

APORÍA

INTERNATIONAL JOURNAL
FOR PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS
ISSN 0718-9788

Prof. Dr. Manuel Correia
Director / Director

Professor Ian Carter, Università degli Studi di Pavia
Professor Ignacio Angelelli, University of Texas at Austin
Professor John Corcoran, State University of New York at Buffalo
Professor Matt Matravers, University of York
Professor Richard Sorabji, University of Oxford
Professor Timothy Williamson, University of Oxford
Professor Volker Peckhaus, Universität Paderborn
Comité Científico / Scientific Committee

Prof. Dr. Abel Lassalle, Universidade de Bahia, Brasil
Prof. Dr. Allan Bäck, University of Kutztown, USA
Prof. Dr. Andrés Covarrubias, Pontificia Universidad Católica de Chile
Prof. Dr. Hugo Renato Ochoa, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile
Prof. Dr. Javier Legris, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Prof. Dr. Luis Sáez, Universidad de Granada, España
Comité Editorial / Editorial Committee

Aporía · International Journal for Philosophical Investigations is published by the Faculty of Philosophy at the Pontifical Catholic University of Chile. It is published twice in a year (May and December) and practices a double blind review procedure. It has been born as a second stage after a first and fruitful experience with *Seminarios de Filosofía* (1988-2005). Its main interest is to improve, enhance and promote philosophical reflection and discussion by means of articles that draw attention to or define a genuine philosophical problem, at any period or tradition, and justify by arguments its possible solution or its major difficulties in treatment. Contributions should be sent to the address of the Journal: aporía@uc.cl or by post: Faculty of Philosophy, Pontificia Universidad Católica de Chile, Campus San Joaquín, Av. Vicuña Mackenna 4860, Macul. CP. 7820436, Santiago de Chile, Chile.

Nº16 / AÑO 2018

APORÍA - REVISTA INTERNACIONAL DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

ISSN 0718 - 9788



APORÍA

REVISTA INTERNACIONAL DE
INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Nº16 / AÑO 2018

Artículos/Articles

Vanesa Lorena Battaglino: "El desarrollo humano como libertad: una aproximación a la propuesta del enfoque de las capacidades de Amartya Sen"

Laurentzi de Sasia Rubio: "Respuestas kantianas para los problemas de la técnica moderna en *El principio de responsabilidad* de Jonas"

Daniel Armando Vivar Olivares: "Consideraciones críticas en torno a la constitución del modo de ser del ente. Un estudio a propósito de la tesis de Kant: "El ser no es un predicado real" "

José Sánchez: "Currículo y vivencia"

Reseñas/Book Reviews

Carmen Luz Olmos de Aguilera M.: "Christophe Libaude. *Dante, La Pierre et Le Sang*. 432 pp. Paris, 2014: Éditions Kimé"

Notas/Remarks

Eguzki Urteaga: "Maffesoli, M. *Être postmoderne*. 265 pp. Paris, 2018: Les éditions du Cerf."

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA · INSTITUTO DE FILOSOFÍA
Campus San Joaquín, Av. Vicuña Mackenna 4860, Macul. CP. 7820436,
Santiago de Chile, Chile.





Todos los interesados en publicar en la Revista deben enviar su manuscrito a la dirección electrónica aporia@uc.cl o a su correo postal / *Aporía* invites any interested parties to contribute to the Journal by sending an article to the Director's electronic address: aporia@uc.cl or to his office by post:

Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas.
Facultad de Filosofía,
Pontificia Universidad Católica de Chile.
Campus San Joaquín. Av. Vicuña Mackenna 4860. Macul.
CP. 7820436.
Santiago de Chile (CHILE)

Información sobre Política editorial, Presentación de los manuscritos, Normas de estilo, Derechos de autor y otros detalles, se hallan en el sitio: / Information concerning Editorial Policy, Guidelines for contributors, Submission of articles, Copyright and other details are available at the web site: <http://filosofia.uc.cl>

Para suscripciones y canjes, dirigirse a: aporia@uc.cl o al correo postal de la revista.
Subscription and Exchange orders may be made to: aporia@uc.cl or to its postal address.
Valor del ejemplar: \$10.000 pesos chilenos.
Price of the number: US\$20. - American dollars.

© Pontificia Universidad Católica de Chile. Todos los derechos reservados /
© Pontifical Catholic University of Chile. All rights reserved.

Diseño y Diagramación / Design and Layout:
Bookdesign - www.bookdesign.cl

Edición / Publisher:
Andros Impresores

Diciembre 2018
Santiago de Chile

La Revista está indizada en:



CONTENIDOS / CONTENTS

ARTÍCULOS/ARTICLES

VANESA LORENA BATTAGLINO:

“EL DESARROLLO HUMANO
COMO LIBERTAD: UNA APROXIMACIÓN A LA PROPUESTA DEL
ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES DE AMARTYA SEN” _____ 4-21

LAURENTZI DE SASIA RUBIO:

“RESPUESTAS KANTIANAS PARA LOS PROBLEMAS DE LA
TÉCNICA MODERNA EN *EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD* DE JONAS” ____ 22-37

DANIEL ARMANDO VIVAR OLIVARES:

“CONSIDERACIONES CRÍTICAS EN TORNO A LA CONSTITUCIÓN
DEL MODO DE SER DEL ENTE. UN ESTUDIO A PROPÓSITO
DE LA TESIS DE KANT: “EL SER NO ES UN PREDICADO REAL” ” _____ 38-50

JOSÉ SÁNCHEZ:

“CURRÍCULO Y VIVENCIA” _____ 51-61

RESEÑAS/BOOK REVIEWS

CARMEN LUZ OLMOS DE AGUILERA M.:

“CHRISTOPHE LIBAUDE. *DANTE, LA PIERRE ET
LE SANG*. 432 PP. PARIS, 2014: ÉDITIONS KIMÉ” _____ 63-66

NOTAS/REMARKS

EGUZKI URTEAGA:

“MAFFESOLI, M. *ÊTRE POSTMODERNE*.
265 PP. PARÍS, 2018: LES ÉDITIONS DU CERF.” _____ 68-80

ARTÍCULOS/ARTICLES

EL DESARROLLO HUMANO COMO LIBERTAD: UNA APROXIMACIÓN A LA PROPUESTA DEL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES DE AMARTYA SEN

Prof. Dra. Vanesa Lorena Battaglini¹

Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina

Resumen: El enfoque de las capacidades elaborado por el economista y filósofo Amartya Sen se presenta como un nuevo paradigma teórico en el campo de las políticas públicas y del desarrollo que al evaluar el bienestar de los ciudadanos plantea la siguiente pregunta: ¿qué es capaz de ser y hacer cada persona?, definiendo la calidad de vida en términos de la capacidad para lograr funcionamientos valiosos. En el siguiente trabajo se analiza esta propuesta con el objetivo de mostrar las relaciones que pueden entablarse entre el concepto de libertad defendido por el enfoque y la idea de desarrollo humano, estimando las repercusiones actuales de este marco teórico a nivel internacional.

Descriptores: Enfoque de las capacidades · Libertad · Desarrollo humano · Capacidad · Funcionamientos.

Abstract: The capability approach developed by the economist and philosopher Amartya Sen is introduced as a new theoretical paradigm in the field of public policies and development which, when assessing the citizens' wellbeing, raises the following question: What is each individual able to be and to do when the quality of life is defined in terms of the ability to achieve valuable functionings? In the work described herein below, this proposal is analyzed in order to show the relationship that could be established between the concept of freedom supported by the approach and the idea of human development, taking into account the current impacts of this theoretical approach at international level.

Keywords: Capability approach · Freedom · Human Development · Capability · Functionings.

Enviado: 06/09/2018. Aceptado: 19/12/2018

INTRODUCCIÓN

La discusión en torno al desarrollo humano y el bienestar se ha vuelto cada vez más habitual no sólo en los análisis filosóficos, económicos y políticos sobre las sociedades, sino también a nivel del discurso común de los ciudadanos. De

¹ Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Docente e investigadora de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina. E-mail: lorenabattaglini@gmail.com



hecho, probablemente la mayoría de las personas podrían, al menos intuitivamente, responder qué implica para cada una de ellas tener una vida humana buena. Y sin dudas un aspecto fundamental de la misma sería poder decidir entre un estilo de vida u otro libremente, valorando así la libertad de elegir y actuar como un fin u objetivo en sí misma y no sólo en un sentido instrumental.

Sin embargo, tradicionalmente la evaluación del bienestar se ha basado en algunos modelos que toman ciertos indicadores indiferenciados -tales como el PBI per cápita, la utilidad o los recursos- que no constituyen la libertad como tal, sino que en general funcionan como medios para propósitos ulteriores. Se trata de modelos que muy poco parecen decir acerca del modo en que las personas viven realmente sus vidas y de lo que ellas valoran como importante, brindando una mirada sesgada al momento de abordar la cuestión del bienestar. Por lo tanto, resulta imprescindible considerar alguna propuesta alternativa que responda de un modo más adecuado a las vidas reales que los individuos son capaces de llevar a cabo y a las decisiones que pueden efectivamente tomar. Tal sería la perspectiva adoptada por el enfoque de las capacidades elaborado por el reconocido economista y filósofo Amartya Sen, cuyos estudios sobre la elección social, la distribución y la pobreza convergen en postular una idea de libertad que sirve de base para las comparaciones interpersonales en la evaluación de los niveles de bienestar; y que cobra relevancia en tanto se vincula con las condiciones o restricciones del espacio de decisión de los individuos.

En este trabajo se propone reflexionar sobre esa idea de libertad a fin de determinar su relación con la noción de desarrollo humano. Para ello se presenta un análisis de los conceptos de capacidad y funcionamiento, señalado sus conexiones con la libertad y planteando la pregunta acerca de cuál de ellos debería ser promovido por los gobiernos como un objetivo político apropiado. Luego se centra la atención en la idea de desarrollo defendida por el enfoque, y a partir de este recorrido se consideran brevemente algunas de las repercusiones del mismo a nivel internacional con el propósito de estimar su influencia y el alcance de sus aportes en los debates actuales sobre el tema.

LA LIBERTAD EN EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES: ¿PROMOVER CAPACIDADES O FUNCIONAMIENTOS?

El trabajo realizado por Amartya Sen se inscribe en el ámbito de la economía del bienestar, su enfoque surgió hacia la década de 1980 como una alternativa a los modelos económico-utilitaristas dominantes que restringen el desarrollo al crecimiento económico. A lo largo de sus investigaciones Sen se ha ocupado de distintas formas de temas como la distribución o la pobreza, reconociendo explícitamente que es la teoría de la elección social (formulada en su forma moderna

por Kenneth Arrow) la que aporta un enfoque general a la evaluación de, y a la elección entre, posibilidades sociales alternativas (Sen, 1999). Es precisamente desde ese horizonte que conviene llevar a cabo el análisis de su propuesta.

La teoría de la elección social es una disciplina amplia que abarca una variedad de cuestiones diversas, entre las que se incluye el tema de cómo juzgar el bienestar general de una sociedad a partir de la pluralidad de intereses de sus miembros. Desde esta perspectiva Sen plantea la posibilidad de desarrollar una economía del bienestar y una teoría de la elección social constructivas e ir más allá de las reglas de votación (categoría explorada por Borda, Condorcet y Arrow) como base para las evaluaciones del bienestar, de tal forma que puedan abarcarse temas de distribución. La ampliación de la base de información a partir de la cual realizar las evaluaciones supone el uso de comparaciones interpersonales, permitiendo así que las decisiones públicas sean sensibles a las desigualdades en términos de oportunidades y bienestar:

La posibilidad de una economía del bienestar y de una elección social constructivas (y de su uso en la elaboración de evaluaciones del bienestar social en el diseño de medidas prácticas con significado normativo) depende de la necesidad de ampliar la base de información de tales elecciones (...) Un elemento crucial de esta ampliación es el uso de comparaciones interpersonales (...) No podemos siquiera entender la fuerza de las preocupaciones públicas por la pobreza, el hambre, la desigualdad, o la tiranía, sin involucrar algún tipo de comparación interpersonal. La información sobre la cual se fundamentan nuestros juicios informales sobre estos temas es precisamente el tipo de información que debe -y puede- ser incorporada al análisis de la elección social sistemática. (Sen, 1999, p. 365)

En este marco, la pregunta fundamental que se debe responder es la siguiente: ¿comparaciones interpersonales de qué? Cualquier respuesta sugerida demanda la elección de algún tipo de contabilidad de la ventaja individual. Sen argumenta a favor de una evaluación en términos de las capacidades que cada individuo tiene para elegir un modo de vida u otro. De esta forma su enfoque se centra en la libertad, entendida como la capacidad para ser o hacer aquello que se juzga importante, esto es, para lograr funcionamientos valiosos, consagrando así una noción de libertad positiva vinculada con la idea de autodeterminación.

Los conceptos de capacidad y funcionamiento son centrales en la teoría de Sen. A partir de ellos el autor señala que el bienestar de un individuo puede entenderse teniendo en cuenta la calidad de su vida, y la vida es definida como un conjunto de funcionamientos interrelacionados consistentes en acciones y estados. En este contexto la realización de una persona es comprendida como el vector de sus funcionamientos. Los funcionamientos son constitutivos del estado de un individuo,



específicamente las cosas que logra hacer o ser al vivir, y la evaluación del bienestar consiste en una estimación de esos elementos constitutivos.² Sen (1995; 1996) advierte que los funcionamientos pueden abarcar desde cosas muy elementales, como estar bien alimentado o tener buena salud, hasta realizaciones más complejas como tener dignidad o integrarse socialmente.

En estrecha relación con la noción de funcionamientos se encuentra la capacidad de funcionar, que representa las distintas combinaciones de estados y acciones que un individuo puede alcanzar. Por ello se sostiene que la capacidad es un conjunto de vectores de funcionamientos, que reflejan la libertad de una persona para decidir entre distintos modos de vida. La importancia de la capacidad para el bienestar de alguien surge de dos consideraciones distintas pero interrelacionadas. En primer lugar, si los funcionamientos alcanzados constituyen el bienestar de una persona, entonces la capacidad para alcanzar funcionamientos constituirá su libertad, esto es, sus oportunidades reales para obtener dicho bienestar. Por lo tanto, al momento de evaluar una sociedad será necesario tomar en cuenta las libertades de que disfrutaban las personas. La segunda relación que puede establecerse entre la capacidad y el bienestar consiste en hacer depender el bienestar alcanzado de la capacidad para funcionar. En este sentido, el hecho de poder decidir/elegir debería ser interpretado como un componente valioso de la existencia. Dado que los individuos son agentes y no meros depositarios del bienestar, Sen defiende que una vida humana buena es una vida rica en decisiones/elecciones valiosas. Por lo tanto, la capacidad de funcionamiento es una parte fundamental de la evaluación social realizada sobre la base de comparaciones interpersonales.

De esta manera el enfoque de las capacidades se concentra en las libertades sustantivas que los individuos tienen y no sólo en los resultados particulares que consiguen alcanzar. Esta concentración en la libertad provee un marco general para analizar la ventaja individual y la privación en las sociedades contemporáneas. En consecuencia, el núcleo del enfoque no es sólo aquello que una persona realmente termina por hacer, sino lo que ella es capaz de hacer, independientemente de que elija o no aprovechar esa oportunidad.³ Es por ello que Amartya Sen señala que “al evaluar nuestras vidas, tenemos razón para estar interesados no sólo en la clase de

² Los fundamentos filosóficos de esta idea se remontan a los escritos de Aristóteles, en los que se encuentra una profunda investigación del bien del hombre en cuanto a la vida entendida como actividad. Para un análisis del planteamiento aristotélico y sus relaciones con la perspectiva de la capacidad véase Nussbaum (1988).

³ Esta característica del enfoque ha sido cuestionada por varios autores, entre ellos Richard Arneson (1989) y Gerald Cohen (1996), quienes han formulado argumentos a favor de la relevancia de la realización efectiva de actividades, en lugar de poner la atención en la capacidad para elegir entre diferentes realizaciones.

vidas que conseguimos vivir, sino también en la libertad que realmente tenemos para escoger entre diferentes estilos y modos de vida” (Sen, 2011, p. 257).

La libertad es valiosa por dos razones principales. En primer lugar, porque brinda más oportunidad de perseguir los propios objetivos, es decir, aquello que se estima importante para la propia vida. Por lo tanto, sirve a la habilidad para decidir cómo se quiere vivir y promover los fines que se desean impulsar; ese es el denominado “aspecto de oportunidad” de la libertad. En segundo lugar, también se puede atribuir importancia al proceso de elección como tal; ese es el denominado “aspecto de proceso”. El concepto de capacidad se vincula estrechamente con el aspecto de oportunidad, de tal manera que la ventaja general de una persona se juzga menor que la de otra si tiene menos capacidad/oportunidad real de lograr aquellas cosas que tenga razón para valorar.

Amartya Sen (2005, pp. 152-153; 2011, pp. 259-260) ilustra esta distinción mediante el siguiente ejemplo: Kim decide un domingo que prefiere quedarse en su casa en lugar de salir. Si consigue hacer exactamente lo que desea se encuentra en el escenario A. Pero unos maleantes armados interrumpen su descanso y lo sacan a la fuerza de su casa arrojándolo a una cuneta. Esta situación es el escenario B. En una tercera instancia, el escenario C, los maleantes someten a Kim ordenándole no salir de su casa bajo amenazas. Es evidente que en el escenario B la libertad de Kim resulta afectada, puesto que no puede hacer lo que quería y su libertad de decidir por sí mismo desaparece. Por lo tanto, queda violado el aspecto de oportunidad de la libertad del protagonista como también el de proceso. En el escenario C el aspecto de proceso de la libertad es claramente afectado, porque no podría haber hecho nada distinto sin ser castigado por ello. Lo interesante aquí es lo concerniente al aspecto de oportunidad. Dado que Kim hace lo mismo en los escenarios A y C, bajo amenazas o no, la pregunta que se plantea es la siguiente ¿podría afirmarse que su aspecto de oportunidad es el mismo en ambos? Si la oportunidad que la persona tiene se juzga sólo considerando si termina haciendo lo que escogería hacer sin estar bajo amenazas, entonces no hay diferencia entre los escenarios A y C. El aspecto de oportunidad de la libertad no resulta alterado bajo esta visión estrecha. Pero el enfoque propone una concepción más amplia que permite sostener que en el escenario C el aspecto de oportunidad de Kim también resulta socavado porque se le ordena permanecer en su casa sin poder elegir otras alternativas.

El vínculo entre las capacidades y los funcionamientos es quizás más complejo de lo que puede parecer a primera vista. Sen (1996) establece que se trata de una relación bidireccional y simultánea. Al comparar los dos conceptos hay que considerar que capacidad significa “oportunidad de seleccionar”, es decir que la noción de libertad de elección o de decisión está inscrita en la idea misma de capacidad. A modo de ejemplo, una persona que pasa hambre y otra que ayuna



tienen el mismo funcionamiento en lo que concierne a la nutrición, sin embargo no disponen de la misma capacidad; quien ayuna es capaz de no ayunar (se trata de una decisión que podría o no haber tomado), mientras que la persona hambrienta lo es porque no tiene elección (Sen, 2011).

Por lo tanto, las capacidades son libertades sustanciales, un conjunto de oportunidades generalmente interrelacionadas para elegir y actuar. Martha Nussbaum, quien ofrece una versión normativa del enfoque, incorpora el concepto de *capacidades combinadas* para referirse a ellas. Esta noción alude a la totalidad de oportunidades de las que dispone una persona para elegir y actuar en su situación política, social y económica concreta. Las capacidades combinadas se distinguen de las capacidades internas, entendidas como ciertas características o estados fluidos y dinámicos de una persona, tales como los rasgos de su personalidad, sus capacidades intelectuales y emocionales, su estado de salud, su aprendizaje interiorizado, y en general aquellos rasgos y aptitudes entrenados y desarrollados en interacción con el entorno. Si bien dichas características son sumamente importantes para las capacidades combinadas, es preciso diferenciarlas comprendiendo a estas últimas como “la suma de las capacidades internas y las condiciones sociales/políticas/económicas en las que puede elegirse realmente el funcionamiento de aquellas” (Nussbaum, 2012, p. 42). Es necesario advertir que la distinción entre capacidades internas y combinadas no es diáfana, puesto que una persona adquiere usualmente una capacidad interna gracias a cierta forma de funcionamiento y puede perderla si no tiene la oportunidad de funcionar. A pesar de esto, conviene mantener la diferenciación porque constituye una especie de método heurístico útil para diagnosticar las deficiencias y los logros en una sociedad determinada.

Teniendo en cuenta la relevancia de los conceptos de capacidad y funcionamiento y su relación con la idea de libertad, la pregunta ineludible que surge a esta altura del análisis es si, en términos de objetivos políticos, deben promoverse capacidades o funcionamientos. Se trata de un asunto controvertido sobre el que puede no haber unanimidad de criterio. Para esbozar una respuesta es necesario tener en cuenta que en cierta forma las capacidades son importantes porque se traducen en funcionamientos, puesto que si las personas nunca funcionaran no sería sensato considerar que su sociedad es buena o justa simplemente porque les ha conferido muchas capacidades. Pero las capacidades también tienen valor en sí mismas como ámbitos de libertad y elección, esto es, como las libertades sustantivas para alcanzar combinaciones alternativas de funcionamientos. Por lo tanto, fomentar capacidades es fomentar áreas de libertad, lo que difiere considerablemente de hacer que las personas funcionen de una determinada manera. De modo que, los objetivos políticos apropiados de los gobiernos deberían ser las capacidades y no los funcionamientos, porque son las primeras las que garantizan la existencia de

un espacio para el ejercicio de la libertad de decisión. Hay una diferencia moral muy grande entre una política que promueve funcionamientos y otra que fomenta las capacidades, puesto que la segunda (y no la primera) es la que efectivamente respeta la elección de estilo de vida de la persona. Si bien hay que reconocer que son los funcionamientos, y no simplemente las capacidades, los que tornan una vida como verdaderamente humana, para propósitos políticos lo apropiado es ir tras las capacidades.

De esto se sigue que las capacidades son prioritarias sobre los funcionamientos, pues constituyen la base de alternativas de decisión. En este sentido podría afirmarse que la capacidad para funcionar añade a la idea de funcionamiento un elemento fundamental: la posibilidad real de decidir o no funcionar de una determinada manera (Cejudo, 2007). Sin embargo, algunos autores que emplean el enfoque consideran que en ciertas áreas el Estado está legitimado para promover funcionamientos; tal es el caso de Richard Arneson, quien defiende políticas de orientación paternalista en el ámbito de la salud, considerando que los gobiernos deberían utilizar su poder para hacer que las personas adopten efectivamente estilos de vida sanos. Pero tanto Sen como Nussbaum discrepan con esta postura debido al elevado valor que le atribuyen a la libertad de elección. Por otro lado, para realizar evaluaciones sociales referidas al bienestar y al desarrollo, son las capacidades las que permiten una extensión mayor de la base de la información al momento de llevar a cabo comparaciones interpersonales. El marco de la capacidad se presenta, entonces, como el espacio idóneo para realizar comparaciones sobre la calidad de vida.

EL DESARROLLO HUMANO EN EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES

En consonancia con el lugar prioritario que se le atribuye a la libertad para realizar evaluaciones del bienestar, el enfoque de las capacidades establece una conexión fundamental entre ella y el desarrollo humano, asumiendo como punto de partida la identificación de la libertad como el objetivo principal del desarrollo. Así, este último es definido como “un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaban los individuos” (Sen, 2000, p. 19).

Esta concepción contrasta con las visiones más estrictas del desarrollo, que lo identifican con el crecimiento del PBI, con el aumento de la renta personal, con los avances tecnológicos, con la modernización social o con la industrialización. Si bien el crecimiento del PBI o de la renta puede ser un medio importante para expandir las libertades, lo cierto es que éstas también dependen de otros determinantes, como por ejemplo de los derechos políticos y humanos o de las instituciones sociales y económicas. Asimismo, el progreso tecnológico, la modernización social y la industrialización pueden contribuir significativamente en la expansión de la libertad



de los individuos, pero esta última requiere además de otros factores. Es por ello que Amartya Sen sostiene que si lo que promueve el desarrollo es la libertad, entonces existen poderosos argumentos para concentrar los esfuerzos en ese objetivo general y no en algunos medios o instrumentos especialmente elegidos (Sen, 2000). Por lo tanto, la concepción del desarrollo como un proceso de expansión de las libertades fundamentales lleva a poner la atención en los fines por los que cobra importancia el desarrollo, y no solamente en los medios que desempeñan un papel destacado en dicho proceso. Por esta razón suele afirmarse que el enfoque de las capacidades implica un cambio fundamental en el foco de atención: de los medios de vida a las oportunidades reales de vivir que tienen las personas (Sen, 2011).

Para ilustrar el carácter radical de la idea del desarrollo como libertad Sen (2000, pp. 21-22) propone pensar en tres ejemplos elementales. El primero de ellos apunta a mostrar que en las visiones en las que se identifica al desarrollo con el crecimiento económico, por ejemplo en el enfoque del PBI, a menudo se pregunta si algunas libertades sociales o políticas (libertad de participación política, oportunidad de recibir una educación básica, etc.) contribuyen o no al desarrollo. Pero esta manera de plantear la pregunta tiende a pasar por alto que esas libertades fundamentales se encuentran entre los componentes constitutivos del desarrollo, lo que supone que su importancia no debe demostrarse a través de su contribución directa al crecimiento económico. El segundo ejemplo señala la discordancia que puede haber entre la renta per cápita y la libertad de las personas para vivir una vida humana buena y larga. Así, es posible que los ciudadanos de Namibia o Gabón sean mucho más ricos desde el punto de vista del PBI per cápita que los de Sri Lanka o Kerala, pero la esperanza de vida de los segundos es superior a la de los primeros. En tercer lugar el autor plantea que frecuentemente se afirma que los afroamericanos que viven en Estados Unidos son relativamente pobres en comparación con los estadounidenses blancos, pero más ricos que las personas del Tercer Mundo. Sin embargo, Sen advierte que los afroamericanos tienen menos probabilidades en términos absolutos de llegar a la edad adulta que los habitantes de muchos países del Tercer Mundo, como Sri Lanka o algunas partes de India. La presencia de estos contrastes entre diferentes grupos dentro de los países más ricos es un aspecto importante que hay que tener en cuenta para comprender lo que implican el desarrollo y el subdesarrollo en términos de libertad.

