída como se quiera. Y sin embargo, es posible encontrar el hilo conductor de tal anarquía: el lector es quien construye (o reconstruye) un

[28] Juan José Igartúa, *Persuasión narrativa*. Madrid, Club Universitario, 2007.

orden (un sentido). El placer, como respuesta emocional, es desencadenado desde el reconocimiento de esta operación intelectual exigida al lector. Es conveniente destacar el hecho de que no en sí mismo este *juego* debe liberar, por la dificultad comprensiva desencadenada, la creencia de que estamos frente a una buena obra. Tal como lo señala Ángel Moreno "la dificultad de una obra no es ningún criterio de calidad sino una posible consecuencia. Hay obras difíciles que no expresan nada, así como obras muy sencillas de enorme interés."

La atención en la teoría literaria a las emociones también impone desgranar cuándo y cómo éstas son, eficazmente, parte de respuestas adecuadas a obras artísticas de mérito. La respuesta emocional a una obra de ficción (independientemente de la calidad o modalidad de ésta) no parece un asunto complicado. El ser humano está, genéticamente, acondicionado para dejarse afectar por las ficciones. El reto para la teoría sería el determinar cuándo ellas son parte importante para que una obra literaria cobre una dimensión superior, esto es, cuándo son pertinentes para que una obra de mérito artístico funcione estéticamente. Claro que la teoría tiene que considerar que las reacciones emocionales surgidas durante una relación con productos ficcionales estarán determinadas por las experiencias singulares de cada lector.[29] Esto hace que una teoría se detenga no tanto en la intensidad de la experiencia como en los recursos y estrategias que posibilitaron su activación por parte de la obra, asimismo, de su validación y de las condiciones pragmáticas que más les son favorables al lector. Una teoría literaria debería, también, estar en capacidad de ofrecer buenas razones para discriminar cuando se estereotipa un recurso artístico para producir emoción y cuando se promueven opciones novedosas y sustentables, de qué tipo es dicho recurso y con qué está conectado.

Conclusión

Si como hemos afirmado hasta el momento, la respuesta emocional es de importancia central para el éxito de la comunicación literaria, entonces un área disciplinar que se ocupe de la literatura no puede ignorarla o tratarla como un acontecimiento inaccesible producido por la experiencia singular de cada lector y que, por tanto, quedaría fuera de toda posible especulación disciplinar. Leemos y disfrutamos obras de ficción para incursionar en los mundos ficcionales que desde ellas se crean. Esto supone el acceso a un despliegue de eventos y si-

[29] Gregory Currie, "The paradox of caring: Fiction and the Philosophy of mind", en Mettre Hjort y Sue Laver *Emotion and the Arts.* Neeva York/Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 63-77.

tuaciones dirigidas por las decisiones de los habitantes ficticios de estos mundos. Los principales responsables de la construcción de los mundos ficcionales son dos entidades ficticias: el narrador y los personajes. La enunciación que surge de ellos es la que nos propicia el marco de referencia para su conocimiento. Por lógica consecuencia, las emociones disparadas desde los mundos ficcionales tienen como principales artífices a los narradores y a los personajes. Cuando el lector se conecta con ellos, entra en comunicación una red de convenciones a las cuales sigue o reta. Del mismo modo, caben cierto número de interrogantes que la teoría literaria podría procurarles respuestas: ¿siente, obligatoriamente, todo lector esa conexión emocional? ¿Existen diferencias en las experiencias emocionales entre obras de desigual mérito artístico? ¿Cómo se marca el logro de una adecuada transmisión de la emoción literaria?

La teoría literaria, como área de conocimiento disciplinar, ha tenido que transitar por muchos caminos y corregir muchos sesgos y limitaciones. Así, pasar de una visión que valoraba al texto y sus límites como único fenómeno válido para la reflexión, hacia mirar al lector y sus controversias como la necesaria y verdadera vía de realización del hecho literario. En medio de estos extremos, sobreviven los matices. Sin embargo, a pesar de las dudas, incompletudes y todavía endebles certezas, la teoría literaria sigue siendo para un ámbito académico y un espacio de reflexión que proporciona respuestas y orientaciones sobre el hecho social que consiste en el acto de escribir y de leer ficciones. Esto implica reconocer que leemos literatura ficcional no por un ejercicio teórico-intelectual. En primer lugar lo hacemos porque queremos involucrarnos en la fascinación que ella despierta. Así se produce ese cruce entre textos y lectores, y su impacto emocional nos puede proveer de una serie de datos sobre algunas pautas que dirigirían la activación de tal fascinación.

Fecha de recepción: 25 /05/ 2009
Fecha de aceptación: 14/ 05/ 2010

EL DESGASTE PROFESIONAL, ¿UN TEMA RELEVANTE PARA LA FORMACIÓN DE LOS DOCENTES?

Celsa López-Campos*
María de Lourdes Limones Aguilar**
Aldo Valdés López***
Uriel Valdés-Perezgasga****

Resumen

Este trabajo trata de dilucidar si los docentes de un bachillerato mexicano perciben como una necesidad de su formación el conocer estrategias que les permitan enfrentar situaciones de desgaste profesional (*burnout*). Se incluye un marco teórico en donde se hace una revisión concisa de los términos necesidad y *burnout*, y se presenta una sección de material y métodos en donde se explica cómo se utilizó el *Cuestionario de Necesidades Formativas del Profesorado de Bachillerato* para investigar si los docentes percibían como una necesidad de su formación el conocer métodos y estrategias para enfrentar el desgaste profesional. Los resultados obtenidos revelan que los docentes de-

* Centro de Investigación en Ciencias de la Salud de la Facultad de Medicina de la Universidad Autónoma de Coahuila, México, lopezcelsa@gmail.com

** Centro de Investigación en Ciencias de la Salud de la Facultad de Medicina de la Universidad Autónoma de Coahuila, México, loudes_limones@yahoo.com.mx

*** Estudiante de la Licenciatura en Humanidades y Ciencias Sociales, Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México, México, rasta_geko@hotmail.com

**** Profesor Tecnológico de Monterrey, Campus Laguna, México, uriel.valdes@itesm.mx

claran tener una necesidad sentida de recibir formación en este campo, al existir diferencias estadísticamente significativas entre la formación y la competencia docentes, referidas a la habilidad de los profesores para hacer frente a situaciones de desgaste profesional.

Palabras clave: desgaste profesional, *burnout*, profesores, bachillerato.

Abstract

This work tries to find if High School teachers from a Mexican institution feel they have a need to be trained in strategies that will let them handle teacher burnout situations. A concise revision of the terms “need” and “burnout” is included, followed by a Methods section where the authors explain how they used the *Formative Needs Survey for High School Teachers.* This instrument was used to investigate if the teachers perceived they had a training need to know and implement strategies and methods to effectively face teacher burnout. The authors report statistically significant findings that point to the recognition by the teachers of a felt need of training in this field.

Key words: burnout, teachers, High School.

Introducción

En la actualidad, las instituciones educativas, al igual que otras instancias sociales, se encuentran inmersas en un ambiente de constantes cambios. No solamente cambian los estudiantes que acuden a las escuelas, sino también el currículum que allí se enseña, la forma de impartición de ese currículum, la manera de evaluar los aprendizajes de los alumnos, la forma en la cual se asocian y se forman los profesores, las respuestas que los padres demandan de las escuelas y de los maestros, y las expectativas que la sociedad en general tiene de los agentes escolares. Sin embargo, el reconocer las necesidades de los docentes es esencial para potenciar los cambios que se demandan en las escuelas de hoy. Además, atender a las necesidades formativas de los docentes constituye un paso esencial no sólo para la mejora de los profesores, sino también para la de los alumnos y de la organización escolar. Es recomendable, por lo tanto, “establecer sistemas organizacionales donde el trabajador posea un alto control sobre el trabajo, sea objeto de apoyo social eficaz de compañeros y superiores, reciba un nivel adecuado de exigencias psicológicas, y le sea pro-

porcionado un reforzamiento apropiado".[1] Sólo si incorporamos cada vez más las voces de los profesores en el proceso de la formación docente podremos avanzar en la tarea de formar personas y ciudadanos para una sociedad en perpetuo cambio.

El presente artículo tiene como propósito el comunicar los resultados de una investigación en la que un grupo de docentes reconoce como una necesidad sentida de formación el conocer maneras para enfrentar el desgaste profesional. Relataremos en las siguientes páginas el proceso que seguimos para indagar sobre las necesidades de formación de los docentes, y la manera como descubrimos que una de ellas era la referida al conocimiento de estrategias para hacer frente al fenómeno conocido también como *burn-out*.

Marco teórico

El realizar un análisis de las necesidades formativas docentes se revela como importante en tiempos como los actuales, en los que la planificación de las acciones y la participación y compromiso de quienes intervienen en los procesos son esenciales en múltiples organizaciones. Es común que investigadores, pedagogos y profesores remarquen que el análisis de necesidades es un eslabón relevante en el proceso cíclico de planificación, implementación y evaluación de cualquier programa o proyecto que se emprenda en una organización. Resaltar esa relevancia, y abogar porque el análisis de necesidades formativas docentes sea reconocido e incorporado en la institución escolar es una de las metas de la presente investigación.

Aunque hoy en día está ampliamente reconocido que el análisis de necesidades es un requisito fundamental para la definición de problemas, para la búsqueda de soluciones y en general para los procesos cíclicos de planificación-puesta en práctica y evaluación de programas este sigue siendo un proceso que en no pocas organizaciones se infravalora por considerarlo demasiado obvio, o se da por sentado cuando ni siquiera ha sido abordado. Una de las metas del presente estudio es resaltar la importancia que el proceso de detección de necesidades reviste para las organizaciones, y específicamente para la organización escolar. Como bien lo señala Rae:[2]

[1] Consejería de Cultura, educación y deportes de la Generalitat Valenciana "Riesgos relacionados con el estrés y la insatisfacción laboral: burnout, hostigamiento y trastornos adaptativos en docentes." http://www.edu.gva.es/per/docs/rlcursouni6_es.pdf

[2] Leslie Rae, *Planning and Designing Training Programmes*. Hampshire, Gower, 1997, p. 3.

> Sin una efectiva identificación [de necesidades], ¿cómo podemos estar seguros de que las oportunidades de aprendizaje que ofrecemos sean
> • requeridas por la organización?
> • necesitadas por los individuos?
> • en la dimensión requerida?
> • en las áreas en donde existe algún problema?
> Y además de que los programas que estamos desarrollando son apropiados y relevantes?

