

# XIPE TOTEK

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES, ITESO



## Resistencias reflexivas

---

Año 28 / Vol. III / No. III / 30 de septiembre de 2019

---

## DIRECTORIO GENERAL

Rector: Dr. Luis Arriaga Valenzuela, SJ  
Presidente de ITESO AC: Mtro. Guillermo Martínez Conte  
Directora General Académica: Dra. Catalina Morfín López  
Director del Departamento de Filosofía y Humanidades: Mtro. Rubén Corona Cadena, SJ

---

Director fundador de Xipe totек: Dr. Jorge Manzano Vargas, SJ (†)

---

## EQUIPO EDITORIAL

Director: Dr. Miguel Fernández Membrive  
Coordinación: Mtro. Carlos Sánchez Romero  
Diseño de portada: Mtra. Andrea Fellner Grassmann  
Diagramación: Rocío Calderón Prado  
Cuidado de la edición: Oficina de Publicaciones del ITESO  
Traductor: Mtro. William Quinn  
Asistente: Lic. Saraí Salazar Rivera

---

## CONSEJO ASESOR

Dra. Brenda Mariana Méndez Gallardo, Universidad Iberoamericana, Cd. de México, México  
Mtro. Jaime Federico Porras Fernández, SJ, Buena Prensa, Cd. de México, México  
Dr. Martín Torres Sauchett, SJ, Centro Cultural Loyola, Monterrey, México  
Dr. Alfonso Alfaro Barreto, Artes de México/El Colegio de México/ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México  
Mtro. Teóduo Guzmán Anell, SJ, Universidad Iberoamericana, Puebla, México  
Dr. Luis García Orso, SJ, SIGNIS de México y Consejo Editorial Jesuitas de México  
Dr. Alexander Paul Zatyryka Pacheco, SJ, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México  
Dr. Diego Martínez Martínez, SJ, Centro Cultural Loyola, Monterrey, México  
Dr. Juan Carlos Henríquez Mendoza, SJ, Universidad Iberoamericana, Cd. de México, México

---

## CONSEJO EDITORIAL

Dr. Miguel Fernández Membrive, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México  
Dra. Cristina Cárdenas Castillo, Universidad de Guadalajara/ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México  
Mtra. Marta Petersen Farah, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México  
Dr. Demetrio Zavala Scherer, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México  
Mtro. Carlos Sánchez Romero, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México

---

Xipe totек. Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, Año 28, No. 111, julio–septiembre 2019 es una publicación trimestral editada por el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A.C. (ITESO), Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO, Tlaquepaque, Jal., México, CP 45604, tel. + 52 (33) 3134 2974 [www.xipetotек.iteso.mx](http://www.xipetotек.iteso.mx). Editor responsable: Dr. Miguel Fernández Membrive. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04 2010 05251340 4700-102, ISSN: 1870-2694. Licitud de Título No. 16031, Licitud de Contenido No. 16031. Permiso SEPOMEX PP14-0009. Impresa en los talleres de Imprejal, SA de CV, Nicolás Romero 518, Colonia Villaseñor, Guadalajara, Jalisco, México, CP 44290. Este número se terminó de imprimir el 30 de septiembre de 2019 con un tiraje de 500 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A.C. (ITESO).



## Resistencias reflexivas

- PRESENTACIÓN 228
  
- *IN MEMORIAM* ALFONSO IBÁÑEZ IZQUIERDO  
ACTUALIDAD DE LAS META-NARRACIONES (O DE LAS UTOPIÁS).  
A MANERA DE HOMENAJE A ALFONSO IBÁÑEZ 231  
*Ducange Médor*
  
- ACERCAMIENTOS FILOSÓFICOS  
HUSSERL Y HEIDEGGER SOBRE LA LÓGICA Y LA VERDAD 250  
*Benjamín Martínez Preciado*  
  
NIETZSCHE Y LANDAUER. INFLUENCIA Y CRÍTICA 277  
*Alberto Elías González Gómez*
  
- VI CONGRESO JALISCIENSE DE FILOSOFÍA  
LA EDUCACIÓN COMO RESISTENCIA REFLEXIVA 290  
*Demetrio Zavala Scherer*
  
- CINE  
ALMODÓVAR: DOLOR Y GLORIA 306  
*Luis García Orso, SJ*
  
- DERECHOS HUMANOS  
EL CAMPO DE LAS Y LOS DEFENSORES DE LOS DERECHOS HUMANOS  
EN MÉXICO. CONCLUSIONES GENERALES 309  
*David Velasco Yáñez, SJ (coordinador)*

## Presentación

Abrimos el presente número tal como lo hemos hecho a lo largo del año, con nuestra carpeta *In memoriam*, dedicada a Alfonso Ibáñez Izquierdo, filósofo peruano que imprimió una entrañable huella en el contexto filosófico jalisciense. Esta vez es Ducange Médor quien honra la memoria de quien otrora fuera su maestro y director de tesis de licenciatura. En su artículo Médor comienza reconociendo la comprensión esencialmente política y normativa —en el sentido de contraponer al “ser” una idea de lo que “debería ser”— que Ibáñez tenía de la filosofía, como quehacer enraizado “en el espíritu de las utopías”, lo que a su vez explica que las convirtiera, sobre todo a algunas de cuño latinoamericano, en un lugar central de su pensamiento. En complicidad con este espíritu Médor argumenta en un segundo momento de su artículo a favor de dos utopías, de creciente atracción contemporánea, que suponen un desafío para las lógicas productivistas, desarrollistas y consumistas del capitalismo heredero de la segunda revolución industrial: “la renta básica incondicional” y “la reducción de la jornada de trabajo”. En tanto ambas, entrelazadas, son asimismo consistentes con el ideal de “buen vivir” al que Alfonso Ibáñez dedicó sustanciosas reflexiones en la última etapa de su trayectoria intelectual, Ducange Médor se atreve a sugerir que también hubieran concitado su interés.

Ofrecemos también dos artículos en nuestra carpeta Acercamientos Filosóficos. En el primero, Benjamín Martínez recorre parte del trayecto que define algunos de los principales contrastes teóricos entre Husserl y Heidegger. A partir de una reconstrucción de la crítica que el primero formulara al psicologismo desde sus *Investigaciones lógicas*, el autor se

detiene con mayor detalle en las consideraciones por las que a su vez Heidegger, escudriñando la noción de idealidad que Husserl invocara como alternativa a la concepción psicologista en su propia crítica, pudo denunciar las conexiones entre éste y el neokantismo (especialmente en la versión platonista de Lotze). A juicio de Martínez esta lectura es justa, a despecho de pensadores, como Emmanuel Levinas, que se opusieron a ella.

Por su parte, Elías González se propone en su artículo aproximar al lector a algunas de las principales coordenadas del pensamiento de Gustav Landauer, filósofo, tanto como místico y militante anarcosocialista, poco traducido en lengua castellana y, por lo mismo, apenas conocido. En su afán divulgativo González escoge la estrategia de iluminar no sólo la influencia nietzscheana —en una dimensión ético-política— en el pensador anarquista, sino también el tipo de recepción crítica que éste hiciera de la filosofía de Nietzsche, especialmente en su obra *Escepticismo y Mística*, de donde también resulta que la actitud escéptica de este último frente a la presunción de que el lenguaje puede reflejar el mundo, cuyo trasfondo metafísico-teísta alienta a desenmascarar, es justo lo que conduce a Landauer —en dirección opuesta al ateísmo— hacia las sendas del misticismo.

En este número también nos complace publicar la conferencia magistral dictada por Demetrio Zavala Scherer en el marco del VI Congreso Jalisciense de Filosofía. *Educación como paideia, hoy. Homenaje a Alfonso Ibáñez Izquierdo*. En ésta el conferenciante describe, por la vía de una sofisticada argumentación filosófica que abreva sobre todo de David Hume y John Rawls, lo que considera los fundamentos —racionalistas y contractualistas— de eso que sólo hacia el final de su discurso enuncia como tal: “El proyecto educativo de una ilustración que nunca terminó de realizarse y que, con toda probabilidad, ya no se realizará nunca”. La razón de este pronóstico fatal son los signos de colapso del Estado democrático en nuestro presente histórico, los cuales lo alcan-

zan ya no sólo en su dimensión de legitimidad fáctica sino también en su soporte formal de racionalidad; no obstante lo cual, Zavala Scherer ofrece algunas pistas sobre cómo desde la educación —aunque no por medio de un programa de Estado— podríamos tratar de subvertir el síncope descrito; es lo que llama “educar para la resistencia reflexiva”.

En nuestra sección de cine Luis García Orso, SJ, en esta ocasión reseña con abierta admiración *Dolor y gloria*, la última película de Pedro Almodóvar y “quizás la más autobiográfica de su filmografía (no obstante que tenga pasajes de ficción)”. Las múltiples pinceladas de contexto que brinda García Orso, de ida y vuelta entre algunos episodios de la biografía de Pedro Almodóvar y la “íntima confesión” de Salvador Mallo (el sexagenario director de cine que protagoniza el largometraje), así como en dirección de vuelta de este filme a otras de las mejores realizaciones del artista manchego, pueden ser un valor añadido tanto para aquéllos que hayan visto la película como para quienes, con suerte, aún puedan verla.

Cerramos este número con las conclusiones derivadas de los trabajos publicados en diversas entregas de esta revista durante los últimos seis años, todos ellos del proyecto de investigación sobre el campo de las y los defensores de los Derechos Humanos en México.

Como siempre, *Xipe totек* agradece todo el apoyo y el interés que generosamente recibe de sus lectores. X

Miguel Fernández Membrive

# Actualidad de las meta–narraciones (o de las utopías). A manera de homenaje a Alfonso Ibáñez

Ducange Médor\*



Recepción: 30 de marzo de 2019  
Aprobación: 28 de junio de 2019

**Resumen.** Médor, Ducange. *Actualidad de las meta–narraciones (o de las utopías). A manera de homenaje a Alfonso Ibáñez.* En la primera parte de este artículo expongo brevemente algunas de las ideas de Alfonso Ibáñez en torno a la importancia de las utopías en el panorama sociopolítico de América Latina. Alfonso estaba muy ocupado en defender filosófica y políticamente la importancia de las meta–narraciones para nuestras dolidas y dolientes naciones. En la segunda opero un ejercicio de imaginación para pensar cómo habría recibido Ibáñez dos importantes utopías actuales: la renta básica incondicional y la reducción de la jornada de trabajo. Juntas, parecen tener la potencialidad de abrir camino a la superación de las situaciones más amenazantes y destructoras para la vida humana y la sostenibilidad del planeta. De ahí que hay razón para sostener, como lo hago, que Ibáñez se habría entusiasmado con esas utopías enriqueciéndolas, claro está, con las visiones de los pueblos originarios de América Latina.

