

Xipe tottek

Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades ITESO

Vol. XVIII/No.4/31 de Diciembre de 2009/60 Pesos



no. 72

RELACIONES ENTRE ÉTICA Y PODER
APRENDER A PERCIBIR
RELACIÓN CON EL SABER
DIÁLOGO BOURDIEU-MARCOS

- PRESENTACIÓN
Un duro aprendizaje.....pág.310
- FILOSOFÍA
Ciclo Ética y poder
Una meditación sobre las relaciones entre la ética y el poder.....pág.311
Dr. Fernando Leal Carretero
- Ciclo Filosofía y Educación*
Aprender a aproximarse: las tecnologías de información
y la velocidad de las cosas.....pág.330
Dr. Francisco Morfín Otero
- CEFyT (Cibernética, Erótica, Filosofía y Teología)
Celebremos el día mundial de la filosofía.....pág.345
Mtro. Eduardo Quintana Salazar



*Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades, ITESO (antes ILFC),
Guadalajara. Vol. XVIII, No. 4. No. de Publicación 72. 31 de Diciembre de 2009*

- DEPARTAMENTO FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
Problematicación de la relación con el saber:
Un acercamiento a partir de Francis Bacon.....pág.355
Dra. Cristina Cárdenas Castillo
- CINE
Figuras sacerdotales en el cine.....pág.374
Dr. Luis García Orso, sj
- DERECHOS HUMANOS
Iniciativas zapatistas. IV Parte. El imposible diálogo
entre Pierre Bourdieu y el Subcomandante Marcos.....pág.378
Dr. David Velasco Yáñez, sj

Un duro aprendizaje

Hace veinte años



En la Universidad Centroamericana de El Salvador, madrugada del 16 de noviembre de 1989 fueron asesinados seis jesuitas y dos de sus colaboradoras. Los recordamos con cariño. No es cómodo el trabajo por los Derechos Humanos. Conviene ver el suceso como un aprendizaje, por duro que sea. *Xipe Totek* presentará en su próximo número un artículo al respecto.

En este número terminamos el Ciclo *Ética y Poder*, con un artículo del Dr. Fernando Leal Carretero, Profesor en la UdG.

Continuamos con el Ciclo *Filosofía y Educación*, con un artículo del Dr. Francisco Morfín Otero, Director General Académico del ITESO. Igualmente el ciclo *Cibernética, Erótica, Filosofía y Teología*, con un artículo del Mtro. Eduardo Quintana Salazar, Profesor en la UdG.

Publicamos igualmente la conferencia inaugural de los Cursos agosto-diciembre del Departamento de Filosofía y Humanidades ITESO. La conferencia, a cargo de la Dra. Cristina Cárdenas Castillo, Profesora en el ITESO y en la UdG.

También una reseña de cine a cargo de nuestro experto Dr. Luis García Orso, sj.

Y, finalmente nuestra serie sobre las Inicativas Zapatistas, a cargo del Dr. David Velasco Yáñez, en torno al *imposible* diálogo Bourdieu-Marcos ●

Ciclo Ética y poder *Una meditación sobre las relaciones* *entre la ética y el poder**

*Dr. Fernando Leal Carretero***

abstract Dr. Fernando Leal Carretero. *A Meditation on the Relationships between Ethics and Power*. Four ways of thinking about the relation between ethics and power. The Platonians say that if ethics is the enemy of power, in the last analysis, it's possible that ethics subverts power and transforms it: ethics and power are not incompatible. The Machiavellians say that ethics and power are incompatible. The Confucian position says that ethics can extend itself to the sphere of power, if it is done wisely. The followers of Trasímaco say that ethics is one more instrument in the arsenal of power. The Platonic dreamers consider that ethical discourse is effective and applicable; the Machiavellians deny both things; for the followers of Trasímaco, the ethical discourse is not applicable, but has a definite partial effectiveness. The Confucian position has problems, not only with effectiveness, but also with applicability.

resumen Dr. Fernando Leal Carretero. *Una meditación sobre las relaciones entre la ética y el poder*. Cuatro maneras de pensar la relación entre ética y poder. Los *platónicos* dicen que si bien la ética es enemiga del poder, en último término es posible que la ética subvertida al poder y lo transforme: ética y poder no son incompatibles. Los *maquiavélicos* dicen que ética y poder son incompatibles. La posición *confuciana* dice que la ética puede extenderse a la esfera del poder, si lo hacemos con sabiduría. Los seguidores de *Trasímaco* dicen que la ética es un instrumento más en el arsenal del poder. Los *ensoñadores platónicos* consideran que el discurso ético es efectivo y aplicable; los *maquiavélicos* niegan ambas cosas; para los seguidores de *Trasímaco* el discurso ético no es aplicable, pero tiene cierta efectividad parcial. La postura *confuciana* tiene problemas tanto con la efectividad como con la aplicabilidad.

* Este texto es una versión ampliada y corregida de una conferencia dictada en el marco del ciclo La filosofía en el Fondo: Ética y Poder, Librería del Fondo de Cultura Económica, Guadalajara, 25.05.02. Fue publicado como capítulo xvi de los Ensayos sobre la relación entre la filosofía y las ciencias, pp. 323-339, ©2008, Universidad de Guadalajara (cucsh).

** Doctor en filosofía por la Universidad de Köln, Alemania. Miembro del SIN. Profesor invitado en la Universidad de Köln, Colegio de México y UAM. Profesor en la UdG, fmlcvtg@yahoo.com



We cannot avoid the problems raised by the concept of a universal good. Naturally, we are reluctant because it was invented by a friend of ours, but for a philosopher... an even better friend must be the truth. -Aristóteles apud Flynn¹

Todos los amores son inconfesables, pero más los primeros. Mi primer amor en filosofía fue la filosofía del lenguaje y mi primer amor en ciencia fue la lingüística. Muy lejos de mí estaba por entonces la ética, y la política aún más lejos. Sin embargo, por amor de los viejos tiempos, voy a comenzar con una reflexión sobre el lenguaje, y más específicamente sobre el vocabulario que empleamos en este ciclo de conferencias, y aún más específicamente sobre la pareja de términos, *ética* y *poder*. Nótese bien que digo dos *términos* (la reflexión es lingüística) y no dos *conceptos*, porque la verdad es que a cada uno de estos términos le corresponden varios, incluso muchos conceptos: son términos profunda e irremediabilmente equívocos. Con todo no ha de espantarse el lector, que no voy a comenzar con definiciones. Sólo Sócrates pensaba que las definiciones eran un punto de partida obligado para la reflexión. En esta obsesión reside toda la fuerza y toda la debilidad de Sócrates. Gracias a ella hemos aprendido la lección los que la hemos aprendido: las definiciones nunca están al principio, y a menudo es más importante la búsqueda de una definición que no la definición misma. Y gracias a un filósofo matemático o matemático filósofo hemos complementado la lección socrática con una adicional: que es mejor comenzar con proposiciones en que aparece el término cuya definición buscamos a fin de ver cómo funciona el término en ellas.² En particular, hay un tipo de proposición que se antoja obvio y obligado en el contexto de

¹ Esta espléndida paráfrasis del célebre pasaje de Aristóteles la encontré en Flynn 2007: 48. El original griego reza completo: Τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἶδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρία γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεία ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας: ἀμφοῖν γὰρ ὄντων φίλοι ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν. (*Ética Nicomaquea*, A 6, 1096^a11-16.)

² Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau, Marcus, 1884, pp. XXII, 71, 73. Y aún el propio Frege no escapó totalmente, como puede verse por su disputa inútil contra

estas conferencias, a saber el de las proposiciones que se ocupan de la *relación* entre ética y poder. ¿Cuál es esta relación?

Hay un segundo precepto metodológico, éste procedente de Aristóteles, seguido por una buena parte de los medievales (islámicos o cristianos) y en nuestros días especialmente cultivado por una buena parte de los filósofos anglosajones: la de partir de las ideas más comunes o compartidas por más gente. Para poner orden en la exposición partamos, pues, de la que es tal vez la postura más común, la proposición más usual y repetida, fácilmente inteligible y tremendamente plausible, en torno a la relación que guarda la ética con el poder, y a su vez el poder con la ética. Este lugar común (κοινὸς τόπος) nos dice, por un lado, que la ética es una *contraparte* del poder, y por cierto casi siempre una contraparte hostil al poder, una contraparte que cuestiona al poder, una contraparte contestataria, rebelde, eventualmente revolucionaria. Esto en lo que toca a la relación de la ética para con el poder, ya que, por otro lado, en lo que toca a la relación del poder para con la ética, el lugar común nos dice que el poder le puede tener miedo a la ética, que de hecho le tiene miedo, y en último término que le debe tener miedo, por cuanto constituiría (se cree o se nos quiere hacer creer) un reto importante, ineludible, invencible; pero no nada más un reto, sino también una posibilidad permanente de subversión. La ética estaría *contra* el poder, se alzaría contra el poder, se enfrentaría al poder; y el poder lo sabría y tendría que tomar cartas en el asunto. En el extremo (y en asuntos filosóficos, se llega muy pronto y por deformación profesional al extremo), esta posición común sugiere que la ética podría transformar radicalmente al poder, dando lugar por así decirlo a un poder nuevo y mejor. De estas ideas están tejidas todas las utopías: habría un poder pre-ético, antiguo y peor, y un poder post-ético, nuevo y mejor.

¿Cree el lector en este lugar común? Es muy probable que sí, ya que quienes creen en él son fuertemente atraídos por textos que llevan títulos como el que preside al texto que tiene el lector delante suyo.

Hilbert (véase la correspondencia entre ambos en Gabriel et al., eds. 1980: 1-23, así como los ensayos sobre los fundamentos de la geometría de 1903 y 1906 en Angelelli ed. 1967: 262-272, 281-323; para una excelente discusión consúltese Resnik 1974).

Mi propósito es conducirlo a que revise su creencia. En efecto, el precepto aristotélico de que vengo hablando no nada más dice que conviene comenzar por los lugares comunes, sino que añade que no es cosa de quedarse en ellos; antes al contrario, de lo que a fin de cuentas se trata es de revisar hasta dónde son correctos y en qué punto comienzan a alejarse (y alejarnos) de la verdad. Pero vayamos por partes.

El teórico clásico más célebre de la posición extrema que acabo de esbozar es sin ninguna duda Platón, quien nos propone nada menos que reconstruir toda la organización del Estado (πολιτεία) a partir de consideraciones éticas. Advierto aquí que Platón no tiene un término para *ética*, sino que esta palabra griega (ἠθική) fue inventada posteriormente por su discípulo Aristóteles. Platón habla solamente de “las cosas más grandes” o “las de mayor valía” (τὰ μέγιστα, τὰ πλείστου ἄξια; *Apología* 22D, 29E), y nos invita a discurrir y platicar sobre ellas de tal manera y con tal método -el afamado método socrático- que atendamos y hagamos caso solamente a la que parezca mejor razón (τὸ λόγῳ ὃς βέλτιστος φαίνεται, *Critón* 46B). Haciendo eso, atendiendo y acatando solamente la mejor razón, llegaríamos, nos asegura Platón, a conocer el Bien, y conociendo el Bien actuaríamos conforme a él.

El lector tal vez recuerde una película reciente, *The Confession* (1999), en la que Ben Kingsley (famoso por haber representado a Gandhi) hace el papel de un judío ortodoxo quien, abrumado por la muerte de su hijo que él adjudica a la negligencia de un médico, una enfermera y un recepcionista cansados, va y los mata a balazos al día siguiente. Cuando el untuoso abogado (muy apropiadamente representado por Alec Baldwin) que se encarga de su defensa le comienza a indicar el camino para evadir el castigo, el personaje de Kingsley lo asombra al insistir en que quiere ser castigado por su homicidio con todo el rigor de la ley. Es en ese contexto que el personaje de Kingsley asegura estar haciendo lo correcto. Con esas cosas no le puede uno salir a un abogado, por lo que el personaje de Baldwin trata de persuadirlo como quien persuadiera a un niño que no conoce las realidades de la vida mediante el especiosísimo argumento de que, después de todo y a fin de cuentas, es muy difícil hacer lo correcto. Pero el persona-

je de Kingsley es de otro calibre totalmente y, mirándolo fijamente, le contesta a su abogado que no es difícil *hacer* lo correcto, que lo difícil es *saber* qué es lo correcto, pero que una vez que se sabe, lo difícil es *no* hacerlo. Todo es muy conmovedor, y también muy socrático y muy platónico. Comoquiera que ello sea, Aristóteles no estaba muy seguro de que el *discurso ético* (como lo vino a llamar él: ἠθικῶς λέγειν) tuviese tales atributos epistémicos (no parecía pensar que ese modo de discurso nos condujera a conocer gran cosa) y mucho menos tales atributos causales (no parecía pensar tampoco que, suponiendo que nos permitiera conocer algo, ya por ello actuaríamos de manera acorde al discurso). Y esto en parte es lo que funda una de las objeciones al lugar común que nos ocupa aquí; y con ello nos lleva a una de las posiciones antiplatónicas de las que hablaré más adelante. Sigamos con Platón. Según lo que nos cuenta en su diálogo más famoso (la mal llamada *República*, ya que las repúblicas son cosa de romanos) algunas personas (hombres o mujeres) resultan poseer una cierta peculiar cualidad o disposición mental, llamada νοῦς, que nuestro autor describe con pelos y señales, y con muchas bellas imágenes y deslumbrantes metáforas. Dado que ese famoso ἰνῶδ se tradujo al latín como *intellectus*, he aquí que, sin demasiado crudo anacronismo, podríamos decir que Platón estaba describiendo a los intelectuales. Pues bien: he aquí que estos tales intelectuales serían capaces de conocer el Bien, mientras que para el resto de la Humanidad (οἱ πολλοί, o como decimos hoy: las masas) tal Conocimiento del Bien resultaría por siempre inaccesible. Para decirlo sin ambages, tenemos aquí la primera manifestación clara y odiosa de la pretensión de los intelectuales a gobernar y saber mejor que los demás cómo se deben hacer las cosas. Dicho sea por amor a la verdad, la versión particular que Platón produjo de semejante intelectualismo no fue exitosa: la intentona de implementación práctica (en Sicilia con el tirano Díon) terminó en un desastre mayúsculo, y en la esclavitud del propio Platón, de la que tuvieron luego que rescatarlo, con muchos sacrificios, sus pobres discípulos (véase la historia, muy bien contada, en Ryle 1966). Pero no vaya el lector a creer que eso hizo que Platón perdiera la fe, como desastres similares tampoco se la han hecho perder a muchos otros. Algo cambiaron sus concepciones, pero no mucho (compárense las *Leyes* con la *República*).

En tiempos más recientes, el teórico más consecuente que ha habido es, si no me equivoco, el escasamente conocido filósofo alemán Leonard Nelson (1882-1927), quien propuso una transformación del Estado alemán no muy distinta de la que Platón propuso para el Estado griego (no por cierto en un diálogo tan hermoso como la *República*, sino en un tratado muy serio y muy teutónico: Nelson 1924). Para ese fin fundó un partido e incluso una escuela en la que los futuros líderes serían formados y entrenados para asumir el poder. A decir la verdad, el partido de Nelson nunca pasó de un movimiento muy minoritario, si bien sus miembros se destacaban por la firmeza de sus convicciones. (Tuve el gusto de conocer a varios de ellos, y soy testigo de que se trataba y trata de personas de todo punto admirables; véase Leal, en curso de publicación.) Resulta en todo caso imposible saber qué hubiera sido de Alemania, o del propio Nelson, si este nuevo Platón hubiera llegado al poder. Apenas cuatro años después de su muerte, otro político de la época, Adolf Hitler, lo conseguiría. Por cierto, Hitler estaba muy lejos de las concepciones platónicas de Nelson, y para él los intelectuales sólo eran un instrumento (para un caso entre muchos otros véase Leal 2003). Hitler, como todo político práctico, representa una propuesta radicalmente distinta a la de Platón, como veremos más adelante. Argüirá el lector que Nelson y Platón son casos extremos; y no le faltará razón. Sin embargo, podemos decir que de una manera u otra la inmensa mayoría de los filósofos morales contemporáneos nuestros comparten esta fe platónica, si bien no llegan a los extremos delirantes de Platón (tal es ciertamente el caso de Rawls 1971, Nozick 1974, Habermas 1983, Nagel 1991, 2002). De hecho, es difícil imaginar cómo podría ser de otra manera: la condición de intelectuales los lleva a pensar que sus conocimientos y habilidades especiales, sus conceptos y métodos, podrían ser apropiados a la tarea de reformar o transformar el Estado. La diferencia entre estos intelectuales de cuño reciente y aquellos como Platón y Nelson, es que mientras que estos dos últimos pasaron de la teoría a la acción, aquellos se quedaron en la teoría, cosa por demás típica de los intelectuales, como muy bien sabemos.

Hasta aquí hemos hablado de filósofos profesionales. Pero no solamente ellos comparten el lugar común que venimos discutiendo sobre la relación entre ética y poder sino que también la comparten

todos o casi todos los que participan en movimientos sociales: feministas, pacifistas, ambientalistas y otros activistas creen y afirman tener siempre o casi siempre una especie de autoridad moral superior a la usual (cf. Leal 2006^a). Otro tanto vale en buena medida de los movimientos religiosos, e incluso de la mayoría de las organizaciones religiosas (iglesias). Al menos esto es lo que parece ocurrir en la primera fase, que podríamos llamar contestataria, porque una vez que esa fase se concluye y el movimiento social o religioso adquiere posiciones de poder, hay que admitir que quienes quedan al frente de los asuntos públicos se vuelven más realistas. Es de sobra conocida, por ejemplo, la postura conciliadora que tiene la Iglesia Católica, y lo mismo vale para todo movimiento consolidado en el poder. Una buena parte de quienes observan lo que ocurre prefieren ciertamente no hablar aquí de realismo, como lo hago yo, sino de cinismo y poca vergüenza. Se dice, por ejemplo, que el poder corrompe, y el poder absoluto corrompe absolutamente, para repetir aquí la estruendosa frase de Lord Acton. Algo hay de verdad en todo ello; pero no sé si es la única lección -o la más útil- que podemos o debemos sacar de semejantes hechos. Ahora bien: aunque Platón no fue sino el más extremo de sus propugnadores, llamaré “platónica” a esta posición ingenua y soñadora. El autor de la *República*, que forma parte importante y extremadamente influyente de la literatura universal, se merece al menos esto.

Resumamos entonces: casi todo mundo cree al menos en una versión moderada de la posición platónica, y no son pocos los que creen en la versión extrema, si bien, como acabo de señalar, la práctica en el ejercicio del poder pone dudas y cambia actitudes. ¿Qué tipo de dudas? Dos tipos: (a) que el discurso ético sea *efectivo* en la práctica, quiero decir que de veras sea posible convencer o persuadir a otros de cambiar o reorientar sus acciones mediante argumentos éticos, por ejemplo referentes a la justicia o la dignidad humanas, (b) que el discurso ético sea *aplicable* en la práctica, en este mundo real en que vivimos, es decir que los conceptos mismos de la ética no vayan a resultar vacíos o tan ambiguos que es tanto decir como si fueran vacíos. Estos dos tipos de dudas pueden estar asociados, pero son independientes, es decir alguien puede creer que son aplicables, pero no efectivos; otro que no son aplicables, pero sí efectivos; y otro

finalmente que no son ni lo uno ni lo otro. Una cosa es decir que hablando por ejemplo de justicia no logramos que nadie deje de hacer lo que está haciendo o haga algo distinto; otra cosa es decir que el término “justicia” no corresponde a nada en la realidad. Obviamente la posición platónica es que los principios éticos son tanto aplicables a la política como efectivos: hablar de justicia es hablar de cosas reales y además puede conducir a hacer a las personas justas. Nada menos. Frente a la natural y espontánea posición platónica ha habido posiciones realmente alternativas, y más o menos sofisticadas, que ponen en cuestión esta manera ingenua de ver las cosas. Yo al menos acierto a ver tres posiciones antiplatónicas claramente demarcadas, aunque hay traslapes y no siempre se pueda discernir cuándo termina una y comienza la otra.

Tenemos *en primer lugar* la postura del hombre práctico, del organizador y administrador, del cabildero y del empresario, del político y del guerrero, del líder religioso o secular, la cual ha sido desarrollada intelectualmente por autores como Tucídides y Maquiavelo, y al menos en parte por Max Weber. Según ella hay ciertamente un lugar para la ética en la vida humana, pero ese lugar es muy distinto del que ocupan las grandes cuestiones del poder. Dicho toscamente: la ética es asunto de la vida privada de las personas y no cabe en los asuntos públicos. Ética y poder son esferas condenadas a estar siempre distintas y separadas. Llamemos “maquiavélica” a esta posición en honor al más señero representante de ella.

La literatura sobre Maquiavelo es inmensa y no tiene caso aquí pretender resumirla. Sin embargo, hay una interpretación que me parece especialmente lúcida, la que presenta Isaiah Berlin, y que es probablemente uno de los textos claves para entender el pluralismo que caracteriza a este pensador y que representa en mi opinión la primera importante contribución al tema después del *Trattato di sociologia generale* (1916) de Pareto.³ En esa interpretación, por de-

³ Los trabajos de Berlin tienen historias muy complicadas, y su “*The originality of Machiavelli?*” no es una excepción. La primera versión, como tantas veces en el caso de este autor, corresponde a una conferencia que dictó en 1953 a la sección británica de la *Political Studies Association*. Tras muchas correcciones, el trabajo se publicó en Hardy (1979: 25-79). Sobre el pluralismo en la filosofía de Berlin

cirlo apretadamente, Maquiavelo habría dicho que la moral cristiana (o la romana de un Catón, que para el caso da lo mismo) es respetabilísima dentro de su dominio propio, que es el de la vida privada, pero en la vida pública sólo podría conducir a desastres. Mantener pues separadas ambas esferas morales es el secreto del buen estadista, quien enristra contra toda doctrina ética que pretenda decirle cómo hacer política y ejercer el poder.⁴ No es Maquiavelo ni el primero ni el último que de esta manera ha contradicho el lugar común del que

el lector puede consultar las contribuciones de cuatro notables filósofos anglosajones (Ronald Dworkin, Bernard Williams, Thomas Nagel y Charles Taylor) al congreso celebrado en Nueva York en 1998 con ocasión de su muerte y publicados, junto con la discusión subsiguiente, en Dworkin, Lilla & Silvers (2001: 73-139). De gran interés es también la monografía sobre el tema de Galston (2002) así como el cap. 2 de Gray (1996: 38-75). El pluralismo ha sido defendido con gran habilidad, y de manera independiente, por Jacobs (1993). Volviendo los ojos a la antigüedad, hay que recordar que los sofistas tendían probablemente al pluralismo, y que contra ellos se elevó ante todo Platón, prototipo del monismo, contra quien a su vez argumentó sesudamente Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*. Sobre esto véase el epígrafe a este trabajo, así como las viejas, pero finas, monografías de Alfred Fouillée (1874, especialmente vol. I, libro 2) y Tobias Wildauer (1877, 1879). Una potente visión experimental sobre los temas de fondo es la de Ainslie (2001).

⁴ Que esta no es postura exclusiva de la obra *De principatibus* podemos verlo en el siguiente pasaje tomado de los *Discorsi*: “Qualunque diventa principe d’una città o d’uno stato, e tanto più quando i fondamenti suoi fussono deboli, e non si volga o per via di regno o di repubblica alla vita civile, il migliore rimedio che egli abbia a tenere quel principato è, sendo egli nuovo principe, fare ogni cosa in quello stato di nuovo: come è, nelle città, fare nuovi governi con nuovi nomi, con nuove autorità, con nuovi uomini; fare i ricchi poveri, i poveri ricchi, come fece Davit quando ei diventò re: *qui esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes*; edificare, oltra di questo, nuove città, disfare delle edificate, cambiare gli abitatori da un luogo a un altro, ed in somma non lasciare cosa niuna intatta in quella provincia, e che non vi sia né grado, né ordine, né ricchezza, che chi la tiene non la riconosca da te; e pigliare per sua mira Filippo di Macedonia, padre di Alessandro, il quale, con questi modi, di piccol re, diventò principe di Grecia. E chi scrive di lui, dice che tramutava gli uomini di provincia in provincia, come e’ mandriani tramutano le mandrie loro. Sono questi modo crudelissimi e nimici d’ogni vivere, non solamente cristiano, ma umano, e debbegli qualunque uomo fuggire e volere piuttosto vivere privato che re con tanta rovina degli uomini; nondimeno, colui che non vuole pigliare quella prima via del bene, quando si voglia mantenere conviene che entri in questo male. Ma gli uomini pigliono certe vie del mezzo, che sono dannosissime; perchè non sanno essere né tutti cattivi né tutti buoni...” (Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, 1516, Libro I, cap. 26.)

venimos hablando y que sospecho comparte el lector de estas líneas, sino que, como se ha dicho antes, podemos rastrear la contradicción al menos hasta Tucídides. De este autor cito el pasaje más célebre en que con encomiable brevedad se establece el punto central del asunto. Quien habla en este discurso (“reconstrucción racional” antes de que los positivistas introdujeran el término para hablar de cosas menos apasionantes) son, por supuesto, los atenienses y se dirigen a los habitantes de Melia, isla que vacilaba entre aliarse a los espartanos o a los atenienses, y en su vacilación querían declararse neutrales (*Guerra del Peloponeso*, Libro V, cap. 17, §89):

ἡμεῖς τοίνυν οὔτε αὐτοὶ μετ’ ὀνομάτων καλῶν, ὡς ἡδὲ δικαίως τὸν Μῆδον καταλύσαντες ἄρχομεν ἢ ἀδικούμενοι νῦν ἐπεξερχόμεθα, λόγων μῆκος ἄπιστον παρέξομεν, οὔθ’ ὑμᾶς ἀξιοῦμεν ἢ ὅτι Λακεδαιμονίων ἄποικοι ὄντες οὐ ξυνεστρατεύσατε ἢ ὡς ἡμᾶς οὐδὲν ἡδικήκατε λέγοντας οἴεσθαι πείσειν, τὰ δυνατὰ δ’ ἐξ ὧν ἑκάτεροι ἀληθῶς φρονοῦμεν διαπράσσεσθαι, ἐπισταμένους πρὸς εἰδότας ὅτι δίκαια μὲν ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ λόγῳ ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης κρίνεται, δυνατὰ δὲ οἱ προύχοντες πράσσουσι καὶ οἱ ἀσθενεῖς ξυγχωροῦσιν.

Nosotros por nuestra parte no vamos a andar con palabras bonitas, como que es *justo* que tengamos nuestro imperio puesto que le ganamos al Medo o que vosotros nos habéis hecho *injusticias*, ni tampoco vamos a hacer discursos largos que nadie creería, y estimamos que vosotros tampoco andaréis tratando de persuadirnos diciendo que sois colonos, pero no aliados de los espartanos y que no nos habéis hecho ninguna *injusticia* sino que mantendréis fija la mente en lo factible y en la verdad, sabiendo tan bien vosotros como nosotros que *justicia*, lo que entre hombres se llama así, no se toma en cuenta sino cuando no hay remedio, mientras que cuando hay fuertes y débiles, entonces los fuertes hacen lo que les viene en gana y los débiles se tienen que aguantar.

Creo que este texto es tan claro y directo que no requiere de mayor comentario.

Ahora bien: algunos autores que de esta manera aceptan la necesidad de distinguir entre ética privada y deliberación pública, no se resignan a abandonar completamente la relevancia de la ética para las cuestiones de Estado, sino que se imaginan que habría otra ética,

algo más sublime que la ordinaria y compatible con la política. Esto da lugar a *una segunda posición* alternativa al lugar común, según la cual la esfera del poder es una extensión de la esfera ética; una parte importante de las cosas que dice Max Weber se sitúan aquí, pero los autores clásicos que trabajaron sobre ella y la representan con gran pureza son sin duda Confucio y Aristóteles, o en Roma Salustio y Cicerón. La ética y el poder no serían ajenas una a la otra, sino de hecho compatibles siempre que sepamos distinguir los principios apropiados a las diversas situaciones en que nos encontramos. Llamemos “confuciana” a esta posición por el más influyente de quienes la propusieron. Puede ilustrarse con el ejemplo de César, cuyo discurso contra Catón sobre las penas apropiadas a los conspiradores organizados por Catilina fue “reconstruido racionalmente” por Salustio como sigue (*Guerra de Catilina*, §51):

Omnis homines, patres conscripti, qui de rebus dubiis consultant, ab odio, amicitia, ira atque misericordia uacuos esse decet. Haud facile animus uerum prouidet, ubi illa officunt, neque quisquam omnium lubidini simul et usui paruit. Ubi intenderis ingenium, ualet; si lubido possidet, ea dominatur, animus nihil ualet. Magna mihi copia est memorandi, patres conscripti, quae reges atque populi ira aut misericordia impulsu male consuluerint. Sed ea malo dicere, quae maiores nostri contra lubidinem animi sui recte atque ordine fecere... Hoc item uobis prouidendum est, patres conscripti, ne plus apud uos ualeat P. Lentuli et ceterorum scelus quam uostra dignitas neu magis irae uostrae quam famae consulatis. Nam si digna poena pro factis eorum reperitur, nouum consilium adprobo; sin magnitudo sceleris omnium ingenia exsuperat, his

Senadores: Todos los hombres que deliberan sobre asuntos problemáticos, deben estar vacíos de odio, amistad, ira y misericordia. No fácilmente puede la mente discernir la verdad donde estas pasiones ofician, ni ha jamás nadie podido obedecer al mismo tiempo la pasión y el interés. Si atiendes a la razón, la mente es fuerte; si te posee la pasión, ella domina, y la mente es impotente. Senadores: habría muchas cosas que recordar en que reyes y pueblos movidos por la ira o la misericordia deliberaron mal. Pero prefiero hablar de aquellas que nuestros mayores hicieron recta y ordenadamente actuando contra sus pasiones... Senadores: os toca estar atentos a que no pese sobre vosotros más el crimen de Publio Léntulo y sus secuaces que no vuestra dignidad, y que al deliberar no satisfagáis más vuestra ira que vuestra reputación. En efecto, si se tratase de encontrar una pena condigna a los hechos, aprobaría un castigo nuevo; si, por el contrario,

utendum censeo, quae legibus comparata sunt... Equidem ego sic existumo, patres conscripti, omnis cruciatus minores quam facinora illorum esse. Sed plerique mortales postremo meminere et in hominibus inpiis sceleris eorum obliti de poena disserunt, si ea paulo seuerior fuit... At enim quis reprehendet, quod in parricidas rei publicae decretum erit? Tempus, dies, fortuna, cuius lubido gentibus moderatur. Illis merito accidet, quicquid euenerit; ceterum uos patres conscripti, quid in alios statuatis, considerate. Omnia mala exempla ex rebus bonis orta sunt. Sed ubi imperium ad ignaros eius aut minus bonos peruenit, nouum illud exemplum ab dignis et idoneis ad indignos et non idoneos transfertur... [L]ex Porcia aliaque leges paratae sunt, quibus legibus exsilium damnatis permissum est. Hanc ego causam, patres conscripti, quo minus nouum consilium capiamus, in primis magnam puto...

la magnitud del crimen rebasa la inteligencia de todos, pienso que hay que seguir lo que la ley ya dicta (...) Senadores: por mi parte pienso que cualquier castigo es menor que las fechorías en cuestión; pero la mayoría de los mortales recuerdan el final y en el caso de los malvados se olvidan de los crímenes y hablan nada más del castigo, si éste fue algo más severo... Y en efecto, ¿quién protestaría lo que se ha decretado contra los asesinos de la república? El tiempo, los acontecimientos, la fortuna, cuyo capricho pone límites a los pueblos. A los prisioneros merecidamente les ocurrirá lo que les ocurra; pero vosotros, senadores, considerad bien lo que vais a establecer contra otros. Todos los malos ejemplos surgieron de buenas cosas. Pero donde el gobierno caiga en manos de ignorantes y menos buenos, este nuevo ejemplo se transferirá de dignos e idóneos a indignos y no idóneos... [L]a ley Porcia y otras leyes están establecidas, por las cuales leyes está permitido el exilio para los condenados. Senadores: creo que esta es una gran razón para no adoptar la resolución nueva...