Aunque con matices, parece haber un concepto central que define al término necesidad, mismo que se revela al analizar las aportaciones de diferentes autores. Amestoy,[3] siguiendo a Robert Sternberg desde el campo de la psicología cognitiva, profundiza y afirma que la comparación entre una situación observada (o actual) y una situación deseada puede hacer evidente una discrepancia (entendida como la diferencia entre las dos situaciones). Esta discrepancia da lugar a una necesidad, que luego puede encarnarse en un problema. Aportaciones similares son ofrecidas por autores como Witkin y Altschuld[4] y Kaufman.[5]

Así pues, el realizar estudios de análisis de necesidades se erige como una oportunidad de mejora por varias razones:

a) En general, el análisis de necesidades detecta las discrepancias que son relevantes para un grupo de personas, más que para sujetos individuales. Sin embargo, comúnmente dentro de un colectivo existen grupos con diferentes deseos y con diversos enfoques sobre la situación observada. Siguiendo el argumento, podemos decir que estos grupos, aunque pertenezcan a un mismo colectivo, pueden sentir y manifestar necesidades diferentes. Esta diferenciación de necesidades constituye otra razón valiosa para llevar a cabo procesos de análisis de necesidades.
b) Usando un enfoque más empresarial, Leslie Rae[6] argumenta que los procesos de identificación y análisis de necesidades deben ser considerados seriamente por –entre otras—tres poderosas razones:

[3] Margarita Amestoy, *Desarrollo de habilidades del pensamiento. Procesos directivos, ejecutivos y de adquisición de conocimientos*. México,Trillas, 1992.

[4] Belle Witkin y James Altschuld, *Planning and Conducting Needs Assessments*. Londres, Sage, 1995.

[5] Roger Kaufman, *Mapping Educational Success: Strategic Thinking and Planning for School Administrators***.** Newbury Park, Corwin Press, 1992.

[6] Leslie Rae, *Planning and Designing Training Programmes.*

1. Porque ayudan a confirmar (o a rechazar) los problemas que surgen en una organización. En ocasiones, lo que se percibe como un problema es una apreciación individual y no tanto algo que sea percibido así por el grupo. O por el contrario, alguien puede apuntar hacia la existencia de un problema que en un primer momento no es reconocido por el grupo, pero que posteriormente se asume como tal, al constatar la discrepancia existente entre lo que está ocurriendo y lo que se desea que ocurra.

2. Porque identifican problemas que pueden ser resueltos con esquemas de formación o con programas de entrenamiento. La identificación y el análisis de necesidades puede hacer evidente problemas susceptibles de ser resueltos por programas de formación que incorporen las fases de planificación, implementación y evaluación.

No obstante, en ocasiones los problemas pueden resolverse sin recurrir a programas de formación o entrenamiento, como el caso del personal que ya ha recibido anteriormente un programa de formación, pero que por razones diversas (falta de recursos, por ejemplo) no ha podido poner en práctica la formación recibida. A manera de ejemplo puede tomarse el caso de los profesores que en una escuela secundaria han recibido formación para el uso de las nuevas tecnologías en el salón de clase, pero que no cuentan ni con computadoras, ni con cañones, ni con el software indicado en sus aulas. Es obvio que para resolver el problema de hacer más interesante la clase para sus alumnos, los profesores no necesitan más formación en nuevas tecnologías, sino que el sistema les provea de los medios que les permitirán mostrar sus nuevas competencias.

3. Porque la identificación y análisis de necesidades puede dar pistas sobre las maneras más eficaces de formación. El cuidadoso análisis de la situación observada, de la situación deseada, de la discrepancia y del problema puede sugerir estrategias eficaces para la formación.

En suma, el análisis de necesidades es un proceso importante y valioso por el papel que juega en la planificación y en el abordaje de problemas por parte de los miembros de un colectivo. Sirve no solamente para identificar problemas, sino también para sugerir cursos de acción, involucrando activamente a los miembros de la organización.

En uno de los párrafos anteriores, se mencionó la vorágine de cambios que están experimentando los profesionales de la educación. De alguna manera, esta serie de cambios obligados y rápidos, aunado a la presión de la sociedad de seleccionar a los mejores para dirigir estos mismos cambios, ha dado origen a un síndrome poco conocido en el medio de la enseñanza: el “síndrome de

burnout". Cordes y Doherty[7] señalan que este síndrome se presenta con más frecuencia en los trabajadores que tienen interacciones intensas y con una carga emocional considerable. Dentro de esas profesiones se encuentran aquellas de atención a personas y de asistencia social, como la médica y la docente. El "síndrome de *burnout*" es un término acuñado en el campo de la psicología, que hace referencia a la sensación de agotamiento, decepción y pérdida de interés por la actividad laboral como consecuencia del desgaste diario, en personas que se dedican a profesiones de servicio. Freudenberg lo define como el resultado de gastarse en el seguimiento de un conjunto imposible de expectativas. Otros autores lo definen simplemente como "el estado psicológico de cansancio físico y emocional que se considera como una reacción estresante hacia la habilidad reducida [de un individuo] para hacer frente a las demandas de su ocupación".[8]

En ocasiones el término se utiliza de manera intercambiable con el de estrés profesional, agotamiento laboral, estrés laboral, síndrome de desgaste profesional, o simplemente desgaste profesional. En el presente trabajo se utiliza el término castellano "desgaste profesional", referido al desbalance que se establece entre las demandas que surgen en el ámbito escolar y los recursos que tienen los profesores para enfrentarlas eficazmente.[9] Este desbalance puede provocar la aparición de síntomas como ansiedad, frustración, deficiente desempeño en el trabajo, problemas interpersonales en el trabajo o en el hogar[10] que más tarde pueden desembocar en una pérdida en el interés, el idealismo, y el entusiasmo por realizar el trabajo docente. Manifestaciones típicas son el tener ganas de faltar al trabajo, dificultad para concentrarse al realizar tareas, sentirse abrumado por el trabajo y sentir que uno no puede hacer frente a las demandas del trabajo, entrar en conflicto con los colegas, sentirse irritado por la escuela, experimentar insomnio, trastornos digestivos, dolores de cabeza y palpitaciones cardiacas, y una incapacidad para funcionar adecuadamente en el plano profesional.[11]

[7] Cynthia Cordes y Thomas Dougherty, "A Review and Integration of Research on Job Burnout", en *Academy of Management Review*, núm. 18, 1993, pp. 621-656.

[8] Sandra Tunajek, "Speaking of Valentines: Stress, *Burnout*, and Your Heart", en *AANA Journal*, vol. 64, núm. 2, febrero, 2010, pp. 22-23: http//millennium.itesm.mx

[9] José Manuel Esteve, "The Transformation of the Teachers´ Role at the End of the Twentieth entury: New Challenges for the Future", en *Educational Review*, vol. 52, núm. 2, 2000, pp. 197-207.

[10] Chris Kyriacou, "Teacher Stress: Directions for Future Research", *Educational Review*, vol.53, núm. 1, 2001, pp. 28-35.

[11] Teri Wood y Chris McCarthy, *Understanding and Preventing Teacher Burnout*. ERIC Digest. ERIC Clearinghouse on Teaching and Teacher Education. Washington, D. C. (ERIC identifier ED 477726), 2002.

Más aún, concordamos con otros autores en que las implicaciones que tiene el desgaste profesional en los docentes son de gran calado, pues no solamente afectan los sentimientos de los profesores sino también directamente su desempeño profesional y, por tanto, las experiencias de aprendizaje de los alumnos.[12] Palomera, Fernández y Brackett incluso llegan a afirmar que "el *burnout* influye negativamente sobre el rendimiento de los alumnos y la calidad de su enseñanza y afecta negativamente a las relaciones interpersonales profesor-alumno".[13]

Material y métodos

Esta investigación deriva directamente de una anterior titulada "Detección de las necesidades formativas del profesorado de bachillerato: análisis de un caso en México" realizada por uno de los autores del presente trabajo.[14] El cuestionario de dicha investigación fue creado por Askins, Duncan, Thomas y Tarro para detectar necesidades formativas en el distrito escolar de Lubbock, Texas, en 1996. Para la nueva investigación se tomaron en consideración los trabajos de Witkin, Altschuld y Rae sobre análisis de necesidades y los de Marcelo y Lieberman sobre formación del profesorado. El resultado fue la elaboración de un ´Cuestionario de Necesidades Formativas del Profesorado de Bachillerato (CNFPB).[15]

El cuestionario se entregó a las 69 personas que conformaron la plantilla de profesores durante el semestre agosto-diciembre 2003 del Bachillerato del Tecnológico de Monterrey, Campus Laguna. Siendo una población pequeña, se decidió no realizar un muestreo, sino invitar a participar a todos los profesores del plantel educativo que tenían un curso asignado.

En el CNFPB, se les pidió a los profesores que leyeran, entre otras, la siguiente oración: Como educador, manejo varias habilidades como: practicar técnicas

[12] Jayakaran Mukundan y Koroush Khandehroo, "Burnout among English Language Teachers in Malaysia", en *Contemporary Issues in Educational Research*, vol. 3, núm. 1, 2010, pp. 71-77: http://millenium.itesm.mx

[13] Raquel Palomera, Pablo Fernández-Berrocal y Marc Brackett, "La inteligencia emocional como una competencia básica en la formación inicial de los docentes: algunas evidencias", en *Revista Electrónica de Investigación Psicoeducativa*, vol. 6, núm. 2, 2008, p. 445: http://www.investigacion-psicopedagogica.org/revista/articulos/15/espannol/Art_15_276.pdf

[14] Uriel Valdés, *Detección de las necesidades formativas del profesorado de bachillerato: análisis de un caso en México.* Trabajo de investigación (tesina) Departament de Pedagogia Aplicada. Facultat de Ciencias de l´Educació, Universitat Autónoma de Barcelona (Barcelona, Bellaterra, 2004).

[15] *Idem*.

para afrontar situaciones de desgaste profesional como el estres, el agotamiento, o el sentimiento de 'estar fundido' (*burnout*).

Esta oración debía ser evaluada por los encuestados en dos momentos:

a) en un primer momento, ellos debían evaluar cómo se percibían en cuanto a su competencia en esa habilidad docente, y
b) en un segundo momento evaluarían su deseo de recibir formación para esa habilidad docente.

De esta manera, los encuestados exponían por una parte cuál era su percepción actual de competencia en esa habilidad (la situación observada) y, por otra parte, cuál era su deseo de recibir formación en tal habilidad (la situación deseada). La existencia de una discrepancia entre la formación (situación deseada) y la competencia (situación observada) sería indicativa de una necesidad de formación en esa habilidad, que podría inferirse es más acuciante en la medida en que la discrepancia sea más grande.