**Palabras clave:** Alfonso Ibáñez, meta–relatos, utopías, buen vivir.

**Abstract.** Médor, Ducange. *The Currency of Meta–narrations (or of Utopias). In Homage to Alfonso Ibáñez.* In the first part of this article, I briefly discuss some of Alfonso Ibáñez’s ideas about the importance of utopias in the socio–political panorama of Latin America. Alfonso was highly engaged in

\* Profesor–investigador del CUCEA, Universidad de Guadalajara. [ducange@iteso.mx](mailto:ducange@iteso.mx)

the philosophical and political defense of the importance of meta-narrations for our bruised and suffering nations. And in the second part, I indulge in an exercise of the imagination in order to envisage how Ibáñez might have regarded two of today's most important utopias: universal basic income and workday reduction. Together, they seem to have the potential to show the way to overcoming situations that threaten both human life and the sustainability of the planet. This gives reason to maintain, as I do, that Ibáñez would have been enthusiastic about these utopias, while of course enriching them with the visions of Latin America's original peoples.

*Key words:* Alfonso Ibáñez, meta-stories, utopias, good living.

## **Introducción**

El pensamiento de Alfonso Ibáñez es fundamentalmente político. Filósofo político de formación, el nervio de su quehacer intelectual fue, por un lado, la reflexión acuciosa sobre las condiciones degradadas de la existencia humana en Perú y México —sus dos patrias—, y sobre las posibilidades de construir horizontes de vida diferentes para los millones de habitantes de América Latina, por el otro. Su pensamiento está profundamente anclado en las realidades de las naciones latinoamericanas, sobre todo en las de aquellos dos países en los que vivió la mayor parte de su vida. Filósofo que nutría su pensamiento del de otros pensadores atentos a las condiciones objetivas de existencia de los individuos sobre quienes (y hasta cierto punto, para quienes) escribían, sus reflexiones tienen como punto de partida las situaciones de opresión, humillación y alienación en las que está sumida la mayor parte de las poblaciones de estos países. A partir de esto Ibáñez convocaba con fuerza a la ideación de acciones capaces de subvertir este orden de cosas.

Su concepción de la filosofía no es otra que aquella de los griegos: “amor a la sabiduría”. Pero lejos de constituirse en la actividad contemplativa que cultivaron los iniciadores, en oposición al resto de las actividades consideradas banales, Ibáñez concibe el “amor a la sabiduría”, que constituye el corazón de la filosofía, como una entrega decidi-

damente activa a la vida práctica, no a la vida tal como va, sino a la vida como posibilidad en esta tierra. La filosofía se convierte de este modo en una búsqueda incesante de alternativas realistas al mundo social opresivo, alienante para la mayoría de los seres humanos. La búsqueda de otros posibles mundos debe constituir una tarea impostergable de esa actividad; ese amor a la sabiduría no puede ser sino uno activo, transformador e inspirador de la acción, sobre todo cuando se vive y practica en latitudes históricamente habitadas por “condenados de la tierra”. Ibáñez afirma: el amor a la sabiduría debería esforzarse en abrir pistas de salida, buscando alternativas para nuestros males. Pues la filosofía se enraiza en el espíritu de las utopías, en la contraposición de lo que ‘es’ con lo que ‘debe ser’”.<sup>1</sup> En la preocupación por el deber ser, no etéreo ni diluido en vanas especulaciones, sino tercamente anclado en las compulsiones concretas que caracterizan la existencia de las distintas naciones latinoamericanas se cifra la concepción de Ibáñez de la filosofía, de la que quiere hacer una práctica atenta y cercana a lo real. En esto radica la dimensión eminentemente política de su pensamiento, en el que la noción de utopía tiene un lugar central. Este texto ofrece un intento de poner en relación el pensamiento de nuestro autor sobre las utopías con dos importantes utopías actuales.

### **Un mundo urgido de meta-relatos**

Desde hace ya cerca de tres décadas diversas voces apocalípticas entonan un lúgubre canto sobre el fin de los grandes relatos. El periodo iniciado con las insurrecciones estudiantiles de mayo de 1968, y que culminó con la caída del muro de Berlín en 1989, estaría caracterizado por el auge de cierto desencanto o franca desconfianza hacia los discursos historicistas sobre la inevitabilidad de la revolución o de la transformación de las sociedades hacia configuraciones garantizadoras del bienestar de todos. Una densa sombra de descrédito se extendió

1. Alfonso Ibáñez, *Para repensar nuestras utopías. Materiales de cultura política*, Sur/Tarea, Lima, 1993, p. 137.

sobre las construcciones imaginarias de otros modos de hacer sociedad fuera de los marcos del capitalismo industrial, del imperialismo o del neocolonialismo. A raíz de esas críticas acerbas a las grandes conceptualizaciones sobre las vías de construcción de sociedades justas, se instauró desde entonces lo que se conoce como fin de las meta-narraciones, el cual se ha vuelto el único meta-relato al que todo el mundo parece adherirse. Con la decretada muerte de las meta-narraciones entró en descrédito hablar de utopías e imperó la conminación a acomodarse al mundo tal como va, o a adaptarse a la “sorda compulsión de la vida cotidiana”, en palabras de Wright.<sup>2</sup>

Alfonso Ibáñez compartía con muchos pensadores, sobre todo de los países llamados del sur del mundo, la idea de crisis de la visión eurocéntrica del mundo y de la racionalidad occidental.<sup>3</sup> Veía en esa crisis un feliz acontecimiento que abriría el camino a que las otras visiones del mundo y de la vida humana, las cosmovisiones y sensibilidades por largo tiempo silenciadas e invisibilizadas por el colonialismo y el neo-colonialismo, el imperialismo y el neo-imperialismo por fin pudieran emerger y ofrecer a la humanidad otras formas de habitar el mundo, de ser en el mundo.<sup>4</sup> De ahí el gran entusiasmo con que acogió la gesta del EZLN.

Así, combatía la tendencia colonizante de pensar nuestra realidad latinoamericana a partir del único filtro teórico y conceptual propio de las ciencias sociales y la filosofía occidentales. La visión eurocéntrica conduce, para él, a la constitución de un mundo homogéneo donde las diferencias no tienen cabida. Además, cierta connivencia de esa visión del mundo con el capitalismo de ayer y de hoy ha conducido a una visión de la racionalidad como instrumento al servicio del poder y

2. Eric O. Wright, *Construyendo utopías reales*, Akal, Madrid, 2014, p. 283.

3. Alfonso Ibáñez, *Para repensar nuestras utopías...*

4. Rutger Bregman, *Utopías para realistas*, Salamandra, Barcelona, 2017; Kathi Weeks, *The problem with work: feminism, marxism, antiwork politics, and postwork imaginaries*, Duke University Press, Durham, Carolina del Norte, 2011.

del capital (de la dominación y la productividad) antes que como una fortaleza humana útil para forjar un mundo con rostro verdaderamente humano. Contra la centralidad de la visión europea u occidental del mundo de la vida, del futuro, Ibáñez reivindica las potencialidades de las sabidurías indoamericanas.<sup>5</sup> Y ve en la proclama de los zapatistas a favor de un mundo en el que quepan muchos mundos un antídoto al pensamiento único de antes y de ahora. Vio en eso una gran utopía personal y colectiva. En este sentido, si bien compartía la idea de crisis de la hegemonía del pensamiento eurocentrista, distaba de compartir el pesimismo de los heraldos del fin de los meta-relatos o de las utopías. A este respecto, está fuera de duda que estaría en total acuerdo con Tony Judt en esta afirmación:

[...] nada es necesario ni inevitable. El comunismo no tenía que ocurrir —y no había razón alguna para que durara para siempre—; pero tampoco había nada que nos garantizara que iba a caer. Los progresistas deben asumir la contingencia absoluta de la política: ni el auge de los Estados de bienestar ni su última pérdida de favor han de considerarse un regalo de la Historia. El “momento” socialdemócrata [...] fue producto de una combinación de circunstancias muy concretas que no es probable que se repitan. Lo mismo cabe decir del “momento” neoliberal que comenzó en la década de 1970 y que sólo ahora acaba de desacreditarse. Pero precisamente porque la historia no está predeterminada, los mortales debemos inventarla a medida que avanzamos —y en circunstancias que [...] en buena medida nos vienen impuestas. Tenemos que plantearnos de nuevo los eternos interrogantes, pero estar abiertos a respuestas diferentes. Hemos de averiguar qué aspectos del pasado deseamos conservar y qué los hizo posibles.<sup>6</sup>

Asumir que no hay ninguna fatalidad en la actual situación de caos de diversa índole y convencernos de que no hay predeterminación en la historia, sino que hemos de inventarla “a medida que avanzamos” con

5. Alfonso Ibáñez, *Mariátegui: revolución y utopía*, Tarea, Lima, 1978.

6. Tony Judt, *Algo va mal*, Taurus, Madrid, 2010, pp. 147-148.

la guía flexible de algún relato aglutinador que construya sentido para nuestras acciones, es una virtud esencial del pensamiento transformador. Así las cosas, compartimos con Ibáñez la idea de cierta urgencia por construir otras meta-narraciones capaces de motivar, legitimar y orientar acciones a favor de otro mundo u otros posibles mundos.

## **Dos utopías para otra sociedad**

Dos atractivas utopías están despertando mucho interés en algunas partes del mundo y pienso que habrían concitado muy probablemente el entusiasmo de Alfonso Ibáñez. Se trata de la renta básica universal y de la reducción de la jornada de trabajo a 15 horas o poco más.