Si el lector compara el discurso de César con el de Catón (que Salustio pone después y a manera de respuesta), tendrá un hermoso contraste entre la intransigencia platónica del censor frente a la flexibilidad pragmática del futuro *imperator*. En términos de Weber, tenemos la oposición de ética de la convicción (*Gesinnungsethik*) y ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*; véase el discurso sobre “Política como vocación/profesión” en Mommsen & Schluchter 1992). Finalmente, dado que el desdoblamiento de los criterios valorativos que aquí se nos presenta no deja de tener una cierta inestabilidad, no re-

sulta difícil marchar directamente a otro extremo, lo que podríamos llamar *la tercera postura* alternativa al lugar común. Según esta postura, la ética no puede ser sino un discurso utilizado por el poder, un instrumento de sometimiento de las masas o de grupos particulares. Esta es la posición que Platón asigna a Trasímaco en el célebre y dramático primer libro de la *República* y a Calicles en el no menos dramático diálogo *Gorgias*. En tiempos más recientes la asociaríamos a los nombres de Marx, Nietzsche, Sorel y Pareto, y más cerca de nosotros a Ernst Topitsch y Michel Foucault. Haciendo una maliciosa alusión al nombre del tratado fundador de la ética (la *Nicomachea* de Aristóteles), podemos llamar “trasimaquea” a esta posición en honor del más antiguo de sus autores, quien tuvo la osadía de decir que la justicia (τὸ δίκαιον), este nombre venerado, no quería decir ni se refería a otra cosa que a lo que conviene a los poderosos (οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον, *Rep.* I, 338c). Una ilustración tersa de esta posición la encontramos en un pasaje donde Pareto, hablando de los albores de la primera guerra mundial, y principalmente de la guerra entre Italia y Turquía en 1911, comenta un incidente típico (*Trattato di sociologia generale*, §1708):

Nell'*ultimatum* del marchese di San Giuliano si notavano ingiustizie compiute dalla Turchia in danno dell'Italia; ad esempio, dicevasi che una giovanetta italiana era stata rapita. La conclusione logica sarebbe stata l'imporre che queste ingiustizie fossero riparate, che questa giovanetta fosse restituita alle autorità italiane; invece, con ragionamento molto speciale, la conclusione era che l'Italia conquisterebbe Tripoli, e la giovane rapita, dopo di avere servito di pretesto, spariva e non se ne discorreva più.

En el ultimátum del marqués de San Giuliano se alegaban injusticias cometidas por Turquía en perjuicio de Italia: se decía que una jovencita italiana había sido secuestrada. La conclusión lógica hubiera sido exigir la reparación de tales injusticias, la restitución de esta jovencita a las autoridades italianas; en lugar de eso, usando un razonamiento muy peculiar, la conclusión era que Italia conquistaría Trípoli, y la jovencita secuestrada, luego de haber servido de pretexto, desaparecía y no se hablaba más de ella.

No está de sobra indicar aquí someramente (ya que la versión extensa ocuparía demasiadas páginas) los puntos en que la posición de Pareto es mucho más sutil que la de los otros autores que la enar-

bolan (como Marx, Sorel, Nietzsche, Foucault). En efecto, para el economista y sociólogo italiano:

/ No nada más el poder establecido manipula la ética, sino en principio cualquier grupo y cualquier individuo lo hacen, y ello ocurre no importa si la ética en cuestión es cristiana, nietzscheana, marxista, pacifista, feminista, o lo que sea;

/ En particular, la *raison d'état*, supuestamente lo más opuesto a la ética, es tan manipulable como cualquier ética antiestatista, con lo que se ve que la *raison d'état*, y más generalmente eso que se llama maquiavelismo, es en efecto un tipo de ética;

/ A veces quienes participan en el poder establecido no saben lo que hacen y se equivocan radicalmente al tratar de explotar o modificar la fe popular, obteniendo justo el resultado opuesto al que andaban buscando;

/ La fe popular, por errónea, delirante, utópica, vengativa, etcétera que sea, puede resultar útil en muchos casos más allá de la manipulación, y en qué casos y cómo y hasta dónde sea útil o nociva es una cuestión empírica, no soluble por la especulación a partir de principios, por evidentes que ellos pudieran parecer.

Toco el primero y el último de estos puntos en otros textos (Leal 1995, 2006^b; véase también Flynn 2000). Comoquiera, una lectura pausada de los cuatro puntos esbozados mostrará a las claras que la posición de Pareto es particularmente radical.

Con esto termino mi recorrido. Espero haber dejado en claro que las posiciones maquiavélica, confuciana y trasimaquea son realmente alternativas de la platónica, y que cualquier hombre práctico preferirá cualquiera de ellas antes que la posición ingenua y soñadora. De hecho, si el hombre práctico piensa que puede utilizar la ética para sus fines, entonces se dará cuenta de que la posición platónica puede ser un instrumento útil, al menos en ocasiones.

Resumamos lo visto hasta ahora. Habría cuatro maneras fundamentales de pensar la relación entre ética y poder:

1. La posición *platónica* nos dice que si bien de entrada la ética es enemiga del poder, en último término es posible que la ética subvierta al poder e incluso lo transforme, con lo que ética y poder no son fundamentalmente incompatibles.

2. La posición *maquiavélica* nos dice que ética y poder son fundamentalmente incompatibles, y que es un error usar la ética cuando se trata de cuestiones del poder.

3. La posición *confuciana* nos dice que la ética puede extenderse a la esfera del poder, siempre y cuando sepamos usar con sabiduría y responsabilidad de las concepciones éticas y adaptarlas a las necesidades del gobierno.

4. La posición *trasimaquea* nos dice que la ética es un instrumento más en el arsenal del poder.

Sobre la base de estas distinciones, es posible elaborar variaciones y modificaciones más o menos radicales, e incluso intentar acercarlas parcialmente. Para los propósitos de este trabajo, me parece más importante resaltar sus diferencias, y con este ánimo quisiera concluirlo proponiendo una manera de ver esas diferencias con mayor claridad aún. Lo que emparenta a las tres posiciones antiplatónicas es la creencia de que los conceptos éticos no son *aplicables* tal cual a cuestiones de poder, o en el caso de la posición confuciana que al menos una parte considerable de ellos no lo son (a saber, los que tienen que ver con la conducta de los individuos, las familias y acaso los grupos pequeños). Sin embargo, lo que distingue las tres posiciones es la postura frente a la *efectividad* del discurso ético. Ésta es la cuestión que se agita en el fondo. En la medida en que se considere que el discurso ético es efectivo, se pensará que la ética es un modo de manipular masas y grupos; en la medida en que se lo considere inefectivo en el manejo de los asuntos públicos, se preferirá no hablar de ello. De hecho, hasta cuando se crea que el discurso ético es útil, se lo dejará de usar entre pares, ya que entre pares se puede hablar de las cosas como son. Esta diferencia en cuanto a la relativa efectividad o inefectividad de la ética para la política muestra lo peculiar de la posición confuciana. Podemos decir que si los ensoñadores platóni-

cos consideran que el discurso ético es tanto efectivo como aplicable, la postura maquiavélica niega ambas cosas, mientras que la trasimaquea, si bien reconoce la inaplicabilidad, reclama una cierta efectividad parcial. La postura confuciana, en cambio, tiene problemas tanto con la efectividad como con la aplicabilidad. Podemos resumir toda la discusión anterior diciendo que la postura platónica le atribuye a la ética tres atributos -aplicabilidad, efectividad, uniformidad-, con lo que podríamos entonces distinguir las posturas en el cuadro 1 (en vez de *uniformidad*, podríamos acaso decir también *homogeneidad*, *indesdoblabilidad*, *monoliticidad*). Sin embargo, comoquiera que la cuestión de la utilidad -cuán útil o nociva pudiera resultar ser la ética en última instancia, que es la pregunta que Maquiavelo nos legó y que Vilfredo Pareto, a lo que entiendo, desarrolló con mayor claridad que nadie antes-, convendría aumentar y precisar el esquema anterior, obteniéndose así el cuadro 2.⁵

El lector que tan amablemente me haya seguido hasta este punto podría no sin razón estar pensando que alguna de estas posturas es más correcta que la otra, y que el problema sería saber cuál a fin de hacer algo al respecto, por ejemplo adoptarla de ahora en adelante.⁶ Yo prefiero pensar que la utilidad de mi clasificación reside en otro lado: podemos constatar a través de la historia del poder que quienes lo detentan no son un grupo homogéneo, sino justamente que adoptan una de las cuatro posiciones, y acaso ni siquiera todo el tiempo, sino que oscilan entre una y la otra. De hecho, he sugerido antes que Max Weber oscila entre una posición maquiavélica y una confuciana; y Max Weber tiene la autoridad de un intelectual que no solamente fabricaba teorías, sino que intervenía y actuaba en el mundo del poder. Simplifiquemos, sin embargo, un poco, y digamos que los seres

⁵ La falta de uniformidad, reconocida sobre todo por la posición confuciana, nos permite reconocer la equívocidad del término “ética” (véanse los capítulos XI, XII y XIV de este libro, así como Leal 2007). Pero el término “poder” debe a su vez desmantelarse o deconstruirse; pero ello exigiría un discurso aparte (véanse algunas primicias en el capítulo XV de este libro).

⁶ Decir que una posición más correcto tiene dos sentidos posibles: el primero y más obvio es *normativo*: se trataría de saber cómo debemos actuar en el mundo; el segundo, y en mi opinión más interesante, es *positivo*: considerar cuál de estas posiciones describe mejor la realidad social, y tenerla en cuenta para nuestros estudios más que para nuestras acciones.

humanos son consistentes, al menos en lo que toca a las posiciones señaladas. Diría entonces bajo este supuesto que hay políticos para todos los gustos, los hay maquiavélicos, confucianos y trasimaqueos, e incluso los hay platónicos, si bien dudo que estos últimos ocupen puestos muy elevados en la jerarquía, y ello por razones que espero que a estas alturas resulten obvias. La cuestión fascinante es que esta mezcla o confusión es probablemente lo mejor para las sociedades humanas: acaso lo que pasa es que necesitamos de políticos de los cuatro tipos.

Cuadro 1
Cuatro posiciones sobre las relaciones entre la ética y el poder

POSTURA	APLICABILIDAD	EFFECTIVIDAD	UNIFORMIDAD
<i>Platónica</i>	Total	Total	Sí
<i>Maquiavélica</i>	Ninguna	Ninguna	Sí
<i>Confuciana</i>	Parcial	Parcial	No
<i>Trasimaquea</i>	Ninguna	Parcial	No

Cuadro 2
Cuatro posiciones sobre las relaciones entre la ética y el poder (modificada para plantearse la utilidad de la ética)

POSTURA	APLICABILIDAD	EFFECTIVIDAD	UNIFORMIDAD	UTILIDAD
<i>Platónica</i>	Total	Total	Sí	Útil
<i>Maquiavélica</i>	Ninguna	Ninguna	Sí	Nociva
<i>Confuciana</i>	Parcial	Parcial	No	Útil/Nociva
<i>Trasimaquea</i>	Ninguna	Parcial	No	Útil/Nociva

Referencias bibliográficas

- Ainslie, George (2001) *Breakdown of will*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Angelelli, Ignacio, ed. (1967) *Gottlob Frege: Kleine Schriften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Dworkin, Ronald, Mark Lilla & Robert B. Silvers, coords. (2001) *The legacy of Isaiah Berlin*. Nueva York: New York Review Books.
- Flynn, James R. (2000) *How to defend humane ideals: substitutes for objectivity*. Lincoln (NE): The University of Nebraska Press.
- (2007) *What is intelligence? Beyond the Flynn effect*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Fouillée, Alfred (1874) *La philosophie de Socrate*, 2 vols. París: Librairie Philosophique de Ladrange. [Edición disponible en <www.archive.org>.]
- Gabriel, Gottfried, Friedrich Kambartel & Christian Thiel, eds. (1980) *Gottlob Freges Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell, sowie ausgewählte Einzelbriefe Freges*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- Galston, William A. (2002) *Liberal pluralism: the implications of value pluralism for political theory and practice*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Gray, John (1996) *Isaiah Berlin*. Princeton (nj): Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen (1983) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Francfort del Meno: Suhrkamp Verlag.
- Hardy, Henry, ed. (1979) *Isaiah Berlin: Against the current. Essays in the history of ideas*. Londres: Hogarth Press.
- Jacobs, Jane (1993) *Systems of survival: a dialogue on the moral foundations of commerce and politics*. Londres: Hodder & Stoughton.
- Leal Carretero, Fernando (1995) Ethics is fragile, goodness is not. *AI & Society* 9(1): 22-35. [Reimpreso en *Information society: new media, ethics, and postmodernism* (ed. por K.S. Gill, Londres y Berlín, Springer, 1996, pp. 78-89) y en *Cognition, communication and interaction: transdisciplinary perspectives on interactive technology* (ed. por S.P. Gill, Londres y Berlín, Springer, 2008, pp. 567-580).]
- (2003) Los economistas bajo la esvástica. *Revista Internacional de Sociología* 35: 201-220.
- (2006^a) On the ethics and economics of organized citizenship. *Organization: The Critical Journal of Organization, Theory and Society* 13(4): 569-587.
- (2006^b) Reseña de Anderson 2004. *Espiral: Estudios de Estado y Sociedad* XII(35): 183-192. [Disponible en <redalyc.uaemex.mx>.]
- (2007) *Diálogo sobre el bien*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- (en curso de publicación) Leading a philosophical life in dark times: the case of Leonard Nelson and his followers. En: *Philosophy as a way of life, in honour of Pierre Hadot*, coord. por Michael Chase. Oxford: Basil Blackwell.
- Mommsen, Wolfgang J. & Wolfgang Schluchter, eds. (1992) *Max Weber: Wissenschaft als Beruf — Politik als Beruf. (Max-Weber-Gesamtausgabe, vol. 17.)* Tübinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). [Los discursos originales fueron pronunciados en 1917 y 1919 respectivamente; una buena parte de la vieja edición de Marianne Weber, incluidos estos dos textos, está disponible ahora en <http://141.89.99.185:8080/uni/professuren/e06/a/a/ha/inhalt> bajo la rúbrica “Potsdamer Internet-Ausgabe”.]
- Nagel, Thomas (1991) *Equality and partiality*. Nueva York: Oxford University Press.
- (2002) *The myth of ownership: taxes and justice*. Nueva York: Oxford University Press.
- Nelson, Leonard (1924) *System der philosophischen Rechtslehre und Politik*. Gotinga: Verlag Öffentliches Leben.
- Nozick, Robert (1974) *Anarchy, state, and utopia*. Oxford: Basil Blackwell.
- Pareto, Vilfredo (1916) *Trattato di sociologia generale*, 2 vols. Florencia: Barbèra. [Traducción al francés de Pierre Boven supervisada por el autor: *Traité de sociologie générale*, 2 vols., París, Payot, 1917-1919, disponible en <classiques.uqac.ca>. Traducción al inglés de Andrew Bongiorno y Arthur Livingston: *The mind and society*, 4 vols., Nueva York, Harcourt Brace & Co., 1935; parcialmente disponible en <www.archive.org>. En esa misma página está disponible el resumen del *Trattato* que hizo Giulio Farina bajo el título *Compendio di sociologia generale*, publicado en 1920.]
- Rawls, John (1971) *A theory of justice*. Nueva York: Oxford University Press.
- Resnik, Michael D. (1974) The Frege-Hilbert controversy. *Philosophy and Phenomenological Research* 34(3): 386-403.
- Ryle, Gilbert (1966) *Plato's progress*. Cambridge (uk): Cambridge University Press.
- Wildauer, Tobias (1877, 1879) *Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles*, partes I (*Sokrates' Lehre vom Willen*) y II (*Platons Lehre vom Willen*). Innsbruck: Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung. [La tercera parte, sobre Aristóteles, no fue nunca publicada. Las otras dos están disponibles en <www.archive.org>.] ●

Ciclo Filosofía y Educación

Aprender a aproximarse: Las tecnologías de información y la velocidad de las cosas*

*Dr. Francisco Morfín Otero***

abstract Dr. Francisco Morfín Otero. *Learning to Approach: Information Technology and the Speed of Things*. Setting aside technological developments is not the way to go; it makes more sense to learn how to utilize them to continue learning with humanity. An educational proposal puts forth situations in which the learner reflects on the fact again and again from different points of view. Learning to perceive is learning about our body in action; it is not only learning the way in which our body is being affected, but also learning to be affected by the things that happen. Learning to perceive is learning to act. It is advisable to learn to keep silent, to contemplate and to discern. This seems to me to be the route to reduce within us the speed of things that happen and to learn to return to living in the world with its new velocity and living in search for a horizon where we can all meet ourselves in and with our diversity.



resumen Dr. Francisco Morfín Otero. *Aprender a aproximarse: las tecnologías de información y la velocidad de las cosas*. El camino no es hacer a un lado los desarrollos tecnológicos, sino aprender a utilizarlos para seguir aprendiendo con la humanidad. Una propuesta educativa propone situaciones en que el aprendiz reflexiona sobre lo hecho una y otra vez, desde diferentes puntos de vista. Aprender a percibir es aprender de nuestro cuerpo en acción; no sólo es aprender la manera en que nuestro cuerpo va siendo afectado, sino aprender a ser afectados por las cosas que acontecen. Aprender a percibir es aprender a actuar. Es conveniente aprender a silenciar, contemplar y discernir. Esta me parece la vía para reducir internamente la velocidad de las cosas que suceden y aprender a volver a habitar el mundo en su nueva velocidad y en la búsqueda de un horizonte en donde podamos encontrarnos todos en y con nuestra diversidad.

* Conferencia sustentada en la librería del Fondo de Cultura Económica, Guadalajara, 20.09.06

** Doctor en Filosofía de la Educación, y Director General Académico, ITESO, fmorfín@iteso.mx

El tema de este conjunto de conferencias ha versado sobre filosofía y educación; ésta última se ha asumido, en algunos momentos, como la institución y los métodos que hemos diseñado para que los humanos aprendamos desde los primeros años y a lo largo de toda la vida. La educación, dentro del ámbito de los estudios universitarios, se ha ido configurando de muy diferentes maneras, muchas de ellas no imaginadas hace apenas 50 años, como es el caso de las propuestas educativas soportadas en medios electrónicos o especializadas en el tratamiento de un problema específico, desde una perspectiva multidisciplinar, que va más allá de la identidad propia de las profesiones.

La educación a la que nos hemos referido en días pasados no sólo se refiere a un conjunto de instituciones; también es un lugar al que se quiere llegar: se habla de una sociedad educada, de una persona educada y, en general, asumimos que esa persona o sociedad lo que logra con su ser educada es la posibilidad de la convivencia armónica, respetuosa y creativa con otras personas y sociedades. Así pues, la educación tiene como referente el modo de relacionarse con los demás y, en estas relaciones que se tejen a lo largo de la vida, la posibilidad de saber cada uno de nosotros quién va siendo y quién quiere ser. Desde esta perspectiva relacional podríamos afirmar que las sociedades beligerantes son las menos educadas en tanto que están orientadas por un esquema de dominación previo a la posibilidad de la construcción de relaciones de convivencia adecuadas para lo que creemos humano y planetario. Las instituciones educativas instalan propuestas que, en principio, proponen la reproducción de lo que el grupo social considera bueno; sin embargo, una buena parte del esfuerzo educativo se orienta hacia la invención de mundos posibles. Así, vemos invenciones narrativas, poéticas, filosóficas, que responden a ese ser educado desde la perspectiva relacional; además, vemos invenciones tecnológicas. La idea de desarrollo tecnológico guarda relación con la idea de persona y de sociedad educada, en tanto que hace referencia al que sabe hacer, al que interviene las cosas del mundo para construir un entorno deseado y al grupo de personas que viven en el medio modificado. Desde esta perspectiva las sociedades menos tecnologizadas son consideradas las menos educadas. La noción de persona educada tiene, pues, dos grandes características: saber convivir y saber hacer.

Las sociedades y las personas deciden cuál de estas características cultivarán con mayor énfasis. Nunca se puede cultivar una sola de ellas; cada una se cultiva con el concurso de la otra. Sin embargo es posible que una se cultive con mayor énfasis. Ambas se adquieren a través de las situaciones de aprendizaje que cada generación crea y dispone para las nuevas generaciones, son procesos de conocimiento humano; por esto nos interesa saber en qué consiste eso que llamamos conocer.

Conocer, siguiendo a Lave, no es un proceso que sucede “adentro de la cabeza”, cuyo producto son representaciones que contienen algunas relaciones complejas con el “mundo exterior”, sino una actividad social que está situada en los contornos de las relaciones que suceden entre las personas y el mundo, en donde las partes se constituyen mutuamente. Es un proceso en el que ambos, la persona como agente cognoscente y el lugar o medio ambiente en el que actúa, están en un continuo ir siendo del uno en su relación con el otro. Así pues, aprender implica saber de la cosa, aprehenderla con nuestros sentidos, hacerla nuestra y hacernos de ella. Se aprende cuando se habita la cosa aprendida; por eso, todo aprendizaje contiene un cambio en aquel que aprende, derivado del modo en que eso que ha aprendido refleja su propia persona. Todo aprendizaje compromete, no sólo con la cosa que se va habitando, sino también con la persona que se va siendo. Lo aprendido no se desaprende sino se reaprende.

Nunca aprendemos todo ni completamente. En la vida vamos aprendiendo de la misma manera en que vamos siendo. Y es que aprender es el proceso de ir sabiendo quiénes vamos siendo en relación con esos otros y con esas cosas del mundo en que vivimos. Por esto todo aprendizaje está atravesado por tensiones que van delineando el mapa de nuestro mundo personal. Este ir siendo implica un juego entre lo familiar y lo desconocido: *en donde* nos topamos cotidianamente con la cuestión de explorar frente a una moral heredada que tendrá que ser cuestionada por cada uno de nosotros; *desde donde* tendremos que confrontar lo que creemos (así, como creencia) con el conjunto de relaciones que se establecen en un contexto específico, sin poder dar cuenta de las causas que lo originan; *donde* llegamos a creer que la seguridad es la única posibilidad para seguir en el mundo, pero

también, *donde* descubrimos que las acciones en las que arriesgamos son precisamente las que ayudan a seguir siendo; en fin, *en donde* nos hacen creer que la vida y las cosas de este mundo habrá que tomarlas con seriedad, pero también *en donde* el humor que trastoca el orden de las cosas nos ayuda a conocerlas mejor y, por ende, a ir sabiendo más acerca de quiénes vamos siendo. En estas tensiones del aprender podemos ver que la persona educada es aquella que, al ir sabiendo quién va siendo, construye relaciones de convivencia y hace posible un ‘hacer con las cosas que convocan al cuidado del mundo’, sea éste un hacer poético, filosófico, científico o tecnológico, y esta dinámica de construcción del saber tiene su fundamento en aquello que somos capaces de percibir.

Todo proceso de aprendizaje implica un modo de percibir el entorno. La percepción del medio ambiente, sea cual fuere, es ya una interacción con lo otro. El ente completamente aislado de su alrededor no aprende. Al nacer tenemos ya una estructura sensorial que nos permite interactuar con lo que nos rodea. Es una estructura que nos hace posible percibir, pero no es suficiente. Es necesario aprender a percibir, y esto lo hacemos en un proceso inconsciente. Algunos relatos de casos extremos se acercan a este hecho: Oliver Sacks, en su libro *Un antropólogo en Marte* nos cuenta de un paciente suyo llamado Virgil, ciego de nacimiento, que a los cincuenta años fue operado de los ojos y recuperó la visión. En un primer momento, sin lograr identificar objetos y formas, podía ver colores y movimientos. Sacks describe: “Sus primeras impresiones cuando le quitaron los vendajes fueron especialmente cromáticas, y parecía ser el color, algo que no tiene análogo alguno en el mundo del tacto, lo que más le excitaba y encantaba” (164). El bebé aprende, no sabemos cómo, pero sabemos que sucede sin conflicto. El adulto que acaba de recuperar la vista, dice Sacks, “tiene que llevar a cabo un cambio radical desde un modo secuencial hasta otro visual-espacial, y dicho cambio desafía la experiencia de toda una vida” (182). Así pues, nuestro modo propio de ser y estar en el mundo depende en gran medida de nuestra estructura sensorial y de la forma en que vamos aprendiendo a percibir. Esto es, que no basta con nacer con la capacidad para ver, sino que vamos aprendiendo a ver las cosas de determinada manera, no todos vemos lo mismo ni de igual forma. Es probable que esto explique el hecho

de que al poner a dos personas en un contexto similar se comporten de manera diferente.

Dicho por Merleau Ponty: el cuerpo es “el vehículo del ser en el mundo, y tener un cuerpo, para una creatura viva, es estar implicada en un medio ambiente definido, identificarse uno mismo con ciertos proyectos y estar continuamente comprometido con ellos” (*Fenomenología de la Percepción*, 1962: 82). O, como parece sugerir Heidegger, el sí mismo y el mundo surgen en el acto de habitar, de manera que no podemos saber en dónde termina uno y empieza el otro. Lo que nos lleva a decir que la presencia intencional de un agente percibiendo, como un ser-en-el-mundo, tendrá que ser una presencia corporeizada. Los contextos de aprendizaje implican pues, procesos para aprender a percibir en los que es ineludible la atención a la persona-cuerpo.

En todo proceso de aprendizaje encontramos tres momentos. No son secuenciales y la intensidad con la que aparecen depende del contexto de aprendizaje, del objeto aprendido y de la persona que aprende. Estos momentos son la ejercitación, el modelado, y el diálogo y la construcción con los otros. Estos tres momentos son ineludibles en el proceso de aprender a percibir. Veamos algunos ejemplos:

El mero hacer. El nudo en la cuerda... el tejido...

Algunos autores –entre ellos, Ingold– dicen que el *ethos* humano consiste en tejer. Cuando tejemos, digamos una canasta o un nudo, tenemos una idea previa de lo que queremos lograr. Al empezar el tejido tenemos materiales (cuerda o hilo, el objeto sobre el que se teje), instrumentos fabricados por un humano, y la fuerza con la que vamos imprimiendo tensión en el material para ir creando nuestro objeto. El resultado no llega a ser idéntico a lo que imaginamos. Es el producto de la interacción de la persona con los materiales, sus instrumentos y la fuerza que imprime. En cada paso nos encontramos en situaciones cambiantes en donde vamos decidiendo el curso de las acciones posteriores, como dice Levinas: cada paso ilumina el siguiente. Así, la vida es un permanente estar decidiendo las cosas en cada momento; la vida es el hacer con las cosas, decía Ortega. En este tejer que es la vida, nos vamos encontrando a nosotros mismos, haciendo y

siendo. Otros autores describen el *ethos* humano como el cuidado (Boff, San Ignacio) ya sea de las cosas, del mundo, de los otros y a final de cuentas, de uno mismo. Al tejer, nuestro empeño está en el cuidado de eso que queremos lograr, de nuestra idea de lo que será el resultado de nuestro trabajo. Tejer implica cuidar y para cuidar es necesario saber tejer nuestras acciones.

Hay varios nudos que se utilizan para *cerrar* las puntas de las cuerdas gruesas e impedir así que se deshilen. Entre ellos hay uno que me gusta mucho y que consiste en una especie de sinfín que al apretarlo no se ve dónde comienza ni dónde termina. Si veo un nudo de éstos y quiero repetirlo, me encontraré con la dificultad de saber por dónde empezar. Necesito de alguien que me lo indique; la alternativa es deshacerlo para entender cómo está hecho. En cualquiera de estos actos estarán presentes los otros que sí saben, mostrándome un camino; al deshacer el nudo, deshago algo hecho por otro. Es probable que necesite ver a alguien *haciéndolo*, esto dependerá de mis habilidades previas con los nudos. En todo caso, en algún momento tuve la oportunidad de que alguien, al hacer este o cualquier otro nudo, me modelara el cómo hacerlo. Para poder hacer tendré que ponerme manos a la obra. En el primer intento la tensión no será suficiente y entonces quedará guango. Habrá más intentos, cada quien requerirá los propios, hasta que por fin logre encontrar la relación adecuada entre los elementos en juego: la tensión que produzco con la fuerza que imprimo y lo que quiero obtener. Ejercitación, pues, para inscribir en el cuerpo el saber necesario para hacer. Para aprender a hacer este nudo fue necesario el modelado, la ejercitación y el recurso a los otros que saben cómo hacerlo. Cuando he logrado hacer el nudo, no una sino varias veces, y he logrado inscribir en mi cuerpo ese saber, es entonces que empiezo a pensar en otros nudos derivados de lo que he aprendido, sea la relación entre las fuerzas actuando en los materiales, sea la relación de fijación en las cuerdas. Es pues hasta este momento cuando puedo empezar a hacer las cosas de una manera diferente.

Otro caso. Lo simbólico. La comprensión de un texto...