Para evaluar la percepción de competencia, se recurrió a una escala ordinal tipo Likert del 1 al 5, en donde cada número correspondía a una descripción, de acuerdo a:

1. Sin conocimiento (Habilidad no relacionada) El profesor no tiene conocimiento de esta habilidad porque considera que no se relaciona con su tarea docente.
2. Poco conocimiento. Su conocimiento de esta habilidad no va más allá de una definición sencilla.
3. Conocimiento considerable. Ha tenido una formación formal en esta área (como por ejemplo cursos universitarios, cursos de formación o capacitación docente), y ha podido hacer algo de investigación, lectura a fondo, u observar cómo se practica esta habilidad en el aula.
4. Experiencia. Además de haber recibido formación, ha utilizado esta habilidad algunas veces en su salón de clase.
5. Experiencia amplia. Ha utilizado continuamente esta habilidad en su tarea docente.

De manera análoga, para evaluar el deseo de formación se utilizó una escala ordinal del 1 al 5 en donde cada número representaba lo siguiente:

1. No deseo formación (habilidad no relacionada). El profesor no desea formación en esta habilidad porque considera que no se relaciona con su tarea docente.

2. No deseo formación (competencia alta). No desea formación en esta habilidad porque considera que su competencia en la misma es alta.
3. Deseo formación básica. Tiene conocimiento de la habilidad, pero desea tener formación en la misma a un nivel introductorio.
4. Deseo formación intermedia. Está familiarizado con la habilidad, ha recibido formación en ella (o está recibiéndola actualmente), pero cree que necesita más formación. Considera que necesita formación a nivel intermedio.
5. Deseo formación avanzada. Está familiarizado con la habilidad, ha recibido formación en la misma, y desea seguir con actividades que le permitan aumentar su nivel de desempeño en esa actividad. Desea formación a nivel avanzado, de manera que pueda adquirir un dominio extenso de esa habilidad.

Una vez hecha la doble evaluación (referida a la competencia y al deseo de formación de los profesores), se procedió a hacer una comparación entre los valores obtenidos. Como herramienta estadística, se utilizó el test de Wilcoxon para datos emparejados (muestras relacionadas). Estas pruebas sirven para comparar las medias de variables de dos grupos que no son independientes, sino que están relacionados o emparejados de alguna manera y que además son variables ordinales o bien que no siguen una distribución normal.[16] Éste es el caso del reactivo mencionado, pues precisa de dos respuestas dadas por la misma persona. Es una prueba no paramétrica, y compara dos medias: la correspondiente a cómo se concibe el encuestado en cuanto a su competencia actual en torno a una habilidad docente, y la que se refiere al grado de formación que el encuestado declara querer en esa habilidad. Además de proporcionar el valor del test de Wilcoxon, esta prueba ofrece la significancia estadística de la comparación realizada. De esta manera se puede saber si la diferencia encontrada entre la formación y la competencia es o no estadísticamente significativa.

Resultados

El CNFPB se entregó a las 69 personas que conformaron la plantilla de profesores durante el semestre agosto-diciembre 2003 del Bachillerato del Tecnológico de Monterrey, Campus Laguna. 51 profesores lo contestaron y regresaron, con lo que se obtuvo una tasa de respuesta del 73.9%.

[16] Miguel Ángel Martínez, *Bioestadística amigable*. Madrid, Díaz de Santos, 2001.

Antes de analizar estadísticamente los ítems del cuestionario, se realizó una prueba de fiabilidad con el fin de determinar qué tan apropiado era el instrumento utilizado para medir. Se utilizó la prueba de fiabilidad conocida como alfa de Cronbach, la cual, adquiriendo un valor superior a 0.8 sugiere que el instrumento es fiable y que la variación en las respuestas de los encuestados se debe "a que éstos tienen diferentes opiniones, y no a que la encuesta sea confusa o tenga interpretaciones múltiples".[17] El valor de la alfa de Cronbach para el CNFPB en general fue de 0.9539, el cual es un valor aceptable de fiabilidad. Específicamente, el valor alfa en la evaluación de competencia fue de 0.9534 y el valor de alfa en la evaluación de la formación fue de 0 .9538, que revelan buenos valores de fiabilidad.

El perfil predominante del profesor que contestó el CNFPB corresponde al de una persona de mediana edad (40 años), de sexo femenino, que cuenta con estudios de licenciatura o maestría, que pertenece preferentemente a los departamentos de Desarrollo, Matemáticas o Ciencias, con más de 5 años de experiencia docente, y que se desempeña como docente de cátedra.

Análisis descriptivo de las variablesrelativas a la detección de necesidades sentidas de formación docente

El CNFPB tenía como objetivo obtener información sobre las necesidades sentidas de formación de los docentes de bachillerato del Tecnológico de Monterrey, Campus Laguna.

Uno de los ítems del cuestionario estaba referido específicamente a la habilidad para enfrentar situaciones de desgaste profesional. Como se apuntó antes, la aseveración: "Como educador, manejo varias habilidades como: practicar técnicas para afrontar situaciones de desgaste profesional como el estres, el agotamiento, o el sentimiento de 'estar fundido' (*burnout*)" fue evaluada en dos ocasiones: en una considerando la competencia actual y en otra considerando el deseo de formación en esa habilidad. Para cada una de estas situaciones, se computó la media y la desviación típica, mismas que permiten tener una primera aproximación a los resultados obtenidos. Éstos se muestran en la tabla 1, en la cual se aprecia que al ser encuestados sobre su competencia para enfrentar situaciones de desgaste profesional, 51 profesores eligieron respuestas que iban del 1 (sin conocimiento) al 5 (experiencia amplia), arrojando una media de

[17] *SPSS Base 10.0 Applications Guide*. Chicago: SPSS Inc., 1999, p. 362.

3,10. Al inquirírseles a esos mismos profesores sobre su necesidad de recibir formación para enfrentar este tipo de situaciones, sus respuestas oscilaron entre 2 (no deseo formación por considerarme altamente competente) y el 5 (deseo formación avanzada), con una media de 4,10.

	n	Mín	Máx	Media	Desv. típ.		n	Mín	Máx	Media	Desv. típ.
49-C	51	1	5	3,10	1,22	49-F	51	2	5	4,10	1,10

Tabla 1. Valores mínimos, valores máximos, medias y desviaciones típicas del ítem referido al desgaste profesional del Cuestionario de Necesidades de Formación del Profesorado de Bachillerato (C=Competencia F=Formación).

Un punto de interés revelado son las discrepancias entre el deseo de formación y la competencia percibida. Al revisar los datos de la tabla 1 se detectan cosas interesantes. Así, por ejemplo, el ítem que habla sobre el enfrentar situaciones de desgaste profesional, muestra en la parte relativa a la competencia percibida (49-C) que los profesores encuestados puntúan con una media de 3,10. Pero al observar lo que declaran sobre su deseo de formación (49-F), puntúan con una media de 4,10. La diferencia de las medias entre 49-F y 49-C permite visualizar que hay una discrepancia de 1,00 en favor de la formación.

Análisis inferencial

Teniendo en mente que se habría de realizar un contraste adecuado de comparación de medias entre las variables relacionadas de formación y competencia, se llevó a cabo una primera validación de hipótesis sobre los datos para justificar la elección del método a seguir.

De entrada, se sabía que las variables que se utilizan en este estudio no son continuas sino categóricas-ordinales, por lo que posiblemente no se pudiera realizar una prueba t de *student* de comparación de medias, ni una prueba de ANOVA, que generalmente se usan con variables contínuas. Se sabe además que estas pruebas paramétricas requieren la normalidad de las variables para ser utilizadas, de manera que se realizó una prueba para comprobar si las variables del estudio cumplían con este requisito esencial. Se utilizó el contraste de Kolmorov-Smirnov para ver si era posible suponer normalidad. El contraste se realizó con la corrección de Lilliefors, y los resultados obtenidos se obser-

van en la tabla 2, en la cual se aprecia que la significación es menor a 0.05, lo cual lleva a rechazar la hipótesis de normalidad:

	Estadístico	gl	Sig.
DIF49	0,206	51	0,000

Tabla 2. Resultado del contraste de Kolmorov-Smirnov para determinar la normalidad de las diferencias del ítem.

Debido a que las variables de la muestra no presentan normalidad, se debe recurrir a la utilización de otro tipo de contrastes, los no paramétricos.

Dentro de los contrastes no paramétricos, se tomó la decisión de utilizar la prueba de Wilcoxon por varias razones:

a) por una parte, es una prueba que permite la comparación de datos que no son independientes, sino relacionados o apareados, como es el caso actual en el que una misma persona evalúa una misma habilidad en dos ámbitos diferentes: la competencia y la formación.
b) No requiere que se asuma la normalidad.
c) Se utiliza cuando los datos a comparar son ordinales.
d) Se puede aplicar sin condiciones de aplicación.[18]
e) Por ser la versión no paramétrica del test t de comparación de medias con datos apareados o relacionados.

Una vez que se corrió la prueba de Wilcoxon para datos relacionados, se obtuvieron los resultados que se presentan en la tabla 3, los cuales muestran:

a) la variable del CNFPB que se refería a la habilidad de los docentes para afrontar situaciones de desgaste profesional, y que después de realizado el test de Wilcoxon para datos relacionados arrojó una significancia estadística importante, con un valor inferior a 0.05.
b) La categoría a la que pertenece esta variable.
c) La diferencia entre las medias de formación deseada (F) y de competencia percibida (C).
d) El valor del test de Wilcoxon para cada variable (Z).
e) El valor de significancia estadística.

[18] M. Á. Martínez, *op. cit.*

Variable	Categoría a la que pertenece la variable	Diferencia entre las medias (F-C)	Z	Sig.
49.-Practicar técnicas para afrontar situaciones de desgaste profesional como stress, agotamiento, o el sentimiento de estar fundido ('burnout')	Desarrollo personal y profesional	1,000	-3,06	0,00

Tabla 3. Resultados del test de Wilcoxon en los que se presenta una diferencia significativa a favor de la formación.

Discusión

Son de especial interés los resultados de la tabla 3 pues revelan las diferencias estadísticamente significativas entre la formación y la competencia referidas a la habilidad de los docentes para hacer frente a situaciones de desgaste profesional. Estos resultados revelan que:

a) Existe una discrepancia entre la percepción actual de competencia (situación observada) y el deseo de formación (situación deseada) en el conocimiento de estrategias para hacer frente al desgaste profesional de los docentes.
b) Esta discrepancia apunta hacia una necesidad sentida por los docentes para recibir formación en el rubro del desgaste profesional.
c) Es importante atender las necesidades declaradas por los docentes, pues éstas son reconocidas por los propios profesores como relevantes para su formación y mejor desempeño

Por otra parte, los resultados son destacables porque hacen evidente la voz de los profesores, que desvelan una situación real que enfrentan y que impacta en su desarrollo. Esa voz encarna una de las necesidades de formación del colectivo de docentes, que nace de su propia realidad, afianzada en el aquí y en el ahora. No son necesidades normativas, determinadas desde fuera del grupo, atendiendo a las prioridades de una institución; ni tampoco son necesidades comparativas establecidas entre grupos que mantienen una diferencia. Son, en esencia necesidades sentidas por los individuos.[19]

[19] Jonathan Bradshaw, "The Concept of Social Need", en *New Society*, núm. 30, 1972, pp. 640-643.