Brevemente, consisten en que a todo individuo, por ser parte de una sociedad determinada, le sea reconocido el derecho a recibir mensualmente la cantidad de recursos monetarios mínimos necesarios para llevar una vida situada por encima del umbral de pobreza definido en la sociedad en cuestión, y que esta renta sea totalmente independiente de la ocupación.<sup>7</sup> Bregman da cuenta de muchas iniciativas que ha habido del siglo XIX a los años recientes en Estados Unidos y Europa en torno a esta utopía pero que, por motivos ideológicos, se han visto cuestionadas o canceladas antes de mostrar su éxito o fracaso. En el corazón de esta propuesta radical está la convicción de que, por un lado, la riqueza de un país pertenece a toda la sociedad, por lo que debe distribuirse entre todos sus integrantes y, por otro, que no hay justificación alguna para que algún integrante de una colectividad se vea privado de los medios mínimos que le garanticen un nivel básico de bienestar conforme a su dignidad de persona.

Vivimos tiempos de contradicciones mayores. Nunca en la historia de la humanidad se había producido tanta riqueza y bienes para ofrecer

7. Rutger Bregman, *Utopías para realistas*, pp. 77 y ss.

a toda la humanidad la posibilidad de satisfacer sus necesidades de alimentación y salud, por mencionar sólo éstas y, al mismo tiempo, nunca en la historia hubo tanto desperdicio de alimentos mientras que millones de personas, en varias partes del mundo, mueren por desnutrición, hambruna o por enfermedades “fácilmente” curables. No hay constatación más contundente de que en este mundo algo va verdaderamente mal, para parafrasear a Judt.<sup>8</sup> Y parece que mucho de esto que “va mal” tiene su raíz en la espectacular desigualdad de renta que caracteriza a la humanidad en la actualidad.<sup>9</sup>

La sola insinuación de la idea de renta básica incondicional provoca escepticismo y rechazo en muchas personas, quienes la relacionan inmediatamente con el fomento de la holgazanería y la merma en la producción de riqueza del país que llegara a adoptarla. A estas reacciones subyacen dos considerables dogmas de las sociedades heredadas de la revolución industrial: el dogma de la necesidad del trabajo asalariado y el del crecimiento económico infinito o del desarrollo capitalista. Por más que diversos estudios han mostrado en detalle, y que personalmente hemos hecho la experiencia de que en la actualidad gran parte del trabajo asalariado es o inútil y falto de todo sentido para quien lo realiza<sup>10</sup> o destructivo de la existencia humana,<sup>11</sup> tanto en el discurso político como en el educativo y en las conversaciones diarias se mantiene y refuerza la creencia en el trabajo asalariado como generador de sentido existencial y preservador de la cohesión social o de la unidad nacional. En el fondo, el discurso sobre el empleo está desconectado de la verdadera realidad. A decir verdad,

8. Tony Judt, *Algo va mal...*

9. Richard Wilkinson y Kate Pickett, *The Spirit Level: Why More Equal Societies Almost Always Do Better*, Bloomsbury Press, Nueva York, 2009.

10. David Graeber, *Bullshit job. A theory*, Simon and Schuster, Nueva York, 2018.

11. Nicole Aubier y Vincent de Gaulejac, *El costo de la excelencia. ¿Del caos a la lógica y de la lógica al caos?*, Paidós, Barcelona, 1993; Jeffrey Pfeffer, *Dying for a paycheck. How Modern Management Harms Employee Health and Company Performance—and What We Can Do About It*, Harper-Collins, Nueva York, 2018.

La mayoría de los puestos de trabajo que los políticos viven prometiendo crear son sin lugar a dudas espantosos. Para las personas que carecen de educación formal, los innumerables puestos de trabajo que cada partido asegura poder ofrecer son trabajos tediosos y empobrecedores en lugares como los centros de servicio al cliente de Amazon, con sueldos insuficientes para cubrir alquileres, atención de la salud, alimento, facturas telefónicas, guardería o un automóvil. Para quienes cuentan con estudios se ofrecen puestos de trabajo mecánicos, en los que la única destreza necesaria consiste en dominar la jerga necia del negocio para lograr la apariencia de que se está haciendo algo útil.<sup>12</sup>

La principal preocupación de quienes ofrecen esos puestos de trabajo no es el bienestar de los trabajadores; para ellos importa que haya empleos, sean cuales sean, sin que importe la calidad de éstos. Su preocupación es que aumente la producción y el consumo de los bienes así producidos. Es inevitable no ver en esto el síntoma de una situación contra la cual Judt nos ponía en guardia:

El estilo materialista y egoísta de la vida contemporánea no es inherente a la condición humana. Gran parte de lo que hoy nos parece “natural” data de la década de 1980: la obsesión por la creación de riqueza, el culto a la privatización y el sector privado, las crecientes diferencias entre ricos y pobres. Y, sobre todo, la retórica que los acompaña: una admiración por los mercados no regulados, el desprecio por el sector público, la ilusión del crecimiento infinito.<sup>13</sup>

Es probable que el rechazo a la utopía de la renta básica universal provenga también de una sólida ancla de nuestras sociedades y gobiernos en el consumo que nunca parece ser suficiente y en la idea de productividad: siempre hay que crecer más y más. En esta vorágine productivista y consumista la sostenibilidad de la vida humana y de la vida en general

12. Andrew J. Smart, *El arte y la ciencia de no hacer nada*, Paidós, México, 2015, p. 165.

13. Tony Judt, *Algo va mal...*, pp. 17-18.

en este planeta parece ser el precio a pagar. En este sentido es muy elocuente el título del libro de un prolífico autor sobre organización empresarial del trabajo: “Muriendo por un salario”, donde da muchas evidencias de cómo en el mundo entero los individuos, sobre todo los más escolarizados y calificados, están entregando literalmente su vida en la lucha ciega por ganarla.<sup>14</sup> En palabras de otro autor, “nos sentimos obligados a poner en riesgo nuestra salud a largo plazo para trabajar muchísimo en trabajos que no disfrutamos en particular, con el fin de comprar cosas que no deseamos demasiado”.<sup>15</sup>

Ahora bien, esta primera utopía tendría la virtud de rescatar la vida de los trabajadores de las fauces del capitalismo para devolvérselas.<sup>16</sup> Si las personas se están “muriendo por un salario” precisamente porque así es como se ganan “el pan”, garantizarles el pan con independencia de su situación laboral conduciría a que nadie tuviera que perder su vida en el intento de ganarla. Desde luego, la gente seguiría amando y dedicándose al trabajo, pero muy probablemente sería un trabajo dignificador de la vida humana, al trabajo estrictamente al servicio de los objetivos vitales que cada quien se fije. Esto permitiría que las personas redescubrieran las enormes virtudes que hay en llevar una vida frugal. Como afirma un escritor: “La productividad es para los robots. Lo que los humanos hacen bien es perder el tiempo, experimentar, jugar, crear y explorar”.<sup>17</sup>

Hay cada vez mayor coincidencia entre los expertos en la materia sobre que garantizar que este planeta sea en el futuro mediano y lejano uno donde la vida sea viable pasa por un cambio civilizatorio, que no significa otra cosa que el abandono de nuestro modo de generar riqueza y de consumir heredado de la sociedad industrial. Es firme la convicción

14. Jeffrey Pfeffer, *Dying for a paycheck...*, cap. 1.

15. Andrew J. Smart, *El arte y la ciencia de no hacer nada...*, p. 53.

16. Eric O. Wright, *Construyendo utopías reales...*

17. Rutger Bregman, *Utopías para realistas*, p. 115. Es una cita textual de Kevin Kelly.

de que es imposible salvar el planeta sin modificar de raíz el actual paradigma productivista, desarrollista y consumista. Se piensa también que este cambio pasa por modificar nuestra forma de trabajar y nuestra relación con el trabajo. Trabajar por fruición, para expresar y realizar las potencialidades y vincularse con otros conduciría a otra forma de estar en el mundo y de relación con el planeta y con las personas.<sup>18</sup> Entrañaría disponer de tiempo para hacer otras cosas que amamos.

Convendría promover la idea de que las personas tienen derecho al tiempo libre, al ocio. Quizá ganaríamos en bienestar individual y social si nos desprendiéramos del imperativo de una vida entregada al trabajo y la producción de bienes a menudo superfluos. Es posible que la sociedad más sana sea aquella que garantice, además de la satisfacción de las necesidades biológicas, el suficiente tiempo de ocio creativo o lúdico a sus integrantes. En palabras de Smart, “El secreto reside en aprender a adoptar, defender y exigir el derecho a la holgazanería como requisito indispensable de una buena vida y una sociedad sana”.<sup>19</sup> De esto se trata en la segunda utopía.

Una de las grandes contradicciones de nuestro tiempo en relación con el trabajo es que éste invade cada instante de la vida de las personas, quienes, al mismo tiempo, están cada vez más infelices en el trabajo. No sólo las jornadas de trabajo son cada vez más largas, también las nuevas tecnologías de la comunicación permiten que el trabajo persiga a los individuos hasta en los más personales momentos de ocio o de descanso: “Los dispositivos móviles garantizan que estemos disponibles las 24 horas de los siete días de la semana para atender solicitudes relacionadas con el trabajo. Ya no existe un lugar físico en el que no podamos trabajar. La mente jamás puede descansar. Un trabajador moderno de la sociedad de la información puede sentir que jamás deja

18. Matthew B. Crawford, *Con las manos o con la mente: sobre el valor de los trabajos manuales e intelectuales*, Urano, Barcelona, 2010.

19. Andrew J. Smart, *El arte y la ciencia de no hacer nada*.

de trabajar”.<sup>20</sup> Cada vez trabajamos más haciendo cosas que no nos gustan y que no tienen ninguna utilidad. Esta colonización de nuestra vida por el trabajo es tal que hasta invade nuestra realidad onírica, y de manera inquietantemente opresiva.<sup>21</sup>

La paradoja es que, como sostiene Pfeffer, al parecer ni a los gobiernos ni a los dueños de empresas les preocupa esta situación. La segunda utopía pretende atacar este problema reduciendo la jornada de trabajo a 15 horas. De nuevo, esta idea es susceptible de provocar las mismas sospechas que la anterior, a saber, ¿qué harán las personas con tanto tiempo libre? ¿No sería esto otra manera de fomentar la holgazanería? ¿No se vería afectada la producción de bienes y, por ende, la viabilidad económica de los países?