En alguna clase, hace muchos años, les propuse a mis alumnos que leyeran varios textos, que los analizaran, los compararan y los sinte-

tizaran en una única propuesta, como si ésta fuera la elaboración de todos los autores trabajando en un solo documento. La instrucción me pareció sencilla hasta que vi los resultados y las preguntas de los alumnos. Todas ellas apuntaban hacia saber en qué consistía cada una de las operaciones que les propuse. La comprensión de un texto comienza con su lectura, y nos damos cuenta de que es necesario aprender a leer. Quizás por eso las novelas son un buen inicio para futuros lectores, la novela nos va llevando por los caminos que el autor ya trazó y podemos leer con emoción siguiendo esas rutas. No es necesario ir construyendo rutas alternativas, aunque siempre resulta interesante hacerlo, o simplemente ocurre. Para comprender un texto de corte científico es necesario ejercitar la lectura. Cada lectura nos va haciendo mejores lectores. Pero el texto no queda completamente comprendido sino hasta que lo hemos situado en un contexto histórico, hemos hecho acopio de otras lecturas que dan cuenta del mismo tema o de temas afines, hemos construido las relaciones del objeto del que se habla, y hemos logrado habitar ese objeto al grado de hacerlo familiar, es decir, de hacerlo nuestro; de tener ante el objeto una postura que nos refleja. Para lograrlo ayuda conversar con otros que saben, en quienes percibimos modos de leer y de acercarse a los textos, o a la materia que tratan los textos. Una vez más identificamos los tres momentos del aprendizaje: el de ejercitar, el modelado y el recurso a otros.

Lo simbólico con el hacer. La simulación en computadora...

En 1975 conocí la primera computadora, una pequeña máquina a la que mis profesores llamaban Elena. Al inicio me dio miedo utilizarla, no me imaginaba cómo podría funcionar para hacer cosas que me parecían imposibles; por otra parte, me atrajo mucho. Al año siguiente teníamos una máquina más grande y teletipos para escribir nuestros programas. Comencé a hacer el primero y me pareció la cosa más sencilla del mundo. Intenté conocer su funcionamiento, pero eso me llevó más tiempo. Me di cuenta de que se trataba de darle instrucciones matemáticas, las que yo quería que ejecutara, y organizarlas en la secuencia que yo quería que las realizara, así de fácil. Era necesario conocer el lenguaje. En aquellos tiempos los lenguajes eran muy sencillos, aunque menos potentes que los actuales. Sabiendo esto, era claro que la computadora, aunque no servía para nada, podía servir

para muchas cosas; que lo que hiciera la máquina dependía de mí. La gran potencia de la computadora es precisamente que deja en el usuario la posibilidad de ser autor... y comencé a escribir programas. Para ello fue necesario observar a otro hacer programas, preguntarle, para que me ayudara a comprender los lenguajes y las técnicas de programación del momento; también mucha, pero mucha ejercitación, combinada con varias lecturas, para ir descubriendo algoritmos adecuados para lo que yo quería hacer. En algunas ocasiones me vi intentando desarrollar un algoritmo que ya otro había hecho. No era la forma más eficiente de trabajar, pero sí la más emocionante y, por tanto, con la que mejor aprendía. Porque no se trata simplemente de una ejercitación para hacer, sino de actuaciones que implican ensayar, observar a los otros, recurrir a las fuentes. Se trata, pues, de manipular los objetos en los contextos adecuados para explorar las posibilidades de Eso que estoy aprendiendo y en lo que voy siendo.

Los tres momentos así definidos: ejercitación, modelado y el saber de otros, se dan en el proceso de habitar la cosa aprendida. En cada aproximación hay un juego de percepción-reflexión que resulta indispensable, y en el que vivimos simultáneamente el constante acto de nombrar las cosas y actuar con ellas. Un juego en el que es importante el tiempo que nos damos para interiorizar e inscribir en nuestra persona, cuerpo y mente, lo aprendido. Esta percepción-reflexión es la amalgama que hace posible el surgimiento de la persona-mundo, constituyéndose uno a otro. El tiempo, ése que nos damos para producir el sentido de las cosas, está relacionado con el movimiento y la velocidad en la sucesión de las cosas. Y es esa velocidad la que parece modificarse en la actualidad con los impresionantes desarrollos de las tecnologías de información y comunicación. Veamos este aspecto del mundo actual.

En la dinámica de Actuar y Nombrar habitamos el mundo, son nuestras experiencias de vida. En la acción vamos representándonos a nosotros mismos y, así, vamos aprendiendo un modo de percibir el mundo. En la relación con los objetos, dos dimensiones: el Tiempo y el Espacio, y dos operaciones: el Saber y el Hacer (la práctica) constituyen elementos fundamentales de la definición del entorno en relación con nosotros mismos y con nuestra percepción. Todo acto

sobre un objeto da cuenta de ellos. Las tecnologías de información y comunicación aparecen como una convergencia histórica que modifica el modo en que se nos hacen presentes estos cuatro elementos y, por lo tanto, el lugar que habitamos. Estos elementos se actualizan en la interacción de un ser humano y su medio ambiente: otros seres humanos y objetos. Espacio y Tiempo están íntimamente relacionados en nuestra percepción, simplemente porque las cosas suceden. Saber y Hacer también se encuentran relacionados en la dinámica de Actuar y Nombrar. Estos elementos van configurando en cada persona una perspectiva particular en el mundo, que se traduce en la forma de habitarlo. El Tiempo, el Espacio y el Saber no son conceptos primarios sino derivados, el Hacer consiste en el conjunto de interacciones de una persona en un medio ambiente ricamente estructurado en el que confluyen y articulan otros objetos y otros humanos actuando.

La noción del Tiempo se construye a partir de los objetos en movimiento, a velocidades diferentes; así como en la repetición de eventos. Ambas, velocidad de las cosas y repetición de eventos, en la práctica son lo que nos hace darnos cuenta de los sucesos:¹ la distinción de la velocidad de las cosas nos remite a una noción de tiempo respecto de la duración de cada uno de ellos; la repetición nos lleva a la noción del tiempo como regularidad de las cosas que suceden. La noción de Espacio se construye a partir de las diferencias en la posición de los objetos; la distinción de posiciones nos lleva a la construcción del espacio geográfico. Sin embargo, vivimos otro tipo de espacios, aquellos que habitamos y que se construyen en la historia personal y social, son los espacios a los que llamamos con connotaciones de pertenencia y pertinencia: mi ciudad, mi pueblo, mi barrio, mi casa, mi trabajo, etcétera. La noción del Saber se construye en las distinciones que se afirman sobre las cosas. En la base de estas construcciones está por un lado nuestra percepción del suceder de las cosas en nuestro derredor y, por el otro, el Hacer con las cosas, es decir, la práctica, en un lugar determinado.

¹ Lo que las tecnologías van modificando es la escala humana con la que vivimos la vida. Hemos desarrollado artefactos que mueven las cosas con cada vez mayor velocidad, que las colocan en posiciones cada vez más distantes en menor tiempo, incluso hemos llegado a crearnos ubicuos respecto de la información. Cada vez sabemos más como humanidad y a la vez estamos más confundidos.

El Tiempo, más bien, los tiempos que hemos aprendido a vivir, están relacionados con la velocidad con la que vivimos el mundo y con la relación entre lo que sucede y lo que podemos percibir de eso que sucede. Por otra parte, el Espacio, ese que reconocemos cuando lo habitamos, no es el geográfico del topógrafo, sino uno personal y social que se constituye en localidades con un paisaje que reconocemos y construimos porque lo hemos transitado y lo sabemos compuesto de trayectorias y conexiones; es ya un lugar que hemos incorporado y donde suceden las cosas que hacen nuestras experiencias de vida; es el lugar donde “hacemos con las cosas” (Marías, 1941: 436; Ingold, 2002: 193). Los espacios que habitamos son modificados por nuestras intervenciones y generan un ciclo de retroacción que modifica nuestras conexiones y la representación de nosotros mismos; estas intervenciones, con frecuencia, implican el uso de nuevas tecnologías. Existen otros espacios que no se definen como localidades, pero que pueden representar espacios habitados por humanos, es decir, espacios personales y sociales. En la actualidad, gracias a las tecnologías de información y comunicación, particularmente a la Internet, hablamos del espacio virtual o del ciberespacio. Se trata de un espacio que tiene tanto la connotación física como simbólica. La red se compone del conjunto articulado, y en vías de estandarización, de artefactos físicamente localizados; algunos de ellos modifican, gracias a las tecnologías de comunicación móvil, los lugares físicos en los que se localizan. Además, es un espacio al que simbólicamente se “entra”, en donde las personas se citan y se encuentran (Gómez-Cruz, 2002: 3).

Las tecnologías de información y comunicación transforman, pues, nuestra noción de tiempo y espacio en la práctica cotidiana. Con la Internet, las cosas suceden simultáneamente en geografías virtuales que remiten a lugares físicos distantes. Ya no nos movemos, al menos más allá de donde se encuentra la computadora conectada; la información llega al lugar en el que estamos y, de esta manera, nos trasladamos de manera virtual a diferentes sitios. En la red, incluso, existen mundos paralelos en los que podemos vivir por largo tiempo y con personalidades diferentes creadas por nosotros mismos. Así pues, parece que hemos vuelto a ser centro, como lo proponía la física antigua; pero ahora, esa centralidad puede definirse en función de lo que queremos, incluso a sabiendas de que la red nos afecta y es afectada por nosotros.

El Saber y el Hacer se encuentran íntimamente ligados, no hay uno sin el otro. El Saber no es sólo un conjunto de representaciones asociadas a las cosas, sino los cursos de acción que explican el mundo que vivimos y que nos llevan a reconstruirlo y cultivarlo (Heidegger, s/f: 3; Ingold, 2002: 185). En el Saber está expresado el modo en el que habitamos nuestros lugares personales en su temporalidad específica. Por eso el saber de cada persona se manifiesta en sus acciones, mismas que enriquecen o modifican ese saber. Hacer con las cosas es, pues, el camino para habitarlas. Hemos habitado alguna cosa cuando sabemos de ella, no todo, sino lo suficiente para que nos sea significativa y cuando ese saber de la cosa nos genera nuevos cursos de acción.

Algunos pensadores del siglo XX definieron la existencia en relación al “Aquí y Ahora”, llegaron a decir que ser humano es “ser-aquí-y-ahora-en-el-mundo-contigo-y-con-sentido” (Luypen, 1969). Esta pareja del aquí y ahora entra en crisis en la medida en que pierde sus referencias geográficas. Con las tecnologías, Aquí significa un lugar específico de conexión a cualquier otra parte del mundo; es la plaza desde la que me conecto, pero ya no significa el Aquí local de la presencia física con ese otro con quien me comunico: el Aquí en conexión es un “estar mediado”. El Ahora se define por el momento en que me suceden las cosas y no por el momento en que suceden en el tiempo astronómico; también el Ahora conectado es un “estar ahora mediado”. Ortega y Gasset definió al ser humano con un “soy yo y mis circunstancias...”. Con las tecnologías, mis circunstancias incluyen una interacción en y con el mundo afectado por la acción de los objetos-mundo creados por el desarrollo tecnológico. A la localidad geográfica que conocemos se le añade esta otra creando un nuevo Aquí y Ahora.

Estamos en un mundo en el que las cosas suceden más aprisa. La comunicación en línea nos tiene conectados en instantes, las consultas y transferencias bancarias las hacemos desde nuestra oficina u hogar, nos enteramos de lo sucedido en el mundo en cualquier momento. Para poder alcanzar la velocidad con la que suceden las cosas tenemos que correr, sólo así podremos darnos cuenta de ellas. No hemos aprendido aún a descartar aquello que no podemos seguir debido a su

velocidad. Y no lo hemos aprendido porque creemos que los estímulos que nos proporciona son necesarios para sentirnos vivos: a mayor cantidad de estímulos más vida. Pero no sólo las cosas suceden más aprisa; el impresionante bombardeo de estímulos nos hace creer que estamos viviendo en un lugar con acceso ilimitado a las cosas. Existe un lugar, el ciberespacio, en el que el acceso ilimitado parece ser lo más real posible: dentro de la red estamos en “todas partes y en ninguna”, creemos que tenemos todo sin tener nada, que lo sabemos todo sin haberlo vivido y habitado... En este acceso ilimitado a las cosas y su suceder, se ha instalado como lugar común que la norma es el cambio. Pero el cambio que hemos aprendido a vivir a lo largo de la historia es un cambio ubicado en el tiempo, contextualizado, y que nos permite entender las contradicciones que conducen a él. El cambio derivado del aumento de la velocidad del acontecer de las cosas y del acceso ilimitado simulado, nos hace ir por la vida de manera similar a la navegación dentro del espacio virtual de la Internet. Como humanos aún no hemos aprendido a saborear las cosas cuando éstas suceden tan rápido. Esto nos pone en una situación de saberlo todo; se trata de un saberlo todo aparente que se manifiesta en la capacidad de obtener información de cualquier cosa en cualquier momento, pero que también se manifiesta en un cambio permanente de intereses: lo que sabemos es superficial o pragmático. Las habilidades necesarias para Hacer parecen lograrse por el mero saber cómo son, quedando a un lado la ejercitación y la reflexión.

La persona de hoy vive ocupada, pero no dedicada. Quizás esto explique la apetencia insaciable y, al parecer, desprovista de objeto de muchos jóvenes y algunos adultos. Es el resultado de la inseguridad que produce el creer que todo o casi todo se sabe, pero sin profundidad, con la consecuente incertidumbre, en un contexto específico, físico y temporal; la inseguridad que produce creer que se tiene acceso a todo y vivir en el mundo imaginado con eso a lo que se accede sin tenerlo a mano y, por lo tanto, sin ejercitarlo. Esta apetencia insaciable, este saber superficial es pues generador de inseguridad: al saber se accede por medios tecnológicos sin mediar la reflexión pausada y honda de las experiencias vividas. Frente a esa inseguridad, un primer requisito de la educación de hoy consiste en aprender a construir confianza en uno mismo, en aprender a hacer con las cosas, sin miedo a conce-

der agencia o autoría a un artefacto. Esta confianza en uno mismo y en los demás es requisito para la reflexión honda; la reflexión implica aprender a degustar las cosas, lo que a su vez requiere de tiempo; es por esto que creo necesario hoy en día, volver a aprender a percibir: mirar, sentir, oler, en fin, atender. Frente a la “virtualización” de la vida cotidiana, en donde el cuerpo no parece tener cabida, el cultivo de éstas acciones nos aproxima a la comprensión de las diversas formas en las que la persona como corporalidad dialoga con su entorno. Para un mundo en el que la mayoría de las cosas suceden cada vez con mayor rapidez, el conocimiento del cuerpo es una manera de aprender a percibir las, decodificarlas y seleccionar aquellas en las que queremos profundizar. Este conocimiento del cuerpo nos puede ayudar a aprender a vivir con una velocidad adecuada en un mundo de acontecimientos rápidos. El aprendizaje de la lentitud es imperativo en este mundo que se y nos acelera. Quizás, con esta lentitud perceptiva podamos aprender las habilidades necesarias para vivir un mundo en aceleración.

Este es un camino para aprender un modo de estar y de ser atentos en la vida, en el que podamos no sólo construir sino habitar el mundo en su veloz transcurrir. Es decir, en donde podamos dar cuenta y nos podamos dar cuenta de lo que acontece; particularmente, de lo que nos acontece y forma nuestras trayectorias de vida: se trata de aprender a dar un paso para atrás desde donde se vea pasar la velocidad de las cosas, de las situaciones, del tiempo mismo, pero desde donde seamos también capaces de crear otro tiempo y otro espacio, para contemplar. Si sabemos que hoy hacemos tiempos y espacios de determinado tipo –rápidos, fugaces, multilocales– también sabemos que podemos crear otros desde los que logremos observarlos, percibirlos en su magnitud y habitarlos, junto con otros. Se trata de crear tiempos y espacios en donde habitemos un horizonte de encuentro con los demás, desde la diversidad. La creación de estos tiempos y espacios ha sido, probablemente desde la emergencia del humano, una cotidianidad sustentada en la práctica del reposo, de la contemplación y del silenciamiento. A tal grado fueron estas prácticas las constructoras de tiempos y espacios que se volvieron imprescindibles en los recintos sagrados. A través de éstas prácticas se aprende a estar con uno mismo y en armonía con lo de alrededor.

El aprendizaje siempre es situado (Brown et al., 1995), esto es, brota siempre en una situación, y la historicidad y el contexto del conocimiento no es ruido que tenemos que filtrar para conocer la pureza del esquema, sino que es la forma precisa como habitamos esa situación en la que conocemos nuestro mundo a través de nuestras acciones. El saber no consiste en representaciones sino en acción encarnada (Varela, 1991 pág. 23). Al hacer con las cosas, las nombramos, y es aquí que cobran sentido en el mundo que vamos construyendo. El modo de nombrar define la mirada del mundo que se quiere y puede habitar. La percepción y la acción son unidad en el cuerpo humano. Nuestro cuerpo no es el mero receptor de sensaciones, sino el sujeto mismo de la percepción-acción. Aprender a percibir, no es solamente aprender a darse cuenta de lo que sucede externamente, sino ser capaces de evocar mundos posibles y deseables junto con otros seres humanos. El ser humano es un ser que imagina, y la imaginación es también una realidad que se construye en la unidad que es el cuerpo en su percepción-acción. Aprender contiene poder decir, esto es, nombrar lo que estoy haciendo, las razones por las que lo hago, el propósito de mi acción y los motivos por los que no lo hago de otra manera. Las sensaciones, las emociones, las intuiciones, el saber y la razón son inmanentes a este decir. Es tarea educativa aprender a reconocer cada uno de estos ingredientes del Nombrar y del Actuar, para ello ayuda la práctica de la observación, la contemplación y el silencio. Además, tendremos que preguntarnos por las formas concretas en que podremos ayudar a otros a reconocerse en su proceso de aprendizaje aun dentro de ese mundo virtual, que no por eso será menos real. El camino no es hacer a un lado los desarrollos tecnológicos, sino aprender a utilizarlos para seguir aprendiendo con la humanidad.

Una propuesta educativa de este tipo tendrá que iniciar por proponer situaciones en las que la acción del aprendiz conlleve la reflexión de lo hecho; una reflexión que incorpore la revisión del recorrido una y otra vez, desde diferentes puntos de vista; una reflexión que permita ir valorando y afirmando lo que se vive y se aprende en un contexto particular e histórico; un aprendizaje que se observe en las acciones y productos del aprendiz. Es una propuesta educativa que no busca el saber enciclopédico y superficial del saber de todo, sino un saber

hondo y rumiado desde diversas perspectivas. Aprender a percibir es, pues, aprender de nuestro cuerpo en acción, aprender de nuestra acción incorporada. Por eso, aprender a percibir no es nada más darnos cuenta de lo que nos pasa, sino estar abiertos a aquello que acontece en nuestro actuar, y que posibilita tanto la acción de uno mismo como la de los demás. Aprender a percibir no sólo es aprender la manera en que nuestro cuerpo va siendo afectado, sino aprender a ser afectados por las cosas que acontecen. Aprender a percibir es aprender a actuar. Para este aprendizaje me parece conveniente aprender a silenciar, contemplar y discernir. Ésta me parece la vía para reducir internamente la velocidad de las cosas que suceden y aprender a volver a habitar el mundo en su nueva velocidad y en la búsqueda de un horizonte en donde podamos encontrarnos todos en y con nuestra diversidad.

Bibliografía

- Boff, Leonardo. (2001). *Cuidar la Tierra. Hacia una ética universal*. México, D.F., Ediciones Dabar.
- Brown, J. S., A. Collins, et al. (1995, 04/09/97). *Situated Cognition and the Culture of Learning*. Obtenido de <http://www.itl.columbia.edu/ilt/papers/JohnBrown.html>.
- Gómez-Cruz, E. (2002, 10/05/2004). *Espacio, Ciberespacio e Hiperespacio: Nuevas configuraciones para leer la Comunicación Mediada por Computadora*. Obtenido 10/05/2004, 2004, de <http://www.cibersociedad.net/archivo/articulo.php?art=19>.
- Heidegger, Martin. (s/f). *Construir, habitar, pensar*. Obtenido el 4/10/03, 2003, de <http://artnovela.com.ar>.
- Ingold, T. (2000). *Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, London, Routledge.
- Levinas, E. (1978). *Humanisme de l'Autre Homme*. Paris, Quadrige/PUF.
- Marías, J. (1994). *Mapa del mundo personal*. Madrid, España, Alianza Editorial.
- Merleau Ponty, Maurice (1997). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, España. Península.
- Ortega y Gasset, José. (1985). *El Tema de Nuestro Tiempo*. México, Porrúa.
- Sacks, Oliver W. (1997). *Un Antropólogo en Marte: siete relatos paradójicos*. Barcelona, España. Anagrama.
- Varela, F. (1991). *Ética y Acción*. Chile, Dolmen ●

Celebremos el día mundial de la filosofía*

Mtro. Eduardo Quintana**

abstract Professor Eduardo Quintana Salazar. *Let us Celebrate the World Day of Philosophy*. I invite readers to celebrate, together with the philosophy community of Guadalajara and the world the “World Day of Philosophy”. I will take a few words from Aristotle about the importance of philosophizing together with Stefan Swietawski and José Ortega Gasset. The proposal to celebrate philosophy comes from UNESCO, at the beginning of this 21st century. Let us celebrate the “World Day of Philosophy” even though the Mexican government ignores its agreements with UNESCO.

resumen Mtro. Eduardo Quintana Salazar. *Celebremos el día mundial de la filosofía*. Invito a los lectores a celebrar, junto con la comunidad filosófica de Guadalajara y el mundo el “Día Mundial de la Filosofía”. Tomaré algunas palabras de Aristóteles sobre la importancia del filosofar junto con Stefan Swietawski y José Ortega y Gasset. La propuesta de celebración de la filosofía viene de la UNESCO, a principios de este siglo XXI. Celebremos el “Día Mundial de la Filosofía” aunque el gobierno mexicano ignore sus acuerdos con la UNESCO.

* Este artículo llegó a nuestra redacción el 28.09.09

** Profesor del Departamento de Filosofía, de la Universidad de Guadalajara. Miembro del Cuerpo Académico Cibernética, Erótica, Filosofía y Teología, mutakallimum@yahoo.com.ar

*“la filosofía auténtica no olvida ser atractiva
para las gentes y alagarlos (...),
sino que quiere brindar los valores más verdaderos,
aunque aparezcan a primera vista amargos,
duros e inaceptables”.*

Stefan Swietawski

Si es difícil y complejo empezar a escribir una breve reflexión para el amable lector, lo es más cuando se intenta hacer una defensa de la Filosofía a principios del siglo XXI cuando los mismos estudiosos de la filosofía han dejado de sentir “perplejidad” ante el mundo de cosas que vivimos en la actualidad. Parece que el vértigo causado por la sucesión de teorías científicas ha contaminado a la misma Filosofía pero al mismo tiempo ha acorazado a los filósofos contra todo tipo de perplejidad pareciera que ya nada le sorprende, le causa admiración; más que la misma novedad de teorías que rápidamente acepta para desechar otras o las considera como superadas. Qué lejos parece estar la perplejidad de los filósofos que cuando leemos sobre ellas no pasa nada y leemos y ya. Parece que no comprendemos o se cree comprender de más que “las perplejidades que surgen dentro del cuerpo de las teorías científicas parece de poca monta cuando las comparamos con las que se suscitan entre los filósofos” (Ferrater, 1986: 13).

A lo anterior agregamos que a nuestra época la llama José Ferrater “la discordia de la filosofía” a falta de otro nombre pues parece que la filosofía no tiene un terreno común en la cual desarrollarse y parece que por tanta variedad de doctrinas, métodos y concepciones parece haber excedido todos los límites tolerables. Hoy “la filosofía se parece a ese <<monstruo policéfalo, que habla una lengua diferente por cada una de sus cabezas>>” (Ferrater, 1986: 114). Y una de dichas cabezas dijo que la filosofía había muerto y algunos se la creyeron y han empezado a dedicarse a otras ramas del saber, por lo que no han entendido que la coexistencia de muchas doctrinas filosóficas

diversas y hostiles entre sí no es necesariamente una calamidad. La variedad es a menudo una manifestación de vigor. En todo caso, es dudoso que la filosofía se pusiera más ufana con sólo que los filósofos se plegaran a una concepción filosófica única, o con sólo que consintieran en adoptar una nomenclatura unificada (*idem*).

Esa calamidad es nada comparada con la que nos descubre y presenta Ortega y Gasset en sus “Lecciones de Metafísica” que al finalizar el primer capítulo nos dice que la vida, la de cada uno de nosotros, es “desorientación radical”, esto es que lo que le acontece al hombre “es” desorientación, es estar perdido. Así que perderse en la diversidad y hostilidad entre cabezas del “monstruo policéfalo” llamado filosofía es menos angustiante y radical, “es una perita en dulce”. Es preferible conflictuarse por la vastedad de doctrinas filosóficas y sentirse perdido entre ellas que “estar” perdido, que perder el rumbo de mi vida, la vida de cada quién.

Ante dicha acontecimiento solo puedo invitar al lector a que recordemos la importancia de filosofar y de la filosofía en nuestra vida como una luz en el camino para no “estar” perdido aun sintamos que lo estamos. Alejandro de Afrodisias nos recuerda que Aristóteles –en su *Protréptico*- decía que “Tanto si se debe como si no se debe filosofar, hay que filosofar. Pero o se debe filosofar o no se debe filosofar, luego, en cualquier caso, hay que filosofar” (Aristóteles, 2005: 139). Y Elías retoma la idea aristotélica de la importancia de filosofar del siguiente modo:

si se debe filosofar, hay que filosofar: y si no se debe filosofar, hay que filosofar: luego, en cualquier caso, hay que filosofar. Efectivamente, si existe(la filosofía), estamos obligados a filosofar sin ninguna duda, puesto que existe, y si no existe, también en esa circunstancia estamos obligados a investigar por qué no existe la filosofía, pero, al investigar, filosofamos, puesto que la investigación es causa de la filosofía”. (Aristóteles, 2005: 140)

Así que lo importante, hoy en día, a principios del siglo XXI sigue vigente la consigna de filosofar aunque para algunos haya muerto la filosofía, pues si no se debe filosofar hay que filosofar, luego en cualquier caso hay que filosofar. Más aún estamos obligados a filosofar sin ninguna duda ya que existiendo o no existiendo, y al investigar por qué no existe “filosofamos” pues la investigación es causa de la filosofía. Ojalá que alguien les recuerde –porque a mí ni me ven, ni me escuchan, a lo mejor a otros si les hagan caso- esto a los que modifican arbitrariamente los planes de estudio del bachillerato y educa-

ción superior en México mutilando o queriendo eliminar a la filosofía de los jóvenes mexicanos.

Recordemos que Aristóteles exhortaba los jóvenes a la filosofía e insistía que si no se debe filosofar hay que filosofar y si se debe filosofar hay que filosofar “por lo que hay que filosofar en todo caso” (ídem), bella utopía que se diera en México, a que la juventud mexicana filosofara con el apoyo del gobierno municipal, estatal y federal y del sector empresarial mexicano. Y si algún político o empresario mexicano negase la existencia de la filosofía, entonces

es que ha empleado demostraciones para negar la filosofía por medio de ellas, pero si ha empleado demostraciones evidentemente filosofa, pues la filosofía es madre de las demostraciones. Si se dice que existe la filosofía, filosofa a su vez, pues ha empleado demostraciones a través de las cuales demuestra que aquella existe. Así pues, en cualquier caso filosofa tanto el que la niega como el que no, porque cualquiera de los dos ha empleado demostraciones con las que probar sus afirmaciones, pero si ha empleado demostraciones evidentes filosofa, pues la filosofía es madre de las demostraciones” (Aristóteles, 2005: 140-141).

La anterior afirmación es ratificada Lactancio, Cicerón y Clemente de Alejandría, este último agrega “Por lo tanto, es preciso amar la ciencia, adquirirla y emplearla adecuadamente, pues gracias a ella dispondremos bien todas estas cosas. En consecuencia, debemos filosofar, si hemos de actuar políticamente con actitud y vivir nuestra propia vida provechosamente” (*Ibid*, 144). Y añade que la práctica de la filosofía difiere mucho de todo lo demás “porque los filósofos no necesitan para su labor de instrumentos ni lugares, sino que en cualquier sitio del mundo donde uno se ponga a pensar puede alcanzar la verdad de la misma manera, como si estuvieran universalmente presente” (*Ibid*, 153-154). Así que concluye que la filosofía “es el más grande de los bienes y que es fácil de adquirir, por lo cual, en razón de todas estas consideraciones, es digna de que nos esforcemos por alcanzarla” (*Ibid*, 154).

San Agustín nos recuerda que el cultivo de la razón y del deseo de investigar es un ascenso y retorno al cielo y el filósofo es entre los arte-

sanos el único que logra leyes estables y acciones rectas y bellas; entonces, por sabiduría correspondería a los filósofos vivir felizmente. Por lo que “deben filosofar a todos aquellos a los que les sea posible, pues vivir bien de modo perfecto consiste en esto o es causa de ello para las almas mucho más que ninguna otra cosa singular que pudiéramos mencionar” (*Ibid*, 194-195). Por otro lado, y pasando al siglo XX, Stefan Swietawski, filósofo polaco, decía que la filosofía ofrece una profunda paradoja ya que la misión de la filosofía no es mejorar la vida pero es un hecho que es la que más contribuye a mejorarla. Por lo que la humanidad y la vida no deben ser vistas como hipótesis abstractas sino una colectividad de personas concretas Y cuanto más elevada sea la cultura de pensamiento y acción de dichas personas concretas, entonces crece la posibilidad de mejorar la vida individual y social, por lo que concluye que este es el modo en que puede y debe influir la filosofía en la vida. “Ella es directiva y soberana de la vida solo en el sentido de que contribuye, más profundamente entre otras ciencias, a consolidar la verdadera cultura del hombre, constituye el humanismo, establece a las personas que la cultivan, en el caso de ser realmente una filosofía concienzuda y honesta” (Swietawski, 1968: 36).

Y como la filosofía, más allá de la profunda paradoja que nos presentó el filósofo polaco Stefan, contribuye a mejorar la vida, la UNESCO (2005) acordó celebrar el Día Mundial de la Filosofía el jueves tercero del mes de noviembre como una estrategia para que en los países miembros recobren el estudio de la filosofía y donde no lo hay pueda germinar con el apoyo de los mismos gobernantes de cada nación. La Filosofía, es vista por la UNESCO, como “Escuela de la Libertad” ya que elabora instrumentos intelectuales para analizar y comprender conceptos fundamentales -como la justicia, la bondad, la dignidad, la libertad, entre otras- y crea capacidades para pensar, emitir juicios con independencia, incrementa la capacidad crítica para entender y cuestionar el mundo -y sus problemas- y fomenta la reflexión sobre los valores y principios.