Ahora bien, en el marco de este enfoque la expansión de la libertad, además de ser el fin del desarrollo, también es su medio. Esto supone que, junto con el reconocimiento de la importancia central de la libertad en la realización de evaluaciones, también es necesario resaltar la relación empírica que hay entre los distintos tipos de libertades. En ese sentido, la eliminación de algunos tipos de falta de libertad que dejan a los individuos pocas opciones y oportunidades para

ejercer su agencia razonada, se configura como un aspecto central del desarrollo. Igualmente adquiere relevancia la eficacia instrumental de algunos tipos de libertad para fomentar otros como un complemento poderoso de la importancia intrínseca de la libertad de las personas en general. Sobre este tema es interesante señalar que el enfoque se ha visto enriquecido desde hace algunos años con los aportes de Jonathan Wolff y Avner De-Shalit (2007), quienes proponen los conceptos de capacidad fértil y desventaja corrosiva para dar cuenta de dicha eficacia instrumental. El primero alude a aquellas capacidades que tienden a favorecer la presencia de otras, un ejemplo de esto sería el caso de la educación, que abre opciones de muchas clases. Las desventajas corrosivas constituyen privaciones de algunas libertades que tienen efectos muy significativos en diversas áreas de la vida de las personas, repercutiendo en la falla de otras capacidades; la estigmatización y la discriminación serían fuentes de las mismas. Investigar posibles capacidades fértiles y desventajas corrosivas contribuye a ampliar la información para realizar evaluaciones del bienestar y, consecuentemente, detectar situaciones donde podrían intervenir más adecuadamente las políticas públicas, por lo que sin dudas se configura como una tarea indispensable en toda sociedad que aspire a promover el desarrollo de los ciudadanos.⁴

Por otra parte, es importante señalar que la libertad es esencial para el desarrollo por dos motivos distintos. En primer lugar, por la evaluación. Esto implica que el progreso ha de evaluarse en función del aumento que hayan experimentado o no las libertades de las personas. Aquí hay que considerar que el hecho de tener más libertad para hacer aquello que se valora es importante por derecho propio para la libertad total de la persona, pero también es relevante para aumentar las oportunidades de los individuos con vistas a obtener resultados valiosos. En segundo lugar, la libertad también es esencial para el desarrollo por la eficacia. Esto supone que la libertad no sólo es la base de la evaluación del éxito y del fracaso, sino también un determinante de la iniciativa individual y de la eficacia social. De tal manera que el aumento de la libertad mejora la capacidad de los individuos para ayudarse a sí mismos como así también para influir en el mundo, y esto es fundamental para el proceso de desarrollo. En este sentido Sen sostiene que el desarrollo depende totalmente de la libre agencia de los individuos, es decir, de su capacidad para elegir y perseguir las propias metas. Esto implica ciertas conexiones entre los distintos

⁴ Otro aporte relevante al enfoque realizado por Wolff y De-Shalit es la noción de “seguridad de la capacidad”. Esto supone que las personas no sólo necesitan tener una capacidad hoy, sino también una expectativa asegurada de que seguirán teniendo esa capacidad mañana. Por lo tanto, se considera que las políticas públicas no deben limitarse a promover capacidades, sino que deben hacerlo de tal manera que las personas puedan contar con ellas de cara al futuro. Estos autores han trabajado en Inglaterra y en Israel con colectivos de inmigrantes y han descubierto que la seguridad acerca del futuro es sumamente importante en relación a la posibilidad real de disfrutar de las libertades.



tipos de libertad que se refuerzan mutuamente. Son esas interconexiones las que hacen que la libre agencia constituya un importante motor del desarrollo.⁵

Para cerrar este análisis es interesante considerar que la idea de que el desarrollo consiste en una ampliación de las libertades podría correr el riesgo de caer en una generalidad abstracta si no se establece de alguna manera cuáles serían esas libertades/capacidades. Sin embargo Sen no especifica un catálogo cerrado de capacidades necesarias para alcanzar una vida humana buena. Desde su punto de vista la determinación exacta de todas las capacidades básicas no es necesaria en la práctica, puesto que bastan las diferencias en una o en algunas de ellas para señalar desigualdades relevantes en los niveles de vida.

Martha Nussbaum, en cambio, elabora una lista concreta de diez capacidades centrales que se configuran como un umbral por debajo del cual no es posible alcanzar una vida digna. En ella incluye: vida; salud física; integridad física; sentidos, imaginación y pensamiento; emociones; razón práctica; afiliación; otras especies; control sobre el propio entorno político y material (Nussbaum, 2002, pp. 120-123; 2007, pp. 88-89; 2012, pp. 53-55). Esta es una importante diferencia entre la versión normativa del enfoque elaborada por Nussbaum, que se orienta a la construcción de una teoría de la justicia social básica, y la versión comparativa de Sen, que se centra en el uso comparativo de las capacidades para evaluar la calidad de vida. A pesar de las diferencias, ambas versiones podrían ser interpretadas como complementarias, en tanto comparten las nociones esenciales y la idea fundamental del desarrollo de los individuos y de los países en términos de las libertades para decidir en los ámbitos sociales, políticos y económicos.

ALGUNAS REPERCUSIONES DEL ENFOQUE A NIVEL INTERNACIONAL

A nivel internacional puede advertirse una creciente influencia del enfoque de las capacidades en las organizaciones que debaten cuestiones vinculadas con el bienestar y el desarrollo. En este sentido, bajo el liderazgo intelectual de Mahbub ul Haq, desde el año 1990 el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (en adelante PNUD) ha hecho un uso sistemático de un tipo particular de ampliación de la base de información para hacer comparaciones basadas en las características observadas en las condiciones de vida de los individuos, influenciado fuertemente por la propuesta de Sen.

⁵ El uso que hace este enfoque del término “agencia” merece algunas aclaraciones. La expresión “agente” es utilizada generalmente en la literatura sobre economía y sobre la teoría de los juegos para hacer referencia a una persona que actúa en representación de otra. En cambio Sen lo emplea en el sentido más antiguo de la persona que actúa y provoca cambios, y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios objetivos y valores, independientemente de que se evalúen o no también en función de ciertos criterios externos.

En este paradigma el desarrollo se analiza y concibe poniendo en el centro de atención la posibilidad de elección/decisión de las personas. Esto supone un fuerte contraste con las visiones anteriores que al momento de analizar el desarrollo se enfocaban exclusivamente en el ingreso. De esta forma se sostiene que el propósito básico del desarrollo humano es ampliar las opciones de las personas, creando un ambiente que les permita disfrutar de una vida larga, saludable y creativa (Haq, 1995). Este modelo lleva a cabo un importante aporte al cuestionar el supuesto vínculo automático entre la ampliación del ingreso y la ampliación de las opciones humanas, lo que no significa rechazar que el crecimiento económico sea un factor relevante para el desarrollo. De lo que se trata es de postular que el horizonte de las políticas de desarrollo es mejorar las vidas de las personas y no sólo la ampliación de los procesos productivos.

Asimismo, este paradigma defiende que el desarrollo humano abarca dos aspectos importantes. Por una parte, el fomento de capacidades humanas, y por otro lado el uso que las personas hacen de ellas. Además, mantiene una cuidadosa distinción entre medios y fines, lo que implica que las personas son consideradas como fines, pero sin desatender el tema de los medios. De forma tal que la ampliación del PBI se convierte en un medio necesario para ampliar las opciones de los individuos, pero el carácter y la distribución del crecimiento económico son medidos a partir del criterio de enriquecer sus vidas. Por lo tanto, lo decisivo es el uso que las personas hacen de la riqueza y no la riqueza en sí misma, estimando que aquello que enriquece una vida humana no es el ingreso en sí, sino las oportunidades para decidir y hacer elecciones valiosas.

En consecuencia, se propone una noción de desarrollo humano como un paradigma de desarrollo holístico que abarca tanto medios como fines, productividad e igualdad, desarrollo social y económico, bienes materiales y bienestar humano. Los cuatro pilares fundamentales del desarrollo humano serían los siguientes: igualdad, sustentabilidad, productividad y empoderamiento. Se considera que el crecimiento económico es fundamental, pero a la vez se enfatiza la necesidad de poner atención a su calidad y distribución; se analiza detalladamente su vínculo con las vidas de las personas en tanto agentes y no meros receptores pasivos; y se cuestiona su sustentabilidad a largo plazo (Haq, 1995).

Sobre la base de estas consideraciones, en los informes sobre desarrollo humano publicados anualmente se clasifica a las naciones en función del Índice de Desarrollo Humano (en adelante IDH), que evalúa el bienestar a partir de tres dimensiones básicas: a) La esperanza de vida al nacer, que refleja la capacidad de llevar una vida larga y saludable; b) Los años promedio de escolaridad y los años esperados de escolaridad, que reflejan la capacidad de adquirir conocimientos; y c) El ingreso nacional bruto per cápita, que refleja la capacidad de lograr un nivel de



vida decente. Además, para medir el desarrollo de un modo más completo se tienen en cuenta cuatro índices compuestos: a) El IDH ajustado por la desigualdad, que descuenta al mismo en función de la magnitud de la desigualdad; b) El Índice de Desarrollo de Género, que compara los valores del IDH para mujeres y hombres; c) El Índice de Desigualdad de Género, que hace hincapié en el empoderamiento de las mujeres; y d) El Índice de Pobreza Multidimensional, que mide las dimensiones de la pobreza no referidas a los ingresos (PNUD, 2015a, p. 3).

De esta manera el desarrollo humano es medido a partir de un criterio amplio que no se restringe sólo al crecimiento económico, sumando dimensiones que alejan a esta perspectiva de los enfoques dominantes y la acercan significativamente a la propuesta del enfoque de las capacidades. A modo de ejemplo, puede mencionarse que en el *Informe sobre Desarrollo Humano 2016* se apunta al desarrollo para todos, señalando que el mismo tiene por objeto las libertades humanas. En este documento la referencia a algunos conceptos centrales del enfoque de las capacidades -tales como capacidad, funcionamiento y libertad- para definir el desarrollo es explícita:

El desarrollo humano consiste en ampliar las libertades de modo que todos los seres humanos puedan aprovechar las posibilidades que consideren más valiosas. Estas libertades tienen dos aspectos fundamentales: la libertad de bienestar, representada por los funcionamientos (*functionings*) y las capacidades (*capabilities*), y la libertad de agencia (*freedom of agency*), representada por la voz y la autonomía (...). Ambos tipos de libertades son absolutamente necesarios para el desarrollo humano. (PNUD, 2016, pp. 1-2)

Allí también se especifica la idea de que la libertad es un medio para ampliar las oportunidades pero a la vez es el objetivo mismo del desarrollo, dando cuenta de la amplitud que define al enfoque adoptado y distinguiéndolo de otros modelos:

El desarrollo humano es un proceso encaminado a ampliar las oportunidades de las personas. Pero también es un objetivo, por lo que constituye a la vez un proceso y un resultado. El desarrollo humano implica que las personas deben influir en los procesos que determinan sus vidas. En este contexto, el crecimiento económico es un medio importante para el logro del desarrollo humano, pero no es el fin último (...). Se trata de un enfoque más amplio que otros, como el enfoque de recursos humanos, el de necesidades básicas y el de bienestar humano. (PNUD, 2016, p. 2)

A partir de esta concepción general, en las discusiones más recientes se ha ampliado la idea de desarrollo abarcando las dimensiones sociales, económicas y ambientales condensadas en la idea de desarrollo sostenible, que hoy se ha convertido en el eje principal del debate. Consecuentemente, se ha elaborado la *Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*, aprobada por la comunidad internacional en septiembre de

2015 durante el septuagésimo período de sesiones de la Asamblea General de las Naciones Unidas.⁶ En ella se proponen 17 objetivos de desarrollo sostenible y 169 metas, con los que se pretende retomar los Objetivos de Desarrollo del Milenio y conseguir lo que éstos no lograron.⁷

La idea de desarrollo sostenible lleva implícitas las nociones de responsabilidad, solidaridad y libertad. Es un principio de organización del desarrollo mundial que vela por el bienestar tanto de las personas como del planeta y se configura como un asunto de justicia social relacionado con la equidad intergeneracional, en tanto implica las libertades de las generaciones futuras y presentes (PNUD, 2016). Desde su aparición este concepto se ha extendido para propiciar un acercamiento entre las preocupaciones sociales, medioambientales y económicas, con la intención de aunar el desarrollo humano y social, la protección del medio ambiente y la cuestión económica.

De esta manera el concepto de desarrollo como expansión de las libertades es ampliado y enriquecido sumando otros aspectos relevantes e incluyendo a las generaciones por venir. El espíritu que anima la Agenda 2030 se asemeja significativamente a los principios y demandas generales impulsados por la perspectiva de la capacidad. Así, se declara el respeto por la libertad y la dignidad de las personas, se afirma la necesidad de lograr el empoderamiento de los más vulnerables y se postula el compromiso de propiciar la plena realización de las capacidades, reconociendo la diversidad que caracteriza a la vida humana:

Todas las personas, sea cual sea su sexo, raza u origen étnico, incluidas las personas con discapacidad, los migrantes, los pueblos indígenas, los niños y los jóvenes,

⁶ Desde el Informe Brundtland de 1987, *Nuestro futuro común*, en el que se popularizó la noción más común de desarrollo sostenible, tres reuniones internacionales desempeñaron un papel decisivo en la elaboración de esta Agenda: la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (también conocida como Cumbre para la Tierra) en el año 1992, la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible celebrada en Johannesburgo en 2002 y La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible celebrada en Río de Janeiro en 2012. En el Informe Brundtland se enumeraron los siguientes objetivos críticos vinculados con el desarrollo sostenible: cambiar la calidad del crecimiento económico; satisfacer las necesidades básicas en materia de trabajo, alimentos, energía, agua e higiene; lograr un nivel de población aceptable; conservar y acrecentar los recursos naturales; reorientar la tecnología y controlar los riesgos; tener en cuenta el medio ambiente y la economía en la adopción de decisiones; y reorientar las relaciones económicas internacionales para construir un desarrollo más participativo. Desde entonces la comprensión del desarrollo sostenible ha evolucionado derivando en la *Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible* (UNESCO, 2017).

⁷ Los Objetivos de Desarrollo del Milenio se presentaron como ocho propósitos de desarrollo humano en el año 2000, que los países miembros de las Naciones Unidas acordaron alcanzar para el año 2015. Tales objetivos fueron enumerados de la siguiente manera: 1) Erradicar la pobreza extrema y el hambre; 2) Lograr la enseñanza primaria universal; 3) Promover la igualdad de género y la autonomía de la mujer; 4) Reducir la mortalidad infantil; 5) Mejorar la salud materna; 6) Combatir el VIH/SIDA, paludismo y otras enfermedades; 7) Garantizar la sostenibilidad del medio ambiente; y 8) Fomentar una asociación mundial para el desarrollo (Naciones Unidas, 2015a).



especialmente si se encuentran en situaciones de vulnerabilidad, deben tener acceso a posibilidades de aprendizaje permanente que las ayuden a adquirir los conocimientos y aptitudes necesarios para aprovechar las oportunidades que se les presenten y participar plenamente en la sociedad. Nos esforzaremos por brindar (...) un entorno propicio para la plena realización de sus derechos y capacidades. (Naciones Unidas, 2015b, p. 8)

De modo que, en un momento en el que la comunidad internacional ha definido una nueva agenda de desarrollo, este enfoque sigue siendo sumamente útil para articular los objetivos del desarrollo y mejorar el bienestar de las personas asegurando la sostenibilidad.

Por otra parte, también puede observarse la influencia de este paradigma en el *Informe de la Comisión sobre la Medición del Desarrollo Económico y del Progreso Social*, conocido popularmente como el Informe de la Comisión Sarkozy. El mismo fue elaborado a pedido del entonces presidente de Francia, Nicolás Sarkozy. Insatisfecho con el estado de la información estadística sobre economía y sociedad, en febrero de 2008 Sarkozy solicitó a los economistas Joseph Stiglitz (presidente de la comisión), Amartya Sen (consejero) y Jean Paul Fitoussi (coordinador) que conformaran una comisión con los siguientes objetivos: determinar los límites del PBI como indicador de los resultados económicos y del progreso social; reexaminar los problemas relativos a la medición; identificar los datos adicionales que podrían ser necesarios para obtener indicadores del progreso social más pertinentes; evaluar la viabilidad de nuevos instrumentos de medición; y debatir sobre la presentación adecuada de los datos estadísticos. El resultado de este trabajo fue la elaboración del informe cuya síntesis fue presentada en septiembre de 2009.

En este documento se cuestionan los alcances del PBI como indicador del progreso social y se evalúa la viabilidad de otros instrumentos de medición más adecuados. De esta manera se pretende argumentar que el progreso social no debe ser definido estrictamente sólo en términos de crecimiento económico, reconociendo la importancia de tomar en consideración las oportunidades reales de las personas y su libertad de elección, ampliando así la base de información al momento de hacer evaluaciones sociales y económicas:

La calidad de vida depende de las condiciones objetivas en las cuales se encuentran las personas y de sus capacidades dinámicas (...) Las informaciones que permiten evaluar la calidad de vida (...) incluyen también la medida de sus funcionamientos (...) y de sus libertades. Lo que importa realmente, en efecto, son las capacidades de las cuales disponen las personas, es decir, el conjunto de posibilidades que se ofrecen a ellas y su libertad de escoger, en este conjunto, el tipo de vida al cual otorgan valor. (Stiglitz, Sen & Fitoussi, 2009, p. 13)

Otra muestra del cada vez mayor influjo de este enfoque es el destacado trabajo realizado por la Asociación sobre Desarrollo Humano y Capacidades (*Human Development and Capability Association*), que reúne alrededor de 700 miembros de 70 países. Se trata de una comunidad global de profesionales y académicos dedicada a estudiar la idea de desarrollo humano y el enfoque de las capacidades con la intención de relacionarlos con el ámbito de las políticas. Esta Asociación se orienta fundamentalmente a la promoción de investigaciones de calidad en una amplia variedad de disciplinas (filosofía, economía, salud, educación, derecho, sociología, etc.), contribuyendo así a la discusión teórica y brindando nuevas categorías de análisis para pensar diversas problemáticas vinculadas con el desarrollo y el fomento de capacidades.⁸

Lo que estos ejemplos ponen de manifiesto es que la concepción del desarrollo en términos de libertad propugnado por el enfoque de las capacidades ha ganado terreno en las discusiones internacionales actuales, por lo que dicha teoría parece configurarse como una propuesta mejor equipada que los modelos dominantes para responder a los problemas y desafíos del mundo contemporáneo en materia de desarrollo humano.

CONSIDERACIONES FINALES

El análisis realizado sobre el concepto de libertad propugnado por el enfoque de las capacidades ha permitido mostrar que el mismo se inscribe en el marco general de la teoría de la elección social, y es desde esta perspectiva más amplia que pueden evaluarse sus alcances, como así también sus relaciones con las nociones centrales de la teoría de Sen y determinar la posibilidad de establecer algún índice de medición del desarrollo. En este sentido, la propuesta de Sen apunta a desarrollar una economía del bienestar y una teoría de la elección social constructivas, defendiendo que al ampliar la base de información es posible disponer de unos criterios coherentes y compatibles para hacer valoraciones sociales y económicas.

La ventaja de utilizar la perspectiva de la capacidad para realizar valoraciones y evaluaciones radica en que las funciones individuales pueden prestarse con más facilidad a una comparación interpersonal que cualquier comparación de las utilidades. Además, esta perspectiva es inevitablemente pluralista, y eso representa una ventaja ante la reducción radical del razonamiento valorativo que supone el hecho de establecer una magnitud homogénea.

Por otra parte, el recorrido propuesto ha posibilitado comprender que la reorientación asumida por el enfoque hacia el concepto de libertad/oportunidad

⁸ Para consultar el trabajo realizado por esta Asociación véase <https://hd-ca.org/>



real/capacidad suministra una guía más clara que otras alternativas para sopesar las prioridades de cualquier política orientada a hacer frente a las desventajas en pos de mejorar la calidad de vida de los ciudadanos. Al tratarse tanto de una teoría de la justicia social básica como de una descripción comparativa de la calidad de vida, sirve en buena medida para remediar algunas de las deficiencias de los modelos dominantes. A diferencia de ellos, parte de un fuerte compromiso con la igual dignidad de todos, siendo sensible a la diversidad cualitativa y a la complejidad de los objetivos que persiguen las personas y también a la distribución, centrándose así en las luchas de los sectores tradicionalmente excluidos. Asimismo, puede tener en cuenta, entre otras cosas, el interés del utilitarismo por el bienestar de las personas, la preocupación del pensamiento libertario por los procesos de elección y por la libertad para actuar y el énfasis de la teoría de John Rawls en la libertad individual y en los recursos para disfrutar de las libertades fundamentales. Por lo tanto, su amplitud y sensibilidad determinan su enorme alcance y le permiten valorar una extensa variedad de aspectos importantes, algunos de los cuales son dejados de lado por otros enfoques. Este alcance es posible porque las libertades de las personas pueden juzgarse haciendo referencia explícita a los resultados y los procesos que tienen razones para perseguir y valorar. Es justamente la combinación de un análisis fundamental y de un uso pragmático lo que posibilita que esta perspectiva tenga un alcance amplio.

Por estos motivos ciertamente la perspectiva del enfoque elaborado por Amartya Sen ha ganado terreno y se observa que, a pesar de su juventud, este nuevo paradigma teórico puede hacer contribuciones significativas al debate contemporáneo sobre la evaluación y medición del desarrollo.

BIBLIOGRAFÍA

Arneson, R. (1989). "Equality and Equal Opportunity for Welfare". *Philosophical Studies*, Vol. 56, 1, pp. 77-93.

Cejudo, R. (2007). "Capacidades y libertad. Una aproximación a la teoría de Amartya Sen". *Revista Internacional de Sociología*, Vol. 65, 47, pp. 9-22.

Cohen, G. (1996). "¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades". En M. Nussbaum & A. Sen (Comps.). *La calidad de vida* (pp. 27-53). México: Fondo de Cultura Económica.

Haq, M. (1995). *Reflections on human development*. New York: Oxford University Press.

Naciones Unidas (2015a). *Objetivos de Desarrollo del Milenio. Informe de 2015*. [Versión digital]. Recuperado de http://www.un.org/es/millenniumgoals/pdf/2015/mdg-report-2015_spanish.pdf

Naciones Unidas (2015b). *Resolución aprobada por la Asamblea General el 25 de septiembre de 2015. Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*. [Versión digital]. Recuperado de http://unctad.org/meetings/es/SessionalDocuments/ares70d1_es.pdf

Nussbaum, M. (1988). "Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution". *Oxford Studies in Ancient Philosophy: Supplementary Volume*, pp. 145-184.

Nussbaum, M. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder.

Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós

Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.

PNUD (2015a). *Informe sobre Desarrollo Humano 2015. Trabajo al servicio del desarrollo humano*. [Versión digital]. Recuperado de: http://hdr.undp.org/sites/default/files/2015_human_development_report_overview_-_es.pdf

PNUD (2015b). *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*. [Versión digital]. Recuperado de: <http://www.ar.undp.org/content/dam/argentina/Publications/Agenda2030/PNUDAgent-DossierODS.pdf>

PNUD (2016). *Informe sobre Desarrollo Humano 2016. Desarrollo humano para todos*. [Versión digital]. Recuperado de: http://hdr.undp.org/sites/default/files/HDR2016_SP_Overview_Web.pdf

Sen, A. (1983). "Development: Which Way Now?" *The Economic Journal*, Vol. 93, N° 372, pp. 745-762. Recuperado de [http://darp.lse.ac.uk/PapersDB/Sen_\(EJ_83\).pdf](http://darp.lse.ac.uk/PapersDB/Sen_(EJ_83).pdf)

Sen, A. (1994). "¿Igualdad de qué?". En J. Rawls, A. Sen & otros. *Libertad, igualdad y derecho. Las Conferencias Tanner sobre Filosofía Moral* (pp. 133-156). Barcelona: Ed. Planeta DeAgostini.

Sen, A. (1995). *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza.

Sen, A. (1996). "Capacidad y bienestar". En M. Nussbaum & A. Sen (Comps.). *La calidad de vida* (pp. 54-83). México: Fondo de Cultura Económica.

Sen, A. (1997). *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós.

Sen, A. (1999). "The Possibility of Social Choice." *American Economic Review*, Vol. 89, N° 3, pp. 349-378. Recuperado de <http://mikael.cozic.free.fr/sen99.pdf>

Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.

Sen, A. (2005). "Human Rights and Capabilities". *Journal of Human Development and Capabilities*, Vol. 6, N° 2, pp. 151-166. Recuperado de: https://www.unicef.org/socialpolicy/files/Human_Rights_and_Capabilities.pdf

Sen, A. (2011). *La idea de la justicia*. Buenos Aires: Taurus.



Stiglitz, J., Sen, A. & Fitoussi, J. (2009). *Informe de la Comisión sobre la Medición del Desarrollo Económico y del Progreso Social*. Recuperado de: http://www.palermo.edu/Archivos_content/2015/derecho/pobreza_multidimensional/bibliografia/Biblio_adic5.pdf

UNESCO (2017). *Informe de seguimiento de la educación en el mundo 2016. La educación al servicio de los pueblos y el planeta: creación de futuros sostenibles para todos*. París: UNESCO. Recuperado de: <http://unesdoc.unesco.org/images/0024/002485/248526S.pdf>

Wolff, J. & De-Shalit, A. (2007). *Disadvantage*. New York: Oxford University Press.