No podríamos dejar de reconocer la importancia que un estudio como el presente tiene para la mejora escolar. Considerar como tópico de formación docente la adquisición de estrategias para hacer frente al desgaste profesional docente puede beneficiar a los profesores y, en última instancia, a los alumnos. Recordemos que el desgaste profesional de los docentes está ligado a un deterioro en el clima del aula, a la emergencia de conductas disruptivas por parte de los alumnos, a un ambiente de aprendizaje más pobre y a un menor desempeño escolar.[20] Consideramos que en la medida en que los profesores puedan hacer frente eficientemente al desgaste profesional, estas situaciones podrán reducirse, para beneficio de los alumnos, sus padres, las escuelas y los sistemas escolares.

Por último, los resultados de investigaciones como la presente se visualizan como un llamado a la acción. Siguiendo a Gairín, las necesidades sentidas (también llamadas percibidas o latentes) son importantes porque "[revisten un] especial interés en la formación, en la medida en que identifican déficits reales de las personas".[21] En el tema se abre la oportunidad de capacitar al docente para que, al mismo tiempo que se le refuerza en la consecución de sus logros profesionales, se le brinda la posibilidad de manejar y enfrentar adecuadamente las presiones del trabajo, evitando el desgaste y la despersonalización que son características del desgaste profesional.

Fecha de recepción: 11/01/2009
Fecha de aceptación: 07/06/2010

[20] Patricia Jennings y Mark Greenberg, "The Prosocial Classroom: Teacher Social and Emotional Competence in Relation to Student and Classroom Outcomes", en *Review of Educational Research*, vol.79, núm. 1, 2009, pp. 491-525: http://millenium.itesm.mx

[21] J. Gairín *et al*., *Perfils Professionals i Necessitats Formatives Vinculades a la Llicenciatura d'Humanitats (Vallés Occidental)*. Bellaterra, ICE-UAB, 2002.

RESEÑAS

HANNAH ARENDT. LA RECUPERACIÓN DE LA DIGNIDAD POLÍTICA

GALINDO LARA, Claudia, *Hannah Arendt. La recuperación de la dignidad de la política.* Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2009.

I

Arendt es una pensadora que en los últimos años ha cobrado relevancia en el ámbito de la filosofía política gracias a sus sugerentes reflexiones sobre el totalitarismo, la revolución, la naturaleza de la libertad, la condición humana, etcétera. Se trata, sin duda, de una de las filósofas políticas más sugerentes del pasado siglo XX, cuya originalidad y capacidad de seducción intelectual son de sobra conocidas.

En nuestro idioma en los años noventas salieron a la luz varios trabajos que ponen de manifiesto el interés despertado por esta intelectual.[1]

[1] Podemos mencionar aquí monografías y compilaciones pioneras: Fina Birulés, coord., *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*; Fina Birulés y Manuel Cruz, comps., *En torno a Hannah Arendt*; Cristina Sánchez, *Hannah Arendt. El espacio de la política*. En el contexto mexicano, Enrique Serrano, *Consenso y conflicto*; Marcos Estrada tradujo y publicó, en 2003, una compilación de textos titulada *Pensando y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt.* De más reciente aparición contamos con las reflexiones de Nora Rabotnikof, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea* y de Dora Elvira García, *Del poder político al amor al mundo*; por último, Alejandro Sahui, *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*.

II

La comunicación escrita del quehacer filosófico a los pares es el mejor instrumento para compartir las reflexiones personales fruto del pensar propio; es una forma de construir con los otros el mundo común. Ésta ha sido, y es, la preocupación de Claudia Galindo. El análisis detenido de la obra Hannah Arendt le ha permitido adentrarse en los intersticios de la filosofía política; su inquietud por el asunto del espacio público, su construcción y desarrollo le han llevado a recuperar la concepción de la una de las filósofas políticas más provocadoras del siglo XX. Éste es el esfuerzo explícito en el libro, *Hannah Arendt. La recuperación de la dignidad de la política*. Se trata de la articulación de un conjunto de reflexiones y análisis que abarcan algunos de los temas nucleares del pensamiento de una filósofa ejemplar. Una pensadora que, insisto, en los últimos años ha cobrado cada vez mayor relevancia en el ámbito de la filosofía política.

Esta obra tiene el anhelo de ofrecer al lector un panorama general (lo cual no impide el rigor) del pensamiento político de Hannah Arendt, pensadora cuya intención no fue construir un gran sistema filosófico, sino reflexionar sobre los fenómenos políticos para intentar comprenderlos. El texto se estructura en cinco capítulos, amplios, si bien irregulares, en los que se desgranan los conceptos fundamentales del pensamiento arendtiano, los cuales se van articulando de modo que permiten, en el último capítulo, cerrar con la presentación de la postura política de Arendt: la recuperación de la dignidad de la política.

Claudia Galindo no limita su labor a la reconstrucción de la obra arendtiana, trabajo por lo demás arduo e interesante sin duda, nos ofrece también momentos lúcidos de reflexión propia sobre los posibles vínculos del pensamiento arendtiano con problemas contemporáneos que esboza ya desde la introducción.

En este contexto, me gustaría enfatizar que Hannah Arendt es sin duda una pensadora de frontera: su mirada a los fenómenos políticos está hecha desde el espacio gestado en los intersticios de la teoría política y la filosofía. La tarea de Arendt es un intento, desde mi modo de ver logrado, de comprensión asistemática de la política desde una especie de ontología del espacio público[2] y la condición humana.

Arendt huyó de las generalizaciones propias de la teoría. Buscó y adoptó un nuevo modo de acercarse a los fenómenos políticos. Éste es, según lo entiendo, uno de sus principales aportes: el anhelo de comprensión de la política desde un acercamiento novedoso a los conceptos y fenómenos políticos en torno a los que

[2] Coincido en este punto con Manuel Cruz, "Introducción: Hannah Arendt, pensadora del siglo", en Hannah Arendt, *La condición humana*. 3ª. reimp. Barcelona, Paidós, 1998.

se articula. Efectivamente, estoy de acuerdo con Claudia Galindo en que "[…] la preocupación de Arendt se orient[a]e hacia las estructuras de las experiencias políticas, a una especie de fenomenología de la política. Su derrotero pasa por el intento de capturar la significación de la vida política en sí misma (elaborar la conceptualización desde esa experiencia y no viceversa y elaborar un lenguaje capaz de dar forma a esa experiencia)". Sin embargo, ésta es también la mayor dificultad a la hora de abordar su pensamiento. No estamos frente a una teoría. Hannah Arendt nunca pretendió ser una pensadora sistemática, nunca pensó construir ningún sistema, ni tan siquiera ser metódicamente sistemática, al contrario criticó esa tendencia en la filosofía y la teoría política.

La reflexión realizada por Claudia Galindo conduce de la mano al lector por el pensamiento de la filósofa alemana desde una mirada analítica y, por momentos, crítica. Es de agradecer, teniendo en cuenta esta asistematicidad que le caracteriza y dificulta la lectura de la obras de Arendt. Es por ello que este libro constituye una excelente introducción al pensamiento de esta filósofa. Ésta es una de sus virtudes. Las diferentes perspectivas desde las que se desarrolla el análisis del pensamiento arendtiano permiten al lector conocer los intersticios inaugurados por Arendt en la filosofía política teniendo como hilo conductor de sus reflexiones y análisis la idea expresada en el subtítulo de su obra: la recuperación de la dignidad de la política.

Así, la autora comienza exponiendo con lucidez las dimensiones de la condición humana que le permitirán a Arendt repensar y proponer un nuevo concepto de vida activa, esto le permite enfatizar lo que es el eje de este libro: la reivindicación de la política. De modo que señala lo siguiente:

> En Arendt, la reivindicación de la política pasa por el intento de recobrar todo aquello que en el pasado significó la vita activa de los individuos, antes de su paso a la vita contemplativa. La política buscará restaurar el lugar perdido para el bios politikós, mediante una nueva rearticulación de las dimensiones de la condición humana, a las cuales les va señalar tres niveles: 1) la parte más biológica y esencial que corresponde a la mera reproducción de las condiciones necesarias para el mantenimiento de la vida misma; 2) la parte del mundo que se comparte con los otros a través de los objetos creados, que serán consumidos o superarán el paso del tiempo tornándose en memoria de todos; y 3) la condición donde verdaderamente se separa el hombre de la naturaleza y se encuentra con sus semejantes a través de la acción, momento en el cual se manifiesta como tal la pluralidad humana.

A través de estas distinciones, en su segundo capítulo, enfatiza la noción de poder entendida como la capacidad de los hombres no sólo para actuar sino tam-

bién para actuar concertadamente. De esta forma, el poder se entiende siempre como colectivo nunca como un ejercicio individual. Como bien señala Claudia, Arendt separa la idea de poder de las de dominación y violencia, destacando y oponiendo a esta concepción un concepto consensual y comunicativo del poder.

Recordemos que según Arendt, "el fenómeno fundamental del poder no es la instrumentalización de una voluntad ajena para los propios fines, sino la formación de una voluntad común en una comunicación orientada al entendimiento. El poder se deriva básicamente de la capacidad de actuar en común".[3] Por eso, Galindo insiste desde el comienzo de su texto que es mediante la reflexividad y el desarrollo de la capacidad de juicio que se logra el diálogo, la deliberación y la libertad. Estos elementos de la vida humana son los que pretende recuperar y analizar en su segundo capítulo.

Es importante destacar que discurso y acción, según la interpretación que Arendt hace del mundo griego, se consideraban coexistentes e iguales, significando esto que la mayor parte de la acción política, es realizada con palabras y esto es lo que permite que, al menos en ese ámbito sea, en parte, ajena a la violencia. En este tenor, Claudia Galindo opta muy atinadamente, a mi entender, por ubicar como segundo capítulo de su libro el asunto de la palabra y la deliberación para la constitución del mundo común. De acuerdo con la autora, la acción es aquella forma de actividad que nos permite iniciar algo nuevo al tiempo que el discurso revela el carácter único del individuo, único en la pluralidad. Acción y discurso son las acciones que generan la historia y ésta es la que nos permite hablar de mundo. De la acción y la palabra surge este espacio compartido, el espacio público.