Pero la Filosofía no es solo “Escuela de la Libertad” sino también es “Escuela de solidaridad humana” y base un mejor entendimiento y respeto mutuos. Por lo que la Filosofía está en la médula misma de la UNESCO, a decir de ellos mismos, así como de los saberes

humanos. Y como esta institución internacional quiere fomentar el diálogo entre las corrientes filosóficas que a su vez ayuden y contribuyan a mejorar las propuestas que la misma UNESCO elabora continuamente, por lo que fue un gran triunfo congregarse el trabajo de más de 500 organizaciones no gubernamentales, 600 universidades y unos 150 filósofos y personalidades eminentes para hacer las observaciones y propuestas de la UNESCO en torno a la Filosofía; labor titánica y sublime si tomamos en cuenta que otros organismos internacionales que influyen en las naciones del mundo y el sector empresarial tienen otros planes para las humanidades y la filosofía, ¿cómo desearían que muriera? Esos no saben que si no hay filosofía también hay que filosofar.

La UNESCO invita a la comunidad filosófica mundial a que hagamos investigación y análisis filosófico sobre problemas contemporáneos y su repercusión en la estabilidad social y en la edificación de la paz, entre otros; dentro del eje de acción: la filosofía ante los problemas del mundo. El segundo eje está dedicado a la enseñanza de la filosofía, aquí se propone que dicha enseñanza contribuya a la formación de ciudadanos libres. E insiste en alentar

<<a forjarse una opinión propia, a confrontar todo tipo de argumentos, a respetar el punto de vista de los demás, y a someterse únicamente a la autoridad de la razón>>¹. En otras palabras, la enseñanza de la filosofía es sumamente importante para entender las diferentes visiones del mundo y los fundamentos filosóficos de los derechos humanos, y contribuye a desarrollar la capacidad de las personas para ejercer una verdadera libertad de pensamiento y liberarse de los dogmas y “sabiduría” incuestionable. (Boletín, 2008: 3)

En el tercer eje de acción se pide la promoción de la investigación y pensamiento filosófico. Ya que se insiste en que la filosofía fomenta el pensamiento independiente, en el público en general, por lo que es crucial para lograr la “Paz” a nivel mundial. Por ende la UNESCO, nos pide, amable lector, que si no hay enseñanza de la Filosofía la iniciemos, que fomentemos la enseñanza filosófica en todo el mundo.

¹ Es la expresión de Roger-Pol Droit en “Democracia en el mundo: Una encuesta de la UNESCO. Ediciones Unesco, 1995, p. 8

Como un complemento nos pide que demos especial interés en la traducción de obras filosóficas. Lo que obliga a tener presente la “Declaración de París” (1995) a favor de la filosofía que nos solicita –a todos los aficionados, lectores y amantes de la filosofía- a recordar que “toda persona de cualquier país debe tener derecho a dedicarse al estudio libre de la Filosofía y que se debe mantener o ampliar su enseñanza allí donde ya se imparte, e instaurarla donde todavía no existe”. (Boletín, 2008: 2).

Con todo lo anterior, solo nos resta decir, como Kant, que la “pereza y la cobardía son causa de que una tan gran parte de los hombres continúe a gusto con su condición de pupilo” (Kant, 1985: 25) a pesar de que la naturaleza hace mucho nos liberó de dicha tutela. Así que ha llegado la hora de dejar de pagar por que otros piensen por mí, pues he comprendido que pensar por mí mismo no es una fastidiosa tarea, sino una cuestión de vida o muerte, pues es menester orientarme en la vida -mi vida, la de cada quien- si deseo vivir y aspirar a buscar la felicidad en la temporalidad terrenal. Por ello debo de tener presente que para aspirar a mi ilustración solo necesito de la más inocente de las cosas que llevan el nombre de ilustración: libertad. Sobre todo si quiero ya no ser visto como una estadística o una máquina por el gobierno en turno, sino que aspiro a que llevando a cabo el oficio de “libre pensar” del hombre, del hombre mexicano; entonces “hasta los mismos principios del Gobierno, que encuentra ya compatible dar al hombre, que es algo más que una máquina, un trato digno de él”. (Kant, 1985: 37)

Así que al modo de Daniel Dennett tenemos que aprender a preguntar -mucho más en México- tenemos que ser “críticos preguntones”. Sólo así romperemos las viejas costumbres y tradiciones de formular preguntas si queremos comprender el mundo, mi vida. Dennett espera mucho de los filósofos y está convencido de que se pueden hacer grandes contribuciones al explotar nuestros talentos aguzados “siempre y cuando se mantenga un espíritu abierto y no pretenda responder a todas las preguntas partiendo de primeros principios “obvios” (Dennett, 2000: 7). Y Popper: la solución a un problema crea nuevos problemas sin resolver, así que si el problema es más difícil será más osado y original el intento por resolverlo, así como más interesante

los nuevos problemas que vendrán. “Cuanto más aprendamos acerca del mundo, más profundo será nuestro aprendizaje, más consciente, claro y bien definido será nuestro conocimiento de lo que no conocemos, nuestro conocimiento de nuestra ignorancia” (Popper, 1994:74).

Ese modo de preguntar, de indagar, de “críticos preguntones” deberá de repensarse desde una perspectiva que sigue nueva, pues aunque se propuso a fines de los setentas por marxistas-leninistas, no se ha abordado con suma seriedad. Esto es, la filosofía de principios de siglo XXI sigue contaminada de origen por el “eurocentrismo” como cuna del saber filosófico. Pero también cuestionaron el otro extremo: el “asiocentrismo”. Ambas pregonan una filosofía auténtica y se despedazan entre sí. La propuesta marxista-leninista, por medio de Iovchuk, Oizerman y Schipanov, que hablemos de una filosofía “Internacionalista”, esta debe de ser el nuevo principio pues “la historia del pensamiento filosófico se desarrolló tanto en Oriente como Occidente y que las doctrinas filosóficas que vieron luz en los diversos países acometieron la solución de problemas comunes en lo fundamental y multiplicaron todas el tesoro del pensamiento filosófico” (Iovchuk; 1980:20).

Puede no gustar el nombre de “Internacionalista” a algún lector -pido disculpas por ello- pero ante los nuevos retos contemporáneos, llamados hoy globales, obligan a pensar en términos ecuménicos -usado aquí en un sentido más amplio que el religioso- e interculturales pues debemos de transformar nuestra mentalidad pues la tendencia es que las universidades mexicanas se internacionalicen. Para ello es fundamental pensar, aquí y ahora, desde el ecumenismo, la interculturalidad con mentalidad “internacionalista” para no descalificar las otras formas de pensar;² si no, ¿cómo enfrentaremos la Sociedad del Conocimiento y los retos globales?

² Amigo lector, le recuerdo que las luchas entre la filosofía idealista y la materialista, y la ideológica entre burgueses y proletarios sigue contaminando muchas propuestas, estudios y métodos filosóficos que tendemos a ignorar o descalificar, pero que bien nos vendría estudiar sin apasionamientos, con la cabeza fría para descubrir “filosofía sin más” como nos decía Don Leopoldo Zea.

Y finalmente, como estamos celebrando el “Día Mundial de la Filosofía”, no puedo dar conclusiones al presente texto pues está pensado en la fiesta que debemos hacer por todos los rincones de México. Así que invito a que celebre con sus familiares, amigos, compañeros de escuela, trabajo, partido político, credo religioso, etcétera. Aunque sea con agua de limón y unas tostadas -aunque sean tortillas duras doradas al fuego, estás son más sabrosas- con frijoles, pero celebremos la Filosofía.

¡Salve Filosofía por tu presencia en el pueblo mexicano!

¡Salve Filosofía por estar presente en los primeros misioneros que se confrontaron contra el Rey por salvar la dignidad humana a costa de su propia vida!

¡Salve Filosofía que por tu fuerza los encomenderos temieron que sus sometidos aprendieran de ti pues se liberarían!

¡Salve Filosofía por que ayudaste a discernir a los héroes que nos dieron Patria y Libertad la fortaleza intelectual, política y social para la Independencia de México!

¡Salve Filosofía porque te han querido quitar de los planes de estudio y sales adelante contra tus enemigos!

¡Salve, amables lectores y amantes de la Filosofía en México y en el mundo, porque gracias a Ustedes existe la misma Filosofía!

¡Salve, amables lectores, por filosofar si hay filosofía y por filosofar aún si no hubiera filosofía!

- Aristóteles. *Fragmentos*. Ed. Gredos. Madrid, 2005.
- BOLETIN. Asociación filosófica de México, A.C. Época V, otoño de 2008, número 1-2008.
- Dennett, Daniel. *Tipos de mente: hacia la comprensión de la conciencia*. Edit. Debate. Madrid, 2000.
- Ferrater Mora, José. *La filosofía actual*. El Libro de Bolsillo. Alianza Editorial. Secc. Humanidades. Madrid, 1986.
- Gaos, José. *Sobre la filosofía y la cultura en México*. Ensayos, prólogos y notas. Prólogos de Leopoldo Zea. Tomo VIII. UNAM. México, 1985.
- Iovchuk; M.T.; Oizerman, E.I.; y Schipanov, I.Y. *Historia de la Filosofía. Tomo I. Historia de la Filosofía Premarxista*. Traducción de Arnaldo Azzati. Editorial Progreso. Segunda edición. Moscú, 1980.
- Kant, Immanuel. “¿Qué es la Ilustración?” en *Filosofía de la Historia*. Col. Popular # 147. FCE. México, 1985.
- Ortega y Gasset, José. *Historia como sistema*. Col. Austral #1440. Espasa-Calpe. Madrid, 1971.
- Ortega y Gasset, José. *Lecciones de Metafísica*. Col. Sepan Cuantos # 499. Edit. Porrúa, México, 1986
- Popper, Karl. *En búsqueda de un mundo mejor*. Ediciones Paidós. España, 1994.
- Swietawski, Stefan. *Revista ilustrada*, Polonia N-664,4; 1968. P36 ●

Problematización de la relación con el saber. Un acercamiento a partir de Francis Bacon*

*Dra. Cristina Cárdenas Castillo***

abstract Dr. Cristina Cárdenas Castillo. *Problematization of the relationship with knowing. An approach according to Francis Bacon*. I analyze how Francis Bacon presents the problem of knowing. I elected Bacon for four reasons. First: he represents an indubitable case of rupture with the figures of knowing that he received, those of the Middle Ages. Second: his concept of knowing influenced the modern age. Third: the inherent obstacles to knowing that he examined in the 16th century continue being present even now. Fourth: the extent to which the New Atlantis has come true but is cut off from its humanist support is disturbing. Are we doing what's necessary and enough now so that students learn to think for themselves without being synonymous with an absolute claim of subjectivity? What is the weight given to information on the one hand and the reflection and problematization on the other?

resumen Dra. Cristina Cárdenas Castillo. *Problematización de la relación con el saber. Un acercamiento a partir de Francis Bacon*. Análisis cómo se plantea Francis Bacon el problema del conocimiento. Elegí a Bacon por cuatro razones. Primera: representa un caso indudable de ruptura con las figuras del saber que recibió, las de la Edad Media. Segunda: su concepción del conocimiento influyó en la modernidad. Tercera: los obstáculos inherentes al conocimiento que él examinó en el siglo XVI siguen estando presentes aun ahora. Cuarta: resulta inquietante el grado en que la utopía planteada en la *Nueva Atlántida* se ha hecho realidad pero cercenada de su sustento humanista. ¿Estamos haciendo ahora lo suficiente y lo necesario para que los alumnos aprendan a pensar por sí mismos sin que esto sea sinónimo de una reivindicación absolutista de la subjetividad? ¿Cuál es el peso que se otorga a la información por una parte y a la reflexión y a la problematización por la otra?

* Conferencia inaugural de cursos ago-dic 2009, Departamento de Filosofía y Humanidades ITESO.

**Profesora Investigadora del Departamento de Estudios en Educación de la UdG y del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO. m4008ccc@hotmail.com

Una de las principales aportaciones de Michel De Certeau radica en subrayar la relación entre la definición de un saber y su institución social,¹ esto es, entre prácticas, procesos de objetivación de representaciones sociales y la apertura o el cierre del mundo de lo posible, lo permitido y lo pensable por una parte y lo imposible, lo prohibido y lo impensable por la otra. En otras palabras, se trata de problematizar el movimiento histórico que surge de las acciones de los seres humanos para lograr determinados fines y que conforma una red de representaciones, relaciones, prácticas y productos en los cuales se cristaliza un *ambiente cultural* determinado, un *lugar social* y una determinada relación con el saber. Sobre esta base propongo una cavilación sobre los estudios y el conocimiento siguiendo el itinerario de las instituciones que los legitiman y a su vez los re-crean institucionalizando maneras específicas de relacionarse con el saber, esto es, las universidades.

Preguntas clave: ¿Qué enseñamos en las universidades? ¿Qué tipo de relación establecemos socialmente con el conocimiento? Podemos partir de la hipótesis de que la relación del ser humano con el conocimiento es la relación de un sujeto con el mundo, consigo mismo y con los otros. Es relación con el mundo como conjunto de significaciones pero también como espacio de actividades y, algo fundamental, se inscribe en el tiempo.

Nacer es entrar en un mundo en el que uno está obligado a aprender, un mundo organizado de manera humana, social e histórica. El ser humano como horizonte de actividades encuentra al nacer herramientas, máquinas, dispositivos, estructuras, instituciones, una determinada división del trabajo. Piensa con ideas y palabras pertenecientes a toda la historia de la humanidad pero también se mueve y se relaciona en un recorte particular de saberes con marcas específicas de legitimidad social. Estas relaciones se articulan entre sí en configuraciones que no son infinitas. Así, es posible caracterizar antropológica y epistemológicamente figuras específicas de relación con el saber en un momento dado del tiempo. Apropiarse de sí mismo y

¹ Michel De Certeau. *La escritura de la historia*. México, Universidad Iberoamericana; 1993, p. 71.

del mundo es aprender ciertas cosas y dejar otras de lado. Ocupar tal o cual lugar en las relaciones sociales, estar comprometido en una u otra figura de relación con el saber, es estar autorizado, incitado y a veces obligado a investirse en ciertas formas de saberes, de actividades y de relaciones. Se podría inferir de lo anterior que el sujeto se encuentra atrapado, pero si está atrapado también puede liberarse.² Y de hecho, sin esta posibilidad -¿necesidad?- de liberación no existiría la historia ni el cambio social.

Cito a Bernard Charlot: *La apropiación del mundo, la construcción de sí, la inscripción en una red de relaciones con otros -“el aprender”- exigen actividad y tiempo que nunca acaban. Ese tiempo es el de una historia, la de la especie humana que lega un patrimonio a cada generación (...) y que se despliega en tres dimensiones que se interpenetran y se suponen una a otra, el presente el pasado y el futuro. (...). Analizar la relación con el saber es estudiar al sujeto confrontado con la obligación de aprender en un mundo compartido con otros, es analizar una relación simbólica, activa y temporal.*³

En esta conferencia me propongo analizar cómo se plantea Francis Bacon el problema del conocimiento. Elegí a Bacon por cuatro razones. Primera, porque representa un caso indudable de ruptura con las figuras del saber que recibió durante su educación, las de la Edad Media. Segunda, porque su concepción del conocimiento tuvo una influencia indudable en la modernidad. Tercera, porque los obstáculos inherentes al conocimiento que él examinó en el siglo XVI siguen estando presentes aun ahora. Cómo él mismo afirma, “siempre han existido y existirán siempre”. Es decir, constituirían el núcleo duro de cualquier figura de relación con el conocimiento, ese umbral en el que nos queremos convencer de que estamos pensando sin hacerlo. Cuarta, resulta inquietante el grado en el que la utopía planteada en la *Nueva Atlántida* se ha hecho realidad pero cercenada de su sustento humanista.

² *Idem*, pp. 96-97.

³ Bernard Charlot. *La relación con el saber, elementos para una teoría*. Montevideo, Trilce; 2006. Colección Pertinencias Pertinentes, pp. 88-89.

Bacon nació en 1561, esto es, en las postrimerías de lo que comúnmente se conoce como “Renacimiento” (finales del siglo XIV- finales del XVI). Se podría pensar entonces que es el típico hombre del Renacimiento, que su relación con el saber era ya la humanista y que la reforma luterana⁴ había ya mermado el control de la iglesia católica sobre la educación. Pero no fue así, fundamentalmente porque “el Renacimiento” no tuvo cabida en los establecimientos de enseñanza del mundo occidental -salvo raras excepciones- sino que, más bien, fue una reacción contra ellos fraguada en los márgenes de lo institucionalizado. Resulta difícil establecer dónde empieza una etapa histórica y dónde termina la anterior. Se suele repetir que el Renacimiento abarca los siglos XV y XVI, pero dependiendo de lo que queremos comprender podemos hacer retroceder sus orígenes o avanzar hasta el siglo XVII. La cronología no existe independientemente de un foco de interés. En este caso, el ámbito educativo amerita una nueva periodización que a su vez debería cuestionar la conceptualización generalizada sobre la relación entre la definición de un saber y su institución social tanto en la Edad Media como en el Renacimiento y la modernidad. En este mismo sentido es necesario enfrentar la dificultad que implica trazar el umbral que separa a la Edad Media del Renacimiento o la línea de continuidad que los une. La burguesía impulsora del Renacimiento y del individualismo surgió en la Edad Media. Ambas etapas comparten el estudio de los clásicos de la antigüedad y en la Edad Media también existió interés por la ciencia (muestra de ello son Ockam, Oresme y Buridan). Por otra parte, hay que considerar que humanismo y Renacimiento se encuentran en intersección pero no son sinónimos. El humanismo se caracteriza por un especial interés por el pensamiento de la antigüedad desde un punto de vista principalmente filológico, pero también por una concepción del hombre como ser natural e histórico. El término “Renacimiento” expresa, precisamente, la idea de renacer a una vida verdaderamente humana mediante el cultivo de las artes, las ciencias y la investigación. Pero igualmente se basa en un regreso a lo antiguo, en un volver al principio, al campo del hombre, de la libertad y de la cultura en el que el misticismo es remplazado por la búsqueda de objetividad.

⁴ Las 95 tesis de Wittenberg de Martín Lutero son de 1517.

Bacon ingresó, en 1573, al Trinity College de Cambridge,⁵ de reciente fundación (1546). Este colegio era la prolongación de las escuelas catedralicias que a partir del siglo XIII se convirtieron en University Colleges en Inglaterra.⁶ La primera estructura universitaria caracterizada por el rigor y por el dominio de las leyes de la dialéctica formó espíritus exigentes y agudos empeñados en conciliar razón y fe y en desarrollar las capacidades intelectuales del cuestionamiento y de la argumentación. Sin duda fueron las universidades espontáneas (París, Bolonia, Oxford, Montpellier y, en cierta medida, Salamanca) las que con más vigor y rigor establecieron el “método escolástico”. Durante el mismo siglo XIII y sobre todo a lo largo del XIV, papado y monarquía trataron de crear de la nada -esto es, sin que existiera organización previa alguna de maestros y estudiantes- nuevas universidades de acuerdo con sus necesidades políticas o de reclutamiento de personal. Muchas de estas instituciones murieron pronto de muerte natural. Otras universidades menores se conformaron como resultado de las huelgas y dispersiones ocurridas en los grandes centros universitarios caracterizados por el conflicto y la confrontación. Sin embargo, estos tres tipos básicos de universidad compartieron la misma estructura organizativa, el mismo método y las mismas contradicciones internas. Son éstas últimas, conjuntamente con las condiciones políticas y económicas, que fueron inclinando las universidades hacia la comodidad intelectual, el sometimiento a los poderes establecidos y a la búsqueda de bienestar material. Pasaron los años y las autoridades y los cursos permanecieron pero la efervescencia intelectual se apagó para cumplir con el rol de vigilante de la ortodoxia católica, el impulso cuestionador -*quaestio* y *disputatio*- se convirtió en pantomima, la *lectio* se limitó por parte del maestro a dictar una y otra vez el texto del curso. Los pensadores contemporáneos más originales fueron prohibidos en las aulas universitarias. Los grados universitarios devinieron en privilegios que sólo unos cuantos podían pagar, y de hecho las cátedras universitarias pasaron a ser *quasi* hereditarias. Surgió la nobleza de capa para equipararse con la de espada. En pocas palabras, Bacon regresó, tal vez sin plena conciencia, a la figura del intelectual de los siglos XII y XIII, concebido como el trabajador que busca el conocimiento desinteresadamente

⁵ Cambridge es el resultado de la emigración de estudiantes de Oxford en 1209.

⁶ <http://www.dg.dial.pipex.com/history/text01.shtml>

teniendo en la mira tanto el bienestar de la humanidad -antropocentrismo- como el descubrimiento de “cosas” útiles para la vida del hombre -utilitarismo. Eso sí, excluye, por definición, que este nuevo intelectual pudiera forjarse en el seno de las universidades.

Me basaré en *The proficiency and advancement of learning* en su versión francesa (*Du progrès et de la promotion des savoirs*⁷) que fue traducida al español como *El avance del conocimiento*. Esta obra de 1605 es pionera por el solo hecho de haber sido escrita en inglés cuando el latín era la lengua docta por excelencia. Se compone de dos largas cartas dirigidas al rey en la lógica de que, para que las ciencias progresen, es necesario el financiamiento y la gestión del estado, cuya cabeza es el rey. Pero además, al imprimir y divulgar el texto, Bacon se dirigía también a las “gentes de ciencia” y a todos los que podían, con su dinero, favorecer el desarrollo de las ciencias. En el *Novum organon*, obra publicada en 1620, Bacon terminaría de sistematizar los extravíos del conocimiento en la teoría de los ídolos (de la tribu, de la caverna, del mercado y del teatro) pero, como veremos en seguida, el desarrollo más interesante se encuentra en *The proficiency*.

Libro primero: Bacon anuncia el camino que seguirá para establecer la *dignidad del conocimiento*. Empieza por analizar los descréditos de que ha sido objeto y por exponer las desgracias que se le achacan siempre por ignorancia, una ignorancia disfrazada de tres formas principales, a saber, la del fervor y la devoción de los hombres de la iglesia, la de la severidad y arrogancia de los políticos y, finalmente, la de los desvaríos y las imperfecciones de los mismos “doctos”.

1.- La desconfianza de los hombres de Iglesia

Para los hombres de Iglesia el conocimiento es de esas cosas que hay que admitir con gran moderación y prudencia: aspirar a demasiado saber fue la tentación y el pecado originales que ocasionaron la caída del hombre: el conocimiento tiene en él mismo algo de la serpiente y cuando se infiltra en el hombre lo hace inflar (*scientia inflat*). Cita a

⁷ Francis Bacon. *Du progrès et de la promotion des savoirs* (1605). París, Gallimard; 1991.

Salomón: “un conocimiento extendido es fuente de gran tristeza y el que acrecienta su conocimiento acrecentará su angustia”. San Pablo va aún más lejos y sostiene que los doctos han sido fundadores de herejías, todas las épocas cultas (*savantes*) se inclinan al ateísmo y el estudio de las causas segundas hace que se descuide a Dios que es la causa primera.⁸ Para refutar esta opinión -errónea e inculta-, Bacon retoma otros argumentos del mismo Salomón quien afirma que los dos sentidos principales de la investigación son la vista y el oído y postula que “el ojo nunca se satisface de ver ni el oído de escuchar” y si no hay saciedad entonces el que contiene es más grande que el contenido. Y aunque Salomón declara que es imposible que el hombre descubra la ley suprema y condensada de la naturaleza que él llama “la obra en la cual Dios actúa desde el comienzo hasta el final”, también reconoce que Dios hizo el espíritu del hombre como un espejo o un cristal capaz de contener la imagen del mundo entero. No sólo goza observando la variedad de las cosas y las vicisitudes de los tiempos sino que también está hecho para elevarse hasta descubrir y discernir las disposiciones y decretos que, a través de todos estos cambios, son observados infaliblemente.⁹ Según Salomón mismo “el espíritu del hombre es como la lámpara de dios con la cual explora las profundidades de todos los secretos”. Bacon concluye: por tanto, que si el espíritu del hombre puede contener y recibir hasta este punto es evidente que no hay absolutamente ningún peligro en la cantidad, o en la cantidad relativa, del saber que recibe, sin importar su extensión, no hay por qué temer que haga inflar el espíritu o lo conduzca a la desmesura. El problema radica en la calidad del conocimiento que -independientemente de la cantidad- sí contiene algo de la naturaleza del veneno, por lo menos si se lo toma sin su verdadero antídoto. Y tiene ciertos efectos de este veneno o de esta malignidad, esto es, que hace inflar o llenar de viento. El elemento que sirve de antídoto y que, incorporado al conocimiento lo hace tan soberano es la caridad. Cuando el conocimiento no está relacionado con el Bien de los hombres y de la humanidad es una gloria indigna y de oropel más que una virtud meritoria y sustancial.¹⁰

⁸ *Idem*, p. 7.

⁹ *Idem*, p. 8.

¹⁰ *Idem*, p. 9.

Sin embargo, Bacon reconoce que el conocimiento humano está circunscrito por tres fronteras y límites. Primero, No hay que concentrar nuestra felicidad en el conocimiento hasta el punto de olvidar nuestra condición mortal. Segundo, Apliquemos nuestro conocimiento para procurarnos reposo y alegría, no hastío y amargura. Tercero, No tengamos la audacia de pensar que el estudio de la naturaleza permite alcanzar los misterios de Dios. Toda extrañeza y todo asombro -que son la semilla del conocimiento- proporcionan en ellos mismos placer.¹¹

Respecto a la idea de que el exceso de conocimiento inclinaría al hombre al ateísmo mientras que la ignorancia de las causas segundas conduciría a entregarse más devotamente a dios, Bacon afirma que más bien sucede lo contrario, que un conocimiento mínimo o superficial de la filosofía puede inclinar el espíritu del hombre al ateísmo y que un conocimiento más profundo lo lleva hacia la religión.¹² Cuando el hombre, rebasando el estudio de las causas segundas, va más lejos y estudia la relación entre las causas y las obras de la providencia, se persuade fácilmente de que el eslabón más elevado de la cadena de la naturaleza debe ser necesariamente la divinidad.

En conclusión, que nadie, sobre la base una concepción poco sólida de la templanza o por una moderación aplicada fuera de lugar, piense o sostenga que el hombre puede llevar demasiado lejos su búsqueda o dominar en exceso el estudio del libro de la palabra de Dios o el del libro de las obras de Dios, esto es, en teología o en filosofía. Al contrario, que los hombres se empeñen en avanzar o en progresar indefinidamente en ambos campos, cuidando de ponerlos en práctica guiados por la caridad y no por el orgullo, por su utilidad y no por ostentación, finalmente, que en su falta de sabiduría no mezclen ni confundan estos dos saberes.

2.- La desconfianza de los políticos

Los políticos consideran que el conocimiento reblandece los espíritus de los hombres y los incapacita para el ejercicio de las armas, echa

¹¹ *Idem*, p. 10.

¹² *Idem*, p. 11.

a perder y pervierte sus disposiciones en materia de gobierno y de política, haciéndolos demasiado precavidos e indecisos, a causa de la diversidad de sus lecturas o, al contrario, demasiado perentorios y seguros de ellos mismos, a causa de la rigidez de los axiomas o, aún, extremadamente inmoderados y pretenciosos a causa de la grandeza de los modelos, o demasiado en desacuerdo con su tiempo y demasiado alejados de él porque sus modelos no tienen relación con el presente. Por lo menos, el conocimiento desviaría los esfuerzos de los hombres de la acción y de los negocios y los empujaría a amar el ocio y la vida retirada. Finalmente, el conocimiento produciría en los Estados la relajación de la disciplina puesto que los hombres estarían más dispuestos a discutir que a obedecer y a ejecutar.¹³ Pero estas acusaciones y todas las que se les parecen tienen más una apariencia de seriedad que un fundamento justo, porque la experiencia asegura, tanto en lo que concierne a las personas como a las épocas, que hay encuentro del saber y de las armas, que crecen en los mismos hombres y en los mismos tiempos.¹⁴ Los mismos tiempos que brillan por el oficio de las armas son también los más admirados por su ciencia, de suerte que los más grandes autores y los más grandes filósofos, los más grandes capitanes y los más grandes soberanos vivieron en las mismas épocas. No puede ser de otra manera porque así como en el hombre la fuerza del cuerpo y la fuerza del espíritu llegan a su madurez casi a la misma edad, en los Estados armas y saber -las primeras correspondiendo al cuerpo y el segundo al alma del hombre- aparecen al mismo tiempo o con poco intervalo.

Es muy improbable en lo que concierne a la política y al gobierno que el saber perjudique más que ayudar.¹⁵ Si los Estados son dirigidos por hombres de Estado empíricos, sin alianza con hombres instruidos, esto sólo puede conducir a consecuencias temibles. Cier- to, es algo común que los políticos desacrediten y desprecien a las gentes instruidas llamándolas “pedantes”, pero los ejemplos históricos muestran los beneficios que los Estados obtienen cuando los “pedantes” dirigen el gobierno. Es cierto que los hombres educados

¹³ *Idem*, p. 12.

¹⁴ *Idem*, p. 13. Sus ejemplos son Alejandro el Grande, Julio César, Epaminondas y Jenofonte de Atenas.

¹⁵ *Idem*, p. 14.

en el mundo del conocimiento son tal vez débiles cuando se trata de encontrar modos de adaptación particulares al tiempo presente, acomodados que los italianos llaman *ragioni di stato* (razones de Estado), pero para compensar esta debilidad los hombres de este género poseen el conocimiento de los fundamentos sólidos de la religión, la justicia, el honor y la virtud moral.¹⁶

En síntesis, la instrucción más administra remedios fuertes que ocasionar malas disposiciones o debilidades, rectifica de manera más efectiva que lo que amenaza pervertir. Respecto a la idea de que la instrucción inclinaría a los hombres a una vida retirada y ociosa y los haría perezosos, hay que oponer la idea contraria, la de que la única especie de hombre que ama el trabajo por sí mismo es la de los que son instruídos. Los otros lo aman por el provecho, como un mercenario por su sueldo, o por el honor porque los eleva a los ojos de las gentes y hace brillar una reputación que de otra manera desteñiría, o porque les da una idea de su poder dándoles la posibilidad de ocasionar placer o pena, o porque el trabajo pone en práctica tal o cual facultad de la cual se enorgullecen, lo que alimenta su buen humor y la opinión agradable que tienen de ellos mismos o porque permite avanzar cualquier otro de sus proyectos. Se dice que el valor personal falso se encuentra en los ojos de los otros. De la misma manera, los esfuerzos de las gentes que acabo de evocar están en los ojos de los otros. Sólo los hombres instruídos aman el trabajo como una acción conforme a la naturaleza que conviene tanto a la salud del espíritu como el ejercicio físico conviene a la salud del cuerpo. Gozan la acción en ella misma, no en lo que ella procura. Respecto al hecho de que el saber exigiría demasiado tiempo y ocio, la respuesta es que todo hombre tiene momentos vacíos u ociosos y que la cuestión radica en cómo esos momentos son utilizados, en el placer o en el estudio.¹⁷ La idea de que el saber resquebrajaría el respeto a las leyes y al gobierno, es una pura calumnia, sin sombra de verdad. Sostener que el hábito de obedecer ciegamente constituye una sumisión más segura que el deber enseñado y comprendido equivale a afirmar que un ciego guiado caminaría de manera más segura que un hombre dotado de vista avanza con la ayuda de una lámpara. El saber hace

¹⁶ *Idem*, pp. 15-16.