Perogrullada: vivimos una época de grandes crisis de toda índole. Como habría reconocido Ibáñez, no se pueden reducir a una crisis de la visión eurocéntrica y de la racionalidad instrumental, aunque pueden tener mucha relación con ésta. Las crisis suelen ofrecer la ocasión para tomar decisiones y llevar a cabo acciones osadas. Posiblemente, ante las jóvenes —y no tanto— generaciones de hoy se abre la feliz oportunidad de poner positivamente “de cabeza” este mundo mediante acciones radicales y sorprendentes. El tamaño de las crisis no parece prestarse a iniciativas de medias tintas. Esto conlleva reconocer, tras Judt, que la manera en la que está actualmente configurado el mundo no es una fatalidad, sino resultado de decisiones de generaciones anteriores. Por lo tanto, bajo ciertos constreñimientos, desde luego, asumiendo la contingencia de las acciones políticas, es realísticamente posible idear modos diferentes de vivir, de trabajar, de dedicarse al ocio y de ser humanos.

20. *Ibidem*, p. 118.

21. Sophie Bruneau, *Rêver sous le capitalisme*, Audiovisual, Documental, Alter ego films, Michigan Films, RTBF/ARTE G.E.I.E./CBA, Le Fresnoy, 2018; Bernard Lahire, “Quand le capitalisme travaille nos nuits: à propos de *Rêver sous le capitalisme* de Sophie Bruneau” en *AOC*, París, 8 de octubre de 2018 (sección Critique).

Contra el escepticismo expresado en las anteriores interrogantes me parece más pertinente pensar con Bregman que

[...] deberíamos hacernos una pregunta completamente diferente: ¿qué conocimientos y aptitudes queremos que tengan nuestros hijos en 2030? De este modo, en lugar de anticiparnos y adaptarnos, nos estaríamos concentrando en marcar el rumbo y crear. En lugar de preguntarnos qué debemos hacer para ganarnos la vida con uno y otro trabajo absurdo, deberíamos reflexionar sobre cómo queremos ganarnos la vida.<sup>22</sup>

En el estado actual de nuestras sociedades en el que la falta de tiempo para dedicarse a uno mismo, a las que cosas que nos apasionan, a las personas que nos importan, es considerada un valor, es posible que haya ciertos individuos que para sí y sus hijos e hijas quieran una vida colonizada por un trabajo tedioso e inútil a cambio de un miserable salario que deben al banco mucho antes de cobrarlo. La permanencia de refranes como “chamba es chamba” hace pensar en la dificultad de convencer a las personas sobre la estupidez de “morir por un salario”.

Como sea que fuera, ante las urgencias de diversa índole a las que nos enfrentamos ahora —resultados en lo esencial del modelo de desarrollo económico y de organización social a la que hemos sometido al planeta y a los seres que contiene desde hace poco más de 200 años— es indispensable arrostrar el desafío de concebir nuevas formas de trabajar, de consumir, de ser y hacer. Trabajar menos, dar al trabajo (asalariado) una importancia mucho menor en nuestra vida es una idea (utopía) posiblemente eficaz para asumir las exigencias de nuestra realidad. Con Ressler y Thompson, pero por razones diferentes, pienso que “nuestras creencias acerca del trabajo —40 horas semanales, de

22. Rutger Bregman, *Utopías para realistas...*, p. 158.

lunes a viernes, de ocho de la mañana a cinco de la tarde— son anticuadas, obsoletas e inaplicables”.<sup>23</sup>

Es difícil entender nuestro apego a largas jornadas de trabajo si la evidencia histórica muestra que las reducciones legales de la jornada de trabajo fueron seguidas de aumento de la productividad y, más aún, si “el trabajador medio sólo hace tres horas de trabajo real por día”.<sup>24</sup>

Una ferviente defensora de las dos utopías aquí en cuestión, desde una perspectiva del feminismo marxista, resume así su sentido, alcance y pertinencia:

Las reivindicaciones de jornadas laborales más cortas son una manera de crear más puestos de trabajo para otros, una manera de dar tiempo a más gente para poder realizar otras actividades productivas que tienen que hacer fuera del espacio del trabajo asalariado. A la vez, ese proceso reivindicativo fuerza a la gente a decir ‘¿qué haría si tuviese más tiempo?’ No es difícil entender por qué alguien quiere un aumento de sueldo. Para entender por qué es razonable pedir una renta básica garantizada, o una jornada de seis horas, hay que hacer un esfuerzo mayor: determinar qué no funciona en el sistema actual. Implica una crítica más amplia. Por lo tanto, cuanto más utópica es la reivindicación, más está basada en una crítica sustancial, y más nos obliga a pensar con imaginación sobre las maneras diferentes de organizarlo. El reivindicar tiene mucho de arte.<sup>25</sup>

Esto no significa que todo el mundo acabará trabajando 15 o 20 horas a la semana ni que terminará la categoría de gente que halla en el trabajo el principio y fundamento de su vida. Así como con la renta básica incondicional, con toda seguridad, un porcentaje elevado de personas

23. Cali Ressler y Jody Thompson, *Sin horarios. Una forma distinta de trabajar basada únicamente en resultados*, Urano, Barcelona, 2009.

24. *Idem*.

25. Khati Weeks, “Feminismo y rechazo del trabajo (entrevista con George Souvlis)” en *SinPermiso*, 23 de diciembre de 2018. Documento electrónico.

seguirá trabajando al menos en la misma medida en la que lo hace en la actualidad, pero será porque así lo han “decidido”. Como la reducción de la jornada daría oportunidades de empleo para más gente, habría más personas trabajando, en teoría en ocupaciones interesantes, estimulantes y de verdadera utilidad social.

Wright expresa en los siguientes términos varios problemas decisivos de nuestro tiempo que estas dos utopías contribuirían a resolver:

El ingreso básico incondicional implica una variación fundamental del sistema de distribución de ingresos. [...] tiene consecuencias profundas para una transformación democrática del capitalismo: se elimina la pobreza; el contrato de trabajo se aproxima más a un servicio voluntario, puesto que todo el mundo tiene la opción de terminarlo; las relaciones de poder entre los trabajadores y los capitalistas se hacen menos desiguales, ya que los trabajadores, ciertamente, poseen una caja de resistencia universal; aumenta la posibilidad de que la gente forme asociaciones cooperativas para producir bienes y servicios que satisfagan necesidades humanas al margen del mercado, dado que esta actividad ya no precisa proporcionar los niveles básicos de vida de los participantes.<sup>26</sup>

Este sociólogo ve en estas ideas utópicas “posibles piedras angulares de otro mundo posible”. No perdamos de vista que la más radical y la que más suspicacia provoca de estas dos utopías, la renta básica incondicional, ya ha sido ensayada históricamente, tanto en un país pobre como Namibia como en sociedades opulentas como Canadá y Estados Unidos.<sup>27</sup>

26. Eric O. Wright, *Construyendo utopías reales...*, p. 21.

27. Rutger Bregman, *Utopías para realistas...*, cap. 2, pp. 40-47.

## Ibáñez frente a estas utopías

¿Qué tiene que ver este rodeo por estas utopías con la memoria de Alfonso Ibáñez? ¿Qué relación tiene su pensamiento con meta-relatos sobre renta básica incondicional o reducción de la jornada laboral? Él, que defendió tanto la necesidad de un pensamiento profundamente arraigado e inspirado por las fortalezas y tribulaciones de los pueblos latinoamericanos, principalmente las de los pueblos originarios, ¿habría sentido simpatía por utopías construidas principalmente en los países occidentales? Pienso que la última pregunta encuentra fácil respuesta con una simple hojeada a la bibliografía de la obra de Ibáñez. Como hemos dicho, muchos de sus inspiradores son pensadores europeos. Y para responder a las primeras dos preguntas conviene recordar acá algo que hace algunos años me contó sobre Ibáñez una de sus excolegas en la Universidad de Guadalajara. El caso fue que a Ibáñez le tocaba renovar su condición de miembro del mexicano Sistema Nacional de Investigadores, pero no presentó la solicitud en el plazo establecido. Razón por la que “perdió su categoría”, como se acostumbra a decir. Cuando le informaron a Ibáñez de ello su reacción fue de total indiferencia, como diciendo: “A mí qué me importa el SNI”. La colega que me refirió eso lo hizo para significar que para ella Ibáñez era el más íntegro intelectual y académico que hubiera tratado en la universidad. Así las cosas, se puede aplicar a Alfonso las mismas palabras que utilizó para describir la postura existencial (filosófica) de Sócrates: “No pedía nada para sí; sólo la libertad de pensar y decirle al mundo sus pensamientos”.<sup>28</sup> Esta anécdota revela también una propiedad intrínseca de nuestro homenajeado: estaba convencido del valor de las ideas propias y de las de otros a las que se adhería, y lo que es más importante, era consecuente con ellas. En este sentido, no me parece exagerado hablar de él, *mutatis mutandi*, en los mismos términos que

28. Alfonso Ibáñez, “El profetismo utópico de la ‘civilización de la pobreza’” en *Contextualizaciones Latinoamericanas*, revista electrónica del Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad de Guadalajara, Guadalajara, vol. 1, núm. 2, enero-junio de 2010, p. 2.

usó Bourdieu para hablar de Canguilhem: “Él cumplía sin falsas apariencias, sin complacencia ni énfasis, pero plenamente, su función de profesor y de profesor de filosofía (él no se hacía jamás el *filósofo*)”.<sup>29</sup>

Ibáñez no estaba cómodo en el mundo en que le tocó vivir, no era como “pez en el agua”. Y todo su pensamiento está marcado por esa disonancia con su época, y hay razón para pensar que su resistencia al curso que tomaría el mundo después de su partida habría sido aún mayor. Esa negación a adherirse a los signos dominantes de su tiempo se manifiesta, entre otras cosas, en que era contrario al consumo, a la productividad y al desarrollo económico, en el mismo sentido en que lo son los zapatistas.

Ahí radica la conexión imaginaria que le atribuyo con las dos utopías ya consignadas. Pensar en una vida no centrada en el trabajo implica desplazar el consumo del lugar que hoy tiene en nuestra vida. Hemos construido una sociedad en la que los individuos trabajan y se endeudan para comprar miles de cosas, la mayoría de ellas inútiles, que no tienen tiempo para utilizar o disfrutar.<sup>30</sup> Una utopía que postula menos trabajo, y que se alía con la exigencia de que las personas cuenten con un ingreso básico garantizado, lleva implícita la demanda de que ese trabajo sea verdaderamente humano; esto es: que sea uno cuyo proceso tenga en su centro la autonomía, la realización, el bienestar de las personas, y haga del cuidado del medio ambiente un principio rector de las decisiones sobre qué se produce y cómo se produce.