En este segundo capítulo dedicado a los factores que definen la acción como generadora de espacio público, se nos muestra como la noción arendtiana de acción nos abre la posibilidad de repensar la interna relación entre la acción, el lenguaje y el estar juntos. La recuperación de lo público como espacio de recreación de lo específicamente humano le permite rescatar a Claudia la interna relación de este ámbito con la acción y el discurso; es más, reivindicar la palabra como forma de acción política. Para Arendt, recordemos, "la acción sólo es política cuando va acompañada de la palabra (*lexis*), en la medida en que esta última convierte en significativa la praxis. Y, en este sentido, la palabra es entendida como una suerte de acción, como una vía para conferir sentido y durabilidad al mundo y para decir nuestra *responsabilidad* con respecto a él".[4]

[3] M. Cruz, *op. cit*., pp. VI-VII.

[4] F. Birulés, "¿Por qué debe haber alguien y no nadie?", en H. Arendt, *Qué es la política*. Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1997, p. 27.

Así entonces, recurriendo a los griegos, Claudia recupera —en el segundo capítulo— la interna relación entre estas dos capacidades humanas, acción (*praxis*) y discurso (*lexis*) en cuanto de ellas surge la esfera pública.

Un capítulo que recomiendo especialmente es el tercero, dedicado al análisis la reconstrucción de las Revoluciones francesa y norteamericana. En estas revoluciones encuentra Arendt todas las características propias de la acción: inicio, construcción de algo nuevo y encuentro con los otros.

A decir de la autora, "Es en el tiempo de las revoluciones cuando se puede apreciar la construcción de espacio público entre los individuos que se encentran unos con otros como iguales: se reúnen y deliberan interesados por lo que es común a todos, para dar inicio al momento de la interacción y la práctica política".[5]

La historia narrada por Arendt acerca de las revoluciones acontecidas a finales del siglo XVIII nos muestra el permanente peligro en que se encuentran el espacio público y la dificultad de constituir instituciones duraderas. Nos dice Claudia al respecto:

> Es en el tiempo de las revoluciones cuando se puede apreciar la construcción del espacio público entre los individuos que se encuentran unos con otros como iguales: se reúnen y deliberan interesados por lo que es común a todos, para dar inicio al momento de la interacción y la práctica política. Estas características tienen una doble faz: por un lado, son "la gloria de la acción concertada" y, por el otro, remiten inevitablemente al carácter espontáneo y efímero de las revoluciones y a la "evanescencia del espacio público que tiene que ser sometido a una perpetua "recreación" por parte de los actores.[6]

El espacio público es entendido por Hannah Arendt como un ámbito que permite a cada individuo construir e iluminar su identidad, mediante sus acciones y discursos. La acción política y el discurso constituyen un ámbito de aparición en el cual los agentes, en su actuar juntos, dan luz a lo que son y lo que desean que sea el mundo. A través de la acción los sujetos nacen, aparecen en el mundo común y ganan identidad en el espacio de aparición. Recordemos que lo político es la actividad en la cual está en juego la constitución del ser, es decir, es la base de la condición humana. Lo que está en juego en la acción es la constitución de fines, y con ello la constitución del ciudadano. A Claudia, tanto como a Hannah Arendt, le preocupa qué nos hace ser ciudadanos comprometidos con

[5] *Ibid*., p. 91.
[6] *Ibid*., p. 92.

nuestro mundo común. Éste es de hecho otro de los ejes que guía la lectura de su libro: la defensa de una noción de la política que nos permita recuperar el valor de una ciudadanía participativa. De este asunto se ocupa ampliamente en los capítulos cuatro y cinco

El espacio público debería ser un ámbito dónde se diera el pleno desarrollo de las identidades diversas, plurales; lo que supone además el cultivo de la capacidad de pensar, el ponerse en el lugar del otro, propio de la "capacidad de juicio". Pienso, y en esto coincido con Claudia Galindo, que el eje de toda la obra de Arendt es el interés por la construcción y preservación de un espacio público deliberativo y respetuoso con la pluralidad y al mismo tiempo, la defensa de una noción de acción que nos permita pensar lo político como espacio de construcción de lo humano.

III

Éstas son las virtudes de un texto que sin duda recomiendo leer. Me gustaría ahora mencionar algunos puntos en los que no coincido o que me hubiera gustado encontrar más desarrollados en este texto.

En primer lugar, diré que fue la experiencia del totalitarismo la que llevó a Arendt a la necesidad de pensar más allá de las categorías de la filosofía política tradicional. En este sentido, dos de las primeras obras de Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*[7] y *Eichmann en Jerusalem*[8] son un ejemplo de que su interés va más allá de la reconstrucción de categorías nuevas del pensamiento. Por el contrario, son un empeño en comprender, un afán por vérselas con el fenómeno sin mayor instrumental que el relato y la memoria. De hecho, la novedad de los sistemas políticos totalitarios, siguiendo la interpretación de Arendt en su obra *Los orígenes del totalitarismo*,[9] es que no pueden ser clasificados de acuerdo a las categorías establecidas, a saber; gobierno legal o ilegal, poder legítimo o arbitrario. En *Los orígenes del totalitarismo* nos dice:

> La ilegalidad totalitaria, desafiando la legitimidad y pretendiendo establecer el reinado directo de la justicia en la Tierra, ejecuta la ley de la Historia o de la Naturaleza sin traducirla en normas de lo justo y lo injusto para el comporta-

[7] H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York, 1951. (Trad. cast. Madrid, Alianza, 1981.)

[8] H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on Banality of Evil*, Nueva York, 1963. (Trad. cast. Barcelona, Lumen, 1967.)

[9] H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* y *Eichmann in Jerusalem: A Report on Banality of Evil*.

> miento individual. Aplica directamente la ley a la Humanidad sin preocuparse del comportamiento de los hombres. Se espera que la ley de la naturaleza o la ley de la Historia, si son adecuadamente ejecutadas, produzcan a la Humanidad como su producto final.[10]

Para Arendt el totalitarismo "desafía la legalidad buscando aniquilarla al ejecutar la ley de la Historia (stalinismo) o de la Naturaleza (nazismo), sin convertirlas en criterios de verdad y si en errores capaces de orientar la conducta individual. De hecho, se trata de aplicar la 'ley' (de la Historia o de la Naturaleza) directamente a la humanidad sin preocuparse por la conducta de los hombres".[11] La ley (natural o histórica) como la entiende el totalitarismo tiene una connotación metafísica en el sentido que el ser humano (su condición y dignidad) queda subsumido a anulado ante ella y nada puede ser de otra manera.

Una de las medidas de esta política totalitaria fue la eliminación de la persona jurídica, la supresión de la ciudadanía. Arendt sostiene que debido a la concepción moderna de nacionalidad, no se alcanzaron a proteger a todos los seres humanos ya que fue efectiva la medida de suprimir los derechos a quienes no tenían nacionalidad, es decir, ningún Estado que respondiera por ellos. Con este contexto las minorías estaban convencidas de que la pérdida de los derechos nacionales implicaba la pérdida de los derechos humanos ya que los primeros garantizaban a éstos. Cuanto más era la incapacidad de los gobiernos para tratar a los apátridas como legales y mayor la dominación arbitraria, más fácil les resultaba a los Estados privar a todos los ciudadanos de status jurídico.

Dada la preocupación de Claudia Galindo por recuperar una noción de ciudadanía participativa, tal vez hubiera sido necesario dedicar un espacio a analizar cómo Arendt se ve obligada a pensar desde nuevas categorías un fenómeno que se caracterizó por el ejercicio del terror y la privación de un lugar en el mundo que hiciera "significativas a las opiniones y efectivas las acciones. [Y con ello, se hallaron] privados, no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción; no del derecho a pensar lo que les plazca, sino del derecho a la opinión".[12] Esto es lo característico de un gobierno totalitario: mediante el terror llegar hasta la esfera privada y suprimir la persona moral.

Por otro lado, si bien Arendt no discutió problemas relativos a los derechos de las mujeres e incluso se la ha acusado de no tener una preocupación explícita

[10] H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 685.

[11] Celso Lafer, *La reconstrucción de los derechos humanos: un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*. México, FCE, 1994, p. 114.

[12] H. Arendt, *Los origenes del totalitarismo*, p. 430.

acerca de los problemas de género; Claudia aborda este tema desde la propia teoría arendtiana atendiendo las dos nociones arriba mencionadas —espacio público y espacio privado— así como a la de lo social.

Al respecto, Galindo señala que:

> […] el papel asignado a la mujer [por Arendt] [es] el de laborante, quien se encarga de resolver necesidades vitales y de reproducción, funciones ambas que obligan necesariamente al confinamiento doméstico. Esto probablemente no alude a cierta "forma de pensar masculina", tal como se ha dicho de la autora, aun cuando —más allá de contextualizaciones históricas y de género— puede ser claro casi para todo el mundo, que para poder acceder a la actividad pública se requiere haber dominado la parte de la vida inherente a la necesidad. En el caso específico de la mujer, resulta obvio que para contar con el tiempo adecuado para aparecer en público, será preciso el apoyo suficiente en lo referente a la resolución de los aspectos domésticos y, aunado a esto, tendría que tomarse en cuenta el retiro a lo privado como consecuencia de la reproducción y la crianza. Aun cuando los tiempos han cambiado y reducido, continúa siendo un hecho el refugio temporal en el hogar y el alejamiento del mundo público. Efectivamente, para ir al encuentro con los otros, deberán suprimirse ciertas preocupaciones intrínsecas a lo cotidiano. Esto puede dar la pauta para confirmar lo que Arendt señala respecto a que los frentes políticos tradicionalmente han sido de hombres porque las mujeres han permanecido circunscritas al hogar.

Así, si bien acertadamente desde mi punto de vista, Claudia Galindo renuncia a tildar el pensamiento de la filósofa alemana como "masculinista" o feminista. Hace una lectura demasiado rápida de nuestra filósofa. Como es sabido, la preocupación de Arendt se orienta por la idea de lo humano plural. Las categorías arendtianas nos permiten pensar sin ataduras, desde una reflexión libre de clichés el problema de género. Podríamos retomar aquí la primera obra que escribió, la biografía de Rahel Varnhagen,[13] donde ya se encuentran en embrión algunas de las distinciones básicas, que nos interesa rescatar entre lo social, entendido como alta sociedad, y lo público, esto es el ámbito de la acción política libre.