RESPUESTAS KANTIANAS PARA LOS PROBLEMAS DE LA TÉCNICA MODERNA *EN EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD* DE JONAS

Laurentzi de Sasia Rubio¹

Pontificia Universidad Católica de Chile

Resumen: El siguiente trabajo es una respuesta a la aseveración de Jonas de que las teorías éticas previas son incapaces de proveer respuestas a los nuevos problemas que presenta la técnica moderna. Específicamente, que el imperativo categórico de Kant es incapaz de proveer respuestas para novedosos problemas importantes como lo son la justificación moral para la existencia de la humanidad y el mundo. Este trabajo provee: 1) una demostración sobre cómo la interpretación del imperativo categórico de Jonas es incompleta lo que hace que su aseveración inicial sea errónea y 2) las respuestas kantianas prácticas a los problemas de la técnica moderna que Jonas presenta, proveyendo las justificaciones teóricas necesarias basadas en la Crítica de la Razón pura y La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres

Descriptores: Kant · Jonas · Imperativo categórico · Ética · Técnica moderna · Existencia de la humanidad · Fundamentación de la metafísica de las costumbres · Principio de responsabilidad · Poder querer

Abstract: The following work is a response to Jonas' claim that previous ethical theories are incapable to provide answers to the new problems that modern techniques present. Specifically, how Kant's categorical imperative cannot provide answers to new important problems like the moral justification for the existence of humanity and the world. This work provides 1) a demonstration on how Jonas' interpretation of the categorical imperative is incomplete and therefore his initial claim is wrong and 2) practical Kantian answers to Jonas' modern technique problems with the necessary theoretical justification based on Kant's Critique of Pure Reason and Groundwork of the Metaphysics of Morals.

Keywords: Kant · Jonas · Categorical Imperative · Ethics · Modern Technique · Existence of humanity Groundwork of the metaphysics of morals · Imperative of responsibility · Will

Enviado: 05/11/2018. Aceptado: 26/12/2018

INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo es proveer una respuesta kantiana a dos problemas fundamentales de interpretación que hace Jonas en su obra *El principio de responsabilidad*, sobre cómo dicha ética está imposibilitada para lidiar con las nuevas problemáticas que provee la técnica moderna. El primer problema de

¹ Programa de Licenciatura en Filosofía. E-mail: laurentzidesasia@gmail.com



interpretación es que Jonas analiza el *imperativo categórico* kantiano de manera parcial, pues sólo hace énfasis en su uso estrictamente lógico y no en un sentido más volitivo, que es complementario. Esto le permite a Jonas aseverar que el *imperativo categórico* es incapaz de lidiar con problemáticas morales que vayan más allá de la contradicción lógica entre conceptos (e.g., si la humanidad debe o no existir), con lo cual asegura que la ética que él propone es absolutamente novedosa y necesaria, pues sí puede lidiar con ese tipo de problemas. El segundo problema (que se deriva del primero) es que Jonas asevera que todas las éticas clásicas -entre ellas la kantiana- funcionan teniendo en cuenta como base tácita verdadera tres premisas previamente pensadas como fijas, pero las cuales hoy en día son potencialmente alterables por la técnica moderna, haciendo que las éticas tradicionales sean incapaces de debatir los nuevos problemas éticos.

Para responder a estas supuestas imposibilidades que plantea Jonas, el ensayo expone primero la postura que Jonas provee en el *Principio de responsabilidad* sobre la ética kantiana, explicando: A) El problema del alcance moral y práctico del *imperativo categórico* y cómo éste no permite resolver problemas tales como la existencia de la humanidad en la tierra. B) El problema de las tres premisas tácitas que ya no se cumplen necesariamente y que imposibilitan que la ética kantiana ofrezca una respuesta ante las nuevas problemáticas propias de la técnica moderna. Segundo, se provee una reinterpretación del *imperativo categórico* tomando como base el texto *Fundamentación de una metafísica para las costumbres* para mostrar que su uso no es meramente lógico y que, por lo tanto, sí permite tratar problemas como la existencia de la humanidad. Por último, el artículo busca mostrar cómo la ética kantiana sí es capaz de proponer respuestas ante las nuevas interrogantes éticas propias de la técnica moderna, aunque las tres premisas tácitas que antes eran fijas ahora sean (o lleguen a ser) variables.

LA ÉTICA DE JONAS COMO UNA ÉTICA CON UN ALCANCE SIN PRECEDENTE Y SU INTERPRETACIÓN SOBRE LA ÉTICA KANTIANA Y EL *IMPERATIVO CATEGÓRICO*.

En su obra *El principio de responsabilidad* el filósofo Hans Jonas hace una crítica de los modelos éticos que lo preceden pues para él estos son insuficientes para tratar con las nuevas acciones humanas que la nueva técnica moderna posibilita. Las acciones humanas del pasado eran limitadas y no tenían la capacidad de afectar permanentemente el mundo o a la propia naturaleza humana. En el siglo XX, sin embargo, el ser humano obtiene acceso a nuevas acciones provistas por las nuevas técnicas modernas que aumentan el impacto espaciotemporal que éste puede llegar a tener, tanto en sí mismo como en todo lo que lo rodea y potencialmente lo rodeará.

Todas las éticas anteriores, menciona Jonas, compartían tres premisas de manera tácita: 1) Una condición humana fija y para siempre; 2) Sobre la base de la condición humana fija se puede determinar con claridad el bien humano; y, 3) El alcance de la acción humana -y con ella su responsabilidad- está delimitado (Jonas, 1995, p. 23). Estas premisas, sin embargo, ya no son necesariamente válidas porque: (1) con la técnica moderna la condición humana² deja de estar fija necesariamente; por lo cual, (2) su bien tampoco queda determinado con claridad; y porque (3) el alcance espaciotemporal de la acción humana deja de estar delimitado, con lo cual su responsabilidad aumenta. Como ejemplo se puede analizar *grosso modo* el caso de que el ser humano sea potencialmente capaz de alterar genéticamente su cuerpo usando la técnica moderna, quizás haciéndolo capaz de vivir indefinidamente, afectando así un aspecto fundamental de su condición humana.

El ser humano, Jonas concluye, puede llevar a cabo acciones con un alcance espaciotemporal de tal magnitud que pueden llegar a afectar no sólo a los seres humanos más cercanos, sino que también pueden afectar al mundo mismo, a todos quienes lo habitan y a las generaciones que todavía están por venir. Este nuevo alcance del actuar posibilitado por la técnica moderna exige una nueva ética que sea capaz de hacerse cargo de las acciones posibles en este nuevo escenario: “la naturaleza cualitativamente novedosa de varias de nuestras acciones ha abierto una dimensión totalmente nueva de relevancia ética y no prevista en las perspectivas y cánones de la ética tradicional” (Jonas, 1995, p. 23). Jonas afirma que las éticas tradicionales son incapaces de prever y guiar el nuevo actuar humano porque hay un cambio cualitativo en nuestra forma de actuar gracias a la técnica moderna.

En *El principio de responsabilidad* Jonas no hace un análisis exhaustivo para demostrar cómo lo que él llama ética tradicional es incapaz de dar cuenta del nuevo actuar humano. Más bien se satisface con asumir que el limitado impacto que tuvo el actuar humano a lo largo de historia nunca lo obligó a pensar sobre consecuencias potenciales como las que se nos presentan hoy, y que, por lo tanto, los sistemas éticos tradicionales no se hacen cargo de estas nuevas acciones y tampoco tenían por qué hacerlo. La ética como disciplina práctica versa sobre la acción y es razonable que entregue directrices sobre lo que de hecho se puede hacer -o tal vez incluso algunos casos hipotéticos que no parecen imposibles-, pero el actuar posible gracias a la técnica moderna presenta un salto cualitativo, toda una nueva problemática para las cuales las éticas tradicionales no sirven.

Jonas, sin embargo, sí menciona y analiza el imperativo categórico³ kantiano como un ejemplo de cómo una ética tradicional es incapaz de hacerse cargo

² O al menos rasgos fundamentales de la condición humana.

³ En su versión “Obra de tal modo que puedas querer también que tu *máxima* se convierta en ley universal” (Jonas, 1995, p. 39)



de las consecuencias de las nuevas acciones posibles gracias a la técnica moderna. Específicamente, Jonas plantea el problema que tiene el imperativo categórico para asegurar la existencia de la humanidad. Dado que la técnica moderna permite efectivamente llevar acciones que pueden terminar con la humanidad, si esto es algo moralmente malo, entonces el imperativo categórico debería ser capaz de prohibirlo. Sin embargo, Jonas argumenta que éste es incapaz de asegurar la existencia de la humanidad porque, según su interpretación, sólo funciona prohibiendo acciones que provoquen una contradicción lógica entre la razón y la concordancia consigo misma. Dicho en términos kantianos, el imperativo categórico sólo se puede aplicar como una regla que determina la inmoralidad de una acción cuando hay una contradicción entre un concepto singular y su forma universal y, por lo tanto, sólo hay una prohibición moral cuando una máxima (por definición una norma del actuar personal)⁴ no se puede hacer universal porque se contradice.

En el caso de la existencia de la humanidad, no hay ninguna autocontradicción lógica en el caso de que ésta deje de existir. Citando a Jonas (1995): “no hay autocontradicción en la idea de que la humanidad deje un día de existir (...)”, a lo cual además añade que “tampoco lo hay, por consiguiente, en la idea de que la felicidad de las generaciones presentes y próximas se obtenga a costa de la infelicidad o incluso la inexistencia de generaciones posteriores” (p. 39). El imperativo categórico kantiano sería incapaz de tratar el tema pues ya presupone la existencia de una sociedad de humanos. “Presupuesta la existencia de una sociedad de actores humanos (seres racionales actuantes), la acción tiene que ser tal que pueda ser pensada sin autocontradicción como práctica universal de esa comunidad.” (Jonas, 1995, p. 39).

Este problema del imperativo categórico kantiano permite a Jonas postular su imperativo como novedoso, uno que sí se adecúa al nuevo tipo de acciones humanas y a sus consecuencias: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra” (Jonas, 1995, p. 40). Con esto Jonas asegura una concordancia de los efectos últimos con la continuidad de la actividad humana en el futuro, ignorando la mera falta de concordancia lógica del acto particular y el acto universal de Kant. Dice Jonas (1995) sobre Kant, “(...) la ética kantiana nos ha servido sólo de ejemplo. Lo que se cuestiona no es su validez en el ámbito que le es propio, sino su suficiencia ante las nuevas dimensiones de la acción humana” (p. 49). De esta manera, Jonas logra introducir su imperativo y su ética orientada hacia el futuro como algo novedoso que viene a resolver problemas antes desconocidos y que no pueden ser solucionados por los modelos éticos clásicos, especialmente por la ética kantiana y sus limitaciones lógicas.

⁴ Cf. Kant (2012), p. 74.

LA DIFERENCIA ENTRE EL ‘PODER’ Y EL ‘PODER QUERER’ EN EL ALCANCE DEL
IMPERATIVO CATEGÓRICO.

En la obra *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* Kant tiene por objeto esbozar la base para un principio supremo de la moralidad (Kant, 2012, p. 60.), a decir, el imperativo categórico, el cual es formulado en su forma más universal como “obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en ley universal” (Kant, 2012, p. 104). Resumidamente, el imperativo categórico es la condición que deben cumplir las acciones que son guiadas por inclinaciones personales subjetivas (máximas) para que éstas sean acciones morales.⁵ Para Kant, la voluntad o razón práctica enfrenta dos escenarios posibles a la hora de actuar. Por una parte, puede elegir actuar siguiendo, es decir, mandatos provistos por móviles contingentes a posteriori que pueden o no ser válidos universalmente, o, por otro lado, puede actuar obedeciendo las leyes de la razón, las cuales son a priori (universales y necesarias).⁶ Lo que el imperativo categórico estipula es que si se va a actuar siguiendo una máxima, entonces para que esa acción sea moral (o no sea inmoral) se debe poder querer que ese mandato pueda ser universal. Es especialmente importante tener en cuenta que el imperativo categórico estipula un ‘poder querer’ y no solamente un ‘poder’.

Hay dos razones por las cuales uno puede querer que una máxima sea o no una ley universal. La primera es la razón que menciona Jonas y tiene que ver con el carácter lógico de la máxima y la concordancia con su universalización. Kant provee dos ejemplos en el segundo capítulo de la *Fundamentación de una metafísica de las costumbres* que dejan ver claramente este uso lógico (o estricto) del imperativo categórico. El ejemplo más claro es con respecto a la no devolución de los préstamos. Si alguien pide prestado y promete devolverlo, sabiendo que no lo va a devolver, entonces él está actuando inmoralmente, porque si se universaliza su máxima (de acuerdo con el imperativo categórico) la máxima entra en contradicción con la ley universal. Esto se debe a que, si todos actuaran bajo la máxima de “no devolver lo prestado”, entonces pedir prestado dejaría de tener sentido, pues si todos dejan de devolver lo prestado, entonces ya no hay préstamo. Aquí se puede ver claramente cómo una máxima es inmoral en sentido lógico cuando no se puede universalizar, pues hay ciertos conceptos que al universalizarse dejan de tener sentido. El otro ejemplo que provee Kant con respecto a este uso del imperativo categórico es sobre el suicidio. Kant sostiene que es inmoral actuar en contra de la propia vida, porque si suicidarse se hiciese una ley universal que todos siguieran, entonces ya no habría

⁵ En el sentido de no inmorales o moralmente buenas.

⁶ Sobre los conceptos *a priori* y *a posteriori* ver *Crítica de la razón pura*, 2009, pp. 49-50.



vida,⁷ y el concepto suicidio ya no tendría sentido porque éste requiere del concepto vida. La máxima entra en contradicción con su versión universal, pues si no hay vida entonces no puede haber suicidio.

Ambos ejemplos de este uso del imperativo categórico apelan a la contradicción interna que se genera cuando se niega una parte analítica de un concepto. El concepto pedir prestado contiene en sí mismo analíticamente la devolución, así como el suicidio contienen analíticamente en sí el concepto de vida, y cuando se niega alguna parte del análisis del concepto (en el sentido analítico), entonces el concepto deja de tener sentido.

Sin embargo, cabe aclarar que, para estos casos del uso del imperativo categórico, es decir, en su uso estricto, el concepto ‘querer’, en ‘poder querer’, no es necesario. Si el imperativo categórico fuese “obra sólo según aquella máxima por la cual puedas al mismo tiempo convertirla en ley universal” la contradicción de ambos ejemplos seguiría siendo válida, pues los ejemplos tienen que ver con el carácter lógico de los conceptos de la máxima y su universalización, no con un carácter volitivo. Si todos no devuelven los préstamos, entonces el préstamo deja de tener sentido, se quiera o no. Para estos casos el ‘querer’ estipulado en el imperativo categórico original es innecesario, pues como sugiere Jonas, aquí lo único que importa para evaluar la moralidad de una acción es que no haya contradicción lógica entre una máxima y su universalización. Por ejemplo, si se define analíticamente el concepto triángulo como “una figura cerrada de tres ángulos”, y se niega el concepto figura, entonces el concepto triángulo deja de tener sentido, se quiera o no. Es análogo a lo que sucede con el caso del préstamo, pues se puede deducir analíticamente que el concepto préstamo incluye en sí el devolver, y si se niega el concepto de devolución, entonces el concepto préstamo deja de tener sentido. “Obsérvese que aquí la reflexión fundamental de la moral no es ella misma moral, sino lógica; el ‘poder querer’ o ‘no poder querer’ expresan autocompatibilidad o autoincompatibilidad lógica, no aprobación o desaprobación moral.” (Jonas, 1995, p. 39). Estos ejemplos dejan ver que el imperativo categórico tiene un uso estrictamente lógico cuando se considera en cuanto a un poder, y que hay casos donde de hecho se puede aplicar ese uso lógico al actuar práctico en general. En los dos ejemplos anteriores el ‘querer’ del ‘poder querer’ es irrelevante, pues hay una primacía en la restricción lógica que se deja ver en el verbo ‘poder’.

Sin embargo, el hecho de que Kant estipule el imperativo categórico utilizando el concepto ‘poder querer’ y no sólo el verbo ‘poder’, es porque así el imperativo categórico logra incluir casos de moralidad que van más allá de la mera contradicción lógica. Esto es evidente si se analizan los siguientes dos ejemplos

⁷ Vida capaz de suicidarse.

que Kant provee cuando termina de formular el imperativo categórico. El tercer ejemplo tiene que ver con un uso del imperativo categórico que no es estrictamente lógico, pues plantea el problema sobre si es inmoral que alguien con afortunadas disposiciones naturales no las cultive y se entregue al goce. Kant concluye que es imposible querer como ley universal las máximas en favor del mero goce pues “todo ser racional quiere que se desarrollen en él todas las capacidades, ya que le son dadas y resultan útiles para toda suerte de posibles propósitos” (Kant, 2012, p. 107). Aquí se puede ver claramente que este ejemplo es de un carácter muy distinto a los dos ya analizados, pues no hay un problema de autocontradicción de conceptos. El talento del hombre con afortunadas disposiciones naturales no deja de ser tal porque todos los hombres talentosos decidan dedicarse al goce. Es decir, aplicar el imperativo categórico a la máxima “me voy a dedicar al goce en vez de cultivar mis facultades naturales” para que se formule como “todos aquellos con talentos naturales deben dedicarse al goce” no hace que el talento natural deje de existir ni fácticamente ni por contradicción lógica. Por lo tanto, es claro que el uso del imperativo categórico va más allá de la mera contradicción lógica, pues Kant mismo provee ejemplos que no tratan solamente con contradicciones lógicas. Este es un caso donde el poder volitivo del imperativo categórico tiene una mucha mayor importancia, es decir, donde el ‘querer’ del ‘poder querer’ toma más fuerza. Este es un sentido lato, pues no es tan estricto como el lógico, pero que sirve para incorporar un mayor número de casos morales a la moral del imperativo categórico. Al mismo tiempo el sentido lato permite reforzar el énfasis que Kant otorga a la libertad del individuo, pues cada uno es libre de querer actuar o no actuar de una determinada forma, especialmente cuando no hay una contradicción lógica evidente que guíe el camino. Aquí se puede ver la primera razón de por qué la interpretación que Jonas hace sobre el imperativo categórico Kant es solamente parcial, pues este ejemplo deja en evidencia que el imperativo categórico no es solamente aplicado en el plano lógico.

El cuarto ejemplo que provee Kant (2012) es el más iluminador al momento de mostrar que una interpretación meramente lógica de su imperativo categórico es imparcial. En éste plantea el problema de la beneficencia, y sobre si es necesario o no que se practique.

“¡Que cada cual sea tan dichoso como el cielo quiera o pueda hacerse a sí mismo, que yo no le quitaré nada ni tan siquiera la envidiaré, sólo que no me apetece contribuir en algo a su bienestar o a su auxilio en la indigencia!” (p. 107).

Kant resuelve que, si esta actitud guiada por máximas que indican no practicar la benevolencia se hiciesen ley universal de la naturaleza, la humanidad podría subsistir perfectamente, pues no es que se busque perjudicar al otro, sino simple-



mente no beneficiarlo. Es decir, no hay ni un problema lógico, ni aparentemente de cualquier otra índole, en hacer que la no benevolencia fuese una ley universal. Sin embargo, Kant (2012) sostiene que “aun cuando es posible que según aquella máxima pudiera sostenerse una ley universal de la naturaleza, es con todo imposible querer que un principio semejante valga por doquier como una ley natural” (pp. 107-108).

Es aquí donde se puede ver más claramente la distinción entre ‘poder’ y ‘poder querer’. Kant dice explícitamente que una ley universal de no benevolencia es posible, es decir, es lógicamente aceptable porque no genera contradicción; sin embargo, es imposible de querer. En este ejemplo, es claro cómo el peso del imperativo está acentuado en el verbo ‘querer’ y no el verbo ‘poder’. Dice Kant (2012) que no se puede querer que tal máxima sea ley universal porque:

“una voluntad que decidiera eso se contradiría a sí misma, al poder darse algunos casos en que precise amor o compasión por parte de otros y en los que, merced a una ley natural emanada de su propia voluntad, se arrebataría la esperanza de auxilio que desea para sí.” (p. 108).

Aquí hay una contradicción, pero no es una contradicción lógica como en los dos primeros ejemplos, es una contradicción de carácter volitivo, donde la voluntad no puede querer negarse ayuda a sí misma, pues al negar la benevolencia en forma de ley universal se previene que los demás seres racionales, guiados posiblemente por la razón, practiquen la benevolencia entre ellos y hacia uno mismo. Es imposible, según Kant, para la razón querer negarse ayuda a sí misma. “Algunas acciones están constituidas de tal modo que su máxima no puede ser pensada sin contradicción como ley universal de la naturaleza y mucho menos que uno pueda querer que deba volverse tal” (Kant, 2012, p. 108).

Por lo tanto, si tenemos en cuenta este uso lato del imperativo categórico, es decir, el uso que va más allá de la mera contradicción lógica, la estipulación de Jonas sobre que su propuesta es novedosa queda en jaque, porque se puede usar el sentido lato para analizar los casos novedosos de la técnica moderna. Jonas argumenta que el imperativo categórico de Kant es incapaz de lidiar con problemas como la existencia de la humanidad porque solamente puede lidiar con problemas de contradicción lógica entre máximas y leyes universales. Es decir, para Jonas el problema no es solamente que el imperativo categórico sea incapaz de proteger a la vida humana auténtica sino además que el imperativo categórico ni siquiera puede tratar el tema, porque no es un problema lógico. Sin embargo, como se mostró con los ejemplos tres y cuatro que el mismo Kant provee después de enunciar el imperativo categórico, podemos ver que este último no solamente tiene un carácter lógico, sino también uno que tiene que ver con la volición.

Por lo tanto, la pregunta ahora vendría a ser si se puede querer desde un punto de vista de la ética kantiana (con énfasis en el querer) que una máxima que atente contra la existencia de la humanidad pueda convertirse en ley universal. En primera instancia, desde un punto de vista lógico, Jonas tiene razón, no hay nada en el concepto humanidad que exija permanencia o existencia. Sin embargo, ¿se puede querer, así como se podría querer que no haya benevolencia o que no se desarrollen los talentos naturales, que la humanidad deje de existir? La pregunta no es fácil de responder, pues depende, si se asume que la humanidad es buena (como lo es seguir las máximas a favor de la benevolencia) y si la existencia es buena también, es decir, si la existencia de la humanidad puede ser un deber.

Estas preguntas apuntan hacia la esencia misma del hombre y la existencia. Si la humanidad es buena y la existencia también, entonces ¿por qué no habría de poder querer que exista, es decir, que se prohíban moralmente las máximas que al hacerse leyes universales atenten contra su existencia? O, dicho de otro modo, si el hombre es bueno y también su existencia, ¿por qué no se obraría a favor de que perdure su existencia?

Queda entonces demostrado que la solución del nuevo imperativo de Jonas no es tan novedosa como él la hace parecer, pues el viejo imperativo no se reduce solamente a un uso estrictamente lógico, con lo cual se puede analizar la problemática jonasiana usando el sentido más lato. ¿Se puede querer obrar de tal forma que ciertas máximas, convertidas en leyes universales, atenten, por ejemplo, contra la existencia de la humanidad o del planeta?

USANDO EL SENTIDO LATO DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO PARA RESPONDER LAS
PROBLEMÁTICAS DE LA TÉCNICA MODERNA:
ASEGURANDO LA EXISTENCIA DE LA HUMANIDAD Y DEL MUNDO.

El problema que se presenta para responder las problemáticas de la existencia de la humanidad y del mundo en la ética kantiana es cómo se puede asegurar que la existencia de la humanidad (o del mundo) sea algo bueno, es decir, que la existencia de ambos es algo que se debe asegurar a través del deber. Como se vio anteriormente, usando el sentido lógico del imperativo categórico no se puede estipular como un deber que la humanidad o el mundo deban existir, pues no hay contradicción alguna si no existen, ya que la existencia no forma parte analítica del concepto humanidad (o mundo),⁸ por lo cual no hay contradicción si no existen.

⁸ Mundo en el sentido que lo utiliza Jonas, es decir, como el planeta que habitamos, no en el sentido kantiano de mundo como idea de la razón pura.



Para asegurar ambas existencias desde el punto de vista del imperativo categórico kantiano es necesario explicar qué entiende Kant por existencia, cuál es su prerequisite y qué es lo bueno en sí. Aclarar estos tres conceptos permite concluir que la existencia es un deber que se puede asegurar utilizando el imperativo categórico.

La existencia para Kant es una categoría o concepto puro del entendimiento. Específicamente, la existencia es una categoría de modalidad que permite darle forma a la materia de lo intuitivo al permitir efectuar juicios asertóricos del tipo ‘S es efectivamente P’. Desde este punto de vista, la existencia para Kant es un predicado y como tal sólo puede aplicarse a fenómenos, es decir, a aquello que es intuitivo por la sensibilidad, porque como forma pura del entendimiento ésta se aplica a la materia que provee el fenómeno. Esto es importante de tener en cuenta porque cuando Kant habla de existencia está usando el concepto de esta manera, como un posible predicado que es posible porque forma parte de una categoría que tiene como prerequisite un múltiple que al menos esté ordenado secuencialmente por la intuición pura del tiempo, el cual se obtiene cuando un objeto es intuitivo y al cual nosotros aplicamos las formas puras de la intuición. Es decir, no se puede afirmar válidamente la existencia de algo que no es intuitivo. El noúmeno o la cosa en sí, por otro lado, es aquello que no se puede conocer porque no ha sido intuitivo; sin embargo, cuando se presenta ante un sujeto es intuitivo y se convierte en fenómeno, es decir, el noúmeno es condición necesaria para que haya fenómeno al cual se le pueda aplicar la categoría de existencia. Por lo tanto, si Kant asegura que algo tiene que existir, él presupone la necesidad de que ese algo pueda manifestarse como fenómeno ante un sujeto que pueda aplicarle la categoría de existencia, lo cual presupone la dimensión *nouménica* del fenómeno, pues el noúmeno no es más que la cosa no conocida, es decir, a la cual no hemos aplicado forma alguna, pero que, sin embargo, al ser intuitiva provee la materia a la cual se le aplican las formas a priori. Teniendo claro qué significa existencia en el sentido kantiano cabe entonces analizar qué es lo bueno en Kant y si se puede querer la existencia de la humanidad y del mundo.