¹⁷ *Idem*, pp. 17-18.

los espíritus dulces, generosos, gobernables y flexibles mientras que la ignorancia los hace groseros, tercos y rebeldes.¹⁸

3.- El descrédito de los mismos sabios

Bacon desarrolla dos tipos de argumentos. El primero cuestiona las ideas preconcebidas sobre los sabios que repite la gente común. El segundo ahonda en el punto central de nuestro interés, el de los problemas inherentes al conocer. Respecto a las ideas preconcebidas, Bacon asegura que este descrédito germina en los sabios mismos y pasa al conocimiento pegándose a él de la manera más estrecha posible. Proviene sea de la situación de fortuna de los doctos, sea de su manera de ser, sea de la naturaleza de sus trabajos. El primer punto escapa a su poder, el segundo es accidental, sólo el tercero puede ser tratado apropiadamente. Sin embargo, como estamos enfrentando la opinión del pueblo, no está fuera de lugar detenerse un poco en los dos primeros. La desvalorización que se adhiere al saber a causa de la fortuna o de la condición material de los sabios se relaciona con su pobreza, con su estilo de vida retirada o con la mediocridad de sus empleos. Respecto a su indigencia, es frecuente que la dote de los sabios comience con poco y que después no se enriquezcan tan rápido como otros porque no convierten sus esfuerzos principalmente en provecho o en acrecentamiento de influencias. Bacon recuerda que la pobreza es la dote de la virtud. Las riquezas deben ser empleadas para el conocimiento y el saber no debe aplicarse a adquirir riquezas. Lo relacionado con el modo de vida de los hombres de estudio, modo que el pueblo juzga retirado o, aun más, oscuro, la refutación no es complicada: la seguridad, la libertad, el agrado, la dignidad, o, por lo menos la ausencia de indignidad del trabajo intelectual tienen un lugar privilegiado en comparación con los deberes de la vida pública.¹⁹ Acerca de la mediocridad de sus empleos, lo que más se desprecia es el hecho de que se dediquen a instruir a la juventud y el desmérito se traslada a los empleos que tienen relación con ella -la edad menos prestigiosa. Subrayemos que los Estados se ocupan demasiado de sus leyes y demasiado poco de la educación. En suma, es una crítica injusta. Las maneras de ser de las gentes instruídas

¹⁸ *Idem*, p. 19.

¹⁹ *Idem*, pp. 20-22

son cosas personales y propias a cada cual, y no rasgos lamentables intrínsecamente ligados al hecho de que son sabios. Otros defectos que se les achacan en el mismo sentido radican en que suelen vivir con desprendimiento de intereses egoístas (el altruísmo es peligroso) y que la amplitud de sus espíritus desemboca en una independencia sospechosa -pero el que no es capaz tanto de contraer la pupila de su espíritu como de dilatarla y extender la mirada está privado de una gran facultad. Finalmente, otro defecto del que se acusa a los sabios: omiten frecuentemente observar la cortesía y los buenos modales en sus comportamientos, en las pequeñas cosas y las cuestiones banales de la vida cometen errores...²⁰.

4.- Desviaciones y vanidades que se han infiltrado en el seno mismo de los estudios de los sabios, propósito esencial del escrito, esto es, en las relaciones con el saber

Hay en los estudios principalmente tres vanidades que han hecho mucho daño al saber, fantasmagorías vanas, disputas vanas, afectaciones vanas. Las afectaciones vanas aparecen cuando los hombres estudian más las palabras que la materia. Siempre ha existido y existirá siempre. Pero tiene como efecto certero la desacreditación de la ciencia, incluso frente a entendimientos comunes -poco instruidos- cuando los trabajos de los doctos se parecen a la primera letra de un texto real (*de royauté*) o de un libro *illuminé*, que siendo extremadamente adornada es sin embargo sólo una letra. Porque las palabras no son más que las imágenes de la materia. Excepto cuando las palabras tienen la vida que es la de la razón y la del descubrimiento, enamorarse de ellas es pues, enamorarse de una imagen. Cuando se trata de investigación rigurosa de la verdad y del progreso en profundidad de la filosofía, revestir y adornar la expresión constituye un obstáculo, porque el estilo satisface demasiado pronto el espíritu del hombre, calma y por lo tanto apaga el deseo de buscar más lejos, antes de que se haya llegado a la meta verdadera. En el dominio del saber nadie de los que buscan la verdad con el rigor más grande y con el mayor trabajo puede dejar de despreciar estos refinamientos y estas afectaciones en tanto son incapaces de contener algo de divino (sólido).

²⁰ *Idem*, pp. 27-29.

La segunda enfermedad del saber, es en su naturaleza peor que la precedente, porque si la sustancia de la materia es superior a la belleza de las palabras, inversamente una materia vana es peor que palabras vanas. Bacon se apoya en san Pablo para especificar las dos marcas o *enseignes* de una ciencia sospechosa y fraudulenta: la primera es la novedad y la rareza de los términos; la segunda es la rigidez de las posiciones que conduce necesariamente a tesis opuestas y de ahí a debates y disputas. El conocimiento bueno y sano tiene la propiedad de putrificarse y disolverse en una multitud de cuestiones excesivamente sutiles, ociosas, insalubres, y “si me permito decirlo”, engusnadas. Contienen, es cierto, una especie de vivacidad de espíritu, pero nada de sano respecto a la materia ni de bueno respecto a la calidad. (Crítica a Aristóteles, el dictador de los hombres de “la escuela”).²¹ Esta sutilidad artificial y desprovista de fruto a la que me refiero es de dos tipos, relacionado el primero con el *sujet* (tema) en él mismo cuando se trata de una especulación o de una controversia estéril (y son numerosas tanto en teología como en filosofía), y el segundo con la manera o el método utilizado para abordar un conocimiento, método que en los escolásticos era el siguiente: a partir de cualquier proposición o afirmación particular había que forjar objeciones, y a propósito de estas objeciones soluciones que en su mayor parte no eran refutaciones sino distinciones, sin tomar en cuenta que el poder de toda ciencia consiste en sus relaciones (*lien*). La coherencia de una ciencia -en la que cada parte sostiene a las otras- es y debe ser la expeditiva y verdadera refutación de las objeciones menores. Por el contrario, si se toma cada axioma por separado, como las ramas de un *fagot* una por una, se podrá producir objeciones al antojo de cada cual, plegarlas y romperlas... los hombres de “la escuela” rompen la solidez de la ciencia por cuestiones minúsculas.²²

El tercer vicio del saber se relaciona con el engaño y la falsedad. Es el peor de todos porque destruye la forma esencial del conocimiento que consiste en mostrar la verdad. Verdad del ser y verdad del saber son una y la misma cosa. El vicio en cuestión se ramifica en dos: el gusto del engaño y la facilidad para ser engañado, por lo tanto, la impostura y la credulidad. Parecen ser de naturaleza diferente, la pri-

²¹ *Idem*, pp. 30-34.

²² *Idem*, p. 35.

mera relacionada con la malicia, la segunda con la simplicidad. Sin embargo, en lo esencial, la ficción y la creencia son concurrentes.²³ La creencia puede anclarse en supuestos hechos o en las artes y en las opiniones (doctas). La confianza depositada con demasiada facilidad en las artes y en las opiniones se divide en dos. Algunas veces se cree demasiado en las artes mismas, algunas otras en los autores que han estudiado estas artes. En el primer caso es necesario distinguir las ciencias que se fundan más en la imaginación que en la razón (astrología, magia natural y alquimia). Cuando se confía excesivamente en los autores se fabrican dictadores cuyas palabras se fijan de una vez por todas en lugar de cónsules cuya opinión puede ser consultada. En contraste con las artes mecánicas (cuya inclusión en el mundo legítimo del conocimiento fue pieza clave del Renacimiento y de la ilustración), en filosofía numerosos espíritus y numerosos esfuerzos se dedican a examinar un solo espíritu, el del maestro, y con frecuencia lo corrompen en lugar de ilustrarlo (*illustrer*). En consecuencia aunque la posición original sea justa y aunque el que aprende debe creer, es necesario agregar que el que ha aprendido debe juzgar. Los alumnos no deben a sus maestros más que una fe temporal, deben suspender su propio juicio hasta que estén completamente instruídos pero no dimitir completamente ni convertirse en esclavos para siempre²⁴.

Estas son las tres enfermedades principales del saber. Además existen otros desarreglos (*troubles*) que son más humores crónicos que enfermedades declaradas. Bacon desarrolla diez de ellos.

Primer humor.- Un excesivo entusiasmo por lo muy antiguo o pasión por la novedad. Lo antiguo detesta celosamente que lo nuevo se incorpore; la innovación no está satisfecha hasta que arruina lo que le precede. Entre estos dos extremos los hombres deben subir y desde las alturas descubrir cual es el mejor camino, pero una vez que se ha encontrado el camino hay que andarlo y avanzar.

Segundo humor, relacionado con el anterior. Se niega que pueda haber algo que haya escapado a la antigüedad.

Tercer humor, igualmente relacionado con el primero, se presume que gracias a la diversidad de opiniones y de sectas del pasado y al hecho de que han sido bien examinadas, las mejores de ellas son las que han sido conservadas y han destruído las otras, como si la multitud y, por demagogia, los más sabios debieran dedicarse a vehicular lo que es popular y superficial más que lo que es sustancial y profundo.

Cuarto humor, de un tipo diferente a los anteriores. Se reduce el saber de las artes y de presentaciones metódicas de manera prematura y se cancelan las preguntas; así generalmente las ciencias no crecen más, o para nada.

Quinto humor, consecuencia del anterior. Una vez que se ha logrado una distribución de las ciencias y las artes particulares, los hombres abandonan el plan general o filosofía primera. Ningún descubrimiento auténtico puede encerrarse en un nivel particular. No es posible esclarecer los elementos más alejados y más profundos de una ciencia, sea la que sea, si se permanece en el nivel simple de esta ciencia sin remitirse a una ciencia más elevada.

Sexto humor. Procede de la deferencia excesiva, de una especie de adoración por el espíritu o el entendimiento humano. Por esta razón los hombres han descuidado el estudio de la naturaleza y de la observación de la experiencia para hacer acrobacias de un extremo al otro de su razón y sobre sus propias ideas. Resultado, los intelectualistas son considerados como los más sublimes y los más divinos de los filósofos. Cita a Heráclito: “Los hombres buscan la verdad en sus pequeños mundos y no en el gran mundo que es compartido. Al hacer esto tienen las ilusiones que merecen”.

Séptimo humor, relacionado con el anterior, la gente tiene la costumbre de dejar contaminar sus meditaciones, opiniones y doctrinas por ciertas ideas que admiran particularmente, o por ciertas ciencias a las que se dedican, lo que da a todo el resto el tinte de sus temas favoritos.

Octavo humor. No se soporta con paciencia la duda y hay precipitación para afirmar sin practicar con madurez la suspensión del juicio necesaria.²⁵ En el terreno del estudio el que se aferra a comenzar con certezas terminará en la duda y el que sabrá contentarse con comenzar con dudas terminará con certezas.

²³ *Idem*, p. 37.

²⁴ *Idem*, pp. 38-40.

²⁵ *Idem*, pp. 41-44.

Noveno humor. Frecuentemente se transmite el saber de una manera magistral que juzga de una vez por todas, no de una manera sincera y desprovista de artificio. Este modo de transmisión está hecho para que el saber sea admitido lo más rápidamente, no para que sea examinado lo más cuidadosamente posible. En los compendios destinados a la práctica, tal modalidad no debe prohibirse, pero cuando se trata de ocuparse verdaderamente del saber se debe exponer las cosas sinceramente, de manera más o menos categórica de acuerdo a la solidez de sus pruebas.

Pero la más grande desviación radica en equivocarse sobre la finalidad última del conocimiento. Los hombres algunas veces son presa de un deseo de instrucción y de conocimiento a causa de una curiosidad natural y de un apetito por la búsqueda, o a veces para divertir su espíritu con diversidad, o aun para adornarse y ganar prestigio, para triunfar en las lides de espíritu y de polémica, frecuentemente por el dinero que aporta una profesión, pero rara vez para dar cuenta auténticamente de su don de razón trabajando al servicio de los hombres y de lo que les es útil. Se trata de que el estudio y la acción estén más unidas, en conjunción más estrecha y más directa que lo que lo han estado hasta ahora. Se trata de que el conocimiento no pueda ser como una cortesana, destinada solamente al vano placer, ni una esclava que produce y lleva a su dueño lo que le es útil, sino que esté destinado, como una esposa, a la procreación, al fruto y a reconfortar (cita de Cicerón).²⁶

La concepción de Bacon de la relación que el hombre debería entablar con el conocimiento se caracteriza pues por el antropocentrismo, el naturalismo y el empirismo -que privilegia el papel de la inducción y de la experimentación. La conjunción de estas tres líneas debería producir progreso científico y técnico y en este sentido el humanismo de Bacon se distingue del italiano y del alemán. Y no cabe duda que su pensamiento hizo mella en los pensadores que le siguieron, Hobbes, Locke, Berkeley y Hume y, más allá del empirismo inglés, en los del siglo de las luces y en nuestra época. La similitud de la utopía de *La casa de Salomón*²⁷ con los logros de la ciencia y la téc-

²⁶ *Idem*, pp. 45-47.

²⁷ Francis Bacon, "Nueva Atlántida" en Francis Bacon. *Escritos pedagógicos*. UNAM; México, 1986, pp. 149-159.

nica de nuestro siglo es asombrosa. Las nueve divisiones del trabajo de investigación propuestas por Bacon han perdido su nomenclatura figurada, pero sin duda están presentes en la actualidad.²⁸ Sobresale, sin embargo, la definición del "objeto de la fundación" de la casa de Salomón, a saber, *el conocimiento de las causas y secretas nociones de las cosas y el engrandecimiento de los límites de la mente humana para la realización de todas las cosas posibles* que ejemplifico con la cita siguiente: *Tenemos parques y corrales con toda suerte de bestias y pájaros, que no conservamos sólo por recrearnos en su apariencia o rareza, sino también para disecciones y experimentos que esclarezcan ocultas dolencias del cuerpo humano; logrando así varios y extraños resultados como el de prolongarles la vida, paralizar y hacer morir diversos órganos que vosotros consideráis fundamentales, resucitar en otros en apariencia muertos y cosas por el estilo. Hacemos también experimentos con los peces ensayando otros remedios, para el bien de la medicina y cirugía. Por artificio los hacemos más grandes o más pequeños de lo que corresponde a su especie, podemos impedir su crecimiento o hacerles más fecundos y robustos o estériles e infecundos. Podemos cambiarles de color, forma y vigor de diversas maneras. Logramos los medios de hacer cópula y combinaciones de distintas clases son las cuales se han producido nuevas especies y no estériles, como es la opinión general. Producimos una porción de clases de serpientes, usamos moscas y sabandijas de los cuales algunos prometen en efecto llegar a ser criaturas perfectas como las bestias o pájaros y tener sexo y hasta ser capaces de propagarse. Y todo esto no lo hacemos por azar, sino que conocemos de antemano, según las sustancias y combinaciones, las clases de criaturas que han de surgir*²⁹.

El poderío del hombre sobre la naturaleza ha sido buscado al pie de la letra. Se ha logrado y también ha regresado como un boomerang sobre nosotros y ahora vemos cómo la naturaleza se desmorona a fuerza de nuestros progresos. "*Knowledge is power*" afirmó clarividentemente Bacon, pero otras de sus aserciones fueron dejadas de

²⁸ *Ibidem*. Comerciantes de luz, hombres del misterio, exploradores o mineros, recopiladores, iluminados o bienhechores, faros, inoculadores, intérpretes de natura y novicios y aprendices.

²⁹ Francis Bacon. "Nueva Atlántida" *op.cit.*, p. 153.

lado, principalmente las concernientes a la necesidad de no disociar la filosofía segunda o experimental (el conocimiento de la naturaleza) de la filosofía primera (la ciencia universal anterior a toda división del saber y la encargada de analizar y relacionar los axiomas de las ciencias particulares), la de proteger y fomentar las artes y las ciencias libres de toda especialización porque *cuando se piensa que la filosofía y los estudios generales son cosas ociosas se omite la consideración de que todas las profesiones particulares son servidas y alimentadas por ellos*.³⁰ Dicho de otra manera, la especialización tan necesaria para el avance de las ciencias debe tener como basamento una formación humanista y filosófica.

Los obstáculos para establecer una relación auténtica con el saber que hemos revisado pueden parecer completamente anacrónicos, sin embargo no es difícil encontrar el paralelismo con nuestra realidad actual. Los fundamentalismos religiosos siguen estigmatizando el conocimiento y a los estudiosos. Los políticos impulsan el conocimiento fragmentado porque temen que un conocimiento más profundo desvíe a la masa de la acción y los negocios y porque quieren hombres dispuestos a obedecer y ejecutar. ¿Hay otra explicación al intento de suprimir la filosofía en el bachillerato a nivel nacional? Los prejuicios populares en contra de los “sabios” poco han cambiado. Las “desviaciones y vanidades que se han infiltrado en el seno mismo de los estudios” están aquí presentes entre nosotros auxiliados con nuevas herramientas, máquinas, dispositivos, nuevas estructuras y nuevas instituciones, nuevas divisiones del trabajo y nuevos dictadores intelectuales.

Vivimos en la “era del conocimiento” se repite. Sería necesario analizar detalladamente la figura del conocimiento que se concretiza en los establecimientos educativos, en la manera en que se concibe el aprendizaje, en los fantasmas que persiguen los jóvenes al estudiar y los establecimientos al plegarse a exigencias empresariales de eficacia y de tiempos. Esta figura de relación con el saber se inviste sólo en una parcela posible de saberes, de actividades y de relaciones, aquella que alimenta la caldera del beneficio económico. Se pretende

formar “intelectuales” y fomentar la creatividad pero igualmente en una parcela precisa. El cuestionamiento profundo es permisible sólo en la “gente rara” que estudia filosofía pero sería fatal si cualquier ciudadano tuviera acceso a ella (una vez más estamos en el miedo al conocimiento que antecede a la revuelta social). Hace falta un análisis crítico de las universidades actuales como lugar social que habitamos y en el cual ejercemos nuestras urgencias instrumentales y activistas. Podríamos preguntarnos si, al igual que las universidades de la última etapa de la Edad Media, estas instituciones siguen reivindicando “los ideales de la sabiduría” al mismo tiempo que se están dejando llevar por una lógica heterónoma, o, en palabras de Jacques Le Goff, si no están condenadas a traicionar a todos (al Estado, a la sociedad, a los estudiantes...). Así como Bacon confiaba en la observación de la naturaleza guiada por la nueva lógica, sería necesario insistir en la vinculación del acervo filosófico con la realidad en la que vivimos, en que los filósofos consagrados sean cónsules y no dictadores, en que los profesores enseñemos más maneras de pensar y de relacionarse con el conocimiento que conocimientos e información, en que los establecimientos educativos reivindiquen su capacidad instituyente y dejen de someterse a lo que el mercado instituye.

Última reflexión. En el pequeño lugar social que ocupan los estudios filosóficos, ¿estamos haciendo lo suficiente y lo necesario para que los alumnos aprendan a pensar por sí mismos sin que esto sea sinónimo de una reivindicación absolutista de la subjetividad, para que inicien el camino de ida a la apropiación de sí mismos? ¿Cuál es el peso que se le otorga a la información por una parte y a la reflexión y a la problematización por la otra? ¿Cómo explicar que los alumnos atraviesen todos los semestres “exitosamente” y tengan tantas dificultades para elaborar un buen proyecto de tesis, una buena tesis que no se limite a repetir lo que otros han inteligido? El que se encuentra secuestrado en una red -y probablemente el ser humano convive constantemente con esa impresión- siempre puede liberarse ●

³⁰ Francis Bacon, *Du Progrès et de la promotion...*, *op. cit.*, Libro segundo, p. 82.

Figuras sacerdotales en el cine*

Dr. Luis García Orso, sj**

La presentación de sacerdotes en el cine rara vez se escapa de un estereotipo: encerrados en su sacristía o en su comedor, vestidos de negro, dando algún piadoso consejo. Pareciera que su vida es ajena al mundo real. Cuando un buen director y un buen guión logran romper con este imaginario, resultan películas muy interesantes: sacerdotes y misioneros encarnados en un pueblo, en medio de conflictos sociales y de crisis espirituales, en busca de la verdad y del ejercicio de la caridad. Así es la muestra de películas que aquí presentamos. Desafortunadamente faltan algunos títulos que no es posible encontrar en México como *Diario de un cura de aldea* (Robert Bresson, 1950), *El renegado* (Leo Joannon, 1954), *Léon Morin* (Jean-Pierre Melville, 1961); películas de gran calidad que presentan las crisis de fe de sacerdotes ante los desafíos de la realidad que los envuelve. El Papa Benedicto XVI ha inaugurado un año sacerdotal que desea “promover el compromiso de renovación interior de todos los sacerdotes, para que su testimonio evangélico en el mundo de hoy sea más intenso e incisivo”. La siguiente selección de películas puede ser un buen material para ayudarnos a ver el testimonio intenso de una vida a favor de los demás.

NIDO DE RATAS (On the Waterfront, Elia Kazan, 1954)

En los muelles de Nueva York, un sacerdote apoya a los trabajadores en su lucha contra la corrupción, la manipulación y la venalidad de la mafia. Guión basado en la historia real del sacerdote jesuita John Corridan. Extraordinaria película que coloca a Marlon Brando en una de sus mejores actuaciones, como el joven boxeador fracasado que se levanta contra los poderosos.

* Este artículo llegó a nuestra redacción el 25.09.09

** Doctor y profesor de Teología. Directivo de OCLACC (Organización Católica Latinoamericana de Comunicación). Miembro de SIGNIS, lgorso@jesuis.net

**EL EXORCISTA (The Exorcist, William Friedkin, 1973)**

Un caso real de 1949 para atender la posible posesión diabólica de un adolescente se transforma en una popular novela y uno de los mayores éxitos de taquilla, un clásico de cine de terror. El jesuita William O' Malley asesoró el guión y actuó en la película. Muy interesante el acercamiento a la fe de los dos sacerdotes: el joven Padre Karras y el viejo Padre Merrin, el exorcista, en su lucha contra el mal.

LA MISIÓN (de Roland Joffé, 1986)

Bella y emocionante narración cinematográfica en el contexto de las reducciones jesuíticas a favor de los indígenas, en medio del dominio y conflicto de poderes entre España y Portugal en el siglo XVIII, teniendo como protagonistas a dos modelos diferentes de misioneros y sacerdotes.

COMLOT CONTRA LA LIBERTAD

(To Kill a Priest, Agnieszka Holland, 1989)

Un sacerdote desafía a las autoridades comunistas en Polonia, a principios de los ochentas, apoyando al sindicato Solidaridad. El gobierno decide dar muerte al sacerdote. Historia basada libremente en el caso del Padre Jerzy Popieluszko.

ROMERO (de John Duigan 1989)

Digna presentación filmica de Mons. Oscar Arnulfo Romero, una voz profética a favor del pueblo empobrecido, hasta su martirio en el altar el 24 de marzo de 1980, en el contexto de la hegemonía militar y la violencia política en El Salvador.

EL ÚLTIMO MISIONERO (Black Robe, de Bruce Beresford, 1991)

El Padre Laforgue es un joven misionero jesuita que es enviado a llevar el Evangelio y la civilización a los indígenas nativos de las costas del actual Canadá francés, en el siglo 17. Su misión hacia territorio hurón se convierte en un viaje espiritual lleno de pruebas, conflictos, descubrimientos, dudas. Esta ficción filmica tiene su correlato en la historia de san Juan de Brébeuf, jesuita martirizado por los iroqueses en 1649.

DAENS (de Stijn Coninx, 1992)

Hacia fines del siglo XIX, un cura denuncia la explotación laboral y sexual de niños trabajadores de fábricas en una zona pobre de Bélgica. Su lucha no es bien vista por la clase rica ni por la jerarquía, con lo que el Padre Daens enfrenta un conflicto entre su conciencia y la obediencia. La encíclica social *Rerum Novarum* del Papa León XIII sale precisamente en 1891 para afrontar los problemas de la nueva era industrial.

PRIEST (de Antonia Bird, 1994)

En una parroquia popular de Liverpool coinciden dos sacerdotes, el cura y su joven vicario, que han de enfrentar la crisis entre sus valientes opciones pastorales y la fragilidad de su celibato, uno en la relación afectiva con su ama de llaves y el otro con otro joven homosexual. El filme encarna en historias particulares el conflicto entre la ley, la conciencia, el juicio y la absolución, la culpa y el perdón.

MOLOKAI (de Paul Cox, 1999)

La historia del Padre Damián de Veuster, sacerdote misionero belga de los Sagrados Corazones, que a los 33 años llega a Molokai, una isla del archipiélago de Hawái, donde enfermos de lepra son reclusos y casi abandonados de todo, y a quienes el Padre Damián atiende con una cercanía llena de compasión y caridad hasta que muere de la misma enfermedad en 1889.

AMÉN (Costa Gavras, 2002)

Un químico alemán que trabaja para el gobierno y un sacerdote jesuita italiano se unen desde sus propias convicciones cristianas para denunciar el exterminio de judíos por parte de los nazis. Su apelación llega sin frutos hasta el mismo Papa. Ambos afrontan su causa en medio de la oposición, la impotencia y el sacrificio. La historia filmica toca el delicado punto de si el Papa Pío XII guardó silencio o no ante la matanza de judíos por el estado nazi.

EL NOVENO DÍA (Volker Schlöndorff, 2004)

La película narra el difícil tramo de la vida de un sacerdote que se halla preso en un campo de concentración en Dachau y que es enviado a su hogar en Luxemburgo, por nueve días, para que convenza a

su Obispo que apoye la ocupación de los nazis. El filme muestra el doloroso dilema moral de un sacerdote y su compromiso con Dios y con la Iglesia. Esta representación filmica del gran director alemán Schlöndorff está basada libremente en el caso real del Padre Jean Bernard que era Secretario General de la OCIC (Organización Católica Internacional del Cine) cuando estalló la segunda guerra mundial y que efectivamente fue enviado al campo de concentración de Dachau. En 1946 Bernard regresó a Bruselas y luego fue elegido Presidente de la OCIC, cargo que ejerció de 1947 a 1972.

EL CRIMEN DEL PADRE AMARO (Carlos Carrera, 2002)

Más allá de la desproporcionada polémica publicitaria en torno al estreno de esta película, la historia filmica del joven e inmaduro Padre Amaro resulta un buen ejemplo de cómo la búsqueda del poder corrompe todo y echa abajo los principios morales y las mejores ilusiones.

PADRE PRO (Miguel Rico, 2008)

Recreación filmica, siguiendo testimonios históricos (y con guión del Padre Alberto Vargas) de la vida del jesuita Miguel Agustín Pro hasta su martirio el 23 de noviembre de 1927, en el contexto del conflicto religioso con el gobierno de Plutarco Elías Calles.

NAZARÍN (Luis Buñuel, 1958)

Excelente adaptación al ambiente mexicano pre-revolucionario de la novela de Pérez Galdós, donde un sacerdote decide apartarse de la institución eclesiástica y ejercer la caridad hacia los pobres, y ha de soportar humillaciones y pobrezas al lado de gente marginal, que van poniendo en crisis su propia fe.

EL PADRECITO (Miguel M. Delgado, 1964)

Uno de los mayores éxitos de Cantinflas, por la simpatía con que recrea las aventuras de un sacerdote de pueblo que trata de ayudar a la gente con detalles nada formales y sí llenos de humanidad y espontaneidad ●

Iniciativas Zapatistas. IV Parte: Otra teoría y otros debates. El imposible diálogo entre Pierre Bourdieu y el Subcomandante Marcos*

Dr. David Velasco Yáñez, sj**

abstract Dr. David Velasco Yáñez, sj. *Zapatista Initiatives, Part IV: Another theory and other debates: The Impossible Dialogue between Pierre Bourdieu and the Subcommander Marcos.* We tried to establish a dialogue between an indigenous worldview having Mayan roots (Subcommander Marcos) and a thought process with roots in the West (Pierre Bourdieu). These worldview cultures and histories are different and far apart. But they share a *heretical* discourse against dominant orthodoxy. And they share the capacity to reveal hidden mechanisms, and theories are imposed as legitimate visions of reality. The major communication media show the *normalcy* of being a person who is penniless and the exploitation of those in dire poverty.

resumen Dr. David Velasco Yáñez, sj. *Iniciativas zapatistas, IV Parte: Otra teoría y otros debates: El imposible diálogo entre Pierre Bourdieu y el Subcomandante Marcos.* Intentamos establecer un diálogo entre una cosmovisión indígena de raíces mayas (Subcomandante Marcos) y un pensamiento enraizado en Occidente (Pierre Bourdieu). Esas cosmovisiones culturales e historias son diferentes y distantes. Pero comparten un discurso *herético* contra la ortodoxia dominante. Y comparten la capacidad para desvelar los mecanismos ocultos y las teorías se imponen como visiones legítimas de la realidad. Los grandes medios de comunicación muestran la *normalidad* del despojo y la explotación de los más pobres.

* Artículo entregado a esta redacción el 08.08.09.