Esto no va sin un divorcio radical del modelo de sociedad basado no sólo en el consumo compulsivo sino también en la productividad y el desarrollo económico, por cuanto estas tres herencias de la segunda revolución industrial, aunadas al trabajo deshumanizante, son respon-

29. Pierre Bourdieu, “En homenaje a Canguilhem” en *Capital cultural, escuela y espacio social*, Siglo XXI, México, 1997, pp. 203–206.

30. David Frayne, *El rechazo del trabajo: Teoría y práctica de la resistencia al trabajo*, Akal, Madrid, 2017.

sables en una gran medida de la realidad y amenaza de desastre humano y medioambiental que enfrentamos hoy. La resistencia a estas opresiones de la vida humana está en el corazón del pensamiento a la vez político y filosófico de Ibáñez; esto está claro en su afirmación: “El horizonte se torna sombrío ante la amenaza del exterminio de la vida sobre el planeta. Y por eso se da un pronunciado vaciamiento del sentido de la existencia humana.”<sup>31</sup> Dar contenido sustancial al “sentido de la existencia” pasaría, entre otros compromisos, por la creación de nuevas meta-narraciones y la asunción de nuevas utopías (como las dos referidas); en esto, el filósofo, desde la concepción de Ibáñez, tiene un papel esencial por cuanto es “el ‘pastor de las posibilidades’ aún no realizadas, de lo que todavía no es pero puede ser”.<sup>32</sup>

Las utopías de las que he hablado en este texto pueden subsumirse en una mayor a la que Ibáñez dedicó una especial atención; la formuló así: el buen vivir como utopía realizable, y la explicitó como sigue:

[...] “otro mundo es posible”. Claro que sí, siempre y cuando lo imaginemos y pensemos, siendo capaces de luchar persistentemente por conseguirlo, y así rediseñar otra historia planetaria. En este contexto aparece la necesidad de elucidar lo que sería un vivir bien o un “buen vivir” o *Sumaq Kawsay*, *Suma Qamaña*, *Balu Wala*, en las lenguas de algunas culturas originarias de *Abya Yala*.<sup>33</sup>

Esta exigencia de imaginar y pensar que es utópicamente realista luchar por otro mundo tiene hoy carácter de urgencia. Mas hay que asumirla recordando siempre con Wright que no hay ninguna pre-determinación a que nuestro mundo, nuestro planeta, sea el burdel

31. Alfonso Ibáñez, “El amor a la sabiduría en los tiempos del cólera” en *Xipe totek*, revista del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, Tlaquepaque, núm. 34, julio-septiembre de 2000, p. 116.

32. *Idem*.

33. Alfonso Ibáñez, “Un acercamiento al vivir bien” en *Contextualizaciones Latinoamericanas*, revista electrónica del Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad de Guadalajara, Guadalajara, vol. 3, núm. 5, enero-junio de 2011, p. 23.

que hoy es, y que tenemos una última oportunidad de hacer que sea humana y vitalmente sostenible. En esto, ¡qué duda cabe que el espíritu de Alfonso Ibáñez nos acompañará en todo momento! X

## Fuentes documentales

- Aubier, Nicole y Gaulejac, Vincent de, *El costo de la excelencia. ¿Del caos a la lógica y de la lógica al caos?*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Bourdieu, Pierre, “En homenaje a Canguilhem” en *Capital cultural, escuela y espacio social*, Siglo XXI, México, 1997, pp. 203–206.
- Bregman, Rutger, *Utopías para realistas*, Salamandra, Barcelona, 2017.
- Bruneau, Sophie, *Rêver sous le capitalisme*, Audiovisual, Documental, Alter ego films, Michigan Films, RTBF/ARTE G.E.I.E/CBA, Le Fresnoy, 2018. <http://www.alteregofilms.be/films/9-films/199-rever-sous-le-capitalisme> Consultado 3/II/2019.
- Crawford, Matthew B., *Con las manos o con la mente: sobre el valor de los trabajos manuales e intelectuales*, Urano, Barcelona, 2010.
- Frayne, David, *El rechazo del trabajo: Teoría y práctica de la resistencia al trabajo*, Akal, Madrid, 2017.
- Graeber, David, *Bullshit job. A theory*, Simon and Schuster, Nueva York, 2018.
- Ibáñez, Alfonso, *Mariátegui: revolución y utopía*, Tarea, Lima, 1978.
- *Para repensar nuestras utopías. Materiales de cultura política*, Sur/Tarea, Lima, 1993.
- “La utopía de ‘un mundo donde quepan todos los mundos’” en *Xipe totek*, Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO, Tlaquepaque, núm. 70, abril–junio de 2009, pp. 138–153.
- “El profetismo utópico de la ‘civilización de la pobreza’” en *Contextualizaciones Latinoamericanas*, revista electrónica del Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad de Guadalajara, Guadalajara, vol. 1, núm. 2, enero–junio de 2010.
- “Un acercamiento al vivir bien” en *Contextualizaciones Latinoamericanas*, revista electrónica del Departamento de Estudios

- Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad de Guadalajara, Guadalajara, núm. 5, vol. 3, enero-junio de 2011.
- Judt, Tony, *Algo va mal*, Taurus, Madrid, 2010.
- Lahire, Bernard, “Quand le capitalisme travaille nos nuits: à propos de Rêver sous le capitalisme de Sophie Bruneau” en *AOC*, París, 8 de octubre de 2018 (sección Critique). <https://aoc.media/critique/2018/10/08/capitalisme-travaille-nos-nuits-a-propos-de-rever-capitalisme-de-sophie-bruneau/> Consultado 10/II/2019.
- Pfeffer, Jeffrey, *Dying for a paycheck. How Modern Management Harms Employee Health and Company Performance—and What We Can Do About It*, Harper-Collins, Nueva York, 2018.
- Ressler, Cali y Jody Thompson, *Sin horarios. Una forma distinta de trabajar basada únicamente en resultados*, Urano, Barcelona, 2009.
- Smart, Andrew J., *El arte y la ciencia de no hacer nada*, Paidós, México, 2015.
- Weeks, Kathi, *The problem with work: feminism, marxism, antiwork politics, and postwork. Imaginaries*, Duke University Press, Durham, Carolina del Norte, 2011.
- “Feminismo y rechazo del trabajo (entrevista con George Souvlis)” en *SinPermiso*, 23 de diciembre de 2018. <http://www.sinpermiso.info/textos/feminismo-y-rechazo-del-trabajo-entrevista> Consultado el 15/II/2019.
- Wilkinson, Richard, y Kate Picket, *The Spirit Level: Why More Equal Societies Almost Always Do Better*, Bloomsbury Press, Nueva York, 2010.
- Wright, Eric O., *Construyendo utopías reales*, Akal, Madrid, 2014.

# Husserl y Heidegger sobre la Lógica y la Verdad

Benjamín Martínez Preciado\*



Recepción: 16 de mayo de 2019  
Aprobación: 18 de julio de 2019

**Resumen.** Martínez Preciado, Benjamín. *Husserl y Heidegger sobre la Lógica y la Verdad*. En este artículo se exponen las críticas de Heidegger a la concepción husserliana de la lógica en las lecciones del curso de 1925-1926; un texto poco comentado, pero de gran importancia para comprender la separación entre Husserl y Heidegger. La tesis principal del artículo consiste en que Heidegger desenmascara exitosamente los vínculos que Husserl guarda con la tradición idealista neokantiana, por tanto, es posible hacer una lectura idealista de la lógica husserliana. Al defender esta tesis, el artículo argumenta en contra de algunos comentaristas importantes de la obra de Husserl, como Levinas, quien asegura que una lectura idealista de Husserl es errónea.

**Palabras clave:** Heidegger, Husserl, lógica, validez, neokantismo.

**Abstract.** Martínez Preciado, Benjamín. *Husserl and Heidegger on Logic and Truth*. This article discusses Heidegger's critiques of the Husserlian conception of logic in the lessons of the 1925-1926 course, a text that has garnered little comment in spite of its great importance for understanding the break between Husserl and Heidegger. The article's main thesis is that Heidegger successfully revealed Husserl's links to the neo-Kantian idealistic tradition; thus, it is possible to make an idealistic reading of Husserlian logic. In defense of this thesis, the article argues against certain leading commentators

\* Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales por el ITESO y Maestro en Filosofía por la Universidad de Groningen, Holanda. [benxamin.mtz@gmail.com](mailto:benxamin.mtz@gmail.com)

of Husserl's work, such as Levinas, who asserts that an idealistic reading of Husserl is mistaken.

*Key words:* Heidegger, Husserl, logic, validity, neokantism.

## Introducción

Los trabajos tempranos de Husserl fueron motivados por la crítica a las tendencias psicologistas que surgieron en la segunda mitad del siglo XIX. El psicologismo es la idea de que la validez normativa de las leyes de la lógica depende de la forma particular en que la mente humana trabaja. La crítica de Husserl está basada en la distinción entre dos ámbitos distintos: el real y el ideal. El ámbito de lo real se define con los hechos empíricos, ya sean físicos o psicológicos. Por otro lado, el ámbito de lo ideal está caracterizado por la naturaleza *a priori* de las leyes de la lógica, que no dependen de ningún hecho empírico o psicológico. La crítica de Husserl al psicologismo se basaba en la idea de que las leyes de la lógica no se enraizan en el ámbito de lo real; no surgen de eventos empíricos o psicológicos.

Uno de los críticos de Husserl más importantes fue Martin Heidegger. En el curso de 1925–1926, publicado como el libro llamado *Lógica: La pregunta por la verdad*, hizo una crítica extensa a la noción temprana de Husserl. En este trabajo Heidegger exploró las raíces históricas de la distinción de Husserl entre los ámbitos real e ideal postulados en la crítica al psicologismo. Heidegger concluyó que la principal desventaja de esta distinción era su fuerte influencia neokantiana, que no consideraba la cuestión del ser como el inicio radical en la fenomenología.