Para Kant no es posible pensar nada que pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna excepto la buena voluntad. Una buena voluntad es aquella que decide libremente obedecer los mandatos a priori de la razón por sobre el de los móviles contingentes a posteriori. El hombre pertenece al grupo de los seres racionales y en cuanto tal decide libremente seguir o no el mandato de su propia razón, con lo cual obtiene dignidad y pasa a ser persona, estatuto que lo distingue de las cosas. Para Kant, su naturaleza racional además le provee la calidad de fin en sí mismo pues “la naturaleza racional se exceptúa de las demás por fijarse a sí misma como un fin” (2012, p. 127). Es decir, la razón es la característica definitoria del ser

humano y como tal se define a sí misma como un fin en sí mismo o como aquello que es bueno en sí mismo. Por lo tanto, la razón en cuanto teórica y práctica es el fundamento de lo bueno, pues es lo que posibilita que la voluntad (razón práctica) pueda elegir seguir las leyes universales que la razón (teórica) prescribe. La voluntad es buena o moral cuando decide seguir el mandato necesario de la razón por sobre el mandato de los móviles contingentes que buscan la felicidad.

Para Kant la felicidad del ser humano tiene tanto un carácter necesario como uno contingente: necesario porque todos buscan ser feliz, pero también tiene un carácter a posteriori ya que todos los seres humanos son felices por distintas razones. Esto se deja en evidencia cuando se analiza la forma lógica de los juicios contingentes que utiliza la razón para ser feliz. La persona que busca ser feliz obedece imperativos con forma hipotética asertórica, del tipo ‘Si S es efectivo, entonces P’.⁹ Esta forma del juicio evidencia que la felicidad no es a priori porque el imperativo está establecido por una condición que es contingente y depende efectivamente de la naturaleza particular de cada uno. Sin embargo, es un hecho que el hombre en cuanto ser racional libre se ve enfrentado ante la opción de seguir los imperativos contingentes que lideran hacia la felicidad porque la felicidad se le muestra como una necesidad, aunque los imperativos contingentes no sean necesariamente morales¹⁰ o muchas veces sean inmorales. Aquí se puede apreciar la separación entre querer y deber en Kant, pues el hombre quiere ser feliz, pero debe obedecer el mandato de la razón, y cuando elige el deber por sobre el querer entonces es cuando la voluntad actúa más moralmente o es mejor. Cuando la voluntad elige desobedecer el mandato de los móviles que buscan la felicidad en aras de cumplir las prescripciones universales de la razón, entonces es cuando está siendo más moral. Por lo tanto, la voluntad es buena si al verse enfrentada ante la libre elección entre móviles contingentes a posteriori y leyes necesarias a priori, ella decide guiarse por los preceptos a priori.

Finalmente, respondiendo a la problemática de Jonas con respecto a la existencia, ¿se puede querer que el ser humano siga existiendo? O más específicamente, ¿se puede querer que las máximas que guían el comportamiento de la humanidad aseguren la existencia de la humanidad al hacerse leyes universales? Sí se puede querer -y se debe querer- si se considera que lo bueno en sí, desde el punto de vista kantiano, es el producto de una elección libre entre lo a priori y lo a posteriori. Se necesita esta dicotomía compuesta por una parte a priori y una a posteriori para que haya aquello que es bueno, y la parte a posteriori de la decisión libre proviene de móviles contingentes que se nos presentan como fenómenos porque también existimos fenoménicamente. Es decir, si el hombre no existiese en cuanto fenómeno,

9 Kant los llama *imperativos de prudencia o felicidad*.

10 Sólo son morales si pueden pasar la prueba del imperativo categórico.



sino solamente existiese en la forma de un sujeto trascendental, éste no se vería afectado por los móviles contingentes a posteriori que lo dirigen hacia la felicidad y que posibilitan que la elección de la voluntad sea buena, pues se necesita tener la posibilidad de elegir entre lo contingente y lo necesario para que al elegir lo necesario el acto sea moral o bueno. Por lo tanto, volviendo al imperativo categórico y su formulación con énfasis en el sentido lato, es un deber asegurar la existencia de la humanidad en cuanto conjunto de seres racionales porque es a sus miembros a los que se les presentan los fenómenos contingentes que permiten la libre elección entre máximas y leyes de la razón, posibilitando la existencia de lo único bueno en sí: la voluntad que elige el mandato de la razón por sobre el de los móviles contingentes, es decir, la buena voluntad. Kant (2012) sostiene:

“Las personas, por lo tanto, no son meros fines subjetivos cuya existencia tiene un valor para nosotros como efecto de nuestra acción, sino que constituyen fines objetivos, es decir, cosas cuya existencia supone un fin en sí mismo y a decir verdad un fin tal en cuyo lugar no puede ser colocado ningún otro fin al servicio del cual debiera quedar aquél simplemente como medio, porque sin ello no encontraríamos en parte alguna nada de ningún valor absoluto (...)” (p. 115).

Aquí se puede apreciar claramente que para Kant la existencia de las personas, en cuanto seres racionales que son fines en sí mismo, supone en sí un fin en sí mismo. Si analizamos la existencia desde el punto de vista del fenómeno, entonces lo que Kant está aseverando es que la existencia en cuanto fenómeno de las personas debe considerarse como un fin en sí mismo, pues sólo en cuanto fenómeno se puede aseverar válidamente que una persona existe y sin ello no encontraríamos en parte alguna nada de ningún valor absoluto. A la ética kantiana no le basta solamente con estipular un sujeto trascendental sin un correlato fenoménico o empírico, pues es gracias a que existe que éste tiene la posibilidad de ser bueno. Si lo bueno es aquello que se debe¹¹ entonces la existencia es un deber porque es la condición de posibilidad de lo bueno.

Por lo tanto, sí se puede utilizar el imperativo categórico -en un sentido que Jonas ignora- para asegurar la existencia de la humanidad, pues la voluntad es lo único que puede ser bueno y para serlo necesita pertenecer a los fenómenos. Esto no se limita sólo a la existencia presente de los seres humanos, pues en cuanto éstos existen y siguen existiendo mediante la procreación, el futuro de la humanidad queda asegurado como una prolongación del presente. Si la existencia actual de la humanidad es condición de posibilidad de lo bueno, entonces también lo es en su futuro, pues si la humanidad dejase de existir esto sería algo malo ya que la existencia es condición de posibilidad necesaria para lo bueno y lo bueno es a lo que le corresponde el deber moral.

¹¹ En el sentido de deber moral.

Con respecto al mundo físico, también se puede justificar el deber de procurar su existencia si se considera que la existencia de la humanidad es algo que se quiere porque es bueno y que el mundo es un medio necesario para asegurar dicho fin. “Quien quiere un fin, quiere también (en tanto que la razón ejerce un influjo decisivo sobre sus acciones) el medio indispensable para ellos que se halla en su poder. Esta proposición es analítica en lo que atañe al querer (...)” (Kant, 2012, p. 98). Por lo tanto, usando el imperativo categórico se puede asegurar que la existencia del mundo en cuanto medio es un deber porque es un medio necesario para que la humanidad exista, y sí se puede querer que la humanidad exista pues en ella en cuanto existente reside la posibilidad de todo lo bueno. De esta manera se pueden justificar éticamente todas las cosas necesarias para que exista la humanidad, dejando claro que son necesarias sólo en cuanto son medios para un fin que se quiere, no porque se quieran como cosas en sí pues no son, según la ética kantiana, buenas en sí.

RESPUESTAS ANTE LAS NUEVAS PROBLEMÁTICAS DE LA TÉCNICA MODERNA
DESDE LA PERSPECTIVA KANTIANA: EL PROBLEMA DE LAS TRES PREMISAS TÁCITAS
DE LAS ÉTICAS CLÁSICAS.

Como se dijo al comienzo del ensayo, Jonas establece que hay tres suposiciones tácitas y fijas bajo las cuales todas las éticas clásicas operaban, suposiciones que hoy en día ya no son necesariamente inalterables pues el alcance de la técnica moderna permite modificarlas. Ante estas posibles modificaciones las éticas clásicas, según Jonas, no tienen cómo hacerse cargo de las nuevas problemáticas pues el bien que dirigía el actuar humano, el cual tiene como prerequisite una condición humana fija, queda indeterminado al verse la condición humana potencialmente afectada por la técnica moderna. Cabe, sin embargo, sugerir respuestas consistentes basadas en el análisis anterior que sí permiten hacerse cargo de los problemas potenciales que plantea Jonas.

Uno de los ejemplos que plantea Jonas con respecto al problema de que la condición humana que deja ser de fija es la posibilidad de que la inmortalidad ya no sea sólo una pretensión, sino que ésta sea una realidad que prometen ciencias como la citología. La prolongación indeterminada de la vida presenta varios problemas potenciales para Jonas desde distintas perspectivas, ya sean sociales, políticas o individuales. Sin embargo, lo que es común a todas es que:

“ese regalo que ya tenemos en perspectiva (la potencial posibilidad de la vida eterna) ha hecho que surjan nuevas preguntas, preguntas que nunca antes fueron planteadas en términos de elección práctica y que ningún principio de ética anterior –que tomaba las constantes humanas como algo evidente– está capacitado para debatir” (Jonas, 1995, pp. 51-52).



Esto, sin embargo, no parece ser el caso para la ética kantiana. Desde un punto de vista kantiano basado en la *Fundamentación de una metafísica de las costumbres* se puede argumentar que lo más importante para Kant, en cuanto a lo que tiene que ver con el carácter esencial del ser humano, es que éste es un ser racional con una voluntad libre y que en cuanto tal su voluntad y su razón teórica no siempre coinciden o concuerdan ya que la voluntad es libre para elegir tanto el mandato de la razón como el de los móviles contingentes. Esto es lo que caracteriza al ser humano, pues es en la relación de subordinación entre la voluntad y la razón teórica donde el ser humano encuentra su especial dignidad y el ser un fin en sí mismo. Cuando el ser humano elige voluntariamente seguir las leyes de su razón como si fueran leyes de la naturaleza, es decir necesarias, entonces éste está actuando moralmente mediante una buena voluntad. El sujeto racional es legislador (agente) de las leyes universales que propone su razón y, por el otro lado, es legislado (paciente) cuando elige seguir libremente las leyes que él mismo se propone mediante la voluntad. Para Kant lo único que es moralmente bueno en sí sin restricción es la buena voluntad, es decir, la voluntad que elige libremente seguir el mandato universal de su razón por sobre el mandato de los móviles contingentes.

Por lo tanto, la ética kantiana sí tiene una respuesta a la nueva problemática de la técnica moderna que según Jonas las éticas anteriores no están capacitadas para debatir. Puede ser que algunos aspectos de la condición humana ya no estén tan fijos a causa de la técnica moderna, pero mientras el ser humano siga siendo una voluntad libre que sea capaz de autolegislarse a través de la razón, éste seguirá siendo un humano auténtico que pertenece al reino de los fines y como tal, cualquier cambio de la técnica moderna que no afecte esta condición no afectará su esencia ni lo privará de su especial dignidad o bondad. Esto provee una respuesta a la problemática de Jonas, una respuesta para la cual supuestamente esta ética clásica no estaba capacitada para debatir.

Habiendo determinado cuál es el rasgo de la condición humana que Kant debe proteger del potencial cambio a manos la técnica moderna, cabe ahora hacerse cargo de determinar con claridad cuál es el bien que se debe perseguir teniendo en cuenta dicha condición. Desde la perspectiva kantiana se puede justificar que se debe resguardar la existencia de la humanidad y también promover la concordancia entre razón y voluntad.

Por lo tanto, se tienen que proteger y asegurar todos los medios necesarios para que el ser humano exista, tanto como humanidad, pero también en cuanto individuos que son fines en sí. A esto se puede sumar que se debe promover la concordancia entre razón y voluntad, sea mediante educación, leyes, etc., para que la humanidad sea mejor.¹² Por último, y respondiendo a la última problemática de

¹² Cf. Kant (2010), pp. 641-645.

Jonas con respecto al alcance de la acción humana y su responsabilidad, se deduce de todo lo anterior que la acción humana debe hacerse responsable de cuidar todos los medios necesarios para la existencia de la humanidad y de promover que la voluntad concuerde con la razón. Esto vale tanto para el presente inmediato como para el futuro, pues la existencia de la humanidad en cuanto seres racionales siempre es necesaria para que exista lo único bueno en sí.

CONCLUSIÓN

El ensayo busca exponer cómo se pueden enfrentar las problemáticas propias de la técnica moderna que Jonas plantea desde una perspectiva kantiana. Para esto se busca 1) responder a la crítica que Jonas hace sobre el problema del alcance del imperativo categórico y cómo éste es incapaz de asegurar la existencia de la humanidad y 2) cómo la ética kantiana permite hacerse cargo de los problemas éticos contemporáneos, aunque las tres premisas tácitas, fundamentales e inalterables que suponen las éticas clásicas -según Jonas- ya no lo sean.

Para 1) el ensayo muestra cómo la interpretación crítica que hace Jonas sobre Kant, que a su vez utiliza para presentar su ética como una ética con un alcance novedoso y sin precedente en las éticas clásicas, es parcial porque no hace un análisis completo que sí permite ofrecer respuestas a las preguntas que él mismo plantea. Para mostrar esto se demuestra que el imperativo categórico no tiene solamente un uso lógico formal, sino que además tiene un uso que se centra en el «querer» del «poder querer» del imperativo categórico, lo cual posibilita el análisis de casos morales que van más allá de la mera contradicción lógica. Después se demuestra que la problemática sobre la existencia de la humanidad como un deber, que Jonas utiliza como ejemplo para mostrar cómo la ética kantiana es insuficiente pues no puede asegurarla, es de hecho parte fundamental de la ética kantiana ya que es la existencia la que posibilita la elección entre mandatos a priori y a posteriori, lo cual es fundamento de lo bueno.

Con respecto a 2) -y basándose en 1)- se muestra que el aspecto de la condición humana más importante para Kant es su capacidad de elegir libremente entre los mandatos de la razón y los mandatos de los móviles contingentes. Con esto claro se puede determinar que el bien a seguir es asegurar y promover los medios necesarios para que la voluntad exista y concuerde en mayor medida con la razón.

Muchas de las respuestas que se obtienen de la ética kantiana van en la misma línea que las soluciones que Jonas plantea, pues se pueden deducir consecuencias prácticas similares a las que busca el imperativo de Jonas (1995): “incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura



integridad del hombre” (p. 40). En el caso tanto de Kant como de Jonas, la integridad del hombre incluye la necesidad de su existencia.¹³

BIBLIOGRAFÍA

Andren, M. (2012): “An Uncomfortable Responsibility: Ethics and Nuclear Waste”, *The European Legacy*, 17, pp. 71-82.

Jonas, H. (1995): *El principio de responsabilidad*. Barcelona, España: Herder.

Kant, I. (2009): *Crítica de la razón pura*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Kant, I. (2010): “En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve de nada en la práctica’”. *Kant*, vol. II. Madrid: Gredos.

Kant, I. (2012): *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.

Levy, L. (1997): “Philosophical ethics meets technology: a difficult state of affairs”. *Global Bioethics*, 10, pp. 35-54.

Pommier, E. (2012): “La responsabilité en discussion: Apel/Jonas”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 4, pp. 495-514.

Pommier, E. (2015): “Life and Anthropology: A Discussion between Kantian Criticism and Jonasian Ontology”, *Giornale Critico di Storia delle Idee*, 45, pp. 121-134.

¹³ Agradecimientos a Eric Pommier y Ximena Rubio.

CONSIDERACIONES CRÍTICAS EN TORNO A LA CONSTITUCIÓN DEL MODO DE SER DEL ENTE. UN ESTUDIO A PROPÓSITO DE LA TESIS DE KANT: “EL SER NO ES UN PREDICADO REAL”

Mag. Daniel Armando Vivar Olivares¹

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

Resumen: Este artículo discute el análisis que Heidegger hace respecto de la tesis kantiana “El ser no es un predicado real”, el cual es desarrollado en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927). Allí se sostiene que el problema cardinal de la filosofía es el de la ontología. A la luz de una distinción esencial entre la filosofía como “concepción del mundo” y “filosofía científica”, se hace patente, según Heidegger, el carácter científico de la filosofía, en tanto que su único problema es conducir a una clarificación del ser. De tal suerte, Heidegger pretende explicar la noción de existencia en vistas a una ontología fundamental. Él reconstruye el argumento kantiano para sugerir sus propias ideas y así describir, de una manera fenomenológica, el ser. Pero, creemos que esta descripción tropieza con algunos obstáculos propios de la distinción epistemológica clásica entre sujeto y objeto. De hecho, la formulación del problema de la existencia propulsado por Heidegger con vistas a una comprensión radical del ser, sigue prendada de la categoría de sujeto, puesto que es el *Dasein* (el individuo humano) quien, en última instancia, posibilita la comparecencia de todo ente.

Palabras claves: Ser · Kant · Heidegger · *Dasein* · Sujeto

Abstract: This article intends to discuss the analysis made by Heidegger when regarding the Kantian thesis “Being is not a real predicate”, which he developed in *The fundamental problems of phenomenology* (1927). Heidegger maintains that the cardinal problem of philosophy is that of ontology. According to Heidegger, in the light of an essential distinction between philosophy as “the conception of the world” and “scientific philosophy”, the scientific character of philosophy becomes clear, while its only problem is to lead to a clarification of being. In this way, Heidegger tries to explain the notion of existence in view of a fundamental ontology. He recreates the Kantian argument to suggest his own philosophical ideas, and thus to describe, in a phenomenological way, the being. But, we believe that this description encounters some obstacles which are typical of the classical epistemological distinction between subject and object. In fact, it seems that the formulation of the existence problem propelled by Heidegger with a view to a radical understanding of being still depends of the category of subject, since it is the *Dasein* (the human individual) who makes lastly possible the appearance of every being.

Keywords: Being · Kant · Heidegger · *Dasein* · Subject.

Enviado: 30/07/2018. Aceptado: 19/12/2018

¹ Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Candidato a doctor en filosofía. E-mail: danivivaroli@gmail.com



INTRODUCCIÓN

En *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger examina cuatro tesis sobre el ser. En primer lugar, la tesis de Kant: el ser no es un predicado real. En segundo lugar, la tesis de la ontología medieval (escolástica) que se remonta a Aristóteles: a la constitución del ser de un ente le pertenece un qué [*Was-sein*] (*essentia*) y la subsistencia [*Vorhandensein*] (*existentia*). En tercer lugar, la tesis de la ontología moderna: los modos fundamentales del ser son el ser de la naturaleza (*res extensa*) y el ser del espíritu (*res cogitans*). Y, en cuarto lugar, la tesis de la lógica en el más amplio sentido: todo ente, con independencia de su modo de ser, puede ser encarado mediante el “es”; el ser de la cópula (Heidegger, 2000, pp. 40-41).

Este trabajo se ocupará de la primera tesis, a saber, el ser no es un predicado real, que, como se pudo ver, está asociada indudablemente a Kant. Su decantación está vinculada a la elaboración de la “diferencia ontológica”, cuyo desarrollo será decisivo para el pensamiento heideggeriano, pero que explícitamente no aparece en *Ser y tiempo*.

Será propósito de este trabajo, entonces, presentar apropiadamente la tesis de Kant, de manera que la misma pueda ser desplegada desde sus distintas aristas, evitando, de este modo, soslayar elementos significativos para la discusión. En la misma línea, será preciso reconstruir la estrategia argumentativa de Heidegger para abordar dicha tesis, pues cabe señalar que pondrá en diálogo su propio entramado sistemático y filosófico con la tesis elaborada por Kant. Finalmente, será menester destacar ciertos puntos problemáticos en la lectura heideggeriana relativos a la constitución del modo de ser del ente, cuyo fundamento reside en el individuo humano.

En virtud de estos tres ejes se extraerán ciertas consideraciones críticas relativas a la condición aporética en la que se hundan los presupuestos tanto epistemológicos como ontológicos que conciernen a la constitución del *Dasein*. La tesis del presente escrito se apoya en la idea de que el sujeto elaborado en la modernidad, tanto por la filosofía cartesiana como por la kantiana, ha seguido filtrándose implícitamente allí donde se creía superado. En este sentido, la tesis proseguida por Heidegger respecto de Kant no avanza, creemos, teóricamente respecto del problema del ser y su constitución fundamental, pues la inmanencia inherente al sujeto moderno es homologable al *Dasein* en tanto éste es el último y fundamental eje en la relación intencional que supone el desocultamiento del ser del ente.

1. LA TESIS DE KANT: “EL SER NO ES UN PREDICADO REAL”

Kant expone su tesis a propósito de la prueba de la existencia de Dios en *La Crítica de la razón pura (Dasein-Existenz)*, (Kant, 2006, pp. 500-506).² Ésta se remonta a San Anselmo, quien argumenta que a partir del concepto de Dios se concluye su existencia, pues, y aunque Anselmo no lo diga expresamente en estos términos, al *ens perfectissimum* no le puede faltar ninguna determinación positiva. Ahora bien, que una disquisición sobre la existencia de Dios esté inexorablemente ligada al problema del ser en general, a Heidegger no le parece extraño, pues este tipo de vínculo se remonta a la tradición de la ontología antigua y escolástica en la cual Kant está inserto:

“Estamos ante el hecho extraño de que Kant exponga el concepto más general del ser allí donde trata de la cognoscibilidad de un ente muy determinado, de Dios. Pero para quien conozca la historia de la filosofía (ontología), este hecho, lejos de serle extraño, le pone de relieve cómo Kant se inserta directamente en la gran tradición de la ontología antigua y escolástica. Dios es el ente supremo, *summum ens*, el ser perfectísimo, *ens perfectissimum*. Lo que es perfectísimo, es, evidentemente, lo más apropiado, en tanto que ente ejemplar, para que quepa extraer de él la idea de ser” (Heidegger, 2000, p. 55).³

En cualquier caso, más allá de que Kant no discuta que, de acuerdo con su concepto, Dios sea el ente más perfecto y que exista, —cuestión que para Heidegger pasa a segundo plano— su punto de ataque estriba en que la existencia no puede ser atribuible o perteneciente a la determinación de un concepto. Dicha determinación debe agregar algo al concepto que éste no tenía y de este modo aumentarlo. En este caso el ser o la existencia no serían determinaciones “reales” de la cosa. Por lo tanto, ser no es un predicado real, no es predicado de una *res*:

“Si tomo el sujeto (Dios) con todos sus predicados (entre los que se halla también la omnipotencia) y digo ‘Dios es’, o ‘Hay un Dios’, no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionando el objeto con mi concepto. Ambos pueden poseer exactamente el

² Heidegger precisa la distinción terminológica de Kant mostrando que en la refutación de este último al argumento anselmiano el concepto de Dasein/Existenz hace referencia a la subsistencia (*Vorhandenheit*) como efectividad. Por el contrario, en la filosofía heideggeriana *Dasein* será entendido como aquel ente que somos nosotros en cada caso, es decir, el individuo humano.

³ “wir stehen von der auffallenden Tatsache, daß Kant den allgemeinsten Begriff des Seins überhaupt dort erörtert, wo von der Erkennbarkeit eines ganz bestimmten, ausgezeichneten Seienden handelt, von Gott. Aber wer die Geschichte der Philosophie (Ontologie) kennt dem ist die Tatsache so wenig befremdend, daß sie gerade deutlich macht, wie unmittelbar Kant in der großen Tradition der antiken und scholastischen Ontologie steht. (...) Diese Orientierung der Ontologie an der Gottesidee wurde für die nachkommende Geschichte der Ontologie und ihr Geschick von ausschlaggebender Bedeutung” (Heidegger, GA 24, pp. 37-38).



mismo contenido. Nada puede añadirse, pues, al concepto, que sólo expresa la posibilidad, por el hecho de concebir su objeto (mediante la expresión él es) como absolutamente dado. De este modo, lo real no contiene más que lo posible. Cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles” (Kant, A599/B627).

Hasta aquí el argumento no se explica cabalmente, por lo que se hace necesario introducir una requisitoria respecto de la nomenclatura kantiana. Ésta descansa en la aclaración terminológica del concepto de realidad de la cual depende la explicación y comprensión de la tesis. He aquí su explicitación.

El concepto de realidad apunta a los contenidos *quiditativos* de la cosa, es decir, al qué de una cosa, *res*. Se trata de las esencias y de las cosas posibles, de aquello que las cosas son, independientemente de si son efectivas o no. El ser, en este sentido, no responde a lo que la cosa es. Se podría decir, no responde a las determinaciones entitativas:

“...el ser no puede ser tratado al modo en que sí son tratados otros predicados cualesquiera. El ser no es una perfección como pretendieron los racionalistas. Desde el punto de vista del concepto de la cosa, ella no se ve aumentada. Como expresivamente dice Bennet: “si le pido a usted que me traiga una cerveza, y luego añado ... ‘fría’, eso puede hacer más difícil cumplir lo pedido; pero si añado ‘existente’, la tarea de usted no se ha vuelto más difícil, porque una cerveza existente sólo es una cerveza” (Neumann, 1995, p. 125).