En esta obra, se ocupa de sacar a la luz la vida de una judía alemana de

[13] Arendt escribió este libro en Berlín entre 1929 y 1933 y lo terminó en el exilio en París en 1938, pero no fue publicado hasta 1958 en Londres, con el subtítulo de *La vida de una judía* (*Rahel Varnhagen: The Life of a Jewes*. Londres, East and West Librery. En EUA aparecería hasta 1974 con una significativa modificación en el título: *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman.* (Nueva York, Hoarcourt Brace Jovanovich, 1974.

finales del siglo XVIII, obligada a renunciar a su condición de judía en la búsqueda de una anhelada asimilación. Se trata de una famosa mujer que destacaba en los salones berlineses quien pese a ser conocida no encontró nunca la aceptación que buscaba en la alta sociedad. Intentó esta aceptación convirtiéndose al cristianismo y por medio del matrimonio con un aristócrata gentil, esto es, no judío. Conseguido su fin, cambió su opinión. Al final de sus días la heroína de esta historia toma conciencia de haber vivido en el error: no se puede escapar de la condición de judía, y acepta su condición de paria consciente.

De esta manera, Arendt rescata la vida activa de las mujeres. Arendt muestra la lucha por aparecer y por hacerse visible en los "salones". Ahí se manifiesta su caracterización asociacionista en un mundo de lucha. En este mundo de los "salones" hay una pretensión clara de la acción como posible también en la realización femenina.

Por último, Claudia vincula el pensamiento arendtiano al republicanismo. Hablar de la tradición republicana es cuando menos arriesgado, de modo que voy a asumir explícitamente la reconstrucción que de la misma proponen Quentin Skinner,[14] Philip Pettit[15] y Mauricio Viroli,[16] según la cual esta tradición fue unificándose con el transcurso del tiempo, en parte por un entusiasmo compartido por los ideales y las lecciones de la República romana, en parte por el énfasis puesto en la importancia de disponer de ciertas instituciones: por ejemplo, un imperio de la ley, en vez de un impero de los hombres, una constitución mixta, en la que diferentes poderes se frenan y contrapesan mutuamente, y un régimen de virtud cívica, régimen bajo el cual las personas se muestran dispuestas a servir honradamente en los cargos públicos. Considero que esta tradición, en la que al igual que Claudia Galindo ubico a Arendt, nos ofrece, a través de la noción de libertad política o libertad como no dominación, el basamento para restablecer en los ciudadanos la preocupación por la república. Éste es un aspecto que me hubiera gustado encontrar desarrollado con mayor profundidad en el libro que ahora comentamos.

IV

Como he venido señalando, la autora muestra a lo largo de toda la obra su preocupación por la recuperación de la política y sus posibilidades. La conclu-

[14] Q. Skinner, *La libertad antes del liberalismo*. México, Taurus, 2004 y *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México, FCE, 1985.

[15] P. Pettit, *Republicanismo, una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona, Paidós, 1999.

[16] M. Viroli, *Republicanism*. Nueva York, Hill and Wang, 2002.

sión a la que quiere conducirnos Claudia Galindo: mostrarnos cómo es posible recuperar la dignidad de la política si repensamos con Arendt el espacio público, el de los hombres en pluralidad, como un ámbito que se debe construir desde la desde el diálogo, la narración y la acción. En su afán de pensar un mundo público común mejor, plantea que desde la visión de Arendt se pueden vislumbrar posibilidades humanizadoras en el ámbito de la política. Esta actitud hace del texto no sólo un minucioso análisis que le sirve para abordar problemáticas contemporáneas sino que además nos abre a nuevas reflexiones irrenunciables en el mundo actual. Como Arendt, Claudia se muestra convencida de que lo político es el único campo donde es posible la realización humana plena, libre y en comunión con los demás.

María Teresa Muñoz*

Fecha de recepción: 16/04/2010
Fecha de aceptación: 04/05/2010

* Directora del Área de Posgrado, Investigación y Educación Continúa. Universidad Intercontinental. México, Mmunoz@uic.edu.mx

TEORÍA CRÍTICA DE LA CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA

RUBIO CARRACEDO, José, *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*, Madrid, Editorial Trotta, 2007

Teoría crítica de la ciudadanía democrática presenta, de forma introductoria, una exposición histórica del concepto de ciudadanía conforme a la evolución del sistema democrático. Para posteriormente reflexionarse sobre el papel del sujeto democrático dentro de un escenario donde diversos actores del sistema democrático han trazado obstáculos y vicios que han frenado la *praxis* ciudadana.

El autor busca hacer una reflexión sobre el concepto de ciudadanía desde la visión de la democracia. Para ello guía al lector, de una forma clara y explícita a través de una presentación histórica para la comprensión del concepto de ciudadanía, enfatizando la comprensión de este concepto con su correspondencia con el contexto histórico en el que se va desenvolviendo. Es decir, Rubio Carracedo remarca la necesidad de un acercamiento "genealógico e histórico" como punto de partida.

En primer lugar, el autor desde una comparación histórica nos sitúa en dos épocas determinantes para el desarrollo de la actual democracia: Atenas y la República Romana. El objetivo del primer capítulo es situar al lector en los periodos claves en el que la figura del ciudadano —ateniense y romano— toma fuerza tanto por su definición como por su actuación. Rubio Carracedo, presenta la descripción de los ciudadanos atenienses y romanos partiendo del relato histórico de hechos fundamentales en la historia de cada una de estas ciudades.

Del periodo de la Grecia Clásica, el autor hace la descripción de la evolución de la democracia enlistando tres reformas: 1) Solón y Clístenes. 2) Protágoras. y 3) Pericles.

Rubio Carracedo destacó estos tres periodos para con ellos conocer cómo se fue construyendo la figura del ciudadano en Atenas, es decir, la evolución misma de la democracia. La descripción de estas reformas permite conocer cómo se situaba el ciudadano en función del desarrollo del sistema político de la ciudad. La incorporación del ciudadano fue un proceso paulatino, ya que poco a poco fue ganando lugar en el espacio público sin la interferencia de la aristocracia. La ciudadanía se fundamentó a través de un mito, y su presencia se materializó con fuerza en la democracia radical.[1]

Por otro lado, Rubio Carracedo presenta a la República Romana haciendo énfasis en el régimen político del Principado. La presentación de este punto es un preludio de posteriores puntos sobre la ciudadanía transnacional. Este periodo lo articuló con la presentación de la propuesta de ciudadanía de los estoicos quienes abogaban por una ciudadanía desarrollada en círculos concéntricos, es decir, el paso de de una ciudadanía nacional hacia la incorporación de una ciudadanía universal.[2] Con este preámbulo, el autor comienza a relatar los hechos que antecedieron al establecimiento del Principado. La característica principal, y en cierto modo, una aportación de carácter revolucionario para la época fue la articulación de una ciudadanía dual: "la ciudadanía romana en cuanto ciudadanía cosmopolita de todos los habitantes del imperio, y la ciudadanía local o territorial".[3]

Ahora bien, el autor hace una salto en la historia y sitúa al lector en la etapa en donde el liberalismo triunfa como modelo político, es decir, posterior a las revoluciones francesa y americana. En este punto, el autor nos presenta el término de representación. Como se sabe, en la antigua Grecia la democracia era directa, ya que el número de población y la dinámica de la democracia permitían esta característica. Sin embargo, en este período surge la necesidad de incorporar el modelo de representación. Es aquí en donde el autor señala la incompatibilidad y el mal uso de la palabra democracia con la representación.

[1] Se hace hincapié que no es una democracia perfecta, y el éxito que tuvo se debió a la figura política que representaba Pericles.

[2] La aportación estoica es un importante antecedente del desarrollo de la ciudadanía cosmopolita. Martha Naussbaum retoma este punto. (*Cf*. Martha C. Nussbaum, *Los límites del patriotismo*. Identidades, pertenencia y ciudadanía mundial. Madrid, Paidos, 1999.)

[3] Cabe aclarar que la *cives romana* otorgaba protección legal real, más no garantizaba una participación real. (José Rubio Carracedo, *Teoría de la ciudadanía crítica democrática*.Madrid:Trotta, 2007, pp. 49-50.)

Dado que en este período se integró la representación indirecta. Esta última se guiaba por el mandato imperativo, es decir, era una representación clientelar, y se resumía en: "todo por el pueblo, pero sin el pueblo." Sin embargo, como lo apunta Rubio Carracedo, este modelo se fue fragmentando, y es en la segunda mitad del siglo XIX cuando se introduce el modelo de partidos políticos como garante de representación popular.

Es aquí donde Rubio Carracedo vincula el concepto de representación con el concepto de ciudadanía permitiendo observar la evolución de una ciudadanía directa a una ciudadanía delegada. El representante se convierte en figura esencial para el desarrollo de la democracia y para la actuación del ciudadano. Presenta sutilmente elementos que *a posteriori* son indispensables en la definición y acción ciudadana, es decir, la soberanía (voluntad popular) y la rendición de cuentas.

La reflexión de Rubio Carracedo se distingue por su destreza para articular el contexto y las corrientes que emanan de cada uno. Es por ello, que continúa presentando las corrientes que definen al ciudadano. Sigue con la lógica del liberalismo, sobre todo enfatiza un punto de partida desde la visión de T. H. Marshall (1950), y prosigue presentando las características básicas de tres modelos: liberalismo (negativo y positivo), neo-republicanismo y comunitarismo. Menciona brevemente, las particularidades de la ciudadanía diferenciada (Iris Young, 1990, C. Pateman, 1995), la multicultural (Kymlicka, 1995) y la ciudadanía postnacional (Habermas, 1992, 1998). Subsecuentemente reconoce la importancia de estudiar a una ciudadanía inmersa en un mundo globalizado en donde las migraciones se convierten un factor clave para las sociedades actuales. Es por ello, que propone el término de ciudadanía transcultural en el que "subsume las aportaciones de la ciudadanía trasnacional, completándolas con los resultados del diálogo intercultural promovido entre los individuos y grupos de diferentes culturas, naciones, religiones y etnias".[4]

La presentación de estos elementos se caracteriza por entretejer una descripción reflexiva y crítica. Además, se dibujan los elementos básicos de cada una de las corrientes antes mencionados, para posteriormente señalar las debilidades y críticas que han enfrentado los modelos de ciudadanía del siglo XX.

La exposición de los diferentes modelos de ciudadanía permite ante todo reflexionar sobre las particularidades que deben considerarse en la vida pública del presente siglo. Esto quiere decir, que su comparación con una Grecia Clásica o con la consolidación de Estados-nacionales, hoy en día se presenta la necesidad de reconocer los derechos de primera, segunda y tercera genera-

[4] *Ibid*., p. 110.

ción, de respetar la pluralidad, de re-definir el espacio público, y de fomentar la participación, entre otros. Es importante resaltar la exposición de las diversas corrientes que buscan dar respuesta a las exigencias actuales para la definición del ciudadano.