En este artículo voy a explorar en detalle la crítica que Heidegger hace a Husserl en el mencionado curso de lógica, y voy a argumentar que esta crítica desenmascara de forma exitosa la concepción platonista sobre la naturaleza de la lógica y la verdad en Husserl. La separación entre los ámbitos real e ideal es la base para esa lectura platonista. De hecho, Heidegger relaciona esta distinción con algunas de las versiones

más importantes del platonismo del siglo XIX, por ejemplo, algunos autores neokantianos como Lotze. Por tanto, la pregunta de investigación que guiará este artículo es: ¿cómo es que Heidegger mostró los aspectos relevantes de una teoría platonista de la verdad en Husserl? Respondiendo a esta pregunta voy a argumentar en contra de algunos comentaristas de Husserl como Levinas, quien asegura que no hay tal platonismo en Husserl. Levinas salva a Husserl de un tipo de platonismo epistemológico según el cual las experiencias empíricas no toman parte en la formación de los objetos ideales. Por el contrario, Levinas asegura que las experiencias empíricas son parte de la formación de los objetos ideales, así que no hay una separación fuerte entre lo real y lo ideal en la filosofía de Husserl. Voy a argumentar en contra de esta tesis y tratar de demostrar que la deuda de Husserl con el neokantismo revela una separación fuerte entre ambos ámbitos y rehabilita el mundo de lo ideal, que está separado del material. Por tanto, la contextualización que Heidegger hace sobre Husserl dentro de la tradición neokantiana sí revela la orientación platonista del trabajo de Husserl.

Para alcanzar este objetivo voy a dividir este artículo en tres partes; en la primera voy a reconstruir los aspectos básicos de las nociones de lógica y verdad de Husserl en el primer volumen de las *Investigaciones lógicas*. Haré esto porque las críticas de Heidegger están basadas en la separación ontológica entre lo real y lo ideal que se extiende desde las *Investigaciones lógicas* hasta *Ideas*. En la segunda parte voy a reconstruir la crítica de Heidegger a Husserl y mostrar que el intento de Levinas de salvar a Husserl del platonismo no es exitoso. La tercera será una reflexión final.

## **Husserl contra el psicologismo en las *Investigaciones lógicas***

### *Lógica y verdad en las “Investigaciones lógicas”*

En esta sección haré un esquema general de la alternativa que Husserl ofrece al psicologismo en las *Investigaciones lógicas*. Procederé así porque la crítica de Heidegger a Husserl tiene dos momentos. Por una parte, está de acuerdo con el momento negativo de Husserl: la refutación del psicologismo. Pero, por otra parte, rechaza el momento positivo de Husserl, que consiste en su alternativa al psicologismo y la distinción entre lo real y lo ideal. El momento positivo es el que Heidegger asegura que comparte el mismo esquema ontológico que el platonismo neokantiano.

La definición de Husserl de la ciencia es antropológica: “La ciencia es en primer término una unidad antropológica, esto es, una unidad de actos y disposiciones del pensamiento, juntamente con ciertos dispositivos exteriores relacionados con aquellos”.<sup>1</sup> Aun así, Husserl asegura que dentro de esta definición hay un aspecto que no pertenece al ámbito de lo real, y éste es la noción de unidad. Husserl plantea la pregunta de qué significa que una ciencia sea una unidad de conocimiento, y asegura que esa unidad puede ser tomada de dos maneras. Primero como una unidad de verdades individuales; estas verdades deben ser probadas de acuerdo con un conjunto de circunstancias presupuestas. El segundo sentido consiste en la unidad de verdades generales; éstas no pueden ser probadas por medios empíricos, por el contrario, son las leyes básicas que fundamentan cualquier verdad empírica posterior.

En el párrafo 63 del primer volumen de las *Investigaciones lógicas* Husserl sostiene que la noción de unidad de verdades generales tiene dos diferentes sentidos. En un sentido amplio, Husserl asegura que el

1. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid, 2009, p. 191.

poder explicativo de una teoría científica puede cumplir esta función. Por ejemplo, la aritmética provee el conjunto de leyes generales de las que se puede deducir cualquier proposición en la física, la mecánica o la astronomía. En otras palabras, la aritmética constituye el fundamento explicativo al que las ciencias empíricas se conforman. “Habitualmente se toma el concepto de teoría como un concepto relativo, esto es, relativo a una multiplicidad de casos particulares, dominados por ella, y a quienes ella suministra los fundamentos explicativos”.<sup>2</sup> Pero hay un sentido más fuerte para la noción de verdad general; ésta aparece cuando buscamos las condiciones de posibilidad para la construcción de cualquier teoría. En este sentido Husserl afirma que “toda conexión explicativa es deductiva, pero no toda conexión deductiva es explicativa. Todas las premisas son fundamentos, pero no todos los fundamentos son premisas”.<sup>3</sup> Aquí Husserl apunta a las condiciones que hacen posible que una teoría general como la aritmética funcione dentro de una ciencia particular como la física; en este caso, la relación entre la aritmética y las ciencias particulares está fundamentada en una deducción. Pero las leyes que determinan qué es una deducción no están fundamentadas en la aritmética o en cualquier otra ciencia particular. Estas leyes requieren un fundamento distinto, que Husserl llama “condiciones puramente lógicas”<sup>4</sup> o “condiciones *a priori* del conocimiento”.<sup>5</sup>

[...] las leyes *a priori*, que son inherentes a la verdad como tal, a la deducción como tal y a la teoría como tal (esto es, a la *esencia* general de estas unidades ideales) deben ser caracterizadas como leyes, que expresan condiciones ideales de la posibilidad del conocimiento en general, o del conocimiento deductivo y teórico en general; y condiciones, que se fundan puramente en el “contenido” del conocimiento.<sup>6</sup>

2. *Ibidem*, p. 194.

3. *Idem*.

4. *Ibidem*, p. 198.

5. *Idem*.

6. *Idem*.

Por tanto, la tarea de la lógica consiste en hallar la esencia de esas leyes. La razón por la cual las leyes de la lógica requieren una clasificación especial como leyes *a priori* es que no pertenecen a ningún dominio científico en particular, sino que son las leyes a las que cualquier teoría científica se tiene que adaptar para ser verdadera en un sentido apropiado. Ésta es la razón por la cual Husserl las llama condiciones de posibilidad del conocimiento:

El resultado de estas consideraciones es que la cuestión de las condiciones ideales de la posibilidad del *conocimiento* en general [...] nos remite en último término a ciertas leyes, que se fundan puramente en el contenido del conocimiento —y respectivamente en los conceptos categoriales a que este contenido se halla subordinado— y que son tan abstractas que ya no contienen nada del conocimiento considerado como acto de un sujeto cognoscente.<sup>7</sup>

A lo largo del primer volumen de las *Investigaciones lógicas*, Husserl no deja de enfatizar el hecho de que la lógica pura está basada tanto en las condiciones de posibilidad ideales como en el conocimiento empírico: “La lógica pura, cuando trata de conceptos, juicios, raciocinios, se ocupa exclusivamente de esas unidades *ideales*, que llamamos aquí *significaciones*”.<sup>8</sup> Richard Tieszen clasificó este recurso al ámbito de lo ideal como “platonismo”, sobre la idea de que el tipo de idealidad que Husserl propone en su teoría de la verdad no es espacial ni temporal:

Thus, an ordinary physical object is one to which both spatial and temporal predicates apply. By way of contrast, a thought process has a temporal, but not a spatial extension. Ideal objects and truths have neither temporal nor spatial extension ... As one would expect, ideal objects are also acau-

7. *Ibidem*, p. 199.

8. *Ibidem*, p. 281.

sal. Thus, we seem to be presented with a rather platonistic view of ideal objects.<sup>9</sup>

Husserl acentuó las tendencias platonistas en publicaciones posteriores como *Ideas*, donde habla de la “irrealidad” de los objetos ideales. Sin embargo, hacia el final de su carrera, Husserl matizó ese platonismo implicado en la noción de la lógica pura. Tieszen sostiene que una de las formas en que Husserl matizó su platonismo en trabajos como *Lógica formal* y *lógica trascendental* fue asegurando que los objetos ideales no son “atemporales” sino “omnitemporales”; entonces las verdades ideales permanecen a través de todos los tiempos posibles, pero no están fuera del tiempo.<sup>10</sup> En la siguiente sección voy a detenerme en cómo Husserl desarrolló su noción de la idealidad en relación con la conciencia pura, que es el principal punto de desacuerdo de Heidegger con Husserl.

### *Palabras finales acerca de Husserl después de las “Investigaciones lógicas”*

A través de trabajos posteriores como *Ideas I*, Husserl expandió su noción de idealidad hacia el reino de la subjetividad. El proyecto de la lógica pura ahora se convierte en fenomenología pura. Aquí, Husserl retorna al idealismo trascendental, lo cual significa que ahora acepta la idea de que los objetos ideales y las verdades acerca de estos objetos se constituyen en la conciencia. A partir de esta tesis parece que Husserl restaura el papel de los procesos mentales en la formación de objetos ideales y verdades acerca de estos objetos. Sin embargo, en esta etapa del trabajo de Husserl la conciencia no se concibe desde un punto de vista psicológico, sino como conciencia pura. A lo largo de los párra-

9. Richard Tieszen, *Phenomenology, Logic and the Philosophy of Mathematics*, Cambridge University Press, Nueva York, 2005, pp. 25-26.

10. *Idem*.

fos 46 al 50 Husserl desarrolla el carácter “absolutamente indubitable”<sup>11</sup> de la conciencia pura. Y en otros trabajos como *La filosofía como ciencia rigurosa* asegura que el estudio de la conciencia pura no requiere supuestos existenciales sobre la naturaleza. Por tanto, después de las *Investigaciones lógicas* la fenomenología de Husserl se volvió completamente impersonal. En esta etapa estaba interesado en construir una ciencia de validaciones eternas y correlatos de conciencia. Este cambio hacia la fenomenología trascendental es la razón por la cual Heidegger clasifica los trabajos de Husserl posteriores a las *Investigaciones lógicas* dentro de la tradición cartesiana que se extiende hasta las corrientes neokantianas del siglo XIX. Esto es así porque Husserl no tomó en cuenta la cuestión del ser y definió la subjetividad a partir de la distinción tradicional entre *res cogitans* y *res extensa*. En la siguiente sección voy a explorar en detalle la crítica de Heidegger a Husserl y las razones por las que lo relaciona con la tradición neokantiana.