Siguiendo esta lógica, Heidegger divide la tesis en una parte negativa y otra positiva. La negativa, el ser no es un predicado real,⁴ no representa un problema para Heidegger, pues, a todas luces, ve allí el hecho de que el ser no es un ente. Sin embargo, la parte positiva, en la cual Kant señala que la existencia es posición absoluta (percepción), le va a parecer oscura y ambigua, por lo que una aclaración en grado mayor parecería lo más adecuado:

“Así, del análisis provisional de la interpretación kantiana de la existencia, se siguen dos cosas. Primero, esta interpretación no sólo es oscura y, por ello, necesitada de

⁴ Al respecto es menester nuevamente servirse del análisis que desarrolla Hardy Neumann en lo tocante a esta cuestión: “Si, en términos latos, el predicado representa algo que decimos de alguna cosa, tal parece que al indicarnos Kant que este predicado no es real, cuando lo utilizamos como tal en referencia a una cosa, el resultado es no haber dicho nada sobre ella, porque el predicado en cuestión no es real. Pero no es esto lo que el filósofo quiere decir, pues cuando pretendemos hacer uso del ser como de un predicado, el ser abandona *eo ipso* esa condición para pasar a funcionar de otra manera. (...) Que el ser no sea un predicado real quiere decir, como se sabe, que aquél no es el predicado de una *res*. Y no sólo no es esto, sino que no es de ninguna manera una *res* o algún aspecto de ella” (Neumann, 1995, p. 124). Se puede ver con claridad en este argumento, tal como la ve Heidegger, la diferencia ontológica, en donde el ser no puede ser un género o una especie, etc, sino que es aquello en lo que todo se mueve y es, pero que no comporta en ningún caso la condición de un ente o de una *res*. El ser es, en terminología kantiana, la condición de posibilidad de todo ente.

una claridad mayor; sino, segundo, es discutible incluso también en su forma más favorable de entenderla, en la que ser es igual a ser-percibido. ¿Debemos quedarnos en esta afirmación crítica negativa? Una crítica meramente negativa sería una empresa carente de valor frente a Kant y a la vez una ocupación infructuosa con relación a la meta que nos hemos propuesto” (Heidegger, 2000, p. 77).

La transparencia y claridad del argumento aclaratorio debe estar precedido por una retoma de los presupuestos conceptuales básicos que se hallan en el centro de la tesis misma. Para ello Heidegger se sirve de la vertiente fenomenológica.

De acuerdo con ella, establecerá un objetivo medular y, a la vez, una delimitación peculiar. Respecto de lo primero, Heidegger intentará una explicación fenomenológica del concepto de ser o de existencia, cuestión que como se sabe, constituye el nervio central de su obra y que será transversal, prácticamente, en todos sus escritos. Estos conceptos no han sido dados de suyo, por lo que requieren una necesaria explicitación y a su vez una detallada genealogía.

Ahora bien, la delimitación peculiar a la que se ha aludido está suscrita a un cambio de registro en el método propiamente husserliano respecto del que Heidegger quiere aplicar. Si la fenomenología husserliana está adscrita al análisis descriptivo de las vivencias intencionales (cf. Husserl, 1985, pp. 471-589), Heidegger no hará otra cosa que remitir su análisis fenomenológico al ser mismo, como tal:

“Debemos comprender el ser para estar en disposición de que se nos dé un mundo que es, para existir en él y para que nuestro propio Dasein que es pueda ser. (...) Debemos comprender el ser, ser que no puede ser ya denominado ente, ser que no puede aparecer como un ente entre los demás entes, pero que, sin embargo, debe darse y de hecho se da en la comprensión del ser [*Seinsverständnis*]” (Heidegger, 2000, pp. 35-36).

2. HEIDEGGER: EL ARGUMENTO ACLARATORIO

La intención, por parte de Heidegger, de aclarar positivamente el concepto de ser y existencia en su dimensión fenomenológica no va de la mano con una contraposición radical respecto de la tesis planteada por Kant. Por el contrario, Heidegger quiere proseguir el punto de arranque del propio Kant y no contraponer simplemente su opinión. Para ello, es necesario considerar la tesis filosófica de Kant y explicarla. Pero, esta explicación debe tener como objetivo la fijación del punto de partida y el horizonte desde donde emerge la tesis, pues si Heidegger quiere proseguir el argumento kantiano, lo hará, mostrando a su vez, el desarrollo de su propia filosofía. Así, por ejemplo, queda de manifiesto en el texto cuando señala:

“En definitiva, muy probablemente Kant se mueva en la dirección correcta en su intento de aclarar la existencia. Sólo que él no ha visto el horizonte a partir del cual y dentro del cual tiene que llevar a cabo la aclaración con la suficiente nitidez y



esto porque no ha fijado previamente el horizonte y no lo ha preparado de manera expresa para su explicación” (Heidegger, 2000, p. 77).⁵

Respecto de lo dicho anteriormente, Heidegger (2000), pp. 44-49, expone su propio concepto de fenomenología. Y lo hace teniendo siempre presente que su finalidad última es una aclaración del concepto de ser y de existencia. Por eso, va a caracterizar a la fenomenología como método de la ontología, entendido este último como aquel que se refiere al ser como tal y no a los distintos entes:

“Afirmamos, pues, que el ser es el verdadero y único tema de la filosofía. Esto no es un descubrimiento nuestro, sino que es una forma de plantear el asunto que surgió en el comienzo de la filosofía, en la antigüedad, y obtuvo su desarrollo más grandioso en la Lógica hegeliana. Ahora afirmamos meramente que el ser es el verdadero y el único tema de la filosofía. Esto quiere decir, negativamente, que la filosofía no es ciencia del ente, sino del ser, o, como suena la expresión griega, ontología” (Heidegger, 2000, p. 36).

Ahora bien, no se puede perder de vista que la posibilidad de la tematización del ser depende siempre de un ente. Pero se trata de un ente particular, el individuo humano, que somos nosotros en cada caso y que es vía de entrada para acceder al ser.

Dicho esto, Heidegger emprende el análisis propiamente fenomenológico del concepto de percepción en Kant en su intento por aclarar la noción de existencia, pues ha quedado de manifiesto, y el propio Heidegger conviene en esto, que el ser no es un predicado real (momento negativo). “No cabe tocar la tesis de Kant, en su contenido negativo, de que el ser no es un predicado real. Con ella, Kant dice fundamentalmente que el ser no es un ente” (Heidegger, 2000, p. 84)

Sin embargo, en la tesis planteada por Kant se consigna que ser es igual a mera posición (*respectus logicus*), y existencia es igual a posición absoluta (momento positivo) (Heidegger, 2000, p. 59).

Esta delimitación constituye para Kant el punto máximo de su análisis, pues más allá no se puede llegar. *Existenz* y *Dasein* expresarían, por tanto, una relación del objeto con la capacidad de conocer, cuestión que queda establecida en los “postulados del pensar empírico como tal” en la *Crítica de la razón pura* (Kant, A218/B265). Pues bien, en la misma medida, la discusión kantiana de los conceptos de *Dasein* y realidad se vinculan con el concepto de percepción, cuya significación no se nos ofrece directamente discernible.

⁵ “Vielmehr wollen wir Kants eigenen Ansatz, die Interpretation von Sein und Existenz, in seiner eigenen Blickrichtung weiter verfolgen. Am ende bewegt sich Kant sehr wohl in der rechten Richtung bei seinem Versuch, Dasein und Existenz aufzuklären. Nur sieht er den Horizont aus dem her und innerhalb dessen er die Aufklärung durchführen will, nicht hinreichend deutlich, und das deshalb nicht, weil er sich dieses Horizontes nicht zuror entsprechend versichert und ihn für seine Erläuterung ausdrücklich bereitgestellt hat” (Heidegger, GA 24, p. 67).

La posición absoluta, entonces, remite a la percepción. Pero, según Heidegger, como la percepción en Kant es algo que se muestra confuso y ambiguo, resulta imperioso mostrar una interpretación diáfana. He aquí el momento en que Heidegger comienza a instalar su entramado sistemático y el desarrollo de su propia filosofía, pues el fenómeno de la percepción, a decir nuestro, le proporcionará la palanca estratégica para fijar el despliegue de su teoría en lo tocante a la diferencia ontológica.

Pero, demos un paso más en la explicitación heideggeriana. La percepción, pues, admite una forma errónea de entenderla (Kant) y una forma correcta (Heidegger).

La forma errónea de concebirla consiste en determinar una relación entre dos cosas subsistentes, siendo la misma relación algo subsistente. Dicho de otro modo, el error estriba en suponer que, en la relación, un objeto le adviene a un sujeto como algo añadido. Esto, según Heidegger, yerra el conocimiento del fenómeno. Y esto es lo que, a Kant, quizás, no le permita ir más allá en su análisis.

La forma correcta, según Heidegger (2000), pp. 85-86, señala que el sujeto psíquico tiene una referencia intencional al objeto. Esto equivale a decir que un modo de ser del sujeto psíquico es esta relación intencional, de suerte que esta característica se constituye como un *a priori* del sujeto. La percepción misma es un estar remitido a objetos, sean estos de naturaleza real o ilusoria.

Ahora bien, en esta relación el carácter de percibido (ser-percibido) apunta al hecho de que un objeto pueda, ciertamente, ser percibido. Este rasgo esencial, no le pertenece al objeto como tal, sino al *Dasein*. Si el modo de ser del ente, en un primer momento, determina el modo de descubrir el ente, será, en definitiva, el *Dasein* el que posibilite que las cosas se presenten en su modo de ser particular.⁶ El *Dasein*, en sentido estricto, deja que el ente comparezca por sí mismo. Lo saca de su ocultamiento. Pero, sólo habiendo el *Dasein* comprendido la condición abierta y *ex-tática* que se halla en su constitución fundamental, puede descubrir, a su vez, el modo de ser del ente y determinar su realidad o subsistencia.

En esta problematización de la tesis kantiana se avizora una aproximación fundamental que remite a la diferencia entre ser y ente, como ya habíamos mostrado. ¿Por qué? Porque la comprensión previa del ser, inherente al *Dasein*, permite una apertura radical en la que el ente se descubre. Dicho en tono heideggeriano: “El ser funda la posibilidad del estar-descubierto el ente”

⁶ Consignemos que Heidegger sostiene que al único ente al que le va su ser es al *Dasein*. De lo cual se desprende que el descubrir el modo de ser de los distintos entes, está posibilitado por la “percepción” que libera y descubre al ente para que se presente el mismo. (Heidegger, 1997, pp. 25-37).



(Heidegger, 2000, p. 103). Y es esta respuesta la que Kant, insinuándola, no pudo dar.⁷

Todo lo mostrado hasta aquí por Heidegger parece, a primera vista, un examen riguroso y meticuloso en su intento por alcanzar una ontología fundamental. Sin embargo, algunos aspectos claves dentro de su entramado parecen contradictorios y no escapan a la invectiva que el mismo parece utilizar.

3. EL PROBLEMA DEL SUJETO

La escisión epistemológica fundamental entre sujeto y objeto ha sido el campo demarcatorio de la filosofía moderna, particularmente desde Descartes (1995, p. 27) hasta Kant (A1/B2).⁸ Debido a ello se ha intentado establecer criterios normativos y legales con el fin de sentar, científicamente, las bases y condiciones de posibilidad del conocimiento. La emergencia del concepto de sujeto ha posibilitado férreamente la construcción de la realidad en tanto en cuanto esta última depende de las fuerzas cognoscitivas que se hallan en el primero. De tal suerte, los objetos, notas o estímulos, le advienen a un sujeto que tendrá que filtrar, organizar y delimitar, según sus propias condiciones espacio-temporales, aquello que en un “afuera” se presenta como nebuloso. Respecto de lo anterior estima Kant que: “(...) el tiempo no es más que una condición subjetiva de nuestra (humana) intuición (que es siempre sensible, es decir, en la

⁷ Desde el punto de vista kantiano es posible esgrimir, adelantándonos, un argumento en lo tocante a la estrategia argumentativa de Heidegger. Si Kant insinúa una respuesta al respecto, pero no da con el meollo de la cuestión, es porque previamente, y bajo una “limitación arbitraria”, Heidegger ha fijado su objetivo último. Desde esta perspectiva el análisis heideggeriano estaría determinado por aquello que hace posible el despliegue de su filosofía, a saber, su estrategia argumentativa. Ésta reconduce en última instancia a la diferencia ontológica que es adonde Heidegger quiere llegar. Debido a esto último, la estrategia funcionaría como un constructo previo respecto del cual Heidegger irá insertando elementos que sean coherentes con su sistema. De ahí que bajo cierta unilateralidad de los argumentos kantianos Heidegger crea superar el punto donde Kant “inevitablemente” se detuvo. Pero, además, es necesario señalar que cuando Kant analiza el problema de la existencia (posición absoluta/percepción) lo hace con vistas a una relación en la que el objeto le adviene a un sujeto, siendo este último el que añade la fuerza cognoscitiva. En este sentido, y con vistas a la aclaración del ser, Heidegger, por así decirlo, “no renueva” el esquema kantiano, en tanto la relación intencional bajo la cual se descubre el modo de ser del ente, no es sino una reconducción hacia un “sujeto” que posibilita la aparición o el descubrir del ente.

⁸ En el contexto filosófico denominado modernidad la pareja racionalismo-empirismo exponía las dos fuentes del conocimiento humano. Se trataba de una disputa epistemológica que ubicaba, por un lado, a la razón como fuente fundamental del conocimiento humano y por el otro a los sentidos o mundo empírico como primera aproximación al conocimiento humano. Kant sintetiza estas dos posiciones asumiendo que una primera aproximación se da, precisamente a través de los sentidos, pero que este mismo material empírico depende de las condiciones subjetivas que posee la razón. Sin ella el conocimiento no sería posible. Así, puede leerse en algunos pasajes de la *Crítica*: “No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia” (B1). Cf. Kant, 2006, p. 41. Y más adelante: “Pero, aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo él de la experiencia” (B2). Cf. Kant, 2006, P. 42).

medida en que somos afectados por objetos) y en sí mismo, fuera del sujeto, no es nada” (A35/B51).

Esta *pre*-suposición constituye el punto álgido de una filosofía de lo anterior, de lo antepuesto y de los acuerdos tácitos que la razón ordenadora se da a sí misma, y desde la cual emerge el sujeto moderno como una sustancia idéntica e inmutable (Heidegger, 1998). Es más bien, una filosofía de lo previo que, sin encontrarse nunca con la certeza absoluta, al menos la condiciona.

Ahora bien, esta deriva conceptual continúa filtrándose allí donde se creía superada.

En este sentido, Heidegger cree poder desligarse, tanto de la onto-teología como de las filosofías apoyadas en la división antes mencionada. No sin razón ha operado una destrucción (*Abbau*) de la metafísica, es decir, un desmantelamiento de los presupuestos básicos que organizaban la tradición filosófica occidental. Por ello, resulta extraño cuando, Heidegger, mostrando cuál es el modo correcto de concebir la percepción lo haga, a pesar suyo, con vistas a un sujeto. Entonces resulta atingente preguntarse ¿A qué nos referimos con el concepto de sujeto? y ¿En qué medida puede existir cierta homologación con aquello que Heidegger denomina *Dasein*?

Cuando hablamos de sujeto lo hacemos con vistas a ese discurso que considera a esta noción desde una óptica, por así decirlo, sustancialista, según la cual se ha pretendido brindarle una cierta consistencia y primacía epistemológica. Así, el descubrimiento moderno del *cogito* cartesiano introdujo la completa certeza, claridad, distinción y evidencia de un “yo” irreductiblemente clausurado:

“¿A qué aludimos con el nombre de sujeto? ¿Qué designa con él toda nuestra tradición filosófica sino el propio objeto del “descubrimiento” de Descartes –tenido por inaugural de los tiempos modernos–, es decir, descubrimiento de la certeza de sí de la conciencia reflexiva en cuanto se distingue, como sujeto pensante soberano, de sus objetos de pensamiento?” (Juranville, 1992, p. 91).

En este sentido el estatuto de la subjetividad comprendía ineludiblemente a la razón y al pensamiento como ejes productores del mundo y su contenido. A partir de esta noción, el sujeto occidental emergió bajo la forma de una unidad compacta y autotransparente, de una presencia esencial y positiva:

(...) Me di cuenta de que mientras quería pensar de esta suerte que todo era falso, era preciso necesariamente que yo que lo pensaba fuese alguna cosa; y notando que esta verdad: Pienso, luego existo, era tan firme y segura (...) podía recibirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba” (Descartes, 1995, p. 27).

La seguridad y claridad de este principio quedan aseguradas por la intuición espontánea que el pensamiento tiene acerca de sí mismo. No existe otro



principio que se manifieste tan clara y directamente como el del reconocimiento de la *ipseidad*.⁹

Precisamente, estas consideraciones modernas son la que para Heidegger equívocan el camino cuando se trata de pensar la esencia o el ser del hombre:

“Para descubrir la esencia o ser del hombre lo que no se puede hacer es considerarlo aislado y aparte, por sí y en sí mismo. (...) el pensar metafísico moderno no sólo ha hecho eso, sino que, además, ha fundamentado y radicado en el hombre, concebido como *cogitatio*, subjetividad, *ego*, el ser de las demás cosas. La experiencia moderna de lo ente, de las cosas, consistió en *ponerlas* como objetos para y desde un sujeto; las cosas, en este modo de pensamiento, son real y efectivamente *presentes* cuando han sido retrotraídas a la *representación*, que las asegura y les da suelo firme; en la certeza de la conciencia las cosas adquieren un ser seguro y firme” (Soler, 2007, pp. 71-72).

Ahora bien, es indiscutible, y a la vez insólito, que Heidegger en el mismo momento en que pretende una desvinculación con el sujeto quede prendado de él.

Dice, por ejemplo: “El ser-percibido de algo subsistente no es, en sí mismo, subsistente, sino que pertenece al *Dasein*, lo que no quiere decir que pertenezca al sujeto y a su esfera inmanente” (Heidegger, 2000, p. 100). Se esperaría, después de lo señalado anteriormente, una aclaración radical, al modo de Heidegger, respecto de esta distinción. Y quizás sí lo haga, cuando determina que lo subsistente es encontrado por sí mismo toda vez que el ser-percibido pertenece al comportamiento intencional perceptivo. Pero, hemos de advertir que el propio Heidegger, aun cuando se esmere en aclarar que este carácter de la intencionalidad no tiene nada que ver con algo subjetivo u objetivo, sigue dentro de una lógica que no despeja esta duda. De hecho, suspende esa tarea señalando: “no solucionaremos ahora este problema (...)” (Heidegger, 2000, p. 154). Y no lo soluciona, creemos, porque sin duda la relación intencional que presupone el descubrir un ente está ya precedida y determinada por el *Dasein*. Y este descubrir, a su vez, es un liberar lo subsistente para que *pueda venir al encuentro*. Por lo que es menester preguntar: ¿Quién descubre? ¿Quién ejecuta el acto liberador?

Para responder a estas preguntas atendamos a la siguiente cita: “La comprensión *preontológica* del ser es la que funda la posibilidad de que los entes comparezcan en cuanto tales ante nosotros y, por consiguiente, la comprensión del ser, que es constitutiva del *Dasein*, es lo que hace posible, esto es, lo que fundamenta, la pregunta filosófica por el ser de los entes” (Rivera, 2007, p. 154). Entonces, si

⁹ Esta coincidencia del sujeto consigo mismo le viene dada, también, por el concepto de conciencia que le es inherente: “La idealidad y la sustancialidad se relacionan consigo mismas, dentro del elemento de la res cogitans, por un movimiento de pura auto-afección” (Derrida, 2005, p. 130). En este sentido, el “afuera” estaría determinado de parte a parte por aquellos procedimientos autoafectivos -sean de la idealidad, la sustancialidad o de la conciencia-, que beben de las fuentes del “adentro” cuyo nombre moderno no es sino el de *cogito*.

es el *Dasein* el que ejecuta el acto comprensor, descubridor y liberador: ¿En qué se distingue del sujeto, es decir, de una subjetividad apoyada en la certitud de su constitución fundamental posibilitante?

Detengámonos por un momento en la cita anterior y extraigamos sus posibles tesis y consecuencias. En primer lugar, se establece que los entes “comparecen” ante nosotros respecto de una comprensión preontológica del ser. Estas primeras líneas enuncian esta comprensión preontológica de un modo impersonal e indeterminado, pues se muestra el acto de la comprensión por el cual los entes se presentan ante nosotros, mas no el “ejecutor” de esa “posibilidad”. De tal suerte, esta primera enunciación prepara el camino que determinará *quién* es el que ejecuta el acto comprensor. Consiguientemente, en la segunda parte del párrafo, se señala que es el *Dasein* el que hace “posible” la pregunta por lo entes, pues a él le pertenece “constitutivamente” la comprensión del ser.

En este sentido, el *quién* (*Dasein*) como ejecutor posibilitante de la comparecencia de los entes nos remite a un sujeto cuyo modo de ser se mantiene idéntico a sí mismo y desde el cual se hacen posibles los distintos modos de ser de los entes o de los objetos, pues es el “único” que comprende la aperturidad del ser.¹⁰

Entonces, si hemos visto que el concepto de sujeto remite a una cierta inmutabilidad, hemos de ver también que en la relación intencional que presupone el acto descubridor y liberador lo que se mantiene inmutable e incorruptible es el modo de ser del *Dasein*.

Sea como fundamento anterior, sea como constitución ulterior del modo de ser del ente que se le impone, el *Dasein* es lo que permanece idéntico a sí mismo en tanto posibilidad y aperturidad al ser como tal. Es decir, es el fundamento último y la sustancia inmutable que abre el campo de los modos de ser del ente y del ser en general. Incluso, y yendo aún más lejos, no hay posibilidad del ser sin el *Dasein*. El *Dasein* humano “pastorea” al ser. Por ende, este último en su radical comprensión depende del *Dasein*, del mismo modo que el objeto como re-presentación depende del sujeto: “El ser del sujeto (...) se define en función de un objeto manipulable constituido a la medida de su representación y de su certeza, igualmente representada” (Binetti,

¹⁰ Sin embargo, en el §13 de *Ser y tiempo*, Heidegger aclara que el *Dasein* no es homologable al sujeto respecto de la relación que uno y otro pudiera mantener con un afuera (objeto; mundo). Allí, pone de relieve que el conocimiento es ya una forma primaria de ser del *Dasein* que, a su vez, puede ir alcanzando nuevos estados y nuevas formas de estar-en-el-mundo. De tal suerte, el conocimiento es un modo de existir que se funda en el estar-en-el-mundo, en cuyo caso, dice Heidegger, no hay *commercium* ni entre el sujeto con respecto al mundo, ni entre el mundo con respecto al sujeto. Se trata de una constitución fundamental y primaria que soslaya la posibilidad de una escisión epistemológica entre sujeto y objeto. No obstante, lo que nosotros queremos remarcar es el modo en que el ente comparece respecto del *Dasein*. Porque más allá de la estructura constitutiva del *Dasein* con el mundo, creemos que sigue existiendo un muro insalvable en el modo de ser del *Dasein* con respecto a los entes. Estos últimos siempre adquieren el estatuto de entes a través de la mirada, por decirlo así, que le proyecta el *Dasein*. Es el *Dasein* el que ve las cosas *siendo*.



2007, p. 127). Lo mismo podríamos argumentar respecto del *Dasein*. Los modos de ser del ente aún mostrándose desde sí mismos están definidos y determinados en función de la posibilidad de apertura que primariamente se da en el *Dasein* comprensor. De ahí que podamos homologar, en este sentido, *Dasein* y sujeto, ya que en los dos conceptos subyace una primacía constitutiva, cuya consistencia radica en que desde ellos se abre el campo de los entes u objetos.

Por eso Heidegger le otorga un lugar privilegiado al *Dasein* en la pregunta por el sentido del ser, pues será respecto de su analítica que el ser mismo en general podrá hacerse comprensible en su radicalidad. "(...) sólo se nos revelará el sentido del ser en general mediante la comprensión *explícita* del ser del *Dasein* y, particularmente, de su aperturidad" (Rivera, 2007, p. 127). Es evidente aquí la reconducción heideggeriana hacia un sustrato desde el cual emergería toda posibilidad comprensora y toda aperturidad ontológica. Sin ir más lejos, se dice que el *Dasein*, es un ente "señero", aislado y, a la vez, destacado entre los demás entes:

"Y lo que lo hace sobresalir por encima de todos los demás entes es su modo propio de ser. Este modo propio de ser es, en definitiva, la comprensión preontológica, esto es, no teórica sino vital, del ser. (...) o sea, la pregunta por el sentido del ser en general surge de una primacía óptica del *Dasein* sobre los demás entes. Y eso nos obliga a dirigirnos primeramente al *Dasein* si queremos plantear realmente la pregunta por el sentido del ser" (Rivera & Stuvan, 2008, p. 63).

¿No se ve, acaso, algo así como una presencia que vuelve tautológicamente sobre sí misma y que retiene las condiciones mismas del "producir"? ¿No es, en definitiva, una transposición subjetiva la que está operando subrepticamente en el concepto de *Dasein*?

Con todo, insistimos, la relación intencional no se ofrece por sí misma. Su producción depende en última instancia del *Dasein*. La percepción permite que el ente comparezca por sí mismo, pero ese comparecer debe estar remitido al *Dasein* quien en definitiva hace posible esta comparecencia. De ahí que la línea demarcatoria que traza Heidegger entre *Dasein* y sujeto se mantenga en lo nebuloso. Quizás, no se trate, como observa Heidegger, de una esfera inmanente, pero no se puede negar que si el estar-revelado el ser funda la posibilidad del estar-descubierto el ente, esta revelación se da siempre *en* el *Dasein* humano. Lo extraño aquí es esa preeminencia (más allá de la "apertura" pre-comprendida) que posee el *Dasein* en esta peculiar estructura intencional.