** Investigador del ITESO en el Departamento de Estudios Sociopolíticos y Jurídicos. correo-e: dvelasco@iteso.mx

Caracol es el paradigma del pensamiento simbólico de los pueblos mayas
Andrés Aubry, Los caracoles zapatistas (Tema y variaciones)

Introducción

Con esta cuarta entrega pretendemos algo que quizá no logremos del todo. Analizar otra teoría es colocarnos en una perspectiva que pretende describir e interpretar una manera *muy otra* de ver y vivir la realidad. Por tanto, de intentar establecer un diálogo entre una cosmovisión y una cultura indígena, de raíces mayas, y un pensamiento enraizado en lo que, genéricamente, podemos llamar cultura occidental, con todas sus contradicciones y visiones aprendidas e incorporadas en las tradiciones académicas de las ciencias sociales. Por eso la provocación del subtítulo, *el imposible diálogo entre Pierre Bourdieu y el Subcomandante Marcos*, porque la imposibilidad queda establecida por culturas y cosmovisiones con historias diferentes y distantes, pero con un rasgo en común. El sociólogo francés es reconocido como uno de los mayores sociólogos del siglo XX, intelectual de combate y crítico radical del campo intelectual y académico, y un claro compromiso político¹; el dirigente militar del ejército zapatista es un intelectual y poeta que se dejó educar y formar por la sabiduría de los “ignorantes” pueblos indígenas y por su voz hablan los zapatistas. El rasgo compartido es su discurso herético, contra la ortodoxia dominante, su capacidad para desvelar los mecanismos ocultos que hacen de muchos intelectuales y académicos, de teorías que se imponen como visiones legítimas de la realidad, profetas de un mundo autoevidente, verdades legitimadas por la fuerza de imposición que logran a través de los grandes medios de comunicación, generadores de realidades que muestran la “normalidad” del despojo y la explotación de los más pobres. Analizar la otra teoría que proponen los zapatistas es, por tanto, colocarnos ante otra expresión de la iniciativa política, ahora en el campo intelectual, y ubicarnos en

¹ Hace poco, apareció una selección de textos de Pierre Bourdieu, que abarcan un largo período, de 1961 a 2001, cuarenta años de compromiso con diversas luchas políticas, justamente el libro lleva ese título: “Ciencia social y acción política”. La selección fue realizada por Franck Poupeau y Thierry Discepolo. La traducción al castellano la hizo Beatriz Morales Bastos. Es una co – edición de Hiru y de la editorial cubana Ciencias Sociales, 2004.

él, en la posición que ocupamos en un campo de luchas en el que se disputa no sólo la visión legítima de lo que ocurre en Chiapas, con los zapatistas, o en México con sus grandes depredadores, o en el mundo y la guerra de conquista impulsada por la sociedad del poder. La masacre de Acteal, por ejemplo, no sólo es un crimen de Estado, de lesa humanidad, sino la ocasión para la lucha entre intelectuales por hacer ver y hacer creer qué fue lo que ocurrió realmente y exigir justicia para las víctimas. En esta entrega queremos intercalar algunas ideas de Pierre Bourdieu, en torno al campo intelectual y los entretelones de la división del trabajo de la dominación. Por el otro, los señalamientos que, en comunicados y documentos de los zapatistas, se hacen en torno al papel de la teoría y de los intelectuales; primero, un análisis de los comunicados durante el periodo 2003 – 2008; el segundo apartado, lo dedicamos al Coloquio Internacional, dedicado a la memoria de Andrés Aubry, ejemplo a seguir de una manera de hacer teoría y de vivir de manera comprometida de todo intelectual.

1. La teoría y los intelectuales en los documentos y comunicados zapatistas 2003 – 2008

A partir del nacimiento de los Caracoles, en agosto de 2003, y aun antes, pero en el mismo año de 2003, encontramos innumerables referencias al pensamiento, la palabra – la teoría – de los zapatistas. Por ejemplo, el SIM recurre a uno de sus personajes favoritos, el escarabajo Durito, para discurrir sobre la relación entre verdad y poder. Así es como afirma: “Al Poder no le importa el consenso, el acuerdo, la palabra que nace a uno y a otro. Le interesa la dominación. El acuerdo legítima, el Poder legaliza. En el Poder, la carencia de legitimidad se soluciona con dogmas, es decir, con estatuas.”² Y más adelante dirá que “Dice Durito que una estatua es una VERDAD (así, con mayúsculas) que esconde debajo de la piedra su incapacidad para demostrar nada y la arbitrariedad de su existencia.”³ Frente a esta realidad y teoría, Durito describe el zapatismo, pensamiento y acción, en la imagen de un pájaro: “Hay quienes hacen de nuestras palabras una estatua (o un dogma, pero es lo mismo)... Dice Durito que unos y otros

² Subcomandante Insurgente Marcos, *Durito y una de estatuas y pájaros*, en Revista Rebeldía # 7, Mayo de 2003. Editorial, pags. 1-2

³ Ibid.

ignoran que el zapatismo no es ni dogma ni estatua, el zapatismo, como la rebeldía, es apenas uno entre miles de pájaros que vuelan...”⁴

En la primavera del 2003, a unos meses del nacimiento de los Caracoles zapatistas, el SIM publica un largo documento, “El mundo: siete pensamientos en mayo de 2003”, “es nuestro primer aporte a la construcción de una agenda mundial de discusión.”⁵ La idea es impulsar un diálogo “con movimientos y organizaciones sociales y políticas en el mundo.” De este comunicado, nos ayuda ubicar el esquema general, son “siete pensamientos”: I. La teoría; II. El Estado nacional y la polis; III. La política; IV. La guerra; V. La cultura; VI. Manifiestos y manifestaciones, y VII. La resistencia.

Del primer apartado, sobre la teoría, en primer lugar, precisamos que no nos referimos a cualquier teoría, sino aquella que tiene que ver con el mundo social, en particular con los movimientos políticos y sociales; en segundo, la importancia de no separar estas teorías del mundo social de quienes las producen. “El lugar de la teoría (y del análisis teórico) en los movimientos políticos y sociales suele obviarse. Sin embargo, todo lo evidente suele esconder un problema, en este caso: el de los efectos de una teoría en una práctica y el ‘rebote’ teórico de esta última. Y no sólo; el problema de la teoría es también el problema de quién produce esa teoría.”⁶ Aquí es donde encontramos una primera crítica al papel de los intelectuales convertidos en comisarios políticos: “El intelectual (y, por ende, el teórico) siente que tiene el derecho de opinar sobre los movimientos. No es su derecho, es su deber. Algunos intelectuales van más allá y se convierten en los nuevos ‘comisarios políticos’ del pensamiento y de la acción, reparten títulos de ‘bueno’ y ‘malo’. Su ‘juicio’ tiene que ver con el lugar en que están y con el lugar en que aspiran a estar.”⁷ Si retomamos en este aspecto la noción de “doxósofos”⁸ que utiliza Bourdieu para

⁴ Ibid.

⁵ Publicado en el diario La Jornada del lunes 30 de junio de 2003.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Son diversos los trabajos en los que Pierre Bourdieu se refiere a los doxósofos, sabios aparentes de la apariencia, pero se puede consultar en especial, “Los doxósofos”, en Bourdieu, P., *Intelectuales, política y poder*. Eudeba, Buenos Aires, 2000, páginas 129 a 145.

señalar a los teóricos de la política que tienen un pie en la política y otro en la academia, no estamos lejos del señalamiento del SIM. De ahí la importancia de establecer desde dónde se hace teoría y análisis teóricos: “Producir teoría desde un movimiento social o político no es lo mismo que hacerlo desde la academia. Y no digo ‘academia’ en sentido de asepsia u ‘objetividad’ científica (inexistentes), sino sólo para señalar el lugar de un espacio de reflexión y producción intelectual ‘fuera’ de un movimiento. Y ‘fuera’ no quiere decir que no haya ‘simpatías’ o ‘antipatías’, sino que esa producción intelectual no se da desde el movimiento, sino sobre él.”⁹

a) *Los movimientos sociales y su reflexión*

Aquí vamos a encontrar una de las principales características de *la otra teoría*, aquella que se produce en estrecha relación con los movimientos sociales, por lo que el SIM dice: “Nosotros creemos que un movimiento debe producir su propia reflexión teórica (ojo: no su apología). En ella puede incorporar lo que es imposible en un teórico de escritorio, a saber, la práctica transformadora de ese movimiento.”¹⁰ Y, todavía más: “Nuestra reflexión teórica como zapatistas no suele ser sobre nosotros mismos, sino sobre la realidad en la que nos movemos. Y es, además, de carácter aproximado y limitado en el tiempo, en el espacio, en los conceptos y en la estructura de esos conceptos. Por eso rechazamos las pretensiones de universalidad y eternidad en lo que decimos y hacemos.”¹¹ Por tanto, en *la otra teoría*, no sólo no se construyen dogmas – estatuas, no se hace desde fuera de los movimientos sociales, desde el escritorio, sino desde las realidades mismas que va produciendo el movimiento, su propia transformación como tal y la transformación de las realidades en las que se mueve.

b) *Ética y política*

De ahí que la otra característica de *la otra teoría* esté estrechamente ligada con la ética, pues para los zapatistas “las respuestas a las

preguntas sobre el zapatismo no están en nuestras reflexiones y análisis teóricos, sino en nuestra práctica. Y, en nuestro caso, la práctica tiene una fuerte carga moral, ética.”¹² La práctica, por tanto, será el referente fundamental para comprender qué sea y cómo se produce *la otra teoría*: “Un recorrido, así sea meramente enunciativo, de las distintas resistencias en una nación o en el planeta no es sólo un inventario, ahí se adivinan, más que presentes, futuros... Quienes son parte de ese recorrido y de quien hace el inventario, pueden descubrir cosas que quienes suman y restan en los escritorios de las ciencias sociales no alcanzan a ver, a saber; que importan, sí, el caminante y su paso, pero sobre todo importa el camino, el rumbo, la tendencia. Al señalar y analizar, al discutir y polemizar, no sólo lo hacemos para saber qué ocurre y entenderlo, sino también, y sobre todo, para tratar de transformarlo... La reflexión teórica sobre la teoría se llama metateoría. La metateoría de los zapatistas es nuestra práctica.”¹³

La relación entre la ética y la política es una polémica y un debate que pareciera no tener fin. De ahí que el SIM, en una conferencia retome el tema, pues para él, “nombrar lo ausente, es uno de los modos de avivar la memoria que se dirige también hacia adelante. Y elegimos precisamente el tema de la ética, no sólo para señalar su destierro y ausencia de la política de arriba, a más de su acorralamiento en el espacio de la academia; también para señalar o apuntar algunas pistas para que, en el abajo que estamos levantando, se abracen al fin la ética y la política en la única forma que pueden hacerlo, es decir, siendo ‘otras’.”¹⁴ La importancia de mantener estrechamente unidas la ética y la política, el SIM la establece en los siguientes términos: “Por eso estamos hoy aquí, con ustedes. Porque creemos, y en nosotros ‘crear’ es un sinónimo de ‘hacer’, y ‘hacer’ un sinónimo de ‘luchar’, y ‘luchar’ un sinónimo de ‘soñar’, que es posible construir otra forma de hacer política, y que su andamiaje principal es la ética, otra ética.”¹⁵ En esta conferencia, el SIM hablará de los zapatistas como guerreros y guerreras, y eso quiere decir que “que tenemos una ética que poco o nada

⁹ SIM, El mundo: siete pensamientos en mayo de 2003, publicado en el diario La Jornada del lunes 30 de junio de 2003

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ SIM, “Dos políticas y una ética”, conferencia en el Auditorio “Che Guevara”, de la UNAM, el 8 de junio de 2007.

¹⁵ Ibid.

tiene qué ver con lo que se enseña o pretende enseñar en aulas, libros o mesas redondas con deslindes incluidos, sino con un compromiso.”¹⁶ La “ética del guerrero” en un “apunte” de Elías Contreras, supone: “1. El guerrero debe ponerse siempre al servicio de una causa noble. 2. El guerrero debe estar siempre dispuesto a aprender y hacerlo. 3. El guerrero debe respetar a sus ancestros y cuidar su memoria. 4. El guerrero debe existir para el bien de la humanidad, para eso vive, para eso muere. 5. El guerrero debe cultivar las ciencias y las artes, y con ellas ser también el guardián de su pueblo. 6. El guerrero debe dedicarse por igual a las cosas grandes y pequeñas. 7. El guerrero debe ver hacia delante, imaginar el todo ya completo y terminado.”¹⁷ De esta “ética del guerrero”, el SIM concluirá diciendo: “Nuestra ética tiene ese destino... No sólo por eso, pero también por eso, es que sabemos que vamos a ganar.”¹⁸ El comunicado que comentamos termina con una invitación a “producir una teoría y una práctica que no incluyan la soberbia en sus principios, sino que reconozca sus horizontes y las herramientas que sirven para esos horizontes.”¹⁹

Esta relación estrecha entre ética y política – que sería interesante analizar con mucho mayor detalle – la encontramos en una entrevista realizada a mediados de 2006, poco después de la represión en Atenco, por la Revista Rebeldía. En ella, el SIM alude a *la otra teoría* y a la primacía de la ética: “... es donde la Otra Campaña dice: vamos a hacer otra cosa. Vamos a mirar nuestra historia, vamos a mirar otra teoría... De que cuando la correlación de fuerzas te dice que tienes que hacer algo —invariablemente es venderte, rendirte, traicionar—, la ética te diga ‘ni madre’, ‘contra la correlación de fuerzas, ni me vendo, ni me rindo, ni traiciono’.”²⁰

c) El valor de la palabra que se piensa para adentro

Durante las reuniones preparatorias de la primera etapa de La Otra Campaña, en la reunión con los pueblos indios el SIM cuenta la his-

¹⁶ Ibid.

¹⁷ SIM, “¿Otra teoría?” Op. Cit.

¹⁸ SIM, “Dos políticas y una ética” Op. Cit.

¹⁹ Ibid.

²⁰ SIM, “El elemento extra: la organización”, Entrevista realizada por Sergio Rodríguez Lascano, director de la revista mexicana Rebeldía, Junio de 2006

toria del origen del mundo y ahí encontramos otra característica de *la otra teoría* estrechamente ligada al valor de la palabra y la manera de producir la reflexión, y por ende, la teoría. “Y un poco es la historia que cuentan nuestros antepasados mayas, de cómo empezó todo el mundo. Entonces dicen pues, que cuentan nuestros antiguos, que al principio no hay nada y en realidad el mundo se empieza a andar, echa a andar cuando aparece la palabra. Pero no nada más que la palabra aparece así, sino que la palabra, dicen los antiguos, empieza a pensarse a sí misma para dentro, dicen, a reflexionar... Así empezó todo, con la palabra que se piensa para dentro, o sea, que se reflexiona en el corazón, que es espejo para dentro, para mirarnos lo que somos. Y ya luego pues fue la palabra que se encuentra con otra palabra.”²¹ *La palabra que se piensa para dentro*, en la obra de Bourdieu es la reflexividad o vigilancia epistemológica, uno de los aspectos fundamentales de su propuesta y, de alguna manera, lo que la distingue de otras teorías o maneras de hacer sociología y ciencias sociales.²²

Cuando hablamos de *la otra teoría*, damos por hecho que hay una teoría dominante, que no siempre queda explicitada. De ahí que una característica de *la otra teoría* es que se afirma frente al intento de imposición de una visión legítima del mundo social. Por eso, en un comunicado enviado por el SIM con ocasión del segundo aniversario de la Revista Rebeldía, en noviembre de 2004, describe la resistencia frente a ese intento: “Cuando el Poder escribe la palabra ‘FIN’, la

²¹ Tomado de la página electrónica: <http://www.revistarebeldia.org/html/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=326>, el miércoles 17 de agosto de 2005.

²² Sobre estos aspectos, se puede consultar varias de las obras relevantes de Pierre Bourdieu, en particular “El oficio de sociólogo”, en el que propone la vigilancia epistemológica del investigador; “Respuestas. Por una antropología reflexiva”, una serie de entrevistas con Lóic Wacquant en las que va dando cuenta de su propuesta del modo de hacer sociología, como socioanálisis o sociología de la sociología, reflexiona sobre la reflexividad y la necesaria objetivación del sujeto objetivante; “El oficio de científico”, que en la edición francesa lleva por título, justamente, “ciencia de la ciencia y reflexividad”. Particular relevancia tienen tres de sus obras mayores, en las que el propio Bourdieu se coloca como parte del objeto de estudio, en términos zapatistas, diríamos que se mira el corazón hacia dentro: “Meditaciones Pascalianas”, “Homo Academicus” y, su obra póstuma, “Autoanálisis de un sociólogo”.

resistencia agrega el signo de interrogación que no sólo cuestiona el fin de la historia, sino que, también, se niega a aceptar un mañana que sólo la incluye como derrotada. De esta forma, apostando a transformar el futuro, la resistencia apuesta a cambiar el pasado... La resistencia es así el doble vaivén de la mirada, el que niega y el que afirma. El que niega el fin de la historia y el que afirma la posibilidad de rehacerla.”²³ La o las teorías que dominan nuestro mundo, se caracterizan por su tendencia a hegemonizar – por eso dominan –, pero también a homogenizar. De ahí que los zapatistas, en varios de sus comunicados, repitan una y otra vez que ellos no pretenden, como otras izquierdas, ni hegemonizar ni homogenizar. Por eso clarifican uno y otro concepto. “Este es el proyecto de la globalización: hacer del planeta una nueva torre de Babel. En todos los sentidos. Homogénea en su forma de pensar, en su cultura, en su patrón. Hegemonizada por quien tiene no la razón sino la fuerza.”²⁴ Pero resulta que hay una resistencia, tanto a la homogeneidad como a la hegemonía, y se precisan unas y otras: “La homogeneidad no es que todos seamos iguales, sino que todos tratemos de ser iguales a ese modelo. Y el modelo es aquel que se construye por quien es poder. La hegemonía no es sólo que uno mande, sino, además, que todos nos esforcemos por obedecerlo.”²⁵ Esa otra geografía que describe el SIM, se da en el contexto, en aquel momento, de la reciente invasión a Irak, por eso afirma: “Y cuando un joven pinta un ‘No’ en un cartel, en un *graffiti*, en un cuaderno, en una voz, no sólo está diciendo ‘No a la guerra en Irak’, también está diciendo ‘No a la nueva torre de Babel’, ‘No a la homegeneidad’, ‘No a la hegemonía’. Porque los jóvenes rebeldes usan el ‘No’ como pincel, y con él en la mano y en la mirada pintan y adivinan otra geografía...”²⁶

Bourdieu realizará un importante análisis en torno a estas mismas cuestiones. Por una parte, establece los mecanismos de lo que él llama “imperialismo cultural”; por otra, describe de manera detallada

²³ SIM, El bolsillo roto. (Las Altas Finanzas según los zapatistas), publicado en el diario La Jornada, México D.F. Miércoles 17 de noviembre de 2004

²⁴ SIM, Otra geografía La torre de Babel: entre el maquillaje y el clóset, La Jornada, jueves 3 de abril de 2003

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

los procesos por los cuales se da la circulación de las ideas, y cómo se da ese dominio cultural de las tradiciones académicas anglosajonas, en particular. Pero, además, junto con el sociólogo estadounidense, Lõiç Wacquant, difunden una especie de manifiesto titulado “La nueva vulgata planetaria”, en la que de manera mucho más sencilla describen la visión legítima del mundo social a cargo de intelectuales y académicos forjados en las grandes universidades anglosajonas.²⁷

Para los zapatistas, la hegemonía será siempre una tentación, en ocasiones, será motivo de confrontación entre grupos, organizaciones y movimientos de izquierda, social y política, que han pretendido sacar provecho de su acercamiento a los zapatistas a partir de La Otra Campaña. Por lo mismo, durante las intensas jornadas del 2006 y en plena construcción de la solidaridad con las víctimas de la represión en San Salvador Atenco, el SIM precisa, contra la tendencia a hegemonizar, que “nosotros pensamos que debe prevalecer, sobre todo, la exposición razonada de argumentos, la escucha atenta y respetuosa de ella, y el debate rico y creativo de esos argumentos. Según nosotros no se trata de vencer al diferente, sino de hacer crecer las razones con modos de compañeros de lucha.”²⁸ Para comprender con mayor precisión este texto, conviene situarnos ante lo que el SIM llama “la izquierda mediática”²⁹, aquella de los intelectuales progresistas que se lanzaron

²⁷ Al respecto, se pueden consultar las siguientes obras y artículos: “Sobre las astucias de la razón imperialista”, “Dos imperialismos de lo universal”, “Las condiciones sociales de la circulación de las ideas”, “Los intelectuales y los poderes”, los cuatro artículos en la obra citada Intelectuales, política y poder. Hay dos libritos que recogen varias conferencias de Bourdieu y lo muestran como un “intelectual de combate”. Uno de ellos, “Pensamiento y acción”. Libros del Zorzal. Buenos Aires, 2002; y el otro, que en realidad son dos tomos, se llaman “Contrafuegos”, 1 y 2. No es casual, que los subtítulos expresen esta estrecha vinculación entre el quehacer académico y la participación y compromiso con los movimientos sociales. En el caso de Contrafuegos, el subtítulo es “Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal”; del Contrafuegos 2, “Por un movimiento social europeo”.

²⁸ SIM, APRENDER A DECIR NOSOTR@S. Palabras para la Mesa Redonda La OTRA CAMPAÑA. 28 de junio 06. UAM-Xochimilco. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/367/> Consultada el 4 de julio de 2006.

²⁹ SIM, “De redentores e irredentos”, Palabras del EZLN en la Mesa Redonda “América Latina vista desde la Otra Campaña”. 16 de julio del 2007. ENAH, México, D.F. Tomado de la página electrónica: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/comision-sexta/777/#sup>, el miércoles 25 de julio de 2007.

contra los zapatistas ante los resultados electorales del 2006, “la que se convirtió en la legitimadora de la razón pragmática como guía de la izquierda institucional.”³⁰ Ante ella, la postura zapatista: “Nuestra posición fue puntual: AMLO y el PRD representaban no sólo la continuación del proyecto económico, político, social e ideológico, también la coartada perfecta: la bandera de la izquierda institucional en lo alto de la maquinaria de explotación represión, despojo y discriminación que es el capitalismo. La guerra contra los pueblos indios vestida con otras ropas.”³¹ Y el problema fundamental, que tiende a dejarse de lado, queda planteado en los siguientes términos: “... estos pensadores ubican el problema del Poder y del gobierno, como un asunto de caminos (vía pacífica o vía armada, reforma o revolución), y olvidan que la cuestión del Poder y del gobierno se refiere a preguntas fundamentales: ¿para qué y para quién gobernar? ...”³²

d) *Carácter anticapitalista de la otra teoría*

Otra característica que encontramos en *la otra teoría* es su carácter anticapitalista. Hay muchas referencias al respecto. Encontramos una que sintetiza esta posición: “Porque si un movimiento anticapitalista no aspira a transformar todo y no sólo las relaciones de propiedad y producción, entonces no vale la pena y no hará sino repetir injusticias ancestrales, pero ahora con una nueva coartada... Si la transformación que pretendemos no incluye la transformación radical de las relaciones de género entre hombres y mujeres, las generacionales entre ‘maduros’ y jóvenes, las de convivencia entre heterosexuales y cada-quien-su-modo, las culturales entre indígenas y no indígenas, las de vida entre seres humanos y naturaleza, entonces esa transformación no pasará de ser una caricatura más entre las que ya abundan en el libro de la historia.”³³

³⁰ Ibid.

³¹ SIM, “Las ropas nuevas de los viejos conquistadores”, en Casa Lamm, el 1 de octubre de 2007. Tomado de la página electrónica: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/comision-sexta/816/>, el 23 de abril de 2008.

³² Ibid.

³³ Comunicado del SIM al final de la reunión preparatoria de La Otra Campaña con ONG's, publicado en La Jornada, Jueves 1 de septiembre de 2005

En el núcleo de los “pensamientos” de los zapatistas, encontramos el análisis del capitalismo y su fase actual neoliberal. No vamos a presentar aquí el análisis del capitalismo que hacen los zapatistas y trasmite el SIM³⁴. Pero sí vemos importante destacar sus principales características y el papel de los intelectuales en ellas. De otra manera no se entendería ni *la otra teoría* ni la necesidad de los intelectuales de abajo. Una manera muy sintética de ver el análisis que los zapatistas hacen del sistema capitalista, lo encontramos en el capítulo III de la Sexta Declaración de La Selva Lacandona, dedicado a “De cómo vemos el mundo”. Destacamos lo siguiente:

El capitalismo es un sistema social, o sea una forma como en una sociedad están organizadas las cosas y las personas, y quien tiene y quien no tiene, y quien manda y quien obedece. En el capitalismo hay unos que tienen dinero, o sea capital y fábricas y tiendas y campos y muchas cosas, y hay otros que no tienen nada, sino que sólo tienen su fuerza y su conocimiento para trabajar; y en el capitalismo mandan los que tienen el dinero y las cosas, y obedecen los que no más tienen su capacidad de trabajo.

Y también el capitalismo hace su riqueza con despojo, o sea con robo, porque les quita a otros lo que ambiciona, por ejemplo tierras y riquezas naturales.

Y, además de explotar y despojar, el capitalismo reprime porque encarcela y mata a los que se rebelan contra la injusticia.

Al capitalismo lo que más le interesa son las mercancías, porque cuando se compran y se venden dan ganancias. Y entonces el capitalismo todo lo convierte en mercancías, hace mercancías a las personas, a la naturaleza, a la cultura, a la historia, a la conciencia. Según el capitalismo, todo se tiene que poder comprar y vender. Y todo lo esconde detrás de las mercancías para que no veamos la explotación que hace. Y entonces las mercancías se compran y se venden en un mercado. Y resulta que el mercado, además de servir para comprar y vender, también sirve para esconder la explotación de los trabajadores. Y entonces resulta que el capitalismo de ahora no es igual que antes, que están los ricos contentos explotando a los trabajadores en sus

³⁴ Al respecto, una primera tarea de análisis de los análisis zapatistas de la fase actual del capitalismo, es justamente establecer una lista de documentos y comunicados que, como el de La IV guerra mundial o El periscopio invertido, analizan con mayor detalle al sistema capitalista. Es posible que sea una entrega futura para la Revista *Xipe Totek*.

países, sino que ahora está en un paso que se llama *Globalización Neoliberal*. Esta globalización quiere decir que ya no sólo en un país dominan a los trabajadores o en varios, sino que los capitalistas tratan de dominar todo en todo el mundo.

Pero no es tan fácil para la globalización neoliberal, porque los explotados de cada país pues no se conforman y no dicen que ya ni modo, sino que se rebelan; y los que sobran y estorban pues se resisten y no se dejan ser eliminados. Y entonces por eso vemos que en todo el mundo los que están jodidos se hacen resistencias para no dejarse, o sea que se rebelan, y no sólo en un país sino que donde quiera abundan, o sea que, así como hay una globalización neoliberal, hay una globalización de la rebeldía.³⁵

Sólo esta visión, aunque muy sintética, puede irritar a más de algún sesudo académico especialista en la economía o la política, la antropología u otras ciencias sociales. Todo le resultará discutible, o argumentará que es mucho más complejo, como la reciente crisis financiera que tanto despojo, explotación, dolor y sufrimiento ha provocado en todo el mundo. Sin embargo, creemos, ahí están los hechos y desde las rebeldías que construyen nuevas realidades, los intelectuales de abajo y que miran hacia abajo teorizan una comprensión muy otra de la fase actual del capitalismo, la globalización neoliberal. Durito, el personaje intelectual de los estilos literarios del SIM, señala esto de manera muy sintética:

Durito: - *Gracias, Don Juan. Las herramientas elementales para el cuestionamiento tienen que ver con la historia. Estudiándola veríamos ...*

- 1.- Que este sistema, el capitalista, no ha existido desde siempre.
- 2.- Que su origen nada tiene que ver con el espíritu, la deidad que se quiera, o el idealismo; sino con el despojo (o sea el robo), la explotación, la represión y el desprecio, en suma: el crimen.
- 3.- Que su crecimiento y desarrollo va de la mano de eso que le dio vida -.³⁶

³⁵ EZLN, Sexta Declaración de La Selva Lacandona. Seguimos la versión publicada por el diario La Jornada el 29 y 30 de junio de 2005. Se puede consultar en la dirección electrónica de Enlace Zapatista.

³⁶ SIM, De ladrillos, telones y pescados. Op. Cit.

Hay otra descripción, complementaria a la anterior, acerca de lo que hace la actual guerra de conquista, especialmente en el campo: “Hemos hablado del campo en nuestro país, en México, pero estamos viendo, escuchando y aprendiendo que lo mismo está ocurriendo en los 5 continentes. Lo que nos permite afirmar que se trata de una guerra de conquista en todo el planeta, una guerra mundial, la IV Guerra Mundial.”³⁷ Por otra parte, y de manera complementaria a la descripción del sistema capitalista, es importante dar cuenta del papel del Estado, otro de los núcleos de discusión y debate entre intelectuales. De ahí que el SIM afirme y denuncie: “Por todos los medios se nos trata de convencer que la represión política con la que, regularmente, se enfrenta la movilización social, es sólo un exceso o una deficiencia del Estado Moderno... Se nos dice una y otra vez que son desajustes que se pueden corregir y se nos vende la imagen de un sistema jurídico racional y mesurado: la justicia ciega y la balanza incorruptible que se inclina, sin mediación alguna, hacia el bien o el mal para dictaminar... Nada más lejano de la realidad, lo sabemos... Pero, ¿dónde encuentran sustento estas pamplinas ideológicas y jurídicas? ... En el núcleo fundamental de un sistema de despojo, explotación, racismo y represión, es decir, en la apropiación por unos cuantos de la riqueza que producen unos muchos; el dominio de los capitalistas sobre los trabajadores... Es necesario cuestionar las evidencias supuestamente irrefutables del Sistema Jurídico en el Capitalismo, su estructura y su funcionamiento.”³⁸

e) *Los intelectuales de arriba*

Hay varias referencias a “los intelectuales de arriba”, los productores y portadores –incluso también consumidores– de la teoría dominante. Elías Contreras es otro de los personajes de los estilos literarios del SIM. Él coloca en sus palabras una descripción de quiénes son y qué hacen, en una conferencia titulada así, *¿Otra teoría?*: “*Allá arriba*, me dijo Elías Contreras mirando hacia abajo con rencor, *no*

³⁷ SIM, “Entre el árbol y el bosque”. Palabras del EZLN en la mesa redonda “Frente al Despojo Capitalista, la defensa de la tierra y el territorio” en la Ciudad de México, 17 de julio del 2007. Tomado de la página electrónica: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/comision-sexta/778/>, el miércoles 25 de julio de 2007.