## **Heidegger y la crítica al psicologismo**

Ahora que he expuesto la crítica al psicologismo de Husserl y su alternativa voy a proceder a reconstruir la postura de Heidegger respecto a estos problemas. En su libro *Lógica: La pregunta por la verdad* Heidegger dividió su comentario sobre Husserl en dos partes. La primera es la parte negativa, que consiste en la refutación del psicologismo de Husserl. La segunda es la crítica a la alternativa que éste propone. Heidegger está de acuerdo con la parte negativa, pero rechaza la positiva. En lo que sigue voy a explicar ambas líneas del argumento.

## **El acuerdo de Heidegger con la crítica al psicologismo**

Heidegger compartió con Husserl el descontento con el proyecto psicologista e hizo varias críticas a las mezclas entre psicología y lógica

11. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1962, p. 106.

que proliferaron durante el siglo XIX. Primero, Heidegger se quejó de que la concepción común de una ciencia psicológica era ambigua, porque no estaba claro si la psicología era una disciplina existencial relacionada con la ética o una ciencia empírica relacionada con la física:

[...] el concepto y la tarea de esta disciplina son completamente equívocos... Esta equivocidad en el concepto de la psicología, por un lado, ciencia natural de la vida y, por otro lado, a la vez ciencia de la existencia del hombre, de lo psíquico en sentido restringido, se ha incrementado merced a que la ciencia natural de la vida siguió configurándose y a que también se profundizó en el estudio de la vida en el sentido de existencia. Y de esta manera se intenta o bien juntar ambas ciencias o bien dar prioridad a una sobre la otra.<sup>12</sup>

Heidegger notó que la falta de claridad en la naturaleza de la psicología conducía a sus practicantes a etiquetar como “psicología” un conjunto de campos de conocimiento desorganizado y no relacionado. Por ejemplo, Heidegger recalca que investigaciones sobre asuntos tan diversos como la vida de las personas primitivas, fenómenos ocultos y enfermedades mentales eran etiquetadas como “psicología”. De acuerdo con Heidegger, el estatus de la psicología como una disciplina académica sería era dudoso:

Hoy, este desarrollo particularmente caótico de la psicología es sólo una señal del proceso de autodisolución interior de la existencia actual [...] Así pues, cuando en lo sucesivo hablemos de psicología, tenemos que tener claro que en el fondo no sabemos qué es. No obstante, para los propósitos y el contexto que aquí hay que tratar, basta con el concepto que estableció Husserl, de manera igualmente tradicional.<sup>13</sup>

12. Martin Heidegger, *Lógica: La pregunta por la verdad*, Alianza, Madrid, 2004, p. 38.

13. *Ibidem*, p. 39.

La forma tradicional a la que Heidegger se refiere en este fragmento es la conexión de la psicología y la lógica como la ciencia del “pensamiento *correcto*”.<sup>14</sup> En este sentido, Heidegger acepta que una de las principales contribuciones de Husserl fue la refutación del psicologismo. Heidegger está de acuerdo con el argumento que mostró que hay una contradicción intrínseca entre la naturaleza *a priori* de las leyes de la lógica y la naturaleza empírica de los actos de juicio: “Esta crítica [la de Husserl] que en cierta manera persiguió y evidenció el contrasentido y lo hizo transparente hasta sus últimos puntos, fue la primera en despejar el camino”.<sup>15</sup>

Heidegger no dice mucho acerca de la refutación del psicologismo de Husserl. Acepta enteramente el foco de su argumento: las leyes de la lógica no surgen de actos empíricos. Sin embargo, es importante reconstruir este acuerdo porque demuestra que, cuando Heidegger construye su crítica a Husserl, no está defendiendo un regreso al psicologismo. Heidegger toma un camino distinto; identifica que el debate entre el psicologismo y la concepción husserliana de las leyes lógicas ideales gira en torno a la distinción ontológica entre lo real y lo ideal. Como es claro ahora, la concepción psicologista de la lógica favorece el ámbito real y Husserl favorece el ideal. Pero Heidegger nota que esta distinción ontológica es defectuosa, así que tendría que ser desechada. En lo que sigue voy a explicar el desacuerdo de Heidegger con Husserl y su propia concepción de la naturaleza de la lógica.

### *El rechazo de Heidegger de la alternativa de Husserl al psicologismo*

Como hemos visto, Heidegger hace un doble comentario sobre Husserl: está de acuerdo con el momento negativo, pero rechaza la alternativa propuesta en las *Investigaciones lógicas*. En esta sección mostraré

14. *Idem.*

15. *Ibidem*, p. 50.

cuáles son los problemas que Heidegger encuentra con la alternativa al psicologismo de Husserl.

La queja principal de Heidegger es que la concepción de la verdad de Husserl está guiada por una concepción ambigua de la idealidad. La razón por la que Heidegger afirma que es ambigua es que fluye entre dos definiciones distintas, la primera como el modo especialidad del ser de la verdad, la segunda como la abstracción universal de una forma particular: “Husserl aseguró que el *contenido* del juicio era el *genus* de los *actos* de conocimiento porque concebía el contenido del juicio, la idea, en sentidos equívocos; tanto el ser no-sensible como la ‘idea’ en el sentido platónico, mezclando ambos”.<sup>16</sup> Heidegger sostiene que esta confusión se debe a que la ontología que subyace a la crítica del psicologismo depende de una noción de idealidad heredada de algunos autores neokantianos-platonistas del siglo XIX, como Lotze. En lo que sigue voy a explicar los detalles de esta ambigüedad.

### *La doble noción de idealidad en Husserl y su conexión con el neokantismo*

Para mostrar las debilidades de la noción husserliana de la idealidad Heidegger hace una breve reconstrucción histórica sobre la relación entre las nociones de verdad e idealidad. Primero, Heidegger define en un sentido amplio la noción de verdad de Husserl: la rectitud del pensamiento; no la rectitud de los actos del pensamiento (eso sería psicologismo), sino la rectitud del contenido del pensamiento, de lo que es pensado. Otra forma de llamar la rectitud del pensamiento es la validez:

16. Martin Heidegger, *Logic: The Question of Truth*, Indiana University Press, Bloomington, 2010, pp. 51-52. Extraje y traduje este enunciado de la edición en inglés, porque en la edición en español se omite. El editor de la versión inglesa especifica que este enunciado se extrajo de la transcripción de Weiss. En la versión española la transcripción de Weiss no se utilizó.

[...] la legitimidad y rectitud, la verdad del pensamiento que surge en adecuación a las leyes, es igualmente un carácter de lo pensado. Con ello tenemos una indicación general para la comprensión del concepto de verdad tal como subyace a la crítica al psicologismo y tal como luego se impuso expresamente a partir de las *Investigaciones lógicas* (validez).<sup>17</sup>

Si la verdad es una característica de lo que es pensado, y lo que es pensado no es un evento empírico, “la verdad es entonces una característica del ser ideal”. Esta conclusión formulada por Heidegger es consistente con la noción de verdad que reconstruí en la sección pasada. Esto es así porque el carácter ideal de los contenidos proposicionales se basa en el hecho de que permanecen constantes a través de sus posibles instancias.

En este punto, Heidegger expone la ambigüedad de la noción de idealidad de los contenidos proposicionales porque Husserl define esta rectitud ideal en dos formas distintas. Por una parte, la verdad se define como la rectitud de contenidos proposicionales individuales; en este sentido, cada proposición representa una verdad respecto de su contenido: “La proposición juzgada, es decir, la proposición verdadera, es una verdad; lo que en los casos ideales enuncia cada proposición concreta es una verdad”.<sup>18</sup> Por otra parte, cuando Husserl define la verdad con respecto a la ciencia dice que la idealidad de la verdad es representada por la unidad de todos los juicios científicos posibles. En lo que sigue explicaré cada uno de los dos significados de la verdad y por qué Heidegger dice que son ambiguos.

Para explicar la primera noción de idealidad que Husserl admite, Heidegger reconstruye la noción de idealidad que ha dominado a lo largo de la historia de la filosofía. Para hacerlo él se remonta a la noción griega de idea. Heidegger dice que, en los tiempos antiguos, autores

17. Martin Heidegger, *Lógica: La pregunta por la verdad*, p. 52.

18. *Ibidem*, p. 55.

como Platón usaron el concepto de “idea” para términos que definen la identidad de objetos similares a lo largo de diversas instancias.<sup>19</sup> Heidegger usa el ejemplo de las nociones de triángulo y color para ilustrar este punto: “Así hablamos de color frente a una multiplicidad cambiante de colores, y a su vez de rojo frente a este o aquel rojo, una plétora imprevisible de matices concretos de rojo”.<sup>20</sup> Heidegger ofrece una definición sintética de esta concepción de idealidad:

Así pues, esto que permanece lo mismo en la multiplicidad de las cosas se designa la idea, y de modo correspondiente se dice ahora que el ser de este “qué”, de esto que permanece lo mismo, es el ser idea o el ser ideal. El ser ideal se puede comprender ahora como el ser de aquello que constituye a un objeto en lo que es, como el ser de lo que permanece lo mismo, que se mantiene inmodificable frente a la variación de su realización concreta.<sup>21</sup>

Hasta este punto, Heidegger reconstruye la noción tradicional de idea de forma similar a Husserl en la refutación del psicologismo: el contenido de un juicio es permanente frente a la multiplicidad de las instancias individuales. Continuando con su reconstrucción de Platón, Heidegger recuerda que la noción de *ιδέα* define cómo se ven las cosas:

[...] es aquello que en cierto modo dice qué aspecto tiene el objeto respectivo. Triángulo, color, casa: este aspecto, el auténtico rostro que cada vez constituye a la cosa en aquello que es, los griegos lo designan con el término *εἶδος, ιδέα*. *Ἰδέα* designa primariamente lo avistado, lo visto, y según su sentido es aquello en una cosa que la constituye en lo que es.<sup>22</sup>

De acuerdo con esta noción de idealidad, tanto lo sensible como lo ideal son aprehendidos a través de la vista: “El ver en un sentido en-

19. Probablemente, Heidegger extrajo esta definición del *Parménides* de Platón, sección 132a.

20. Martin Heidegger, *Lógica: La pregunta por la verdad*, p. 53.

21. *Ibidem*, p. 54.