En conclusión, querríamos poner de manifiesto que, en el intento heideggeriano por determinar y aclarar la existencia con vistas a una ontología fundamental, se producen ciertas fisuras argumentativas que aquí hemos destacado. Este escrito ha pretendido sumariamente mostrar que en Heidegger se sigue filtrando la escisión fundamental que ha operado en filosofía entre sujeto

y objeto, pues aun cuando, a primera vista, *Dasein* se distinga del concepto de sujeto, su tematización conduce a ubicarlo en un lugar privilegiado respecto de los demás entes.

BIBLIOGRAFÍA

- Binetti, M. (2007): “Kierkegaard-Derrida y la reconstrucción del sujeto”. *Daimon*, 40, pp. 119-130.
- Derrida, J. (2005): *De la gramatología*. Trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti. 8ª ed. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Descartes, R. (1995): *Discurso del método*. Barcelona: Ed. Planeta DeAgostini
- Heidegger, M. (1975): *Die Grundprobleme der phänomenologie*. Gesamtausgabe, Band 24. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1998): “La época de la imagen del mundo”. En: M. Heidegger, *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2000): *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2015): *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. 5ª ed. Santiago de Chile: Ed. Universitaria.
- Husserl, E. (1985): *Investigaciones Lógicas*. Trad. Manuel García Morente y José Gaos. Madrid, Alianza.
- Juranville, A. (1992): *Lacan y la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Kant, I. (2009): *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. México: Taurus.
- Neumann, H. (1995): “El ser como posición”. *Philosophica*, 18, pp. 119-130.
- Rivera J. & Stuvan, M. (2010) *Comentario a Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Vol. 2, *Primera sección*. Santiago de Chile: Eds. Universidad Católica de Chile.
- Rivera, J. & Stuvan, M. (2008) *Comentario a Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Vol. 1. *Introducción*. Santiago de Chile: Eds. Universidad Católica de Chile.
- Rivera, J. (2007) *En torno al ser*. Santiago de Chile: Brickle.
- Soler, F. (2007), “Prólogo”, en: *Martín Heidegger: Filosofía, ciencia y técnica*, J. Acevedo (ed.), pp. 53-88. Santiago de Chile: Ed. Universitaria.



CURRÍCULO Y VIVENCIA

Prof. Dr. José Sánchez¹

Universidad de Carabobo, Venezuela

Resumen: El currículo es una selección consciente de contenidos que impactan en el aprendizaje, la enseñanza y evaluación, con el propósito de responder a preguntas como: qué, cómo, para qué y por qué del aprendizaje. Al ser considerado un acuerdo político que implica diálogo social, está sometido a una realidad socio-histórica previa, producida por la vida en sus múltiples expresiones, de allí su etimología de caminata, jornada o carrera, y que lo transforma en una expresión simbólica, a causa del relativismo que emerge de la propia vida como hecho nuclear de la historia. Asimismo, el currículo requiere del texto como modelo para comprender el campo práctico de la acción, en la medida en que imita creativamente las acciones humanas al diseñar perfiles profesionales, los cuales transfiguran la realidad educativa, en este aspecto el currículo es poético.

Descriptor: Currículo · Vivencia · Expresión simbólica · Poética.

Abstract: The curriculum is a conscious selection of contents that impact on learning, teaching and evaluation, with the purpose of answering questions such as: what, how, for what and why of learning. Being considered a political agreement that implies social dialogue, it is subject to a previous socio-historical reality, produced by life in its multiple expressions, hence its etymology of walking, journey or career, which transforms it into a symbolic expression, because of the relativism that emerges from one's life as a nuclear fact of history. Likewise, the curriculum requires the text as a model to understand the practical field of action, in the way that it creatively imitates human actions when designing professional profiles, which transfigure the educational reality, in this aspect the curriculum is poetic.

Keywords: Curriculum · Experience · Symbolic expression · Poetic.

Enviado: 17/11/2018. Aceptado: 26/12/2018

INTRODUCCIÓN

EXISTEN MÚLTIPLES DEFINICIONES DE CURRÍCULO, Stabback lo considera una selección consciente y sistemática de conocimientos, capacidades y valores; los cuales inciden en la organización de la enseñanza, aprendizaje y evaluación para tratar cuestiones como qué, por qué, cuándo y cómo deberían aprender los estudiantes. En términos más generales, es un acuerdo político y social que refleja una visión

¹ E-mail: josesanchezeducacion@gimail.com

común de la sociedad, teniendo en cuenta las necesidades y expectativas locales, nacionales y mundiales.² De allí que el currículo sea considerado un instrumento que permite controlar, diseñar y estructurar acciones educativas, con el fin de asegurar el cumplimiento de objetivos y fines educativos, previamente establecidos.³

En este sentido, se plantea un intento por fundamentar al currículo desde la “fenomenología hermenéutica”,⁴ con el propósito de develar nuevos significados en torno a éste: considerándolo una expresión simbólica que remite al ser ahí y a sus potencialidades y limitaciones existenciales. Para ello se toma en cuenta a Gadamer y Ricoeur, quienes continuaron la tradición iniciada por Heidegger, sin dejar a un lado a Husserl y Dilthey, quienes fueron creadores tanto de la tradición fenomenológica como de una de las variantes de vitalismo, respectivamente. Desde esta perspectiva, la fenomenología hermenéutica es una articulación, o más bien un injerto, como afirma Ricoeur, de la hermenéutica en la fenomenología en la que esta última se construye sobre la base de la primera, a partir de la referencia a las temáticas del mundo de la vida, arrojamiento, diálogo y conciencia de la historia efectual, cuyos conceptos pasan a representar existenciales que delimitan y sobrepasan a la autoconciencia a través del ser que se presentifica en el lenguaje.⁵

La fenomenología se convierte, dentro de esta corriente, en el presupuesto insuperable de la hermenéutica ya que constituye el primer intercambio de sentido del que poco o nada se sabe. Sin embargo, este sentido no es unívoco, por lo que requiere de una lógica de doble sentido que sólo es desarrollable bajo presupuestos hermenéuticos, los cuales se ejecutan en las etapas semántica, reflexiva e existencial. Con dichos planteamientos, la fenomenología hermenéutica renueva y amplía la “filosofía reflexiva”,⁶ colocando a la analítica existencial y al idealismo como concepciones que plantean una total transparencia del cogito, aun cuando el “ser que va relativamente hacia su propio ser” tenga una comprensión de sí sustentada en prejuicios y no sea totalmente transparente.⁷

Esta prevalencia de la subjetividad moderna, basada en el concepto de substancia, es uno de los motivos que tuvo Heidegger para distanciarse de su postura inicial en ser y tiempo y es, a la vez, lo que lo llevó a proponer una idea de historia del ser como acaecimiento apropiador. De aquí que sea un acercamiento al ser como

² Cf. Stabback (2016). p. 6.

³ Cf. Díaz, F. y otros (2007), pp. 19-20.

⁴ Denominación que hace referencia al ensayo de hermenéutica denominado: “Para una fenomenología hermenéutica” que se encuentra en la obra de Ricoeur (2010), p. 37.

⁵ Cf. Ricoeur, (2010), p. 40.

⁶ Gadamer, (2010), p. 16.

⁷ Heidegger (1971), p. 53.



donación dada en los usos y diversidad del lenguaje, a través de aquello que limita y sobrepasa a la auto-constitución temporal de la conciencia. Esta idea deriva en una filosofía reflexiva que no admite los comienzos de cero, ni la plena transparencia del cogito.⁸ Con lo dicho anteriormente, la fenomenología hermenéutica constituye un proyecto que se contrapone a la fenomenología trascendental, el cual trata de llegar a una certeza absoluta en el conocimiento desde una noción de sentido unívoco.

Es por esto que Gadamer comienza su filosofía hermenéutica desde la conservación y no supresión de la alteridad, por medio de la armonización y articulación del juego que subyace tanto en el arte como en el lenguaje y que desemboca en la lingüisticidad de la experiencia humana y en la universalidad de la hermenéutica. Para desarrollar esta idea de conservación de la alteridad, Gadamer centra su estudio en la literatura y diálogo como instancias en las cuales se da un auténtico desarrollo del sentido, en el cual el fenómeno de distanciamiento propicia el encuentro con lo otro y la correspondiente identificación y superación de lo obvio que conforman nuestros propios prejuicios. De esta manera, con el concepto de juego se supera la concepción de la autoconciencia como instancia infalible y única del proceso comprensivo e interpretativo. Sin embargo, la fenomenología hermenéutica no se contrapone al proyecto de fenomenología genética del cual emerge el mundo de la vida y la consecuente crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.⁹

LA VIDA COMO ORIGEN DEL CURRÍCULO

Para fundamentar al currículo desde la fenomenología hermenéutica, se debe comenzar desde el origen semántico de dicha palabra que nos da la visión de “caminata, jornada o carrera”, el cual emerge de “la vida como hecho nuclear de la historia”. En otras palabras, el currículo se construye a partir de todas las experiencias de aprendizaje referidas a la unidad de la autoconciencia o apercepción, las cuales se adquieren en el flujo de la vida. De esta manera, las habilidades, destrezas, conocimientos, creencias, hábitos y estilos de vida, adquiridos a la par que se desarrollan las competencias lingüísticas, constituyen la materia prima que permite la conformación de un currículo.¹⁰ Esta apercepción o autoconciencia sería

⁸ Cf. Gadamer (2010), p. 17. Al respecto sobre el distanciamiento que Heidegger tiene sobre su concepción filosófico-trascendental, Gadamer afirma: “se vio en un vacío terminológico que lo llevo a buscar apoyo en el lenguaje de *Hölderlin* y en una fraseología semipoética” (ibid. p. 17).

⁹ Cf. Ricoeur (2010), p. 39.

¹⁰ Lo que se busca es evidenciar al currículo como fenómeno dado en la lingüisticidad del mundo, el cual emerge del propio fluir de la vida, lo que implica una re-conceptualización de la noción de “currículum” extraído de su significado etimológico. Castro Pereira (1985), p. 5. En cuanto a la idea de “la vida como hecho nuclear de la historia” es una interpretación que Gadamer realiza al vitalismo de Dilthey, el cual es relacionado, en esta disertación, con la noción de “currículum”. Cf. Gadamer (2010), p. 36.

intersubjetiva, ya que es un acuerdo político que representa una visión común de la sociedad.

En la conformación de un currículo debe conservarse la alteridad para que haya coincidencia tanto en una visión común de la sociedad como en una visión del ser humano. Sin embargo, si todo currículo emerge del fluir de la vida, delimitado por las experiencias de aprendizaje en las que se registra un cambio, una manera diferente de ver las cosas y de relacionarse con el mundo y con los otros semejantes a mí, se dota al currículo de una realidad socio-histórica previa y de una historia efectual que genera condicionamientos sobre éste. Todas las experiencias de aprendizaje remiten a quienes las enseñaron y a lo que produjo el aprendizaje, sea una cosa o situación, incluso la ciencia que es producto de la objetivación de la conciencia no escapa de dichos condicionamientos. Por tanto, toda selección consciente de contenidos y experiencias de aprendizaje, realizada en el marco curricular, está precedida por prejuicios que ni siquiera la ciencia puede eludir.

Queda por ver qué modificaciones trae consigo esta noción de currículo. Aunque el concepto contemporáneo de currículo queda definido como acuerdo político y como selección consciente de contenidos, al darle una realidad socio-histórica previa, hace que éste se transforme en una realidad y en una “expresión simbólica” inmersa en las limitaciones y potencialidades del ser ahí, en la que se hace más énfasis en el ser que en la conciencia.¹¹ Aquí el término de conciencia alude al Husserl de la fenomenología genética y a la temática del mundo de la vida planteada por él, que para Ricoeur equivale al ser en el mundo de Heidegger y a la idea de conciencia que maneja Gadamer, el cual plantea los efectos de la historia sobre la reflexión y la auto-posesión del cogito.¹²

El currículo tradicionalmente se ha definido como un espacio de poder y toma de decisiones que transforma a la escuela en una estructura de ensamblaje o emplazamiento, la cual elimina lo innecesario en el accionar educativo para volver eficaz y eficiente al proceso de enseñanza-aprendizaje, sustentado en conocimientos científicos técnicos. Esto es realizado por medio de la planeación educativa que, entre otras cosas, se encarga del estudio pormenorizado de habilidades y destrezas vinculadas a perfiles profesionales. Sin embargo, con los planeamientos de la fenomenología hermenéutica, el currículo pasa a ser una creación que tiene el propósito de conformar un mundo de la vida artificial, en la que se posibilita el desarrollo de la actitud teórica de la conciencia, mediante la selección y delimitación de experiencias de aprendizaje que no tienen cabida en el mundo de la vida cotidiana.

¹¹ Cf. Ricoeur (2008), p. 17.

¹² Cf. Ricoeur (2008), pp. 20-21.



Al mismo tiempo, conforma un mundo artificial para que los estudiantes encuentren sentido a sus vidas por medio de experiencias de aprendizaje, que lo definen como una constante búsqueda de significados, el cual abre las puertas a lo incierto e inesperado en el aprendizaje. De esta manera, el currículo sería un mecanismo que preserva y renueva el conocimiento científico, técnico y cultural por medio de la transmisión de habilidades que hacen hincapié en el aspecto cognitivo, técnico, funcional y existencial, pero lo hace a partir de prejuicios, no hay comienzos de cero.

Por otro lado, en la definición actual de currículo: las profesiones, conformadas a partir de dichas habilidades y capacidades, responden a las demandas de la economía de mercado, en cuyo contexto la educación pasa a ser un mecanismo de control que copia el modelo de ensamblaje de las fábricas, en la que los estudiantes son productos terminados que servirán en campos laborales preestablecidos. De esta manera, el currículo se constituye en una instancia de control del hecho educativo, a partir de la selección de experiencias de aprendizajes referidas a perfiles previamente establecidos, partiendo de la idea de que a mayor control se obtendrán los resultados esperados, traducidos en conductas y comportamientos racionales.

Esta idea de diseñar acciones educativas trae a colación la “teoría de la acción social” de Weber,¹³ la cual postula que, con el desarrollo capitalista, las acciones sociales tienden a ser comprendidas desde una relación fines-medios con lo cual se estaría en vías hacia la prevalencia de comportamientos racionales y la consecuente racionalización de la sociedad moderna, que trae consigo la objetivación de las estructuras subjetivas. Entonces el significado de currículo, inmerso en el proyecto de la modernidad, consiste en la reducción de éste a lo que las ciencias pueden ofrecer para el control de la educación, a partir de fines preestablecidos.

Sin embargo, a esta concepción técnica de currículo, también ha emergido la idea, en el mismo contexto definido por UNESCO, de que el estudiante aprende de la propia experiencia, de sus vivencias y no de una actitud pasiva. En este sentido, los avances realizados por Dewey partieron del aprendizaje en la práctica: toda teoría se comprende desde las consecuencias prácticas y no solamente sumergiéndose en libros y en la autoridad del maestro. De aquí deviene que el currículo, diseñado previamente, tenga que vincularse y emerger de la vida, al tiempo que también está referido a un proceso histórico, ya que la vida es un fluir espacio-temporal: constituye una sucesión de experiencias de aprendizaje que se dan en la medida en que el ser humano se orienta en el mundo, reconociéndole a todo estudiante conocimientos previos.¹⁴

¹³ Cf. Ritzer (2001), pp. 30-31. Se parte de una interpretación que Ritzer realiza a la teoría de la acción social propuesta por Weber.

¹⁴ Cf. Dewey (1978), pp. 87-88.

A pesar de esto, para que el estudiante pudiese aprender ese conjunto de habilidades, competencias, conocimientos y actitudes requería, en un principio, de la presencia de un maestro. Esta idea de presencialidad en el hecho educativo ha sido flexibilizada con experiencias educativas a distancia que han redefinido el rol del docente, convirtiendo al currículo en un plan de estudios virtual, que no necesita de la escuela, y cuyos perfiles profesionales evolucionan a un ritmo más rápido que la educación presencial. Sin embargo, dentro de esta modalidad no presencial, la educación aún responde a las necesidades del mercado y constituye un fenómeno que puede ser controlado científicamente, mediante una estructura de emplazamiento y una planificación previa.

Sin embargo, si el currículo es planteado desde la fenomenología hermenéutica, puede superarse la distinción y separación tajante entre conocimientos científicos, presentes en el plan de estudios y conocimientos prácticos, propios de la vida cotidiana, desarrollados por docentes y estudiantes para resolver los problemas y actividades dentro y fuera del aula de clases. De hecho, los métodos prácticos que el estudiante crea, se entremezclan con los conocimientos científicos de cada área de aprendizaje, asignatura o módulo, y una manera de dar cuenta de esta imbricación, es unificando los estratos de sentido de la vida cotidiana y de la actitud teoría presentes en el espacio curricular.

CURRÍCULO Y VIDA

Al ampliarse la noción de currículo como producto del continuo de la vida, además del aula de clases se integran la comunidad y familia de cada estudiante, al tiempo que se mantiene la idea de creación de una carrera a partir de fines y objetivos educativos, los cuales surgen de la propia vivencia de cada uno y de la sociedad. Cuando la UNESCO incorpora, en la noción de currículo, los métodos de enseñanza y lo que hace el docente en el aula de clases, introdujo una distinción entre la planeación educativa y lo enseñado realmente en el aula de clases presencial o virtual, con lo cual el currículo ya no puede ser identificado plenamente con lo planificado.

Si a ello se agrega la crítica pragmatista, según la cual los fines y medios no pueden ser aislados uno del otro, ni del contexto real en el cual están inmersos, entonces el currículo pasa a convertirse en una realidad simbólica en la que muchas veces es más importante la enseñanza real que lo planificado, lo imprevisto que lo previsible. A pesar de esto, por qué la idea de currículo se redujo a lo técnico si, como se ha dicho anteriormente, los objetivos de la educación parten de la propia vida y de la sociedad, de tal manera que habría tantos currículos como vidas, traducidos a una infinidad de experiencias de aprendizaje. Una respuesta plausible



sería: porque dicha tecnificación, propiciada por la prevalencia del conocimiento científico-técnico, sigue la tendencia de querer controlar un proceso que ocurre de manera espontánea.

Si el currículo se origina en las vivencias, constituye un fenómeno espontáneo perteneciente a historias particulares, conformadas por centralidades que se muestran como instantes momentos significativos para grupos de individuos. Cabe destacar, que las propuestas curriculares no son producidas individualmente: constituyen acuerdos sociales establecidos de manera intersubjetiva por nuestros antecesores, coetáneos y predecesores, al institucionalizar una serie de acciones conservadas por la escritura, las cuales delimitan profesiones y campos laborales a partir de las necesidades sociales, económicas y políticas del momento. Por tanto, el currículo oficial nace del diseño de perfiles que se sustentan en una concepción filosófica, legal, pedagógica, sociológica y psicológica de lo que debe ser el ser humano, según sea el país que se considere.

Entonces la vida como un fluir que va desde lo relativo hacia la totalidad y que implica no solo comprensión de sentido, sino un conjunto de fuerzas eficientes que crean sus propias formas expresivas, es la que conforma propuestas curriculares, tendientes a brindar oportunidades de aprendizajes previstos y no previstos en el currículo oficial.¹⁵ A partir de esto, se comprende que el currículo visto como caminata o carrera implica unidad y diversidad, a partir de la fórmula que va de la relatividad a la totalidad. En este sentido, un hecho histórico se considera tal, cuando lo que acontece adquiere significado en el marco de un sistema cultural, entonces el arte, la ciencia, el lenguaje, la religión y el Estado se convierten en representaciones espirituales sobre objetos sensibles, referenciados al continuo de la vida y a la historia.

Si se parte de esta idea, esbozada por Cassirer, el currículo sería una forma simbólica y un hecho histórico perteneciente a la vida, a las configuraciones de los recuerdos y memorias de cada uno, en las cuales se muestran, puntualizan y articulan las habilidades, capacidades, competencias y actitudes aprendidas desde el nacimiento hasta la muerte.¹⁶ En estas configuraciones propias de la vida, se dejan entrever elementos que definen al currículo: los contenidos aprendidos, quienes enseñaron dichos contenidos y una continuidad y secuencia que parte de un centro, de una vivencia significativa que nos define a cada uno y pertenece a una estructura espacio/temporal.

Entonces el currículo, como área disciplinar de la educación, corresponde a una construcción de formas artificiales que emergen de las propias vivencias y

¹⁵ Cf. Gadamer (2010), p. 37.

¹⁶ Cf. Gadamer (2010), p. 76.

tratan de replicar lo que acontece en estas, en lo que respecta a las experiencias de aprendizaje. Esto es hecho por medio de una interpretación: un desarrollo del sentido que incide sobre las acciones humanas desde lo cognitivo, ético y estético. Por consiguiente, en el marco curricular, las experiencias de aprendizaje diseñadas tienen su contraparte en el diseño de métodos de enseñanza basados en los adelantos científicos y técnicos, referidos a los perfiles curriculares de ingreso y egreso.

De aquí deviene la dimensión técnica, política y teleológica del currículo y el consecuente relativismo a que el “currículo oficial” está sometido cuando es implantado, relativismo que produce la vida y que el currículo oficial trata de transfigurar modelando nuevas experiencias de aprendizaje.¹⁷ En tal sentido, si el currículo pertenece a una estructura espacio/temporal, en el sentido en que lo define Dilthey, entonces tiene tradición y puede adjudicársele la idea de expresión simbólica como signo que acumula sentido, aunque para la hermenéutica contemporánea que parte de Husserl, sobre todo el de la crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental y que continua con Heidegger, Gadamer y Ricoeur, la noción de expresión simbólica no abarca todo lo que Cassirer afirma con el concepto de forma simbólica. En lo que correspondiente al lenguaje, este sería universal y por tanto no sería una forma simbólica, sino que en sus usos, irreductibilidad, amplitud y diversidad hacen presencia las formas simbólicas.¹⁸

Al mismo tiempo, las expresiones simbólicas para Ricoeur son expresiones de doble sentido, en la que un sentido literal está anclado a sentidos ocultos, que solo pueden ser develados a partir del literal, por lo que no tienen la amplitud de sentido que tiene las formas simbólicas que establece Cassirer. Sin embargo, no se necesita llegar tan lejos como Cassirer para que el currículo sea tratado como fenómeno hermenéutico. En la medida en que el currículo tenga tradición, será una expresión simbólica y formará parte de la historia. Además, Ricoeur amplió la idea de expresión simbólica por medio del texto, el cual intercepta a los actos del habla por medio de la escritura que conserva lo que quiere decir el discurso. Con ésta ampliación, las expresiones simbólicas forman parte del texto y la relación escribir/leer pasa a ser diferente a la relación cara a cara que hace referencia al diálogo y a la comunicación.

De esta manera, la lectura es un proceso interpretativo que enlaza las actitudes de explicar y comprender y hacen que el texto pueda ser explicado y comprendido, gracias a la consistencia necesaria que le aporta la escritura. Todo texto es explicado al suspender momentáneamente su referencia hacia el mundo real, con lo cual se

¹⁷ Posner (2005), p.12. Se hace referencia al concepto de currículo oficial propuesto por Posner como aquel tipo de currículo fijado por la escritura, ya sea en sinópticos, tablas, programas, entre otros.

¹⁸ Cf. Ricoeur (2008), p 17.



estaría ante el cuasi mundo de los textos, en el que el lenguaje se celebra a sí mismo. Sin embargo, cuando al texto se le restituye su función referencial y su conexión con el mundo, entonces se comprende. En este sentido, el currículo requiere del texto para trascender en la historia y para poder generar cambios educativos al plantearse nuevos perfiles profesionales, los cuales se actualizan y renuevan a través de la lectura. Además, gracias al texto el currículo puede ser explicado como un cuasi mundo que tiene una estructura subyacente, mostrada en los planes de estudios y en el diseño de perfiles de ingreso y egreso.

Estos cambios, suscitados a partir del concepto de texto, hacen que la hermenéutica contemporánea no necesite una definición tan amplia como la de forma simbólica. Aunque Cassirer y Heidegger hayan puesto punto final al neokantismo, Cassirer todavía parte de una relación de conocimiento que la hermenéutica contemporánea claramente supera, a partir de la noción de juego.¹⁹ Si, por el contrario, se sigue con el neokantismo la alteridad y experiencia externa queda dependiendo del movimiento inmanente de la autoconciencia, llegando al solipsismo que desencadena todo idealismo. Aunque el neokantismo parte del dualismo entre la cosa en sí y el fenómeno, los neokantianos desatienden a la cosa en sí o noúmeno y se quedan con el fenómeno, ya que la cosa en sí no es cognoscible directamente sino a través de su manifestación fenoménica. Otra opción es partir del noúmeno para reestablecer la ontología a partir del trabajo infinito de la conciencia, pero implicaría un desplazamiento del problema de la conciencia hacia la cosa en sí, la cual se vuelve enigmática.

CONCLUSIONES

Si el currículo es considerado una ‘forma simbólica’ estaría yuxtapuesto al lenguaje y pasarían desapercibido el ‘giro lingüístico’ y el ‘círculo hermenéutico’.²⁰ En cambio, al considerar al currículo una ‘expresión simbólica’, en el sentido en que lo entiende Ricoeur, se retorna a los inicios del currículo como carrera o caminata que se da en el transcurso de la vida y no desde una relación sujeto/objeto que restringe el significado de currículo a la autoconciencia, subsumiendo al diálogo dentro de la a-percepción, mientras el arrojamiento y el texto son obliterados y reducidos a la finitud del sujeto que piensa y a la noción de documentos escritos. Al mismo tiempo, no se restringe el área curricular al tecnicismo, sino que constituye un desarrollo de la comprensión que se inicia en un intercambio virtual de signos

¹⁹ Cf. Blumenberg (2011), p.17. Se hace referencia al encuentro entre Heidegger y Cassirer en Davos, el cual puso punto final al neokantismo.