³⁸ SIM, Algunas reflexiones sobre la lucha por la libertad y la justicia... Op. Cit.

sólo se inventa una religión donde vale el que tiene y no el que es. También hacen unos como sus sacerdotes, que escriben y predicán la doctrina del poderoso entre los de arriba y entre los de abajo. Pero son como sacerdotes, pero también como policías y vigiladores de que nos portemos bien, que sea que nos aceptemos la explotación y estemos como mansitos, con la cabeza diciendo 'sí' o 'no' según la orden. Que sea que el poderoso te chinga también con el pensamiento. Y esos sacerdotes del pensamiento de los de arriba son los cabezas grandes que se venden al dinero.”³⁹ En la misma conferencia encontramos un complemento de esta descripción, que es fundamental para comprender qué sea *la otra teoría* frente a una teoría dominante: “Si el sistema jurídico que viste de ‘racional y humana’ la violenta imposición del capital tiene jueces, vigilantes, policías y cárceles, ¿cuáles son sus equivalentes en la cultura en México, en la investigación y la academia, en la producción teórica, el análisis y el debate de ideas? Respuesta: los intelectuales que arriba dicen qué es ciencia y qué no, qué es serio y qué no, qué es debate y qué no, qué es verdadero y qué es falso; en suma, qué es inteligente y qué no...”⁴⁰ Hay otra conferencia en la que se describe el oficio de los intelectuales de arriba, son los encargados de encubrir el despojo y la explotación capitalistas. “En el capitalismo, sobre las mercancías se construyen evidencias que ocultan más que lo que muestran. Los constructores de esas evidencias son los intelectuales de arriba, los “mercaderes de las ideas”. Del lado de las evidencias: el salario por el trabajo de producir mercancías y el mercado en el que se intercambian esas mercancías. Del lado de lo oculto: el despojo y la explotación que las produjeron; el desprecio y la represión que mantienen al sistema.”⁴¹ En la entrevista que le hiciera la Revista Rebeldía en junio de 2006, el SIM avanza en la descripción de esa intelectualidad, colocando en la separación del quehacer intelectual y el quehacer político una de las raíces de su fragilidad. “Nosotros decimos que hay un problema en el sector intelectual, no sólo éste que señalas, sino en todo el sector intelectual —incluyendo el de izquierda radical— que es la se-

³⁹ SIM, ¿Otra teoría? Publicada en La Jornada, el sábado 25 de marzo de 2006

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ SIM, Un diálogo posible sobre la Teoría de la Historia, Ciudad de México, el 26 de Junio del 2006. Tomado de la página electrónica: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/364/> Consultada el martes 4 de julio de 2006

paración o el desprendimiento del quehacer intelectual del quehacer político. A la hora que estás produciendo teoría o reflexión teórica, desligado de un movimiento, en esta especie de outsider que se propone a sí mismo el intelectual, está espontáneamente tomando de la realidad una concepción, y es esa concepción la que le permite editar la realidad y elegir: ‘esto es lo más importante’.”⁴² Y no es que haya intelectuales que no participen en la política, pues no se trata de cualquier política, ahí están los “doxósofos” que tan bien describe Bourdieu. Se trata de una vinculación práctica, de un compromiso social de los académicos. “Nosotros decimos que la teoría, en ese sentido, allá arriba, siempre va a cojear de eso. Porque no se está planteando lo que dijo —no me acuerdo quién— que el problema de la teoría es práctico, fundamentalmente práctico. Y la práctica no es dar una clase, no es escribir un artículo, sino vincularse directamente con un movimiento social o político... Si hay elementos en la realidad o movimientos que en la realidad están planteando una radicalización de la sociedad, eso significa que el intelectual pierde su espacio de seguridad para producir teoría.”⁴³

Desde la posición dominada que ocupa el SIM en el campo intelectual mexicano, su descripción de los intelectuales de arriba no repara en detalles. En una conferencia dictada en Morelia, en junio de 2007, una de tantas intervenciones que realizó en ese año, la dedica a establecer la relación entre la ética y la política, o la ética en política, y ahí hace nuevas descripciones de esos intelectuales de arriba y su función al interior del sistema capitalista. De esta conferencia, por demás interesantísima como visión global de la realidad, conviene tener presente que es una exposición en forma de “tesis” sobre las que el SIM va hilvanando una serie de afirmaciones, por ejemplo, sobre la no funcionalidad de la política tradicional y el avasallamiento de que ha sido víctima por la globalización neoliberal. De esa manera, afirma el SIM que “la política es el arte de la simulación”.⁴⁴ Así es como llegamos a la tesis # 14, en la que el SIM describe la

⁴² SIM, El elemento extra: la organización, Op. Cit.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ SIM, “De la política, sus finales y sus principios”, conferencia pronunciada en Morelia, Michoacán, el 11 de Junio del 2007. Tomado de la página electrónica: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/comision-sexta/755/>, el martes 26 de junio de 2007.

presencia de esos intelectuales: “Pero la clase política mexicana no asiste sola a su propio entierro... De la mano lleva a algunos intelectuales progresistas en sus diversas facetas, sea como escritores, académicos, investigadores, artistas, analistas, profesores... En esta etapa neoliberal, algunos intelectuales se convirtieron en las máquinas tragamonedas (una *slot machine*, dirían los gringos) del Poder: echas una moneda y sale una justificación... Pero la ambición neoliberal provoca desastres y al Poder, al Político y al Intelectual le marean las desestabilizaciones... El frenesí moderno que lo aterra no es el de las velocidades de sus autos en los segundos pisos, sino el de las luchas sociales...”⁴⁵

f) Los intelectuales de enmedio

En la conferencia “¿Otra teoría?”, el SIM hace una descripción poco menos que despiadada a lo que llama “intelectuales de en medio”. Por ejemplo, afirma: “Igual que en el imposible centro de la imposible geometría del poder, en las frágiles torres de cristal de la ‘neutralidad’ y la ‘objetividad’ están los intelectuales que navegan dirigiendo discretas o descaradas coqueterías al sistema, sin importar el color de quien detente el poder político... Mirando hacia arriba, estos intelectuales responden a la pregunta explícita o implícita con la que arranca su quehacer: ‘¿Desde dónde?’ Y en esta pregunta se anudan las otras preguntas: ‘¿Por qué?’, ‘¿Con quién?’, ‘¿Contra quién?’ Desde la antesala del poder, haciendo méritos en la corte del mandarín de moda sexenal, estos intelectuales no están en medio, sino en tránsito hacia arriba.”⁴⁶ En esta descripción, hay un contraste importante: “Los intelectuales de en medio... Donde *la otra* dice ‘despierten’, esos intelectuales dicen, suplican, ruegan, imploran: ‘sigan dormidos’.”⁴⁷

g) Los intelectuales de abajo

Contra esta labor de los intelectuales de arriba, o de en medio en ascenso hacia arriba, hay una descripción del trabajo de los intelectuales

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ SIM, ¿Otra teoría?, Op. Cit..

⁴⁷ Ibid.

que “miran abajo y desde abajo”. Nuevamente, en palabras de Durito, intelectual emblemático que mira abajo y desde abajo: “Durito: - *Entiendo. La labor de los intelectuales, sería precisamente desmontar el cuarto muro del espacio de la política, exhibirla tal cual es, sin ocultamientos, para que todos podamos saber lo que pasa en esa habitación y obrar en consecuencia. Hoy hay una injusticia oculta en la habitación del Poder: la que mató a Alexis Benhumea Hernández, la que violó a las presas de Atenco, la que mantiene ilegalmente presos a hombres y mujeres cabales, la que reprime en Oaxaca y en todos los rincones del México de abajo y a la izquierda...*”⁴⁸ En una conferencia que fue parte de un encuentro por la liberación de presos y presas políticas, el SIM cita a otro intelectual que mira abajo y desde abajo, este sí de carne y hueso: “Dice uno de esos intelectuales que mira abajo y desde abajo, en la izquierda, Eduardo Galeano: “*La libertad de mercado te permite aceptar los precios que te imponen. La libertad de opinión te permite escuchar a los que opinan en tu nombre. La libertad de elección te permite elegir la salsa con que serás comido*”. (Eduardo Galeano. Las Palabras Andantes).”⁴⁹

Si hay unos intelectuales “de arriba” y otros intelectuales “de en medio”, o en ascenso hacia arriba, los zapatistas plantean la necesidad de otr@s intelectuales. “Esto requiere de l@s otr@s intelectuales, primero, la humildad de reconocer que se está frente a algo nuevo; y, segundo, integrarse, hacer suya *la otra*, en ella conocerse y conocer al indígena, al obrero, al campesino, al joven, a la mujer, al niño, al anciano, al maestro, al estudiante, al empleado, al homosexual, lesbiana y transgénero, a la trabajadora y trabajador sexual, al ambulante, al pequeño comerciante, al cristiano de base, al trabajador de la calle, al otro, a la otra... Nosotros pensamos que deberían participar directamente en las reuniones de adherentes en sus estados y, además, escuchar todo lo que dicen tod@s l@s adherentes en todo

⁴⁸ SIM, De ladrillos, telones y pescados, Op. Cit..

⁴⁹ SIM, Algunas reflexiones sobre la lucha por la libertad y la justicia para l@s luchador@s sociales en México. Palabras para el Primer Encuentro por la liberación de tod@s l@s pres@s polític@s, presentación con vida de los desaparecidos y la cancelación de órdenes de aprehensión contra de luchador@s sociales. Ciudad de México, 18 de junio del 2006. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/361/>

el país. Gracias a los medios alternativos, los otros medios, es posible seguir de cerca esta hermosa lección de historia nacional contemporánea. En su medio y con su modo, l@s otr@s intelectuales seguramente producirán análisis y debates teóricos que asombrarán al mundo... Como zapatistas pensamos que *la otra campaña* puede decir con orgullo que se merece a l@s mejores intelectuales de este país que forman parte de ella; ahora que ellas y ellos, con su quehacer propio, digan si se merecen a *la otra campaña*.⁵⁰

No es poco lo que se está planteando. Porque la novedad de la construcción de las autonomías de los pueblos indígenas, en Chiapas con los zapatistas, y en otras latitudes con otros pueblos indígenas, exige otra mirada y otra manera de hacer ciencias sociales. Por tanto, *la otra teoría* implica una confrontación no sólo con la teoría y los intelectuales de arriba, sino con algunos sectores de la intelectualidad que, sin ser ni de arriba ni de en medio, pero que coquetean con la izquierda electoral y el movimiento zapatista y que, en particular, han formulado fuertes críticas a las expresiones del SIM, en particular aquella del “me cago sobre la correlación de fuerzas.” Por eso dirá en otro momento: “... si hacemos realmente un análisis de la correlación de fuerzas, a lo mejor puede salir que sigue siendo más poderoso el enemigo, pero que ya hay otro elemento del que nunca se es consciente: que es el de abajo. Y su rebeldía es organización.”⁵¹ Hay rasgos que distinguen a los intelectuales de abajo, Durito, nuevamente, describe uno de ellos, al calor de la rabia producida por la represión en Atenco: “*Pero hay intelectuales de abajo, que miran abajo. Los que sienten Atenco en carne propia y hacen suya la lucha por la libertad de los presos y presas. Son los herejes y, en lugar de discutir sobre lo menos malo de lo malo, se ocupan y preocupan por la liberación de nuestros compañeros, de nuestras compañeras. No les importa el infierno al que se les condena: el silencio editorial, la ausencia de silla en la mesa redonda que, insisto, invariablemente es cuadrada, la exclusión de la lista de viajes, becas, consulados, cátedra, la asesoría, el puesto de aviador, el nombramiento de emérito, un espacio en la escalera de la cultura, el silencio reprobatorio frente a sus ideas.*”⁵²

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ SIM, El elemento extra: la organización, Op. Cit.

⁵² SIM, Un diálogo posible sobre la Teoría de la Historia, Op. Cit..

Además de los rasgos y características de los intelectuales que miran abajo y desde abajo, la fuente de su quehacer radica, no precisamente en la academia sino en las nuevas realidades que, abajo y a la izquierda, se están construyendo. De ahí que el SIM afirme, en aquella conferencia “¿Otra teoría?”: “Desde abajo y desde la izquierda, un movimiento que se construye a sí mismo, *la otra*, construye también nuevas realidades. Los neozapatistas pensamos que estas nuevas realidades que ya aparecen, y que irán apareciendo más adelante, necesitan otra reflexión teórica, otro debate de ideas.”⁵³ Estos intelectuales de abajo son necesarios para los movimientos emergentes, los movimientos antisistémicos, como el zapatista, la Vía Campesina, los Sin Tierra, la Marcha Mundial de las Mujeres y tantos otros que emergen en los cinco continentes. Por eso es relevante un diálogo ficticio entre Juan de Mairena con Durito:

Juan de Mairena: - “*La política, señores – sigue hablando Mairena – es una actividad importantísima... Yo no os aconsejaré nunca el apoliticismo, sino, en último término, el desdén de la política mala, que hacen trepadores y cucañistas, sin otro propósito que obtener ganancia y colocar parientes. Vosotros debéis hacer política, aunque otra cosa os digan los que pretenden hacerla sin vosotros, y, naturalmente, contra vosotros.*” (Ibid. p. 136).

Durito: - *Sería entonces necesaria otra política. Necesaria, urgente, merecida. Y me parece que aquí el papel del pensamiento crítico, de los intelectuales, es muy importante* -.⁵⁴

Hay dos metáforas que caracterizan a *la otra teoría* y tienen relación con el pensamiento, la visión del rebelde. En la primera, es Durito quien entra en escena: “Durito pone entonces un vaso con agua sobre la mesita, hecha de palos y amarrada con bejuco, y dice: ‘El Poder nos dice, por ejemplo, que tenemos que elegir entre ser optimistas o pesimistas. El pesimista ve el vaso medio vacío, el optimista ve el vaso medio lleno. Pero el rebelde se da cuenta que ni el vaso ni el agua que contiene, le pertenecen y que es otro, el poderoso, el que lo llena y lo vacía a su antojo. El rebelde, por un lado, ve la trampa; pero también ve el manantial de donde sale el agua’.”⁵⁵ La segunda metá-

⁵³ SIM, ¿Otra teoría? Op. Cit..

⁵⁴ SIM, De ladrillos, telones y pescados. Op. Cit..

⁵⁵ SIM, Durito y una de falsas opciones, en Revista Rebeldía # 5, Marzo de 2003. Editorial.

fora tiene que ver con los trenes: “Dice Durito que la gente común y corriente no sólo no quiere conducir el tren y que, en algunos casos, se atreve a dudar del destino del viaje (que, además, se hace en su nombre, en su ‘representación’)... Dice Durito que, entre la gente de a pie, hay unos que son rebeldes. Éstos no sólo critican el destino del viaje y el ridículo reparto discrecional de boletos. Incluso cuestionan la existencia misma del tren y se preguntan si realmente son necesarios los trenes. Porque sí, es cierto, se llega más rápido y más cómodo, pero uno llega adonde no quiere llegar... Dice Durito que los zapatistas somos unos de esos peatones rebeldes (los ‘za-peatones’), y que somos el objeto de burla de quienes critican que no queramos comprar boleto y que viajan a toda velocidad... a la catástrofe.”⁵⁶

Si quisiéramos tener una especie de radiografía de *la otra teoría*, tendríamos que analizar en detalle todas las intervenciones que, en los discursos y comunicados de los zapatistas, tiene el personaje de Durito, estilo literario caracterizado por su sabiduría y sus intervenciones teóricas. Por eso, no está por demás considerar la siguiente intervención del SIM: “en estos tiempos de ‘realismo político’, el que existan todavía personas (vaya, parece que algunas hasta trabajo tienen) que dejen un espacio en su corazón para aceptar la existencia de un escarabajo que profesa la incomprendida profesión de la andante caballería, es, digámoslo modestamente, sencillamente estupendo... No sólo porque eso significa que ya no estoy solo en la pesada carga de saber de la existencia de este extraño ser, también y sobre todo porque es prueba fehaciente que hay todavía gente dispuesta a asombrarse con las maravillas que abajo caminan y que, por lo tanto, sólo son perceptibles para quienes saben mirar el camino y el paso.”⁵⁷

h) *La otra teoría y la cultura indígena*

Hasta aquí, hemos señalado el análisis del capitalismo hecho por los zapatistas y difundido por el SIM. Dado que es el núcleo en torno al cual se da la lucha entre teorías diversas y modos de producirlas,

⁵⁶ SIM, Durito y una de trenes y peatones, en Revista Rebeldía, Enero 2003, No. 3

⁵⁷ SIM, De ladrillos, telones y pescados. (Diálogo entre Durito, Juan de Mairena y una nariz superflua), México, Junio 15 del 2006. Tomado de la página electrónica: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otra-campana/359/>

conviene presentar algunos elementos de la cultura indígena que están presentes en esa manera de ver el mundo que tienen los zapatistas y que, de alguna manera, tratan de moldear la otra teoría. Aquí es relevante la figura del Viejo Antonio, real o personaje clave de los estilos literarios del SIM. En estos textos, aun cuando no se hacen referencias explícitas a la teoría de arriba o a la otra teoría, se insinúan con palabras clave como sueño, memoria, corazón, camino. Por ejemplo, a propósito de por qué los indígenas caminan encorvados: “‘Por eso los indígenas caminan encorvados’, dijo el Viejo Antonio, ‘porque cargan sobre los hombros su corazón y el corazón de todos’.”⁵⁸ En otro texto, la palabra clave es “buen sueño”, que hace referencia a *otra teoría*, otra manera de ver las cosas o la ruptura con un engaño que se ha impuesto como verdad. “Hicieron un plan: ‘cuando llegue ese día del engaño y la noche sea larga y el día sea una mentira querrá decir que el día se ha cansado, que el sol ha quedado dormido y habrá que despertarlo. Para despertarlo se necesita el buen sueño, la buena memoria y el ánimo de lucha’...”⁵⁹ ¿Dónde está ese “buen sueño”? En el cuento que narra el SIM aparece en dos lugares: “...y para que nadie supiera que ahí lo tenían aparecieron las arrugas en la gente mayor, que en realidad las arrugas que se tienen en la cara, en las manos y en el cuerpo guardan este buen sueño para recordarlo.”⁶⁰ Pero hay otro lugar, “...y para que llegue el recuerdo del sueño que hay que despertar, lo pusieron en sus cabellos. Desde entonces, dicen los antiguos, las mujeres y los hombres de maíz reconocen en las mujeres indígenas a las más sabias en aquellas que trenzan su pelo. Es en la trenza donde se guarda este sueño por el que hay que despertar.”⁶¹ El buen sueño, la memoria y el despertar, son elementos fundamentales de *la otra teoría* y son mecanismos de resistencia ante la homogenización y hegemonía que pretende la teoría de arriba. Para ponerlos en práctica, el SIM termina su cuento con estas palabras, dichas en un acto callejero durante la primera etapa de La Otra Campaña, en Tuxpan, Jalisco: “Dicen en las montañas de este país los hombres más viejos y las mujeres, que es necesario que

⁵⁸ SIM, “Leer un video”, publicado en La Jornada, México D.F. Viernes 20 de agosto de 2004.

⁵⁹ SIM, “La caja del buen sueño”, en Ojarasca 108, abril de 2006.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid.

la noche termine, que hay que destrenzar el pelo, que hay que hurgar en las arrugas y que hay que hablar ahora del buen sueño, que es necesario ya que acabe la noche del engaño que nos vendieron y que vuelva a amanecer y que el día esté cabal, despierto cuando le toca y dormido cuando le toca... Dicen que si esto no ocurre la larga noche será definitiva y no habrá más tierra que poseer, tierra que cuidar ni tierra que querer. Dicen que si no despertamos de la pesadilla del engaño que nos vendieron, no habrá ya por qué luchar.”⁶² Memoria y recuerdo son palabras clave del discurso zapatista, no sólo como parte de su utopía, sino como ejercicio de *la otra teoría* y de la rebeldía y resistencia necesarias; la memoria, además, no sólo como recuerdo, sino como futuro: “En las naguas y las trenzas de las mujeres, en los dobleces de la piel de los más mayores, en el asombro de los niños, en la digna rebeldía de sus hombres y mujeres, fueron guardados los recuerdos, pero no de lo que fue, sino de lo que será.”⁶³ Durante los preparativos del encuentro de los pueblos indígenas, en Vícam, Sonora, el SIM contará el papel del indio yaqui y la luna, ejercicio de recordar y mantener viva la memoria: “Por eso nuestros más sabedores también llaman al Yaqui “El Recordador”, y es la luna obra de su flecha, lanzada entonces para ser memoria... Por eso, dijo Elías Contreras, la luna es una herida de luz en el cielo, una lastimadura que cicatriza un tanto y de nuevo se vuelve a abrir. Y entonces cuentan que, cuando la luna está plena, la herida sangra de tal forma, que su luz alcanza a diluir la sombra que en el recuerdo vive.”⁶⁴

El lenguaje es una parte fundamental del quehacer de *la otra teoría*, en particular, porque en el discurso zapatista se mezcla el castilla con los giros y sentidos diversos que tienen las lenguas indígenas. De ahí la importancia que el SIM le da al Viejo Antonio y al español que se habla en los pueblos indígenas de Chiapas, en especial para expresar esa *otra teoría* propuesta como “otra concepción del mundo”: “Como seguramente no sabrán, el español que se habla en

⁶² Ibid.

⁶³ SIM, “Las ropas nuevas de los viejos conquistadores”, Op. Cit.

⁶⁴ SIM, De la sombra a la luz..., en el XII Encuentro Hispanoamericano de Escritores Horas de Junio 2007, Hermosillo, Sonora. Tomado de la página electrónica: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/comision-sexta/750/>, el viernes 8 de junio de 2007.

nuestras comunidades tiene muchos giros, variantes y mezclas que, más que con las lenguas de raíz maya que se hablan en las montañas del sureste mexicano, tienen qué ver con una concepción del mundo ‘muy otra’, es decir, muy zapatista.”⁶⁵ En esa conferencia del SIM, aparece una historia que, a nuestro entender, describe la génesis de la imposición de la verdad de la teoría de arriba – vía la desmemoria, el olvido y el engaño del dios del dinero – y el oficio de recordar, de hacer memoria, de *la otra teoría* y de sus portadores, a los que llama Los Vigilantes⁶⁶. Por la importancia del cuento, seleccionamos algunos párrafos que dan cuenta de esta lucha en el campo intelectual.

/ Tal vez por el poderoso brillo, tal vez por la novedad, tal vez por la pereza en el pensamiento, tal vez por todo eso, los hombres y mujeres dejaron de mirar bajo y levantaron la mirada mientras bajaban la sabiduría. Obligados de cualquier forma a mirar hacia arriba, contaba el Viejo Antonio, los hombres y mujeres pensaron que el reflejo que veían era la realidad, y creyeron que nada podría cambiar eso. Porque en el mundo de arriba, el del espejo de oro, no sólo se ponía de revés todo lo que había estado cabal, también se presentaba como si siempre hubiera sido así y nunca fuera a cambiar. Pero los dioses, ellos y ellas, los más primeros, las creadoras, habían sabido desde antes que el tiempo de la desmemoria iba a llegar, y que en ese tiempo, todo sería visto y valorado de revés. Entonces, en tiempos más anteriores al de la desmemoria, habían encargado a unas mujeres y hombres el trabajo de recordar, de no olvidar, de tener memoria. Dijo el Viejo Antonio, una madrugada como la que parió este caluroso día, pero hace 20 años y en un mayo gobernado por el sol de medianoche, que estos recordadores, Los Vigilantes, habían aprendido a vueltear las cosas, es decir, a subvertirlas. Porque la memoria de Los Vigilantes estaba llena de las imágenes primeras y, con ellas como realidad, todo veían y miraban todo. Como si estuvieran soñando, miraban y nombraban las cosas.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Sobre Los vigilantes, Durito, el Viejo Antonio, Elías Contreras, niños y niñas que aparecen por todos lados, valdría la pena un ejercicio de análisis literario sobre los personajes y los estilos literarios utilizados por el SIM. Quizá ya se haya realizado, yo no lo conozco.

/ La “**Vueltación**” es pues, según el Viejo Antonio, un afán y un deber zapatista y consiste, grosso modo, en voltear lo que está de un modo y ponerlo de otro modo, es decir, en subvertirlo.⁶⁷

En la obra de Pierre Bourdieu, encontramos el concepto de “revolución simbólica”, una especie de “vueltación” que modifica la visión de la realidad y antecede a toda revolución política, a toda rebelión y rebeldía, a todas las resistencias que genera la dominación.⁶⁸ Un ejemplo relevante de esta “vueltación”, tiene que ver con el pensamiento zapatista de fuertes raíces indígenas, en torno a la tierra y el territorio. En síntesis, refleja elementos básicos de su cosmovisión, materia prima de *la otra teoría* y, por tanto, una muestra de que, en la teoría de arriba, incluso en la cultura occidental, para llamarla de alguna manera, pues hay muchas culturas, en torno a la tierra y el territorio hay otra noción. La síntesis que citamos muestra el contraste entre una teoría y *la otra teoría*:

Uno.- Para nosotros, zapatistas, pueblos indios de México, de América y del Mundo, la tierra es la madre, la vida, la memoria y el reposo de nuestros anteriores, la casa de nuestra cultura y nuestro modo. La tierra es nuestra identidad. En ella, por ella y para ella somos. Sin ella morimos, aunque vivamos todavía.

Dos.- La tierra para nosotros no es sólo el suelo que pisamos, sembramos y sobre el cual crecen nuestros descendientes. La tierra es también el aire que, hecho viento, baja y sube por nuestras montañas; el agua que los manantiales, ríos, lagunas y lluvias vida se hacen en nuestras siembras; los árboles y bosques que fruto y sombra nacen; los pájaros que bailan en el viento y en las ramas cantan; los animales que con nosotros crecen, viven y alimentan. La tierra es todo lo que vivimos y morimos.⁶⁹

⁶⁷ SIM, De la sombra a la luz..., Op. Cit. Los subrayados son míos.

⁶⁸ Sobre el concepto, se puede consultar mi artículo, “Revolución conservadora y revolución simbólica. Otro mundo está siendo posible”, en la Revista Contexturas Año diez. Número veintiocho Diciembre 2008 – Marzo 2009. Universidad Iberoamericana León. De la obra de Pierre Bourdieu, se pueden consultar: “El neoliberalismo como revolución conservadora”, en “Pensamiento y acción”. Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2002; “El neoliberalismo, utopía (en vías de realización) de una explotación ilimitada”, en *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Anagrama, Barcelona, 1999

⁶⁹ SIM, “Entre el árbol y el bosque”. Op. Cit.

La Madre tierra, por tanto, es también la que padece los efectos de la guerra de conquista, pero sobre todo, diría el SIM: “Pero nosotros sabemos que la tierra, la Madre, sabe que ahí es donde se sabrá si alguien luchará por darle el mañana que en su seno guarda, si alguien confeccionará la ropa que nadie habrá de portar cuando se enfrente al cíclope del Poder, si alguien labrará al fin el otro calendario en otra geografía, uno en el que todo sea renombrado de nuevo, y la luz y la sombra recuerden que ambos son la parte de verdad que toda leyenda guarda.”⁷⁰

Antes de concluir este apartado, vemos necesario aportar un elemento que, en el pensamiento de los zapatistas resulta de una especial claridad, pero para muchas mentalidades occidentales, incluso las más generosas, resulta poco comprensible. Desde tiempo atrás, mucho antes de la fundación de los Caracoles, el SIM había denunciado lo que llamó “el síndrome de Cenicienta”, para cuestionar algunas “ayudas” de las sociedades civiles, sobre todo aquellas que daban de lo que les sobraba, muchas veces basura, o daban de lo que ellas creían que los zapatistas necesitaban, sin preguntar y, además, eran ayudas que se quedaban en las comunidades mejor comunicadas y de más fácil acceso. Con el tiempo, las ayudas se fueron convirtiendo en solidaridades, pero luego, oh sorpresa, pretendieron pasar la factura política y los zapatistas reaccionaron. Así es como el SIM denuncia y cuestiona, desde *la otra teoría* y teorías de arriba, “la solidaridad como hermandad o como usura”. Por eso, el SIM afirma: “... quisiera mencionar a quienes se acercan a las luchas, movimientos y pueblos ofreciendo apoyo, cuando en realidad están dando un préstamo con altísimos intereses. Es decir, a aquellas personas que convierten la solidaridad con una causa, en botín y usan esos apoyos para construirse su escalera propia al Poder... Porque resulta que si nos equivocamos al suponer que estaríamos solos, también nos equivocamos al pensar que lo que fue interés primero, y después simpatía, apoyo y solidaridad, era algo sincero y honesto.”⁷¹ Más adelante dirá que “después fuimos descubriendo que la supuesta solidaridad con el zapatismo, no había sido, para ellas y ellos, nada más que una inversión”.⁷²

⁷⁰ SIM, “Las ropas nuevas de los viejos conquistadores”. Op. Cit.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid.

Su denuncia se dirige no sólo a organizaciones de México, también de Europa; por esta razón señalará que “ahora sabemos que la solidaridad que no se da sin condiciones, sin esperar nada a cambio, no es más que otra forma de usura, la del que pretende sacar ganancias del dolor y la lucha ajenos”.⁷³ Y por si fuera poco, mucho desde *la otra teoría*, el SIM coloca el verdadero problema, con sus reales dimensiones: “Que no me malinterprete, no es que seamos malos deudores o que no queramos pagar... Se trata simplemente de una confusión... Porque en este largo batallar, los pueblos indios todos, no sólo los zapatistas, somos los acreedores.”⁷⁴

En este punto de la solidaridad y el apoyo a los zapatistas, desde *la otra teoría* se pone en cuestión el verdadero interés. Dicho de otra manera, o la solidaridad se entiende y practica como un movimiento de ida y vuelta o, como denuncia el SIM, es una inversión que tarde o temprano cobrará sus rentas. Aquí es donde Bourdieu interviene con todo su planteamiento en torno a “la economía de los bienes simbólicos”⁷⁵, en continuidad con la propuesta de Marcel Maus en torno a la economía del don. La tesis fundamental desenmascara este tipo de prácticas para señalar el interés y la inversión como estrategias recurrentes y constantes de cualquier tipo de agente social, individual o colectivo, organizativo o incluso institucional. Ver la solidaridad como apoyo, generosidad y beneficio otorgado, conlleva el ocultamiento del interés y, sobre todo, de la inversión y la apuesta que esta manera de entender la solidaridad implica. Por tanto, sean apoyos materiales o simbólicos, esa solidaridad lleva implícita una “economía de los bienes materiales y simbólicos”.

Hasta aquí concluimos nuestro análisis de *la otra teoría* en los documentos, comunicados y conferencias de los zapatistas, en las intervenciones del SIM, en el periodo 2003 a 2008. Vemos que hay una enorme riqueza, no sólo por el planteamiento de que la metateoría para los zapatistas es práctica, sino en particular por la incorporación

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid. El subrayado es mío.

⁷⁵ Bourdieu, P. “Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción”. Anagrama, Barcelona, Segunda Edición, febrero 1999. Capítulo 5. ¿Es posible un acto desinteresado? Y Capítulo 6. La economía de los bienes simbólicos.

del pensamiento simbólico propio de la cultura de los pueblos indígenas de raíces mayas, una cosmovisión *muy otra*. En el siguiente apartado, de manera muy sintética, retomaremos las tesis principales de esa *otra teoría*, en el entendido de que se trata de un Coloquio Internacional en el que intervienen intelectuales de amplio reconocimiento y que harán referencia a las diferentes maneras de teorizar una realidad que, por más compleja que se nos presente, tiene rasgos comunes y puntos de convergencia con el pensamiento zapatista. En ese apartado retomamos una breve semblanza de Andrés Aubry y una recapitulación del papel de los intelectuales que participen en la elaboración de *otra teoría*.