Con base a este análisis histórico y contextual de la evolución del concepto de ciudadanía, Rubio Carracedo focaliza su crítica hacia una ciudadanía débil bajo la premisa: "sin educación cívico-política, la democracia de calidad es inviable." Así a partir de esta declaración articula su reflexión con los diversos elementos que integran y que repercuten en el desarrollo del ciudadano.

Esta premisa, se bifurca en dos direcciones, por un lado considerar al ciudadano y por otro a los representantes. La reflexión en este sentido es bidireccional y su efecto es directamente proporcional, es decir, la educación cívico-política es necesaria para la generación de ciudadanos participativos en tanto rechaza acciones directas en la vida pública y en la formulación de peticiones de rendición de cuentas. Asimismo, la educación cívico-política debería ser contemplada como elemento fundamental para el ejercicio de los representantes y así, derivarse en conductas responsables y honestas que respondan a las demandas de los ciudadanos que los eligen, evitando de esta manera una democracia empresarial (Schumpeter,1943). Es a través de esta propuesta, así como la formulación de un código de ética y un Consejo de Control de Partidos que Rubio Carracedo promueve vigorizar a la democracia. Son tres propuestas complementarias e incluyentes.

La reflexión llevada por este autor se conjuga con la realidad de la política española, sin embargo la exposición de sus argumentos está finamente articulada, lo que permite adaptar esta crítica a cualquier realidad democrática.

Finalmente, el autor cierra su reflexión resaltando la importancia de un proceso educativo para el ciudadano, mediante la combinación de tres factores: cognitivos, motivacionales y conativos. La educación del ciudadano es una precondición para evitar las desviaciones que ha adoptado el modelo democrático, así como incentivar la práctica ciudadana.

Ahora bien, el ciudadano democrático, a través de la garantía de sus derechos en la Carta Magna de los Estados tiene teóricamente diversos elementos que permitirían que como sujeto democrático logre actuar como ciudadano activo y responsable. Sin embargo, en la realidad estos elementos se desvirtúan al ser limitados por prácticas clientelares o elitistas que impiden la incorporación del ciudadano a la vida pública. Incluso se han dado diversas alternativas que buscan dar solución a este problema, pero tal y como lo menciona Rubio Carracedo, estas opciones se han ido contaminando por la influencia de la realidad misma. Es por ello que el autor insiste, con lo que cierra su valiosa reflexión, apelando

a una educación democrática (crítica y práctica). Con esto se pudiera evaluar: "la desafección a la democracia (…) un número creciente de ciudadanos que se desentienden de la democracia realmente existente, en diferentes grados y niveles de aborrecimiento".[5]

Erika P. Salas Rueda*

Fecha de recepción: 23/05/2010
Fecha de aceptación:18/06/2010

[5] *Ibid*., p. 163.

* Estudiante de Doctorado en Estudios Humanísticos del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México, México, serik_patt@hotmail.com

EN-CLAVES
DEL PENSAMIENTO

Revista de Humanidades
Publicación semestral de la Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales
Tecnológico de Monterrey, Rectoría de la Zona Metropolitana
de la Ciudad de México

CONVOCA

A los académicos de instituciones culturales o educativas a publicar artículos y avances de investigación en el ámbito de las Humanidades en el Núm. 9 de esta publicación.

Normas para la recepción de originales

1. Los trabajos enviados a ***EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO***. Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología, deberán ser investigaciones de alta calidad académica.
2. Las contribuciones deberán ser originales y cumplir con las normas editoriales específicas de la revista ***EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO***.
3. La periodicidad de la revista será semestral. Se publicarán dos números al año, uno en junio y otro en diciembre.
4. La fecha límite para la recepción de originales a publicarse en este número es el 8 de enero de 2011.

Secciones de la revista

Los artículos se integrarán en las secciones que conforman la revista:

1. **Artículos:** Trabajos de naturaleza teórica o aplicada que contribuyan a difundir los temas, problemas y discusiones en las diversas áreas de las Humanidades.
2. **Réplicas o debates:** Trabajos que presenten discusiones en torno a libros, textos y/o artículos.
3. **Traducciones y entrevistas:** Trabajos que sean traducciones inéditas de autores y temas relevantes para las humanidades.
4. **Comentario a libros:** Trabajos que problematicen en torno a libros recién publicados.

5. **Reseñas de libros:** Trabajos que expongan el argumento central de libros recién publicados.
6. **Sección de noticias**.

Normas editoriales

- Los artículos serán el resultado de una investigación original y tendrán una extensión máxima de 25 cuartillas escritas en fuente Times New Roman, 12 puntos e interlínea de uno y medio espacio.
- Los márgenes han de ser de 2.54 cm arriba y abajo, y 3.17cm, lado izquierdo y derecho.
- Los archivos tendrán que enviarse en Word.
- La organización de apartados (título, subtítulo, inciso, etcétera) debe ser clara. El título del artículo deberá ir centrado, en tipo Times o Times New Roman de 12 puntos, altas y bajas; subtítulos, justificados a la izquierda, dejando dos líneas blancas antes y una después del texto; los incisos se especificarán también justificados a la izquierda, con dos líneas blancas arriba y ninguna abajo.
- Los guiones largos o rayas se indicarán con dos guiones cortos consecutivos, mismos que en el programa de edición serán sustituidos por el correspondiente signo tipográfico.
- Debe incluir una impresión en papel y disco compacto. La impresión en papel y la versión magnética han de coincidir exactamente.
- Las réplicas y debates tendrán un máximo de 7 cuartillas.
- Las traducciones y entrevistas con un máximo de 25 cuartillas.
- Las reseñas tendrán un máximo de 5 cuartillas.

Respecto a las normas de citación:

- Las llamadas a nota irán en superíndice y se colocaran luego de la puntuación, no antes, sin espacio entre éste y el número de llamada. Las notas se pondrán a pie de página.
- La información bibliográfica que se ocupe en el ensayo deberá estar completa con los siguientes datos: autor (es), título y subtítulo de la obra completo (en cursivas), ciudad, editorial, año y páginas, cada dato seguido de coma.
- Las citas de capítulos o colaboraciones en obras colectivas deberán incluir: nombre (o inicial) seguido del apellido del autor/a, título del capítulo o colaboración entrecomillados, la preposición ‘en’, nombre (o inicial) seguido

del apellido del compilador, coordinador o editor, título del libro en cursiva, ciudad de publicación, editorial, año de publicación y páginas citadas. (cada dato deberá ir seguido de coma)
- Si se trata de artículos de revistas, la referencia completa deberá incluir: nombre (o inicial) seguido de apellido del autor/a, título entrecomillado, nombre de la revista en cursiva, ciudad de publicación, volumen, número, fecha de publicación entre paréntesis y páginas citadas.

Envío de colaboraciones

Los trabajos serán enviados a la revista ***EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO***. Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología, a la siguiente dirección electrónica: en-claves.ccm@servicios.itesm.mx

- En el trabajo únicamente indicar el título del mismo.
- En un documento aparte indicar el nombre del autor, el nombre del trabajo, la institución en la que labora, sus teléfonos y su correo electrónico.
- Un resumen (en español y en inglés) de un máximo de 150 palabras en donde se enfaticen las aportaciones de la colaboración.
- 5 palabras clave (en español y en inglés) que expresen el contenido del trabajo.
- Las colaboraciones enviadas serán dictaminadas por un comité revisor especializado nacional e internacional (externo) en cada una de las disciplinas de la revista, quien resolverá la posibilidad de su publicación.
- La revista *En-Claves* se reserva los derechos de autor según lo establecido en la carta de cesión de derechos enviada por los autores que señala su uso en formatos impresos y medios electrónicos.

Dra. Dora Elvira García
Directora de *En-Claves del Pensamiento.*
Tecnológico de Monterrey, RZMCM Ciudad de México
Calle del Puente 222 Col, Ejidos de Huipulco
14380, Tlalpan
México, D. F.

Teléfono (52) (55) 54 83 20 20 Ext. 1377
http://www.ccm.itesm.mx/en-claves
en-claves.ccm@servicios.itesm.mx

For English version go to our web page.

Vera Humanitas

Coordinación de Desarrollo Humano Profesional,
Universidad La Salle

Vera humanitas, Revista de la Coordinación de Humanidades, publica dos veces al año estudios inéditos sobre temas de interés; ensayos, ponencias, informes, comentarios y reseñas de libros.

Corresponde al Consejo Editorial juzgar la calidad de los trabajos que se reciben y decidir cuáles se publican.

Todos los materiales a publicar deben enviarse escritos en computadora y acompañados del diskette correspondiente en programa compatible con Windows. Deben venir acompañados de un abstract en inglés y en castellano. Se recomienda no exceder el límite de 25 cuartillas. No se regresan originales.

Consejo Editorial: *Dra. Georgina Andrade Morales, Lic. Jorge Campos Artigas, R. P. Lic. Carlos Castillo Osorio, Mtro. José Antonio Dacal Alonso, Dr. Ramón Kuri Camacho, R. P. Lic. Serafín Mendoza Álvarez, Mtro. César Rangel Barrera, Lic. Guadalupe Dolores Santoyo Renaud, Dr. José Manuel Villalpando Nava, Dr. Enrique I. Aguayo Cruz*.

Precio de suscripción: Suscripción Anual (dos números): $250.00; Número suelto o atrasado: $ 150.00.

Para el extranjero: Suscripción anual (dos números): $ 90.00 us. dlls. Número suelto o atrasado: $ 70.00 us. dlls.

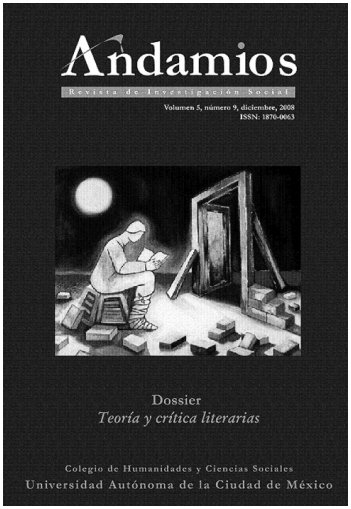
Enviar toda correspondencia al Editor: Dr. Enrique Ignacio Aguayo Cruz, a la siguiente dirección:

Vera humanitas
Apartado Postal 18-907,
Col. Tacubaya,
Delegación Miguel Hidalgo,
C. P. 11800,
México D. F.
Teléfono: 5278-95-00 con 30 líneas, exts. 2263 y 2398.
E-mail: vera_humanitas@ulsa.edu.mx

Andamios

Revista de Investigación Social

Volumen 5, número 9, diciembre 2008
ISSN:1870-0063



Precio del ejemplar
$ 80.00 (ochenta pesos 00/100 M. N.)
Suscripción anual por dos números
Nacional $ 140.00
Internacional
Europa-USA 15.00 US Dlls.
América Latina 15.00 US Dlls.
Asia 15.00 US Dlls.