²⁰ Cf. Gadamer (2010), p.113.

que supone la experiencia del lenguaje e implica una apertura sobre lo que es el proceso de enseñanza y aprendizaje.²¹

Este proceso curricular, inicia desde el nacimiento y termina con la muerte, pero con el desarrollo del currículo como área disciplinar, el aprendizaje de acciones complejas prevalece sobre las vidas de cada integrante de la sociedad, transmitiéndose y trasponiéndose de generación en generación. En consecuencia, el currículo pasa a ser el espacio en el cual se producen comprensiones cada vez más elaboradas sobre las acciones humanas a partir del diseño de perfiles. Entonces se convierte un mecanismo que permite que las acciones humanas relacionadas a profesiones, en conjunción con los desarrollos científicos, se renuevan y se incorporen en las vivencias de cada estudiante, desarrollando posibilidades que de otra manera serían imposibles de realizar.

De esta manera, se evidencia al currículo desde una “filosofía reflexiva” que conlleva una “vía larga hacia el dasein”, usando la terminología de Ricoeur, la cual inicia en la etapa semántica, pasa por una etapa reflexiva y termina en la existencia. Se toma en cuenta, además, el fluir de la vida como el origen del currículo, con las consideraciones de Gadamer y Husserl sobre el “anticipo de completación” y el “mundo de la vida” equiparado a la estructura del “ser en el mundo”, los cuales limitan la autoconciencia a partir de lo ajeno y de lo otro.²² De esta manera, el currículo tiene historia porque el ser ahí es temporal y es una expresión simbólica porque se desarrolla en una tradición que constantemente se renueva.

BIBLIOGRAFÍA

Blumenberg, H. (2011): *Descripción del ser humano*. Buenos Aires: FCE.

Blumenberg, H. (2013): *Teoría del mundo de la vida*. (Trad. Mársico, G.) Buenos Aires: FCE.

Castro Pereira, M. (1985): *Curriculum, texto básico para una auto-instrucción*. Caracas: ATAI S.R.L.

Díaz, F., González, M., Pinzón, D., Dayán, E., y Drummond, S. (2007): *Metodología de diseño curricular para educación superior*. (7ª. ed.). México D. F.: Trillas.

Dewey, J. (1978): *Democracia y educación*. Buenos Aires: Ed. Losada.

²¹ Cf. Ricoeur (2010) pp. 55-56. Los presupuestos de la fenomenología hermenéutica son llevados, en dicho párrafo, hacia el currículo y la teoría curricular.

²² Cf. Ricoeur (2008), pp. 20-21. En este aspecto, cabe destacar la relevancia que Ricoeur da a la idea de distanciamiento y pertenencia dentro de su propuesta de fenomenología hermenéutica en contra de la filosofía reflexiva, haciendo mayor énfasis en el ser, aunque para ello haya una etapa reflexiva en su idea de una vía larga hacia el Dasein.



- Heidegger, M. (1971): *Ser y tiempo*. (Trad. Gaos, J.), Buenos Aires: FCE.
- Gadamer, H. (2010): *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Posner, G. (2005): *Análisis del currículum*. (3ª. ed.). (Trad. Arango, G.) Colombia: Mac Graw-Hill/Interamericana de Colombia.
- Ricoeur, P. (2008): *El Conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*. (Trad. Falcón, A.) Buenos Aires: FCE. (Trabajo original publicado en 1969).
- Ricoeur, P. (2010): *Del Texto a la Acción: ensayos de hermenéutica II*. (2ª ed.). Buenos Aires: FCE. (Trabajo original publicado en 1986).
- Ritzer, G. (2001): *Teoría sociológica clásica*. México: Mac Graw Hill.
- Stabback, P. (2016): *Qué Hace A Un Currículo De Calidad. Reflexiones en progreso N° 2 sobre Cuestiones fundamentales y actuales del currículo y el aprendizaje*: UNESCO Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0024/0024> [Consulta: enero, 2018].

RESEÑAS/BOOK REVIEWS



CHRISTOPHE LIBAUDE. DANTE, LA PIERRE ET LE SANG. 432 PP. PARIS, 2014: ÉDITIONS KIMÉ

Carmen Luz Olmos de Aguilera M.¹

Université Lyon 3 – Jean Moulin

Institut de Recherches Philosophiques de Lyon IRPHIL, Francia

El libro de Christophe Libaude “Dante, La Pierre et le Sang”, editado en 2014 por Kimé, es el resultado de la publicación de su tesis doctoral en Historia de la Filosofía en la Universidad de Lyon 3, dirigida por Bruno Pinchard el mismo año. El trabajo de Libaude, se suma a la ya nutrida lista de publicaciones (Gilson, 1939; Nardi, 1944; Pinchard, 1996; Moevs, 2005; Gallarino, 2013; Ottaviani, 2016)² que se han propuesto estudiar la interpretación filosófica de la obra dantesca, siguiendo la línea inaugurada en Francia por Etienne Gilson en la década de los 40.

Centrado en una lectura que se funda en el simbolismo de la sangre, Libaude se propone una re-consideración de la teología y la metafísica en la obra de Dante. Sus ejes de análisis se enfocan, por un lado, en una comprensión del amor como búsqueda del conocimiento, y por otro en el rol femenino y sus simbolismos en torno a Beatriz y Francesca de Rímini. El autor, examina la interacción de una metafísica centrada en el amor, el deseo, las figuras femeninas y su estrecha relación con la búsqueda del conocimiento filosófico. Estos elementos dan como resultado una re-evaluación de la cortesía dantesca la cual, envuelta de ritos iniciáticos, se propone como una “dantología” que trasciende en el deseo, ciencia que deriva no en una moral de la voluntad, sino más bien, en una estructura ética presentada como un arte de amar.

Al abordar la obra de Dante a partir del simbolismo de la sangre, develado con la visión de Beatriz envuelta en un sudario ensangrentado (*Convivio, III*), ya no estamos en un universo hecho de certezas que permitan interpretarla como una dama angelical - ideal de una cortesía cristianizada- sino también ante el reflejo de una figura demoníaca en el seno mismo de la estructura cristiana dantesca. A su vez, el camino al conocimiento como una trayectoria lineal y conducente a la salvación, será sustituido por un universo atravesado de tensiones opuestas que reflejan la imagen ambivalente de una “mujer-salvadora”, desnuda y envuelta en un manto color sangre.

¹ E-mail: carmen.olmos-de-aguilera@univ-lyon3.fr

² Gilson, E. 1939. *Dante et la Philosophie*, Paris: Vrin. Gilson, E. 1973. *Dante et Beatrice*, Paris: Vrin. Bruno, N. 1944. *Nel Mondo di Dante*, Roma, 1944. Pinchard, B.. 1996. *Le Bûcher de Béatrice*, Aubier. Moevs, Christian. 2005. *The Metaphysics of Dante*. Oxford University Press. Gallarino, M. 2013. *Metafísica e Cosmologia in Dante: il tema della rovina angelica* », Bologna. Ottaviani, D. 2016. *La Philosophie de la Lumière chez Dante: du Convivio à la Divine Comédie*, Paris: Garnier.

Esta ambivalencia, a la vez erótica, sexual y sacrificial, demuestra que Beatriz no debe ser reducida a una figura teológica, más bien, debiera interpretarse como una figura que extiende su influencia a los planos intermedios de la psiquis del poeta y que no solo se limita a la problemática del sacrificio. Ante esto habrá que incluir una mitología del amor cortés en relación a una femineidad que es a la vez, poder y nobleza actuando como profunda reveladora de la consciencia y la cortesía expuesta por Dante.

Una de las ideas más interesantes de la obra, es que el amor no solo conduce a la muerte, sino que también a la experiencia del Infierno: la dialéctica del amor y la muerte es resuelta por una confrontación con el reino mismo de la muerte, experiencia que el poeta enfrenta al ser testigo y formar parte del rito femenino iniciático de la escena matrimonial del capítulo XIV de *Vita Nova*. Para Libaude el amor cortés dantesco no se reduce a la dialéctica entre amor pasional y amor purificador, lo cual abre la puerta al cuestionamiento del camino paradigmático desde el *eros* a la *caritas*. El amor cortés en Dante revela la estructura iniciática que gira en torno al descubrimiento de Beatriz, quien abre el paso a los dominios de la muerte y con esta, a un cuestionamiento de la existencia. Así, el amor es primera y esencialmente, un acceso al conocimiento.

La obra, dividida en tres capítulos, comienza con una lectura de la primera parte de la *Vita Nova*, que inaugura el estudio y revisión del entramado simbólico del texto, sostenido por la representación de la sangre. Dicha representación se hace presente en la visión de Dante que ve a Beatriz moribunda, envuelta en un manto ensangrentado (“*drappo sanguigno*”), comiendo el corazón ardiente del poeta y constreñida por el Amor. El mérito de este apartado, titulado justamente “*Béatrice*”, es intentar develar el enigma de esta escena onírica:

“Les commentateurs ont identifié depuis longtemps la tradition à laquelle se réfère le poète lorsqu’il décrit le rituel de son cœur mangé par Béatrice (les légendes courtoises du cœur mangé), mais le voile rouge de Béatrice est presque toujours laissé sous silence: une innovation qui revêt pourtant une signification très forte lorsqu’on l’analyse dans le contexte « eucharistique » du cœur mangé ou dans celui d’un symbolisme du sang complexe, très présent au Moyen-Âge” (p.22).

Reflejado en la cita va el especial cuidado que el autor toma al exponer las diferentes interpretaciones del sueño de Dante propuestas por los dantólogos que le han precedido. Es esta búsqueda hermenéutica, que prueba la necesidad de Libaude de remontarse a las fuentes literarias medievales del “canibalismo pasional”, que pone en evidencia el simbolismo del corazón (y la sangre) que atraviesa toda la obra dantesca.

La segunda parte, titulada “Sanguigno”, se centra en la representación de Francesca de Rímini, introducida en el canto V del Infierno, que retoma el curso de su recorrido interpretativo con otra “mujer de sangre”. El autor se propone una vez



más rechazar las convenciones interpretativas centradas en el juicio moralista que envuelve al célebre personaje, considerada como una condena del amor terrestre en oposición al amor celeste. Queda demostrado que esta lectura clásica se funda en una oposición discutible y objetable entre Francesca y Beatriz, la primera como representante de la lujuria y la segunda como el amor guiado por la razón e iluminada por la gracia. La dualidad amor-muerte debe ser comprendida desde una perspectiva iniciática en que, más que insistir en la condena de los amantes, se hace énfasis en una entrada al conocimiento. La sangre sigue siendo un elemento unificador entre ambas mujeres: el manto ensangrentado de Beatriz renace en este canto al momento en que Francesca exclama cómo ella y su amante, han tintado el mundo de sangre (*“noi che tignemmo il mondo si sanguigno”*) y con ella la temática del amor sacrificial, un amor que conduce al infierno. Es así como la dialéctica del amor y la muerte son tematizadas por el autor mediante el viaje infernal representado en la Divina Comedia, en que Dante debe empapar sus pies en la sangre del adulterio, del incesto y la violación para acceder a los grados superiores de su iniciación.

La tercera parte y final, concreta el título de la obra y presenta un análisis sobre el simbolismo de las “petrificaciones” en el trabajo dantesco, apartado en que el autor se adentra en el paisaje congelado de los poemas a la Dama de Piedra (*Rime Petrose*), donde ya la familiaridad y homologación con los cantos del Infierno resultan familiares. El autor pone el acento en el canto IX de la Comedia, en que Dante y Virgilio frente a las murallas de Dite divisan y escuchan a las Erinias que invocan a la gorgona Medusa, las que mediante su canto, remontan a los versos de la *canzone* que describe la parálisis del corazón del amante, congelado por la Dama de Piedra. Mediante sucesivas comparaciones que se involucran en una exégesis cada vez más sutil, Libaude intenta otorgar a las petrificaciones dantescas, una significación que sobrepasa la simple crítica del amor vulgar, incorporando un análisis comparativo, complejo y preciso que involucra al mito de Orfeo presente en *Convivio*.

En conclusión el autor propone que, si admitimos una cortesía en Dante como una “cortesía infernal”, enfocada no solo a la muerte sino también al descenso a ella, entonces habrá que rechazar toda interpretación moralista y teológica de los valores tradicionales en la obra del poeta florentino. En este sentido, el trabajo de Libaude invita a una reconsideración de la teología y la metafísica en Dante, sobre todo de su relación con Beatriz, construyendo una estructura crítica a la exégesis que le ha precedido. Además, la pregunta sobre si el amor es o no un impedimento al saber -una que interroga la interpretación de la obra dantesca desde sus orígenes- es aclarada en cuanto Dante jamás parece posicionar al amor como un freno al conocimiento. Más aun, la pregunta que el autor reposiciona, es qué amor y qué conocimiento debe elegir el peregrino para lograr la libertad que le es tan preciada.

Christophe Libaude concluye que, antes de cualquier dinámica de salvación, el poder devastador del deseo y sus puntos de resistencia (petrificación) ponen a prueba la “transumanización” del peregrinaje dantesco.

Así, el autor se muestra en todo momento audaz en el re-explorar, y cuestionar los detalles de una obra ingente como la de Dante, rodeada de vertiginosa y abundante bibliografía. De este modo los debates de interpretación, traducción y datación se muestran abiertos y renovados a una discusión aún actual. Si bien la obra está claramente dirigida a un público especialista, -como lo son los estudios filosóficos a la obra de dante- su gran mérito metodológico es el de aportar a una amplia variedad de campos de investigación, en las áreas de la filología, la literatura y la historia. En definitiva, al incorporar un diverso corpus bibliográfico a su análisis y discusión, el autor escapa a convertirse en un estudio meramente literario y simbólico para el marco filosófico en el cual se inserta.

NOTAS/REMARKS

MAFFESOLI, M. *ÊTRE POSTMODERNE*. 265 PP. PARÍS, 2018: LES ÉDITIONS DU CERF.

Prof. Dr. Eguzki Urteaga¹
Universidad del País Vasco, España

Michel Maffesoli acaba de publicar su última obra titulada *Être postmoderne* (Ser posmoderno) en la editorial Cerf. Conviene recordar que el autor es catedrático emérito de sociología en la Universidad París Descartes, miembro del Instituto Universitario de Francia, director del Centro de Estudios sobre lo Actual y lo Cotidiano (CEAQ), fundado por Georges Balandier, y dirige igualmente el Centro de Investigación sobre el Imaginario (MSH). Impulsor de las revistas *Sociétés* y *Cahiers européens de l'imaginaire*, es miembro del comité científico de varios revistas internacionales, tales como *Space and Culture* o *Sociologia Internationalis*. En 1992, ha recibido el Premio Humanidades de la Academia francesa por el libro *La transfiguration du politique* (1992) y ha sido galardonado por varios doctorados *honoris causa* por las Universidades de Minhoa, Bucarest, Porto Alegre y México.

El pensamiento de Maffesoli gira en torno al análisis del imaginario (constata los invariantes que estructuran el imaginario contemporáneo, siguiendo la estela de su maestro Gilbert Durand) y de lo cotidiano, la relación entre la estética y la vida social, y realiza una crítica pormenorizada del individualismo moderno poniendo de manifiesto el advenimiento de la sociedad posmoderna caracterizada por el resurgimiento del tribalismo, nomadismo, hedonismo y presentismo. En ese sentido, este sociólogo galo se interroga sobre la relación que mantienen las sociedades contemporáneas con la temporalidad, ya que sus obras intentan comprender nuestro vínculo a la inmediatez. A su vez, la sociología de Maffesoli es descriptiva y no prescriptiva en la medida en que no desarrolla ni una crítica sistemática ni un discurso partidista.

Entre sus obras más relevantes, conviene citar *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne* (1979), *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive* (1985), *Le temps des tribus* (1988), *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques* (1997) o *Le rythme de vie. Variation sur l'imaginaire post-moderne* (2004).

En el prólogo de la presente obra, Maffesoli constata que “la modernidad es lenta en morir, pero su agonía es ineluctable. Los síntomas más manifiestos están ahí: tribalismo, nomadismo, hedonismo” (p. 9). No en vano, a pesar de la realidad de

¹ Departamento de Sociología y Trabajo Social, Facultad de Relaciones Laborales y Trabajo Social.
E-mail: eguzki.urteaga@ehu.eus



la posmodernidad, se sigue sin reconocer esta mutación, ya que se prefiere adherir a “las convicciones, las opiniones [y] los prejuicios propios a lo que podemos llamar la ‘pubertad intelectual’ cuyas raíces deben ser buscadas [en el] siglo XVIII y cuyo apogeo se sitúa en el [siglo] XIX” (pp. 9-10). La realidad es que “la saturación de [la] civilización [moderna] conlleva ineludiblemente la emergencia de otra manera de vivir en común” (p. 11). Por lo cual, la misión de las ciencias humanas y sociales consiste en “pensar las asunciones que son las nuevas maneras de convivir”, lo que exige “purgarse de las convicciones y diversas opiniones” (p. 12).

Implica evitar la militancia, alejándose de cualquier tentación de politización y sistematización del pensamiento, ya que, por una parte, “no se puede hacer sistema sobre la cultura en proceso de elaboración” (p. 11); y, por otra parte, es preciso reconocer que “el único absoluto es el relativismo”, en la medida en que se trata de elaborar un pensamiento progresivo (p. 12). No obstante, la posmodernidad sigue siendo un tabú que se está convirtiendo en tótem, sabiendo que el “tótem es, sencillamente, el cemento, el *ethos*, es decir la ética básica que estructura toda vida en comunidad” (p. 13).

En el primer capítulo, titulado “Oxímoron”, Maffesoli observa que, en Francia en particular, país el que se elaboraron los valores propios de la modernidad, es difícil mencionar la posmodernidad y se prefiere hablar de “segunda modernidad”, “modernidad tardía” o “hiper-modernidad”, con el objetivo, más o menos consciente, de salvar lo que puede serlo del mito modernista y progresista que se impone al mundo entero a partir del siglo XVIII (pp. 15-16). Pero, “unos indicios, cada vez más numerosos, subrayan (...) la saturación de [semejante] mito” (p. 16). De hecho, la crisis actual es otra forma de nombrar la posmodernidad. Supone reconocer que “un ciclo se termina y otro está en gestación” (p. 18). En efecto, el progreso, que es la “religión de los tiempos modernos”, está agotado (p. 19). Peor aún, “la violencia totalitaria del mito progresista es la causa y el efecto de la dominación del mundo social y natural, y de la devastación de estos mundos, cuya [última] expresión es la crisis” (p. 19).

En este libro, en el cual el sociólogo galo desea realizar una “cartografía de la posmodernidad”, se trata de constatar, “tras una lenta sedimentación, el reconocimiento y la aceptación de la saturación de una época y, por consiguiente, la emergencia de otra” (p. 22). A ese propósito, conviene precisar que los valores posmodernos no son anti-modernos sino que indican “la emergencia de otro orden de cosas” (p. 23). Precisamente, en el Centro de Estudios sobre lo Actual y lo Cotidiano, Maffesoli y sus colaboradores han desarrollado “la metáfora de la tribu, alternativa a la sociedad cerrada, o (...) unas nociones como la de nomadismo, con sus identificaciones múltiples que se oponen a la asignación a residencia (sexual, ideológica, profesional), característica esencial de los tiempos modernos” (pp. 24-

25). Sucede lo mismo con el “pacto emocional” que sustituye al “contrato social” (p. 23); sin olvidar el rol del secreto propio a las tribus posmodernas o del “presentismo” específico al hedonismo contemporáneo (p. 25).

Todo ello da sentido al término “societal” que alude al hecho de que, “más allá o por debajo de los diversos poderes (económico, político, [social]), existe una potencia fundadora, la de la centralidad subterránea de cualquier conjunto. Potencia que, al tiempo que es material, es inmaterial, [en la medida en que] es el verdadero cemento que estructura la sociedad” (p. 25). Ese ámbito societal se caracteriza por “la prevalencia de lo cualitativo, la preocupación por la estética [y] un ‘corporeismo’ invasivo, en la acentuación del instante y en el ideal comunitario, el del intercambio, (...) de los que son llevaderos, en particular, [las nuevas] generaciones” (p. 25). Frente al individualismo, característico de la modernidad, “la tribu, el clan, la comunidad vuelven a estar en el orden del día” (p. 25). El prefijo “co” da muestra de ello. Se trata del sustrato esencial “de una sociedad participativa, colaborativa, mutualista, [en definitiva] comunitaria” (pp.25-26). Gracias a Internet, vía las redes sociales y los foros de discusión, las tribus posmodernas que se crean en torno a una afición compartida, “constituyen un mosaico, la *res publica* posmoderna” (p. 26).

En ese sentido, el oxímoron es “la oscura claridad que constituye la ‘university’ de toda [realidad] humana. El oxímoron (...) es el reconocimiento que hay, a la vez, una multiplicidad de cosas que constituyen lo real” (p. 27). Es cuestión de una convivencia societal que “se nutre de los sueños, de las fantasías [y] de las fantasmagorías de las múltiples tribus que estructuran las sociedades posmodernas” (p. 27). En otros términos, “el oxímoron es la expresión de una lógica ‘contradictorial’” (p.27). Obedece a una dialogía donde la interacción entre el bien y el mal conduce a “una armonía conflictiva que es propia de la naturaleza humana. No hay solución [ni] resolución. [Es preciso] conformarse con ajustarse [y] acomodarse a lo que hay” (p. 27). En ese sentido, el oxímoron expresa “una retórica societal donde predominan la ambivalencia y la ambigüedad. Esto da cuenta, a la vez, de la riqueza y de la precariedad de una existencia en la cual el riesgo [ocupa] un lugar primordial y donde la aventura es, de manera más o menos consciente, un nuevo ideal de vida” (p. 27).

Así, el oxímoron es “la base continua de la composición instrumental que se esboza en la vida sin cualidad de la cotidianeidad. Perpetúa, de una manera lancinante, el retorno de las tribus, el [auge] del nomadismo, la conjunción del cuerpo y del espíritu, las nuevas formas de generosidad o de solidaridad, todas las cosas que privilegian lo cualitativo [frente] a lo cuantitativo moderno” (p. 28). El oxímoron subraya “la emergencia de éticas plurales, específicas a las tribus posmodernas. El immoralismo ético es lo que va a caracterizar, cada vez más, la vida en sociedad”, sabiendo que la moral es universal mientras que la ética es particular (p. 29). De



hecho, en la sociedad posmoderna, dominada por el policulturalismo, prevalece la diversidad y las maneras de ser y de vivir se ajustan, en la medida de lo posible, a posteriori (p. 29).

Es evidente, nos dice el autor, que la sociedad moderna basada en el economicismo, el individualismo, el racionalismo, el progresismo y el productivismo está saturada (p. 30). “Numerosos indicios anuncian el próximo final de la época en cuestión. Las fuerzas oscuras del alma colectiva se expresan con una virulencia insospechada. (...) Las diversas formas de generosidad, así como el estallido de los fanatismos religiosos [dan cuenta de ello]” (p. 31). Las revueltas sociales se multiplican y la abstención política indica el final del “ideal democrático”. De hecho, las rebeliones actuales de las masas posmodernas revelan la “transgresión de las ideas fundamentales que han constituido los tiempos modernos” (p. 34). Simultáneamente, numerosos indicios revelan la gestación de un “ideal comunitario” (p. 31) al que se adhieren las tribus y las redes sociales en una complementariedad sorprendente (p. 33). Asimismo, la “horizontalización” del mundo es propia de las sociedades posmodernas (p. 32) en las cuales prevalece el “presentismo”, ya que toda la energía, tanto individual como colectiva, se concentra con intensidad en el presente (p. 34).

Ante semejante panorama, en el cual los valores posmodernos son cada vez más prevalentes, el autor estima necesario “saber pensarlos”, sin temor a las turbulencias (p. 35). Se trata de pensar estas “nuevas formas de existencia con exigencia [y] rigor” (p. 35), lo que implica privilegiar lo cualitativo para poder comprender “el imaginario que sirve de fundamento a cualquier convivencia” (p. 33).

En el segundo capítulo, centrado en la “juvenoïa”, Maffesoli muestra que la irrupción de las tribus posmodernas resulta del debilitamiento progresivo de “la creencia en un predominio de la razón soberana. [Debilitamiento], no de la razón, sino de su predominio” (p. 37). Esto va de la mano de la emergencia de la juvenoïa o razón sensible, es decir “una razón completada por los sentidos [y] por el sensualismo” (pp. 37-38). En ese contexto marcado por la unión de lo individual y de lo colectivo, del cuerpo y del alma, el deseo y el placer son considerados como elementos esenciales de cualquier vida en sociedad (p. 38). La juvenoïa expresa “un conocimiento encarnado, hecho de experiencias vividas [y] de saberes compartidos donde la curiosidad juega un papel esencial” (p. 39). La cibercultura favorece el intercambio y la reversibilidad, lo que fragiliza o, al menos, relativiza “el saber establecido y la arrogancia dogmática que resulta de ello” (p. 39).

La curiosidad implica tomarlo todo en consideración, ya que “cualquier fenómeno humano puede y debe ser intelectualizado. (...) Todo contribuye a un conocimiento pleno de la entereza del ser” (p. 40). Así, el vitalismo juvenil queda de manifiesto en el auge de unos discursos y unas prácticas “lúdicas, festivas, oníricas”

(p. 40). Lo que era marginal se ha convertido en ineludible, especialmente para la economía (p. 40). Mientras que la modernidad está encarnada por la figura del “adulto serio, racional, productor y reproductor” (p. 41), la posmodernidad está representada por el joven que no quiere crecer y que sigue dependiendo de sus padres (p. 41). Se trata de la “figura emblemática” que expresa el inconsciente colectivo (p. 41). Hoy en día, “el [culto de la juventud] dionisiaco contamina el cuerpo social en su conjunto, todas las clases de edad confundidas” (p. 41). Así, gracias a los cosméticos, cada uno intenta permanecer joven, vestirse, hablar y comportarse como un joven (pp. 41-42). Es una de las manifestaciones de “la juvenoña galopante perceptible en todas las sociedades y en todos los ámbitos” (p. 42). La juvenoña da cuenta de una preocupación por el “rejuvenecimiento de la relación al ser de las cosas, rejuvenecimiento que pone el acento en una sociabilidad natural e instintiva” (p. 45). La irrupción política de Renzi, Trudeau y Macron ilustra ese fenómeno (p. 42).