2. La otra teoría en el Coloquio Internacional en memoria de Andrés Aubry

Como ya hemos señalado en otros artículos, a finales de 2007 se realiza en San Cristóbal de las Casas un Coloquio Internacional “Planeta Tierra. En memoria de Andrés Aubry”. Un foro que permite a los zapatistas poner a dialogar su pensamiento, muy otro, con renombrados intelectuales de diversas latitudes y encontrar puntos de convergencia, además de advertir “el reinicio de la guerra” y la denuncia del silencio de voces otras veces tan solidarias.

En el coloquio, no deja de llamar la atención el carácter emblemático y sugerente del número siete, siete intervenciones del SIM, siete colores; 1. Pensar el blanco (teoría de arriba); 2. Escuchar el amarillo (la diferencia); 3. Tocar el verde (la destrucción); 4. Gustar el café (la tierra); 5. Oler el negro (el miedo); 6. Mirar el azul (la memoria) y 7. Sentir el rojo (la guerra). Nos detendremos en el blanco y el azul, porque tienen mayor relación con la otra teoría. El SIM evoca la memoria de las historias de “nuestros más mayores”, para explicar el simbolismo del número siete: “Dicen nuestros más mayores que los dioses más primeros, los que nacieron el mundo, fueron siete; que siete son los colores: el blanco, el amarillo, el rojo, el verde, el azul, el café y el negro; que son siete los puntos cardinales: el arriba y el abajo, el delante y el detrás, el uno y el otro lado, y el centro; y que siete son también los sentidos: oler, gustar, tocar, ver, oír, pensar y

sentir... Siete serán entonces los hilos de esta larga trenza, siempre inconclusa, del pensamiento zapatista.”⁷⁶

De entrada, un breve epígrafe nos coloca frente al núcleo fundamental de la propuesta zapatista de *la otra teoría*, y además, en palabras de Durito, el intelectual de la Selva Lacandona: “*El problema con la realidad, es que no sabe nada de teoría*”. Es que, de fondo, y siguiendo a Bourdieu, hay tradiciones científicas que se nos han impuesto, sin considerar que hay un campo científico en el que se dan batallas científicas y hay imposiciones de verdades, con apariencia de científicidad, la que le otorga la legitimidad de quienes dominan el campo. Por tanto, hay filosofías de la ciencia que dan fundamento a unas y a otras. Desde ahí, el SIM establece los rasgos de una manera dominante de hacer ciencia, de hacer teoría: “No tenemos el dato exacto, pero en el complejo calendario del pensamiento teórico de arriba, de sus ciencias, técnicas y herramientas, así como de sus análisis de las realidades, hubo un momento en que las pautas se marcaban desde un centro geográfico y de ahí se iban extendiendo hacia la periferia, como una piedra arrojada en el centro de un estanque... La piedra conceptual tocaba la superficie de la teoría y se producía una serie de ondas que afectaban y modificaban los distintos quehaceres científicos y técnicos adyacentes. La consistencia del pensamiento analítico y reflexivo hacía, y hace, que esas ondas se mantengan definidas... hasta que una nueva piedra conceptual cae y una nueva serie de ondas cambia la producción teórica. La misma densidad de la producción teórica tal vez podría explicar el por qué las ondas, las más de las veces, no alcanzan a llegar a la orilla, es decir, a la realidad... ‘Paradigmas científicos’ han llamado algunos a estos conceptos capaces de modificar, renovar y revolucionar el pensamiento teórico... En esta concepción del quehacer teórico, en esta meta-teoría, se insiste no sólo en la irrelevancia de la realidad, también y sobre todo se alardea que se ha prescindido completamente de ella, en un esfuerzo de aislamiento e higiene que, dicen, merece ser

⁷⁶ SIM, “Ni el Centro ni la Periferia”. I. Arriba, pensar el blanco. La geografía y el calendario de la teoría. El diario La Jornada fue publicando cada intervención del SIM. En la página de Enlace Zapatista, se pueden consultar todas sus intervenciones y todos los audios de quienes participaron; en esta dirección se encuentra la primera parte: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/comision-sexta/851>

aplaudido.”⁷⁷ Para el SIM, esta manera de entender el quehacer teórico afecta también a las ciencias sociales y repite un viejo aforismo que mantiene su validez, tanto más cuanto más se recurre a “modelos teóricos” y no, como propone Bourdieu, a maneras de hacer ciencias sociales, o simplemente ciencia. “En la comunidad científica mundial empezó entonces a cobrar fuerza la tesis de ‘*si la realidad no se comporta como indica la teoría, peor para la realidad*’.”⁷⁸ Y de aquí se sigue la crítica de los intelectuales que practican esta filosofía de la ciencia: “Es entonces cuando la distancia entre teoría y realidad no sólo se convierte en un abismo, también presenta el triste espectáculo de autodenominados científicos sociales arrojándose con singular alegría al vacío conceptual.”⁷⁹

Ese tipo de teorías tienen una doble función: “Allá arriba, toda teoría que se respete debe cumplir una doble función: por un lado: desplazar la responsabilidad de un hecho con una argumentación, que no por elaborada es menos ridícula; y, por el otro, ocultar la realidad (es decir, garantizar la impunidad).”⁸⁰ Y el efecto que tienen, es en la obra de Bourdieu, un *efecto de teoría*, es decir, se imponen como verdad, como la visión legítima de la realidad y constructora de realidades: “Si antes hablamos de que en el pensamiento de arriba existía un abismo entre teoría y realidad y de la bulimia teórica concomitante que se vuelve moda entre una parte de la intelectualidad progresista, ahora quisiéramos detenernos en ese punto de la geografía pretendidamente científica que es el centro donde la piedra conceptual, es decir, la moda intelectual, cae y se inician las ondas que afectarán la periferia... Resulta que esas teorías y prácticas surgidas en el centro, se extienden hacia la periferia no sólo afectando los pensamientos y prácticas en esos rincones, también, y sobre todo, imponiéndose como verdad y modelo a seguir.”⁸¹ Un ejemplo de este efecto tiene que ver con lo que en algunas tradiciones teóricas llaman “nuevos actores sociales”, entre ellos, las mujeres. A reserva de abordar la lucha de género en otro momento, vale la pena mencionar el punto de vista

⁷⁷ SIM, “Ni el Centro ni la Periferia”. I. Arriba, pensar el blanco. Op. Cit.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid.

del SIM: “Ya se habló del surgimiento de nuevos actores o sujetos sociales, y se mencionó a las mujeres, los jóvenes y jóvenes, y los otros amores... Pues bien, sobre estos ‘nuevos’ protagonistas de la historia cotidiana, surgen nuevas elaboraciones teóricas que, siempre en el centro emisor, se traducen en prácticas políticas y organizativas... En el caso de la lucha de género, o más específicamente, en el feminismo, sucede lo mismo. En una de las metrópolis surge una concepción de lo que es, su carácter, su objetivo, sus formas, su destino. De ahí se exporta a los puntos de la periferia, que a su vez son centros de otras periferias... Este traslado no se da sin los problemas y ‘atorones’ propios de las distintas geografías.”⁸² El mundo académico, señala el SIM, no está exento de los vaivenes de las modas, por eso también en el campo intelectual hay modas que se imponen e intelectuales que sucumben a ella. “En resumen, a consecuencia de este calendario y esta geografía, resulta que allá arriba la producción teórica no es más que una moda que se piensa, ve, huele, gusta, toca, escucha y siente en los espacios de la academia, los laboratorios y los institutos especializados...”⁸³ Para el intelectual de *la otra teoría*, nos dice el SIM, el trabajo es a contracorriente, pues se enfrenta a una visión dominante y legitimada de lo que es la ciencia social, donde domina el modelo teórico sobre la realidad. “Frente a cada uno de sus estallidos teóricos, también llamados pomposamente ‘revoluciones científicas’, el pensamiento progresista en general se ha visto obligado a remar a contracorriente. Con el par de remos de la crítica y la honestidad, los pensadores (o teóricos, aunque es común usar este término como descalificativo) de izquierda deben cuestionar el alud de evidencias que, con el disfraz de la científicidad, sepultan la realidad.”⁸⁴ No deja de ser interesante que el abordaje del SIM a *la otra teoría* lo haga a partir de “los pensamientos” de Elías Contreras, pues a él atribuye la elaboración de esa *otra teoría* que, “tomando en cuenta la evidencia de nuestro bajo “rating” mediático y teórico, creo que puedo permitirme el tratar de exponer las bases rudimentales de esta teoría, tan otra que es práctica.”⁸⁵ Al final de su primera intervención en este Coloquio Internacional, el SIM utilizará una metáfora de la famosa canción que

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid., final del primer párrafo.

animaba la lucha por la tierra, para afirmar: “Habría, creemos nosotros, nosotras, que *desalambra* la teoría, y hacerlo con la práctica.”⁸⁶

En la parte VI. Mirar el azul. El calendario y la geografía de la memoria, el SIM describirá la importancia que la memoria tiene para los zapatistas, en las culturas de los pueblos indígenas y que, por tanto, explicará por qué la guerra de los zapatistas es una guerra contra el olvido, “no pocas veces hemos dicho que nuestro alzamiento zapatista es contra el olvido.”⁸⁷ En medio de los problemas que implica el cerco militar en el que se desenvuelven los pueblos zapatistas, el SIM hace decir a Elías Contreras, el valor de la memoria: “... o de plano parece que no pasa el día con todas las problemas que hay, pero nunca falta la memoria.”⁸⁸ En la misma narración, aparece un personaje, el Chompiras, del pueblo de San Tito, ya de edad, quien se resiste a recibir la cantidad que aportó para apoyo de la lucha, y no la quiere recibir porque, “él tiene la memoria más grande que cualquiera de nosotros”.⁸⁹ La memoria, por tanto, es uno de los mayores recursos que fortalecen la resistencia y la rebeldía.

Al final del Coloquio, el SIM plantea de manera muy sintética su crítica a la teoría de arriba y las condiciones para la práctica de *la otra teoría*: “Porque para nosotros, nosotras las zapatistas, el problema teórico es un problema práctico... No se trata de promover el pragmatismo o de volver a los orígenes del empirismo, sino de señalar claramente que las teorías no sólo no deben aislarse de la realidad, sino deben buscar en ella los mazos que a veces son necesarios cuando se encuentra un callejón sin salida conceptual... Las teorías redondas, completas, acabadas, coherentes, están bien para presentar examen profesional o para ganar premios, pero suelen hacerse añicos con el primer ventarrón de la realidad.”⁹⁰

⁸⁶ Ibid., al final de la parte I.

⁸⁷ SIM, “Ni el Centro ni la Periferia”. VI. Mirar el azul. El calendario y la geografía de la memoria. Se puede consultar en la página electrónica: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/comision-sexta/859>

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ SIM, “Ni el Centro ni la Periferia”. VII (y última).- Sentir el rojo. El calendario y la geografía de la guerra. Se puede consultar en la página electrónica: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/comision-sexta/859>

¿Por qué ni el centro ni la periferia? Este título paradójico del Coloquio en memoria de Andrés Aubry, sería explicado por el SIM al final de su última intervención y es, una manera de romper con maneras ordinarias de pensar la teoría, en las que el centro y la periferia son metáforas que se han impuesto en el pensamiento occidental. “Nosotros pensamos que no se trata sólo de evitar las trampas y concepciones, teóricas y analíticas en este caso, que el centro pone e impone a la periferia... Tampoco se trata de invertir y ahora cambiar el centro gravitacional a la periferia, para de ahí ‘irradiar’ al centro.”⁹¹ De ahí la propuesta de *la otra teoría*: “Creemos, en cambio, que esa otra teoría, algunos de cuyos trazos generales se han presentado aquí, debe romper también con esa lógica de centros y periferia, anclarse en las realidades que irrumpen, que emergen, y abrir nuevos caminos.”⁹² Y por si fuera poco, el SIM llama la atención sobre la producción teórica de los zapatistas: “Por lo demás, en estos dos años que hemos estado fuera, nuestra producción teórica, reflexiva y analítica ha sido más abundante que en los 12 años anteriores. El hecho de que no se hayan conocido en los medios públicos habituales, no significa que no existan. Ahí están nuestros planteamientos, por si a alguien le interesa discutirlos, cuestionarlos o confrontarlos con lo que ahora ocurre en el mundo y en nuestro país. Tal vez, si se asoman un poco, verán ahí, como advertencia, lo que hoy es realidad.”⁹³

¿Quién es Andrés Aubry?

Antropólogo, historiador y geógrafo, director del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas, nació en Francia en 1927, estudió etnosociología en Beirut, Líbano, y sociología e historia en París. Luego de conocer a don Samuel Ruiz, obispo emérito, llegó a Chiapas en 1973, un año antes del histórico Congreso Indígena de 1974. Fundó, junto a Jan Rus, el Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya AC (Inaremac). Encontró en Bartolomé de las Casas la matriz de su rebeldía. Acusó a científicos sociales de realizar “despojo intelectual” de los conocimientos y sabiduría de los

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid.

pueblos a los que “estudian”, con fines totalmente ajenos a los de los propios pueblos.⁹⁴

En la invitación a mirar el azul, además de resaltar el valor de la memoria para los y las zapatistas, el SIM hace la crítica de “la mirada”, en especial de las miradas a los zapatistas, como crítica de las formas de hacer teorías. Ya hemos señalado la posición que hemos asumido, a lo largo de más de 15 años, para mirar a los zapatistas⁹⁵. El SIM distingue entre esas miradas a los zapatistas y ahí colocará la especial mirada de Andrés Aubry. De la primera distinción, señala que “hay una enorme diferencia en la manera en que nos ven a nosotros, a nosotras las zapatistas, aquellas personas que trabajan directamente con comunidades indígenas y aquellas otras que nos ven desde lejos, es decir, desde otra realidad”.⁹⁶ “Andrés Aubry, dice el SIM, tenía su forma de mirarnos, es decir, elegía una parte de lo que somos para vernos”.⁹⁷ Y señala algunas diferencias relevantes con otros académicos, por ejemplo: “Hay quien se preocupa por la valoración que en la academia se haga de sus planteamientos. A Aubry eso le tenía sin cuidado. Era la valoración de las zapatistas, de los zapatistas, lo que le preocupaba”.⁹⁸ El impacto que produce la Marcha del Color de la Tierra, no sólo en la opinión pública, en los grandes medios de comunicación, o en las grandes concentraciones que provocó, o las miradas de quienes estaban debajo de los templetes, o la mirada de los zapatistas que, desde el templete miraban que los miraban y eso les impactó; no es todo eso lo que precisamente haya mirado Andrés Aubry: “Miraba, en cambio, a los pequeños grupos que, dispersos a lo largo de caminos y carreteras, se asomaban nomas a vernos pasar o a mandar un saludo”.⁹⁹ Y todavía más, el SIM recordará sus palabras que distinguirán los grandes acontecimientos de aquella marcha histórica que culmina con la presencia de una “mujer indígena sin rostro” en el Congreso de la Unión, de *la otra marcha*: “Aubry dio

⁹⁴ Luis Hernández Navarro, “Andrés Aubry: el corcel desamarrado”, artículo publicado en el diario La Jornada, el 25 de septiembre de 2007.

⁹⁵ Velasco, D. “Reinicio de la guerra en Chiapas”. Revista *Xipe Totek*, Vol. XVII/ No. 2/30 de junio de 2008, páginas 184 a 206

⁹⁶ SIM, “Ni el Centro ni la Periferia”. VI. Mirar el azul. Op. Cit.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid.

con la clave de un calendario posterior cuando dijo, palabras más, palabras menos, ‘la marcha, no esto, la marcha allá, en las serranías, en los pequeños poblados, en quienes no hablan, van a pasar cosas’.”¹⁰⁰

Otra característica que distingue a Andrés Aubry, es que no se reivindicara como maestro o formador de los indígenas y, sobre todo, de sus principales líderes. Al contrario, “Aubry nos miraba como si los pueblos indios fueran un severo maestro o tutor. Como si fuera consciente de que la historia pudiera voltearse de cabeza en cualquier momento, o como si en las comunidades zapatistas ya hubiera ocurrido esto, y fueran los indígenas los evangelizadores, los maestros, y frente a ellos no valieran los doctorados en el extranjero, el alto de la pila de libros escritos, el aire descuidadamente europeo o propositivamente misionero de la vestimenta y de la actitud.”¹⁰¹ Quizá la originalidad de Andrés Aubry, como veremos más adelante y en sus propias palabras, radica en haber percibido en el caracol, y en otras expresiones de la cultura maya, el paradigma del pensamiento simbólico, es decir, el núcleo fundamental de *la otra teoría*. En palabras del SIM: “Creo, cuando lo vea se lo preguntaré, que Andrés Aubry veía la parte de los pueblos zapatistas que está vuelta hacia adentro. Como si este pueblo hubiera decidido no sólo voltear el mundo sino también su percepción, y hubiera hecho que su esencia, lo que lo define, mirara hacia dentro, no hacia afuera. Como si el pasamontañas fuera una armadura de múltiple uso: fortaleza, trinchera, espejo externo y, al mismo tiempo, cubierta de algo en gestación.”¹⁰²

Y, finalmente, a la manera de la mirada de Andrés Aubry, el SIM descubre la mirada de los zapatistas, la de él en particular, de una forma poética, como alumno de los indígenas, que recupera uno de los núcleos fundamentales de la utopía zapatista: “A veces, en las madrugadas que me encuentran deambulando sin reposo posible, alcanzo a treparme en una voluta de humo y, desde muy arriba, nos miro... Créanme que lo que se alcanza ver es tan hermoso, que duele mirarlo... No digo que sea perfecto, ni acabado, ni que carezca de huecos, irregularida-

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Ibid.

des, heridas por cerrar, injusticias por remediar, espacios por liberar... Pero sin embargo se mueve... Como si todo lo malo que somos y cargamos, se mezclara con lo bueno que podemos ser y el mundo entero redibujara su geografía y su tiempo se rehiciera con otro calendario... Vaya, como si otro mundo fuera posible... Vengo después acá y escucho entonces que alguien dice que nuestros pueblos son ignorantes... Yo relleno de tabaco la pipa, la enciendo y entonces digo: ¡Carajo! ¡Qué honor el poder ser alumno de tanta y tan rica ignorancia!”¹⁰³

Para Luis Hernández Navarro, coordinador editorial de La Jornada, Andrés Aubry “apostó a la gestación de una nueva antropología que procese la experiencia indígena. Una disciplina que sistematice sus experiencias, teorice sus prácticas y recupere su saber, creando las condiciones para reactivar la memoria colectiva.”¹⁰⁴ También lo caracteriza como “acérrimo crítico de la academia tradicional” y “alumno de los indios”. “Sin revolución de la academia –afirmó– es impensable otra ciencia social con enfoques dictados por los de abajo, trabajados y procesados por ellos y en su beneficio, no programada por las clases académicas del SNI, el Conacyt y otras burocracias intelectuales, sino por los actores sociales, no objeto de estudio, sino programadores de nuestros estudios.’ El experto habrá de realizar ‘un encargo y un compromiso de dimensión comunitaria o intercomunitaria, rural o urbana, donde investigará escuchando y resolverá investigando’.”¹⁰⁵

El significado del caracol y la otra teoría

Analizamos el significado del caracol, para el que, según Aubry, “el pensamiento occidental patina con los caracoles”.¹⁰⁶ Para él, “más allá de sus muchos vocablos, ‘caracol’ es un concepto que rebasa y engloba las palabras que lo expresan”.¹⁰⁷ Aubry nos describe la parte práctica de un símbolo, el caracol, que ha sido incorporado en la vida de los mayas de hoy; por ejemplo, nos describe cómo “la multitud

¹⁰³ Ibid., al final de la conferencia.

¹⁰⁴ Luis Hernández Navarro, Op. Cit.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Aubry, A., “Los caracoles zapatistas. (Temas y variaciones)”, en Ojarasca 79 noviembre 2003. Se puede consultar en la página electrónica: <http://www.jornada.unam.mx/2003/11/24/oja-caracoles.html>

¹⁰⁷ Ibid.

congregada en los pueblos se desplaza hacia la celebración litúrgica dibujando las espirales de un inmenso caracol que se va formando en torno al altar”.¹⁰⁸ De ahí, el epígrafe que anotamos a este artículo: “Caracol es el paradigma del pensamiento simbólico de los pueblos mayas”.¹⁰⁹ Por ejemplo, en torno a la noción de tiempo, Aubry nos explica: “La lógica maya del tiempo y por lo tanto la gramática de sus verbos, es la de las espirales del caracol, en las cuales el presente todavía se nutre de la memoria para digerir el pasado y reciclarlo en un futuro creador pero homogéneo, con la dinámica caracolera del tiempo. El caracol aspira todo en sus espirales interiores, y también se abre a exteriores imprevistos pero con productos siempre reciclados y por tanto renovados... Los ‘aspectos’ de los verbos mayas, pues, son la expresión verbal del *proceso* (lo que vivimos en la historia, nuestro tiempo concreto), cuyo icono es el caracol como imagen conceptual de los movimientos de la realidad. Que no es, sino que nace, crece, se despliega y solicita nuestra cooperación y compromiso para decidir si se repite o se transforma.”¹¹⁰ Tiene el caracol, además, la función de convocar al colectivo. “Por la boca (*ti*) del caracol de concha, quien lo toca (el *tivanej*) emite un sonido prolongado y solemne que es la convocación del colectivo para deliberar.”¹¹¹ En palabras del SIM: “El caracol en nuestros pueblos es como se convoca al colectivo. Cuando los hombres están en la milpa y las mujeres en los trabajos, el caracol los convoca para reunirse en asamblea y es entonces que se hacen colectivo. Por eso decimos que es el ‘llamador del nosotros’.”¹¹² Desde esta perspectiva del caracol y la manera como es comprendida por los pueblos mayas, podemos entender cómo para Aubry, la teoría es, también para él, un asunto práctico, contra la teoría generalizada de que las guerras sólo producen males: “Y, sin embargo, existe otra evidencia contraria: la práctica zapatista de una resistencia pertinaz, creativa, por la reflexión que genera la rebeldía (la lucha también es productiva de conocimiento), va revirtiendo la tendencia. Los zapatistas y no zapatistas de las comunidades que están dentro de la órbita de los Caracoles y su gestión, ya viven mejor

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² SIM, “Ni el Centro ni la Periferia”. VII (y última).- Sentir el rojo... Op. Cit.

que antes del primero de enero. Están más atendidos que en los años anteriores a 1994, más animados porque ven una salida concreta del túnel, y, aun con una innegable (pero digna) austeridad, cosechan ya los primeros beneficios de opciones promisorias.”¹¹³

3. Conclusiones

De manera sencilla, podemos recapitular el análisis realizado formulando algunas tesis básicas:

/ La otra teoría es, ante todo y sobre todo, un ejercicio de “recordación” que practican Los Vigilantes, como crítica del Poder, así, con mayúscula.

/ La otra teoría es una cuestión práctica, que se resuelve desde la práctica. En la otra teoría tiene primacía la realidad sobre la teoría. La realidad problematiza y la otra teoría conceptualiza y comprende.

/ En la otra teoría no se separa el compromiso político y el compromiso académico.

/ La práctica construye nuevas realidades y el académico, teórico o intelectual las retoma para teorizarlas y conceptualizarlas con el fin de difundirlas y generalizarlas.

/ Las nuevas realidades que una práctica de resistencia y rebeldía va generando, supone que el investigador refuerza la memoria y recupera la historia, y con ellas, las lenguas, los sueños, el mañana.

/ Desde la otra teoría se cuestiona el papel de los intelectuales de arriba, como servidores del poder, con todo el entramado que implica la existencia y sobrevivencia de los intelectuales de arriba.

/ Pierre Bourdieu construyó una obra monumental que desentraña los hilos invisibles del Poder, hasta constituir una **antropología de la dominación**, con un claro compromiso político, desde las luchas de liberación en Argelia, hasta las huelgas de los tranviarios de París y las luchas contra el Acuerdo Multilateral de Inversiones, verdaderos compromisos con los y las de abajo ●

¹¹³ Aubry, A., “La experiencia zapatista: un testimonio”, en OJARASCA número 90 octubre 2004. Se puede consultar en la página electrónica: <http://www.jornada.unam.mx/2004/10/18/oja90-aubry.html>

	NÚMERO 69
<i>La Filosofía, conciencia de la época</i>	pág.2
CARPETA FILOSOFÍA	
<i>Ciclo Ética y Poder</i>	
<i>Crítica de la razón teológica Voltaire y los maremotos</i>	
Dr. Julio Quesada Martín.....	pág. 3
<i>La construcción de referencias éticas en sociedades de modernidad tardía y precareidad</i>	
Dr. Luis Fernando Falcó Pliego, mssp.....	pág. 19
CINE	
<i>Selección del cine 2008</i>	
Dr. Luis García Orso, sj.....	pág. 39
DEPARTAMENTO FILOSOFÍA Y HUMANIDADES	
<i>Candidatos recibidos en 2008</i>	
Lic. Carlos Sánchez.....	pág. 44
DERECHOS HUMANOS	
<i>¿Los palestinos valen menos que nosotros?</i>	
Mtro. Eduardo Quintana Salazar.....	pág. 47
<i>Iniciativas zapatistas. I Parte: Hechos relevantes 2003-2008</i>	
Dr. David Velasco Yáñez, sj.....	pág. 66
RECENSIONES	
<i>Fernando Leal Carretero. Diálogo sobre el bien</i>	
Recensión de Jorge Manzano, sj.....	pág. 87
	NÚMERO 70
<i>Pensar es un crimen</i>	pág. 90
CARPETA FILOSOFÍA	
<i>Desaparición de la filosofía en la reforma de la SEP. Pronunciamiento en contra</i>	
Comunidad filosófica nacional.....	pág.91
<i>Ciclo Filosofía y Educación</i>	
<i>Apuntes para una crítica del cinismo educativo</i>	
Dra. Cristina Cárdenas.....	pág. 100
CIBERNÉTICA, ERÓTICA, FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA	
<i>Primeras pistas de filosofías Interculturales</i>	
Dr. Conrado Ulloa Cárdenas.....	pág. 119
CINE	
<i>Cómo ver y comentar una película</i>	
Dr. Luis García Orso, sj.....	pág. 131
LITERATURA	
<i>Poema de un ensueño. Minogane</i>	
José Manuel Razo.....	pág. 136
DERECHOS HUMANOS	
<i>La utopía de “Un mundo donde quepan todos los mundos”</i>	
Dr. Alfonso Ibáñez.....	pág.138
<i>Iniciativas zapatistas. II Parte: Lo otro de la otra</i>	
Dr. David Velasco Yáñez, sj.....	pág. 154
RECENSIONES	
<i>José Antonio Pagola. Jesús. Aproximación histórica</i>	
Federco Portas Lagar.....	pág. 188

	NÚMERO 71
<i>Datos de interés</i>	pág.192
FILOSOFÍA	
<i>Ciclo Filosofía y Educación</i>	
<i>El claroscuro de la formación por competencias</i>	
Mtro. Gabriel Morales Ramírez.....	pág. 193
<i>Retos cognitivos de la educación virtual.</i>	
<i>Acercamiento al proceso de aprendizaje de los cursos en línea</i>	
Dr. Miguel A. Romero Morett.....	pág. 216
LA FILOSOFÍA ANTE EL SUFRIMIENTO	
<i>La Danza de los ocho: El sufrimiento en ocho filósofos</i>	
Dr. Jorge Manzano, sj.....	pág. 234
EPISTEMOLOGÍA	
<i>Textura</i>	
Lic. Alberto Carrasco.....	pág. 255
CIBERNÉTICA, ERÓTICA, FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA	
<i>Filosofías interculturales en Abia Yala (Nuestra América).</i>	
<i>Filosofías interculturales, II</i>	
Dr. Conrado Ulloa Cárdenas.....	pág. 267
DERECHOS HUMANOS	
<i>Iniciativas zapatistas. IIIª. Parte: Aprender a decir “nosotros, nosotras”</i>	
Dr. David Velasco sj.....	pág.283
RECENSIONES	
<i>Ensayos sobre la relación entre la filosofía y las ciencias</i>	
Dr. Fernando Leal Carretero.....	pág. 306
	NÚMERO 72
<i>Un duro aprendizaje</i>	pág. 310
FILOSOFÍA	
<i>Ciclo Ética y Poder</i>	
<i>Una meditación sobre las relaciones entre la ética y el poder</i>	
Dr. Fernando Leal Carretero.....	pág. 311
FILOSOFÍA Y EDUCACION	
<i>Aprender a aproximarse: Las tecnologías de información y la velocidad de las cosas</i>	
Dr. Francisco Morfin Otero.....	pág. 330
CIBERNÉTICA, ERÓTICA, FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA	
<i>Celebremos el día mundial de la filosofía</i>	
Mtro. Eduardo Quintana Salazar.....	pág. 345
DEPARTAMENTO FILOSOFÍA Y HUMANIDADES	
<i>Problematicación de la relación con el saber.</i>	
<i>Un acercamiento a partir de Francis Bacon</i>	
Dra. Cristina Cárdenas.....	pág. 355
CINE	
<i>Figuras sacerdotales en el cine</i>	
Dr. Luis García Orso sj.....	pág. 374
DERECHOS HUMANOS	
<i>Iniciativas zapatistas.</i>	
<i>4ª parte. El imposible diálogo entre Pierre Bourdieu y el Subcomandante Marcos</i>	
Dr. David Velasco Yáñez, sj.....	pág. 378



Para muchos hablar de la fe es hablar de lo que separa y divide.

Hablar de la fe es difícil porque las religiones se convierten a veces en excusa para construir nuevas fronteras, para encerrarse en el miedo, para excluir a los diferentes, para guerrear por razones económicas y políticas, para justificar una actitud de inhumanidad y de violencia.

La Navidad nos incita a mirar a los demás y al mundo de otra manera: como hermanos y hermanas en el sentido más amplio y limpio de la palabra. Pensamos que Dios no es un dios guerrero, intransigente ni excluyente.

No creemos que nuestra fe (la que tengamos), sea fe religiosa, sea ideales humanos, nos haga mejores que los demás; y es que experimentamos que somos débiles y frágiles.

Nos ilusiona contribuir a transformar el mundo con espíritu de solidaridad y reconciliación; a trabajar codo a codo con personas de ideales semejantes aunque no compartamos nuestra fe, aunque no tengamos ninguna religión. Es bello que laicos y creyentes dialoguemos públicamente, en pie de igualdad, sobre los grandes retos que enfrenta la humanidad hoy día ●