*Estos precios no incluyen el costo de envío

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE LA CIUDAD DE MÉXICO
Calle Prolongación San Isidro Nº 151,
Cubículo E-102,
Col. San Lorenzo Tezonco, Del. Iztapalapa,
C.P. 09790.
Teléfono: 58501901 ext. 14402
Dirección electrónica:
revistaandamios@uacm.edu.mx
Página electrónica:
http://www.uacm.edu.mx/andamios/

N° 9 Dossier
Teoría y crítica literarias
Escritura, crítica y semiótica: ética y política de la práctica literaria.
Raymundo Mier
La crónica: la narración del espacio y el tiempo
Virginia Rioseco Perry
"Siluetas que pasan", columna de Ángel de Campo (Micrós)
Daniel Santillana
El análisis del discurso y sus aportaciones a los estudios literarios en el marco de las coordenadas autor, obra, lector y contexto
Adriana Rodríguez
¿Borges misógino? Construcción de la masculinidad y crítica del pensamiento binario en algunos textos de Jorge Luis Borges
Adriana González Mateos
Disidencia literaria en la frontera México-Estados Unidos
Roxana Rodríguez Ortiz
Artículos
Las fallas de Popper. Una crítica
Enrique Suárez-Iñiguez
¿Hacia dónde va la ciudadanía social? (de Marshall a Sen)
Marcos Freijeiro Varela
Arte, ética y socialización. Una manera de entender la estética pragmática en las coordenadas postmodernas
Vivian Romen
La relación entre docencia e investigación. El caso del Departamento de Biología de la Facultad de Ciencias de la UNAM
Angélica Pino Farías
Colgando por excesos: historia, ética e identidad en la novela Colombiana descubierta, de Alicia Freilich
Mariana Libertad Suárez
Entrevista
La enseñanza de la historia como ejercicio de memoria y resistencia frente al olvido: la experiencia de Uruguay. Entrevista con el historiador Gerardo Caetano
Ana Buriano y Silvia Dutrénit
Reseñas
Ciudades arrasadas: el desalojo masivo de los pobres del centro de las ciudades de Estados Unidos de Norteamérica.
Víctor Manuel Delgadillo Polanco
Comunismo: otras miradas desde América Latina
Jaime Ortega Reyna
Entre la ficción y la realidad está la novela
Oscar Rosas Castro
La situación del I+D en América Latina
Pilar Ramiro Esteban

Espiral

Estudios sobre Estado y Sociedad

47 Volumen XVI
Enero / Abril de 2010

Teoría y Debate

Jorge Alonso
El movimiento anulista en 2009 y la abstención. Los signos de las elecciones de los primeros años del siglo XXI en México
María Antonia González Valerio y Rosaura Martínez Ruiz
Sobre *Cantos cívicos*

Estado

Enrique Valencia Lomelí
Los debates sobre los regímenes de bienestar en América Latina y en el Este de Asia. Los casos de México y Corea del Sur
Ignacio Medina Núñez y Ángel Florido Alejo
Microcrédito y desarrollo: financiamiento de proyectos sociales

Sociedad

María Guadalupe Serna
La diversidad y el contexto cambiante del voluntariado en México
Joaquín Beltrán Dengra
El anarco-comunismo y la práctica terrorista en Barcelona y el enjuiciamiento por parte de la prensa de esta ciudad: 1893-1897
Jeanette Peña y Esmeralda Matute
Consumo de alcohol en mujeres embarazadas atendidas en el Hospital Civil de Guadalajara Dr. Juan I. Menchaca, entre 1991 y 1998

Reseñas

Asmara González Rojas. Las Américas y el proceso electoral 2008 de Estados Unidos
Cristina Palomar Verea. Mujeres, finanzas sociales y violencia
Patricia Arias. *¿Ruralidad sin agricultura?*

$100.00

Suscripción anual: $325.00
(incluye costo de envío)

Informes: tel. (33)3819-3352
espiral@fuentes.csh.udg.mx Página web: http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/pperiod/espiral/index.htm

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
Centro Universitario
de Ciencias Sociales y Humanidades

AnáMnesis
Revista de Teología

AnáMnesis es una revista de investigación y difusión teológicas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos).

AnáMnesis publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la teología con periodicidad semestral.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos, favor de enviarlos a

Gabriel Chico, O. P.
Apartado 23-161,
Xochimilco
16000 México, D. F.
MÉXICO

Suscripción anual (2 números):
–México: $200.00, M. N.
–Otros países: US $40.00

ANALOGÍA
Revista de Filosofía

ANALOGÍA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos), ANALOGÍA publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot, Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Ángel Muñoz García, Lorenzo Peña, Livio Rosetti, Philibert Secretan, Enrique Villanueva, Luis Flores H.

Colaboraciones (artículos, notas reseñas) y pagos enviarse a:

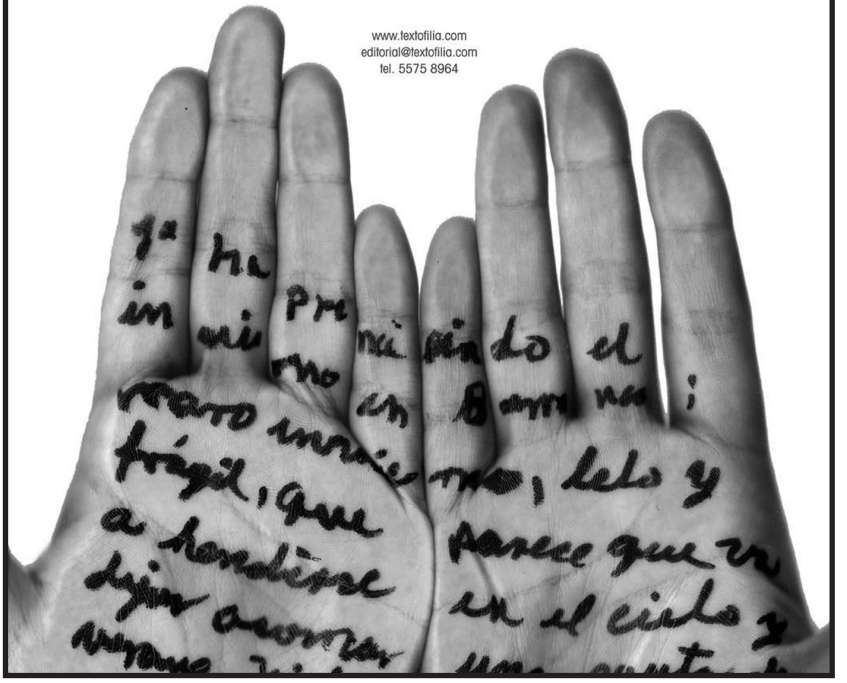
Gabriel Chico, O. P.
Apartado 23-161,
Xochimilco
16000 México, D. F.
MÉXICO

Suscripción anual (2 números):
–México: $200.00, M. N.
–Otros países: US $40.00

TEXTO
filia
OTXƎT
pilif
TEXTO
filia

literatura y
arte contemporáneo

www.textofilia.com
editorial@textofilia.com
tel. 5575 8964



PROMETEICA - REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS – NÚM. 1 - ISSN 1852-9488

Revista de Filosofía y Ciencias

PROMETEICA

ISSN 1852-9488 Año I, número 1, mayo-agosto 2010

ARTÍCULOS

Juan P. E. Esperón
Señales de la identidad en el pensamiento de M. Heidegger

Betsabé Pap
Carl Schmitt. Teoría para una fundamentación de la autoridad soberana

Romina V. Pulley
Naturaleza humana y razón en la filosofía de D. Hume

Tamer Sarkis Fernández
Biopolítica de la diversidad y contribuciones antropológicas postmodernistas a la habilitación de identidades

ENTREVISTAS

Entrevista a Vita Fortunati
Espacios contemporáneos para la utopía

RESEÑAS

Leonardo D. Hirsch
Honor y duelo en la Argentina moderna, de Sandra Gayol

Nicolás Hochman
Los exiliados, de Silvina Jensen.

http://www.prometeica.com.ar/

info@prometeica.com.ar

EN-CLAVES del pensamiento, año IV, núm. 8, se terminó de imprimir en octubre de 2010 en los talleres de Gráfika, 2da. cerrada Hidalgo, núm, 9, col. Barrio San Miguel, Iztapalapa. El tiraje consta de 500 ejemplares. La tipografía estuvo a cargo de Elizabeth Díaz Salaberría.

EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO

Nombre : _____ Ocupación : _____

Dirección : _____ C.P. _____

Entre calle _____ y calle _____

Colonia : _____ Del. / Municipio: _____

Teléfono : _____ correo electrónico: _____

Tipo de Suscripción : Nueva _____ Renovación _____ Anual _____ Bianual _____

Formas de Pago :

a) Transferencia interbancaria. Podrán realizar su pago en cualquiera de las siguientes cuentas a través de la Clave Bancaria estandarizada (CLABE) de los siguientes bancos:
   HSBC: 021 180 04015317290 6
   Banamex: 002 180 08700545238 7

b) A través de un depósito bancario mediante una ficha de depósito del Tecnológico de Monterrey. Instrucciones para elaborar la ficha electrónica:
   1. Ingresar a la página: **http://csa.itesm.mx/ServiciosTesoreria/portal.asp?Campus=32**
   2. Del menú de fichas de pago, seleccionar la opción de **"Pagos Varios".**
   3. **Elaborar la ficha con los datos de: nombre / Campus Ciudad de México / Concepto**

Deseo suscribirme del número _____ al _____

Precio por número $70.00 pesos
Suscripción anual (2 números)
$ 120.00 pesos en México
$ 11.00 USD en el extranjero
Suscripción bianual
$ 230.00 pesos en México
$ 21.00 USD en el extranjero

•Envío nacional $70.00 / $8.00 USD por ejemplar
Envío internacional $ 370.00 / $40.00 USD por ejemplar

Tecnológico de Monterrey
Rectoría de la Zona Metropolitana
de la Ciudad de México
Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales
Calle del Puente No. 222
Col. Ejidos de Huipulco 14380 México, D.F.
Tel. 54 83 22 91 Fax. 54 83 22 82