A su vez, los proyectos políticos pierden su atractivo porque prevalece el presente. “Al proyecto lejano se opone la visión del presente [y] la intensidad del momento” (p. 43). En ese sentido, la era posmoderna es la del presente y de la inmediatez, la de la experiencia y de lo sensible (pp. 43-44). Asimismo, Maffesoli observa “la intrusión con fuerza, en los diversos discursos sociales, que sean políticos, económicos, periodísticos, universitarios, de las analogías y metáforas” (p. 43).

La juvenoña recuerda a los poderes instituidos la preeminencia de la política societal (p. 45). En ese sentido, la recrudescencia de lo festivo o, mejor dicho, de la estructura antropológica del imaginario festivo en las sociedades contemporáneas, es ilustrativa del final de un mundo y del advenimiento de uno nuevo (p. 46). Todos los actos, incluso partidistas y sindicales, están marcados “por ese deseo de cantar, gritar, chillar y hacer música conjuntamente” (p. 47). De la misma forma, la política actual no aspira a convencer sino a seducir, “es decir que se trata menos de convencer racionalmente que de hacer vibrar emocionalmente” (p. 50). La teatralidad se impone, de modo que los electores juzgan menos los programas y las propuestas de los responsables políticos, que sus prestaciones mediáticas (p. 51). La vuelta de lo lúdico o de lo festivo en las sociedades posmodernas, nos dice el autor, carece de horizonte particular, dado que se expresa en la multiplicidad de las fiestas y festivales populares (p. 52).

Nada ni nadie escapa a esta juvenoña invasiva que lo contamina todo (p. 52). “Lo lúdico y lo festivo de la juvenoña se encuentran por todas partes (...) para lo mejor y lo peor. Pero, tanto uno como otro son las [dos] caras de una misma realidad” (p. 53). Es también el triunfo de la risa, de la parodia, del pastiche y de otras formas de diversión (p. 53). De hecho, la risa es una forma de resistencia. “Contra la dominación económica, política, simbólica y social, la [risa es], de manera



desviada, de una singular eficacia” (p. 54). La figura emblemática de Dionysios, “en su incesante juventud, está a la obra en el vitalismo incoercible de las [nuevas] generaciones. Pero, puede igualmente convertirse (...) en el [culto de la juventud] de los perpetuos adolescentes que no quieren crecer y que agotan su energía juvenil en bromas, pastiches y otras parodias infantiles” (p. 55). En ese sentido, el síndrome dionisiaco es el del dinamismo vital. Promueve el saber alegre y está hecho de continuas sorpresas y cuestionamientos (p. 59).

En el tercer capítulo, interesado por la metapolítica, el sociólogo galo considera que la característica principal de la época en gestación es “la saturación o, mejor dicho, la transfiguración de lo político. Sustitución del poder [desde arriba] y vertical por la potencia immanente y horizontal” (p. 61). La posmodernidad cuestiona el encierro de la política en el Estado-nación que ha conducido Europa a guerras fratricidas. Promueve, al contrario, “el ajuste, en un conjunto federativo, de ciertas naciones locales vinculadas a un territorio, a una cultura y a unos modos de vida compartidos” (p. 65). Ese ideal federativo, basado en un ajuste recíproco de las matrices, orienta el pensamiento y la acción de cada uno, sin exclusiva, lo que explica su gran capacidad integradora de los extranjeros (pp. 65-66).

La actualidad está marcada por las revueltas llevadas a cabo por movimientos societales que expresan “la nostalgia de una ‘matrìe’ que conforta el ideal fundador” (p. 66). Desean “volver a la fuente, al [origen] de la convivencia” (p. 66). A su vez, “la carga mística encuentra de nuevo (...) en la posmodernidad un innegable vigor” (p. 66). De la misma forma, la metapolítica señala un retorno hacia un “humanismo integral” (p. 67) y “las revueltas, rebeliones, concentraciones juveniles y populares, los resultados inesperados de las elecciones (...) son los indicios más pertinentes de esta metapolítica en actos” (p. 67).

En las sociedades posmodernas, la vivencia se impone a la teoría, la experiencia importa más que el sistema, se prioriza lo concreto en detrimento de lo abstracto. Las personas gozan de una sensibilidad que las hace desconfiar del poder que practica una violencia física y simbólica organizada y que privilegia su potencia. Le oponen la convivencia, el hecho de compartir y el intercambio (p. 71). Esto implica que la posmodernidad rechaza “los paraísos ilusorios que se transforman en verdaderos infiernos” (p. 72). Lo que importa es la vida, inmediata, natural” (p. 73). En efecto, para qué sirve luchar por un futuro mejor si la sabiduría consiste en acomodarse a lo que hay. “Por qué creer en una nueva utopía abstracta si es suficiente crear unas pequeñas utopías realizables en la vida cotidiana, la de la convivencia en el día a día” (p. 73).

De la misma forma, tanto el silencio como las protestas violentas “expresan una metapolítica que ya no se satisface de las racionalizaciones abstractas que han constituido la vida política propia a la modernidad” (pp. 73-74). Hoy en día, los

partidos políticos parecen estar algo desfasados y las organizaciones sindicales solo mantienen a sus afiliados en la medida en que apoyan las acciones espontáneas de sus bases que han dejado de obedecer a las órdenes provenientes de arriba (p. 74). A su vez, las elecciones se han convertido en cada vez más imprevisibles (p. 74). Y, la metapolítica de la ausencia de compromiso y de la abstención es una forma de retirarse voluntariamente y momentáneamente del juego electoral que, a la postre, asegura la potencia y la legitimidad del poder (p. 75).

El cuarto capítulo, dedicado a lo sagrado, subraya el retorno con fuerza “de una apetencia por el misterio, lo desconocido [y] lo indecible” (p. 83). Lo sagrado posmoderno constituye una forma difusa “de un sagrado que no se reduce [a] lo religioso, sino que contamina el conjunto de la sociedad” (p. 84). Alude al reencantamiento que se observa en todas las concentraciones y manifestaciones deportivas, musicales, religiosas e incluso políticas. Pero, se expresa, también, en las nuevas formas de solidaridad o de generosidad que reencuentran un innegable vigor. Las palabras “voluntariado”, “caridad”, “servicio”, “ayuda mutua” o “colaboración” dan cuenta de ello. Todo esto expresa el reencantamiento a la obra (pp. 84-85). “Sin olvidar, evidentemente, el desarrollo de los movimientos sectarios y de los diversos fanatismos religiosos” (p. 85).

Las personas participan masivamente en las peregrinaciones religiosas, se apropian una parte de sagrado en las fiestas tradicionales, vibran en los grandes festivales musicales y apoyan con fervor sus equipos de fútbol. En todos estos casos, “se trata de vibraciones religiosas” (p. 86). Es cuestión de compartir pasiones y emociones, relacionando a la gente. En ese sentido, ese “relacionismo” es la esencia misma del hecho religioso (pp. 86-87). “El materialismo espiritual o el ‘corporeismo’ místico de la que hacen gala las [nuevas] generaciones constituyen sus mejores ilustraciones” (p. 88).

El olvido de lo sagrado, nos dice el autor, es la causa y el efecto de la miseria humana, “olvido que conforta el desamparo galopante y la soledad moral de la que se empiezan a medir los efectos (...) preocupantes” (p. 94). A ese respecto, paradójicamente, “el desarrollo del economicismo moderno proviene (...) de una cierta concepción de lo sagrado” (p. 94). No en vano, el economicismo hace todo lo posible para ocultar los orígenes religiosos de la economía (p. 96). Según Maffesoli, el rechazo de los orígenes espirituales está en el origen de la crisis posmoderna. Lo cualitativo vuelve con fuerza y se produce una “reafirmación de las diferencias, particularismos [y] especificidades” (p. 96).

La interacción entre el comercio de los bienes, las ideas y los sentimientos, “que subraya la complejidad de toda existencia humana y de toda vida colectiva, [confiere] de nuevo una fuerza innegable a la dimensión sagrada de cualquier vida en sociedad” (p. 97). En ese sentido, las sociedades más armoniosas son aquellas



que han permitido la expresión de lo sagrado. De hecho, “la aceptación del exceso [y] su ritualización permiten una purificación del cuerpo social. Es la catarsis [que consiste en] una descarga emocional que suscita un alivio para el alma colectivo e incluso su elevación” (p. 97). En efecto, el racionalismo moderno ha querido ocultar cualquier forma de sagrado. Este, tal el retorno de lo reprimido, “resurge en unas formas paroxísticas y totalmente descontrolables” (p. 99). En definitiva, “lo que está en juego en lo sagrado, correlativo de un evidente reencantamiento del mundo, es el deseo, más o menos consciente, de romper las barreras establecidas, de una manera intangible, entre la razón y la imaginación, el cuerpo y el espíritu, la naturaleza y la cultura” (p. 107).

En el quinto capítulo, titulado “Nosotros”, Maffesoli atisba que “asistimos a la elaboración, como todo lo que está al estado naciente, de manera dificultosa, de un ideal comunitario” (p. 109). El tríptico característico de la modernidad, es decir individualismo, progresismo y racionalismo, es sustituido en la sociedad posmoderna por el tríptico “personalismo tribal, presentismo y emocionalismo” (p. 109). En efecto, frente a la individualización de la era moderna, surge la individuación de la época posmoderna que consiste en la realización de un tipo específico o universal. Mientras que la primera es la reducción del Uno a lo individual, la segunda es “la expresión de ese individuo en un conjunto más amplio: el de la comunidad en la que se sitúa y de la naturaleza en la que está” (p. 110). En otros términos, asistimos a la metamorfosis del individuo autónomo en una persona heterónoma (p. 110).

Estamos en la época de las tribus, del ideal comunitario, del retorno de los clanes (p.110). Se trata de una vuelta a los orígenes, al intercambio y a la ayuda mutua en el seno de la comunidad que se ubica en un territorio determinado (pp. 110-111). En ese contexto, el individuo comparte un mundo común que va de la mano de un sentido común. Este, “más allá de las diversas recuperaciones políticas contemporáneas, subraya la prevalencia de un sentido compartido” (p. 112). De la misma forma, el hecho de compartir e intercambiar es esencial. Como lo ha subrayado Marcel Mauss (2012), “dar, recibir y devolver (...) son el fundamento de toda sociedad” (p. 112). A su vez, se observa “una propensión a una mayor tolerancia en la vida social” (p. 113). De hecho, paralelamente a cierta tendencia a encerrarse en sus fronteras y a rechazar al extranjero, se constata “una apuesta por la alteridad y [el respeto de] la diferencia” (p. 113). Está especialmente presente entre las nuevas generaciones para las cuales “los intercambios (...), los viajes [y] el turismo son una realidad innegable” (p. 113).

De manera general, “el nomadismo está al orden del día” (p. 113). Según el autor, el nomadismo debe entenderse en un sentido amplio. Más allá de la mera movilidad, es todo aquello que permite “salir de una identidad individual, a fin de participar en estas identificaciones comunitarias” (p. 113).

Esto va de la mano del resurgimiento de las comunidades de destino que comparten un espacio común y son la causa y el efecto de una nueva temporalidad de la convivencia: “la del eterno presente” (p. 115). Estas comunidades se enfrentan a lo trágico de la existencia que expresa “unos tipos e incluso unos arquetipos” que solo valen en la medida en que un individuo pertenece a una comunidad. Además, no hay solución o resolución posible” (p. 115). Por lo cual, es preciso componer con él (p. 115). La comunidad “conforta y reconforta” (p. 115). Es un sistema de interacciones donde, gracias a la intersubjetividad y la cibercultura, las solidaridades, las ayudas mutuas y el hecho de compartir se expresan (p. 115). En esta óptica, las personas no existen por sí mismas, sino porque están relacionadas en lugares concretos. Las comidas en la calle, las reuniones de vecinos, las concentraciones espontáneas suscitadas por las redes sociales o el activismo en Internet son expresiones de la comunidad que constituye “el residuo irrefragable de la convivencia antropológica” (p. 117).

La reviviscencia de lo emocional, es decir de los sentimientos básicos, es lo que “conforta, en profundidad, el vínculo societal” (p. 118). Es lo que funda toda verdadera comunidad (p. 118). En ese sentido, el ideal comunitario, como manifestación de un “Nosotros” vivido a diario, descansa en esa razón sensible que asocia la razón y los sentidos, la racionalidad y el sentido común (p. 118). “La vuelta del ‘nosotros’, el del tiempo de los tabúes, es (...) la expresión más nítida del cambio de paradigma [en curso]” (p. 119). Según Maffesoli, “la influencia difusa de la comunidad se cristaliza (...) en un humanismo integral, donde es la entereza de la persona la que se realiza en la comunidad” (p. 119). Tanto el humanismo integral como el transhumanismo recuerdan dos aspectos esenciales que constituyen el ser humano: “su naturaleza y su condición. La naturaleza hecha de potencia, es decir de potencialidades. [La] condición dibuja unos límites que conviene respetar” (p. 119).

La comunidad es un vínculo singular que no se puede olvidar impunemente (p. 119). “Dado que la condición humana, solo puede vivir en comunidad, se vive por abajo, a partir de lo que, en el sentido [pleno] de la palabra, asegura, es decir da seguridad y [fundamento]” (p. 119). Se trata de un acondicionamiento vivido tribalmente, ya que se produce un “ajuste común a un territorio dado, que permite comprender la importancia que reviste, hoy en día, la empatía” (p. 120). Así, los responsables políticos hacen muestra, públicamente, de sus pasiones, emociones y afectos. Lloran y se ríen en público para mostrar que ellos también forman parte de la comunidad y, por lo tanto, “participan a sus alegrías y penas” (p. 120). En ese sentido, el hecho de llorar de placer o de tristeza conforta el *ethos* colectivo. Es lo que hace la fuerza de la empatía (p. 120).

A su vez, la confianza y la fe compartidas constituyen el sustrato de toda vida en sociedad (p. 121). En efecto, hoy en día, la reviviscencia del ideal comunitario es



“un romanticismo que (...) es vivido en el día a día” (p. 125). La mejor prueba de ello es que, actualmente, “el pueblo encuentra de nuevo su alma colectiva, es decir su potencia”, que expresa en las agrupaciones, las concentraciones multitudinarias, las congregaciones, las tribus y los clanes (p. 126).

En el sexto capítulo, centrado en la iniciación, el sociólogo galo subraya que “la vivencia experiencial compartida, que es lo propio del ideal comunitario, anima, en profundidad, la verdadera vida social” (p. 129). En ese sentido, la vida cotidiana y ordinaria constituye el sustrato de toda existencia (p. 129). La valorización de la experiencia es el indicio más claro del cambio de paradigma. “Ese cambio renueva, fundamentalmente, el proceso de transmisión” (p. 130). Por lo cual, la socialización de la energía juvenil y su canalización sin empobrecerla demasiado pasan por la educación y la iniciación, sabiendo que “lo esencial en la educación es la doctrina inculcada”, mientras que “el punto nodal de la iniciación consiste en acompañar y en hacer resaltar el tesoro que es cada uno” (p.130). Dicho de otro modo, “la educación consiste en integrar, de manera mecánica, cada individuo en ese conjunto unificado que es la sociedad. Para ello, la ‘ley del padre’ se impone, verticalmente, a cada uno (...). La iniciación, de su parte, es un proceso más dúctil que asocia, orgánicamente, cada persona a estas pequeñas entidades que se nombran comunidades (...), tribus o clanes. Por lo cual, es la ‘ley de los hermanos’ o la ‘ley de los iguales’ que prevalece” (p. 130).

La horizontalidad es su característica esencial (p.130). En ese sentido, el paso de la modernidad a la posmodernidad es ilustrado por el “deslizamiento de lo vertical hacia lo horizontal” (p. 131) que puede observarse empíricamente en todos los ámbitos de la vida social (p. 131).

La iniciación es lo que da nacimiento. Es lo que “permite, cada día, acceder al nacimiento del mundo y de las cosas que lo componen. Así, la transmisión, la socialización es menos la imposición de un saber establecido que el acompañamiento hacia un conocimiento [preciso]. (...) Se trata, por lo tanto, de un proceso de maduración progresiva” (p. 133). Esto significa que la iniciación comunitaria es “una elevación (...) que va más allá y por debajo de los intereses individuales y de las estrechas pasiones particulares, hace participar al bien común o al interés común” (p. 134). Ese ideal comunitario “da todo su sentido, es decir su significado, a una vida plena y entera” (p. 134).

De hecho, “en el seno de una comunidad, (...) se puede ser solitario pero no estar aislado” (pp.134-135), ya que, en la sociedad posmoderna, “la persona plural, [gracias a] las redes sociales, expresa sus deseos, sus fantasmas y sus fantasías” (p. 135). De esta manera, desde su domicilio, “está unida a las tribus cuyos gustos comparte” (p. 135). Por lo cual, la posmodernidad se caracteriza por la “sinergia de lo arcaico y del desarrollo tecnológico” (p. 135) o, dicho de otra forma, de las tribus y de Internet (p. 136). Así, “en la multiplicidad y la

polivalencia de los foros de discusión”, se instaura un saber cooperativo (p. 136). “Es esa la horizontalidad de la ‘ley de los hermanos o de los iguales” (p. 136). Las redes sociales ponen de manifiesto “una innegable vitalidad que expresa una nueva manera de convivir” (p. 136).

La socialización contemporánea reinvierte, con la ayuda de la tecnología, “un arquetipo que es la iniciación. Las leyes y las reglas dejan de estar impuestas desde arriba, verticalmente, para ser vividas experiencialmente, “con la ayuda de los demás” (p. 137). “Los hábitos y las costumbres que (...) creíamos superadas y olvidadas, encuentran un nuevo vigor” (p. 138). En ese sentido, la armonía solo puede ser conflictiva. Esta tensión, convertida en una coacción, permite, a largo plazo, la pervivencia (p.139). “Es la pervivencia de las tensiones, su utilización inteligente, que permite que la convivencia no sea una [mera indiferencia], sino una vida [intensa], en la cual las asperidades, las limitaciones, las coacciones de todo tipo contribuyen a un relacionismo en el cual las fricciones concurren a la intensidad del conjunto” (p. 140).

Las pruebas iniciáticas tienen como fin integrar al novato, al principiante, a la comunidad haciéndole interiorizar los valores del ideal comunitario (p. 140). “La iniciación, a través de unas pruebas, recuerda (...) la dura realidad de la condición humana” (p.141). El ser humano necesita ese rigor para poder crecer y desarrollarse. Es preciso, a largo plazo, pulirse para acceder a un nivel superior y participar en la comunidad del que forma parte. Pero, esta participación no se hace sin dificultades (p. 141). La iniciación implica “el conocimiento [a través de] las pruebas de la vida, las pruebas simbólicas que, a fin de cuentas, favorecen una real elevación” (p. 142). La iniciación hace abstracción del sistema y se interesa por “la concreción de las cosas, su dureza para obtener un mayor ser. Es lo que puede calificarse de ‘vivencia experiencial” (p. 142). En definitiva, “con la ayuda de los demás, y a través de un conocimiento ordinario, [se trata de] aceptar la lección de los acontecimientos, es decir del destino que no se puede (...) controlar en totalidad” (p. 142).

En el séptimo capítulo, que se interesa por la tradición, el autor estima que asistimos a un retorno de la tradición. De hecho, se observa “la intensidad del sentimiento de pertenencia tribal [y] la reviviscencia del sentimiento de pertenencia a una corporeidad individual y colectiva” (p. 144). En esta óptica, “la renacimiento posmoderno implica iniciación [y] restitución, es decir aceptación de la herencia” (p. 146). “El éxito de las festividades históricas, que recuerdan las horas gloriosas de la nación, de un lugar relevante [y] de una batalla, está ahí para demostrar todo lo que debemos a la herencia de tiempos pasados” (p. 146). En ese sentido, “la tradición recuerda que, más allá y por debajo de la abstracción moderna, no existe un sociedad sin raíces profundas” (p. 148). Incluso la globalización “conforta el rol de la tradición y de los usos y costumbres” (p. 148). La tradición, nos dice



Maffesoli, constituye el secreto escondido donde, “según las épocas, se va a buscar tal o cual característica de la vida en sociedad” (p.150).

La unicidad, que es totalmente empírica, escoge en la tradición “otra manera de pensar y, por consiguiente, de actuar, privilegiando la diversidad, el pluralismo de los valores, el tiempo que asegura la cohesión de ese conjunto” (p. 150). En ese sentido, “la pluralidad y su enraizamiento tradicional” van de la mano (p. 152). La tradición, recordando la entereza de la condición humana, ha mezclado lo espiritual y lo material (p. 155). Asimismo, la tradición es, a la vez, “lo que es inicial y, por ese mismo hecho, lo que permite y asegura una verdadera autoridad, es decir (...) lo que hace crecer” (p. 152), dado que las raíces permiten el crecimiento (p. 158). De la misma forma, “las ideas tradicionales son como unas piedras que, de generación en generación, se transmiten en las familias y de las que [solo] se cambian la disposición (...) según la moda de la época. Pero, lo esencial, [es decir] la piedra, es intangible” (pp. 156-157). Esto significa que la condición humana no puede escapar de la tradición (p. 159).

En el octavo capítulo, dedicado al naturalismo, Maffesoli constata que “el retorno del naturalismo [y] el retorno al naturalismo, es, ciertamente, lo que resume mejor la lenta pero inexorable emergencia de los valores posmodernos” (p. 164). Traduce la apetencia hacia ese mundo (p. 164). El ser humano, como animal humano, es también un animal. “Con las especificidades que eso tiene: importancia de los sentidos, realidad de la agresividad y aspectos no desdeñables de los afectos. Lo natural y lo comunitario superan e integran cada individuo como tal (p. 166). Al estar involucrado en un ambiente emocional, “el elemento importante es menos la explicación del mundo que la participación en ese mismo mundo” (p. 166). La política no escapa a ese ambiente emocional. La moda de los *selfies* da cuenta de ello. A través de ella, “tal personalidad política participa a las emociones colectivas y, de ese modo, hace participar los diversos protagonistas a la aura de la que es llevadera” (p. 167).

Con el naturalismo, “la vida y lo común se conjugan y sirven de estuche, que reúne según una gradación variable [en función] de los lugares, lo vegetal, lo animal y lo humano, [a saber] el conjunto de los seres vivos” (p. 168). Existe, actualmente, un retorno a la naturaleza y a la tierra madre (p. 172). Las formas sociales efímeras, como las instituciones, “son tributarias de la matriz natural” en la cual se halla la fundamentación de la convivencia (pp. 172-173). Y, frente al modernismo destructor que aspira a dominar la naturaleza, emerge un humanismo integral que pretende crear de nuevo un vínculo armonioso con la naturaleza (p. 175).

En el apartado de conclusiones, titulado “Epinoïa”, el sociólogo galo observa que, dado que las modalidades de convivencia están en crisis, el conocimiento que la sociedad tiene de sí misma afecta igualmente a su transformación (p. 177). Emerge un pensamiento desde la base, que, en su propia incertidumbre, está abierta a la intensidad de lo que acontece (p. 177). La epinoïa es “un camino de pensamiento

haciéndose al andar. No a través de sistemas preestablecidos, sino elaborándose a posteriori, en función y a partir de la vida de todos los demás” (p. 178). Trata de describir lo que existe en lugar de querer proclamar lo que debería ser (p. 178), y la eponoña consiste en saber discernir lo sustancial de lo accesorio (p. 179). Permite pensar la posmodernidad, que se caracteriza por la figura emblemática de Dionysos, “el tiempo de las tribus y la época del nomadismo” (pp. 190-191).

Al término de la lectura de *Être postmoderne*, es obvio reconocer la originalidad del pensamiento de Michel Maffesoli (centrado en el análisis de la posmodernidad que se funda en el tribalismo, el nomadismo y el hedonismo), así como la creatividad conceptual de la que hace gala, lo que permite renovar la perspectiva teórica prevalente en las ciencias humanas y sociales tanto en Europa como en Estados Unidos. Parte, para ello, de su amplia cultura filosófica, su profundo conocimiento del griego y su interés por la literatura, para ofrecer una amplia genealogía donde no duda en recordar la etimología y el significado de las nociones, ejerciendo de filólogo. Lo hace utilizando un estilo fluido y elegante y usando un vocabulario rico y variado. No en vano, de cara a matizar la valoración positiva que merece esta obra, el autor tiene cierta propensión a abusar de las generalidades y le cuesta, a veces, ir a lo esencial. Más fundamentalmente, su voluntad de cuestionar el modernismo y el intelectualismo, lo conducen a sobrevalorar el sentido común y a idealizar la tradición, aunque entienda esa noción en un sentido novedoso.

Pero, más allá de estas críticas, la lectura de uno de los pensadores contemporáneos más creativos de la actualidad se antoja ineludible para mejorar nuestra comprensión de la posmodernidad.

BIBLIOGRAFÍA

Maffesoli, M. (1979): *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*. París: PUF.

Maffesoli, M. (1985): *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*. París: Librairie des Méridiens.

Maffesoli, M. (1988): *Le temps des tribus*. París: Le Livre de Poche.

Maffesoli, M. (1992): *La transfiguration du politique*. París: La Table Ronde.

Maffesoli, M. (1997): *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*. París: Le Livre de Poche.

Maffesoli, M. (2004): *Le rythme de vie. Variation sur l'imaginaire post-moderne*. París: Table Ronde.

Mauss, M. (2012): *Essai sur le don*. París: PUF.