22. *Idem*.

teramente amplio, concretamente con el significado de ‘captar algo al hilo de sí mismo’ era para los griegos el modo supremo de captación del ente en general. Y en este modo de captación que es el ver se hace accesible aquello que constituye a una cosa en lo que es”.<sup>23</sup> Heidegger nota que esta definición de idealidad no implica una separación entre dos ámbitos ontológicos distintos, sino una separación entre dos formas distintas de aprehensión. Tanto lo real como la *idéa* son objetos de aprehensión intuitiva, *θεωρία*; la diferencia es que lo real es aprehendido por medio de los sentidos, y lo ideal por medio de la razón: “También aquí el ser ideal y el real se caracterizan de nuevo a partir del modo determinado de acceso a ellos, y no a partir del ser ni de su modo mismo de ser”.<sup>24</sup> En este sentido, Heidegger postula que los aspectos permanentes de los contenidos específicos son aquellos que son percibidos por la razón intuitiva: “lo permanente en los objetos sensibles es aquello que se hace captable por la razón, por el *νοῦς*, es decir, las ideas [...] mientras que lo real cambiante y múltiple se hace accesible en la sensibilidad, es decir, en la *αἴσθησις* y por tanto lo real se llama *λοῖσθητόν*”.<sup>25</sup> La teoría de la verdad que emana de esta concepción de idealidad es una que regula el acuerdo entre los contenidos de conocimiento con su objeto: “El vivenciarse el contenido proposicional al juzgar es cada vez la realización del ideal, de modo correspondiente a como la idea de mesa se muestra en una multiplicidad de mesas construidas”.<sup>26</sup>

Sin embargo, Heidegger detecta que el problema surge cuando Husserl utiliza el concepto de idealidad en un segundo sentido, cuando da su noción de la verdad como la base de una teoría de la verdad científica. Para reconstruir este sentido de idealidad Heidegger retoma la noción de unidad de las ciencias que expuse en la sección 1.2 y la noción de

23. *Idem.*

24. *Ibidem*, p. 55.

25. *Idem.*

26. *Ibidem*, p. 56.

verdad lógica que implica. La ciencia depende de una serie de prácticas establecidas, estructuras, individuos y proposiciones. Tal como expliqué anteriormente, una de las preocupaciones principales de Husserl en las *Investigaciones lógicas* era encontrar los elementos constitutivos de la ciencia; en otras palabras, lo que unifica ese conjunto de prácticas, personas, instituciones y los aspectos empíricos y antropológicos de la ciencia. El fundamento de la ciencia no se constituye en esos aspectos, sino en el hecho de que el conjunto de proposiciones que conforman una teoría es permanentemente válido porque este conjunto tiene una forma de existencia distinta a los aspectos empíricos. De aquí que Heidegger interprete esta segunda noción de idealidad de Husserl en un segundo sentido:

Los contenidos proposicionales que existen idealmente, es decir, que tienen validez ideal, en tanto que tales, llevan a su vez a las cosas a una validez objetiva. El ser ideal de la proposición —la verdad— tiene validez, y en tanto que válida vale aplicando a las cosas a las que se refiere.

El ser ideal de la verdad, frente a la realidad efectiva de las cosas, se designa como valor. Las propias verdades son valores, y por eso se habla de la lógica no psicológica como *lógica de la validez*.<sup>27</sup>

El punto crítico de esta noción de idealidad es que se refiere a las condiciones de posibilidad del conocimiento científico válido. En el párrafo 65 Husserl define la naturaleza de estas condiciones de posibilidad de la siguiente manera: “no son válidas porque tengamos intelección de ellas, sino que tenemos intelección de ellas porque son válidas”.<sup>28</sup> Así, el carácter ideal de las condiciones de posibilidad del conocimiento se refiere a su carácter no empírico, que está determinado por su estatus *a priori* respecto de todo acto de conocimiento posible.

27. *Ibidem*, p. 57.

28. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, 1, p. 198.

Éste es el punto en el que Heidegger dice que la noción de Husserl de la verdad cae en ambigüedad. Por una parte, en la primera noción de idealidad —la que se desprende de la crítica del psicologismo—, Husserl acepta que la idealidad surge de la forma universal de un contenido específico. En la segunda concepción de idealidad —la que se desprende de la noción de ciencia en general—, asegura que el carácter ideal de la verdad se deriva de las condiciones ideales de todo conocimiento posible. Sin embargo, la primera noción dice que la idealidad define abstracciones de contenidos específicos, no las condiciones de todo acto de conocimiento posible: “El género ‘color’ se especifica sólo en tipos y en el particular, en este o aquel color. Lo ‘universal’ como contenido del juicio el —sentido— se especifica sólo en este o aquel sentido, pero jamás en actos”.<sup>29</sup> En este sentido, Heidegger afirma de manera áspera: “Decir que el contenido del juicio es el  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  respecto de los actos (de los juicios posibles) es un contrasentido tan grande como pretender que mesa en general es la esencia del género de las ‘teteras’”.<sup>30</sup> La observación de Heidegger tiene la intención de mostrar que si aplicamos la primera noción de idealidad al concepto de acto de conocimiento tendríamos la noción de acto en general, no las condiciones de posibilidad de los actos de conocimiento. Así que Husserl está usando el término “ideal” de forma ambigua. Como el significado universal de contenidos específicos y como las condiciones de posibilidad de todo acto de conocimiento. La primera noción de idealidad está enfocada en determinar el carácter permanente de contenidos específicos, en otras palabras, esencias universales expresadas en contenidos específicos. Y esta noción de idealidad no requiere un dominio ontológico distinto. Por otro lado, la noción de idealidad como las condiciones de la ciencia en general trabaja de forma distinta porque estas condiciones no están relacionadas con contenidos específicos, sino con las condiciones lógicas del conocimiento que tienen un estatuto ontológico distinto. Y ambas concepciones son incompatibles porque

29. Martin Heidegger, *Lógica: La pregunta por la verdad*, p. 58.

30. *Idem*.

la primera no está relacionada con actos de conocimiento, y la segunda se define precisamente como el *genus* de los actos de conocimiento. Por tanto, Heidegger asegura que Husserl confunde dos distintas nociones de idealidad: la primera como el “universal”, y la segunda como el carácter no-empírico de las leyes de la lógica:

Cierto que el contenido del juicio no es nada real y que en tal medida es ideal, pero no es ideal en el sentido de la idea, como si el contenido del juicio fuera lo universal, el *genus*, el género respecto de los actos de juicio. [Sin embargo Husserl dice precisamente esto: en cuanto idea, el contenido, el significado ideal de la proposición es el género de los actos de conocimiento.]<sup>31</sup>

Y más tarde Heidegger recuerda que el afán de Husserl de construir el tipo de concepción de la verdad lógica que reconstruí en la sección anterior, carente de todo tipo de influencias causales del mundo, conlleva a la confusión de dos nociones de lo ideal:

Este peculiar desliz sólo fue posible porque Husserl, que en cierto modo estaba fascinado por lo ideal y la idea, comprendió ésta en su doble sentido de validez de la proposición y de consistencia de la esencia universal en una sola cosa, y habló simplemente de lo ideal frente a lo real. El desliz muestra sólo qué es lo que se pretendía propiamente en la crítica al psicologismo: imponer lo ideal frente a lo real.<sup>32</sup>

Para demostrar por qué esta concepción de idealidad es problemática, Heidegger coloca la filosofía de Husserl en contexto, y asegura que heredó los mismos vicios de la metafísica tradicional. Según Heidegger,

31. *Ibidem*, p. 57. El enunciado entre corchetes fue extraído y traducido de la edición en inglés antes citada. Los editores de la versión inglesa extrajeron este enunciado del manuscrito de Moser. Me sorprende que el editor de la versión española no lo incluyera, ya que el manuscrito de Moser también fue consultado para esa edición. La importancia de este enunciado radica en que con él se remata la crítica a Husserl, en un solo enunciado Heidegger sintetiza cuál es el principal error de Husserl respecto a la relación entre la idealidad y los actos de conocimiento.

32. Martin Heidegger, *Lógica: La pregunta por la verdad*, p. 58.

Husserl adoptó la ontología neokantiana representada por uno de los autores platonistas más importantes del siglo XIX, Lotze. La razón por la cual sucedió esto fue porque tanto Husserl como Lotze estaban motivados por el objetivo de refutar el psicologismo apoyándose en la tesis de que las leyes de la lógica no se enraizan en hechos empíricos. En el parágrafo 9 del curso de lógica Heidegger demuestra que Husserl y Lotze siguen un procedimiento similar para establecer la distinción entre lo ideal y lo real. Ambos autores aseguran que la verdad es el modo de ser tanto de la verdad como de los contenidos proposicionales. En general, podemos decir que Lotze reconstruyó la teoría de las ideas de Platón y aseguró que “Especificando que las ideas no son espaciales, Platón se refería a que no eran ‘cosas’. (Aquí, ‘Idea’ se refiere al *contenido* pensado, no al *acto* de ideación.) Estos contenidos deben ser entendidos como poseedores de un modo de existencia completamente distinto al tipo de existencia asociado con objetos o cosas”.<sup>33</sup> Según Heidegger, la distinción entre los distintos modos de existencia de ideas y cosas tiene la ventaja de superar el naturalismo psicologista. De hecho, el mismo Heidegger admite que el hecho de que la ontología lotzeana neutralizara el naturalismo psicologista lo llevó a aceptar su teoría en una etapa temprana de su carrera.<sup>34</sup> Sin embargo, abandonó el cuadro lotzeano porque encontró que la distinción ontológica no constituye un comienzo apropiado para la fenomenología ya que ignora la pregunta por el ser. A través de los parágrafos 9 y 10 del curso de lógica Heidegger asegura que Husserl mantuvo esa distinción porque estaba motivado por la intención platonista de separar los ámbitos real e ideal y de asegurar que las condiciones del conocimiento tienen un estatus ontológico distinto que los hechos empíricos. Y en el parágrafo 16 de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, cuando Heidegger discute la lógica de Lotze, reafirma que la distinción

33. David Sullivan, “Lotze, Rudolph Hermann (1817–81)” en *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, Version 1.0, Londres / Nueva York, p. 5019.

34. “Yo mismo, en una investigación anterior sobre la ontología de la Edad Media, me sumé a la diferenciación de Lotze... pero hoy no lo considero correcto”. Martin Heidegger, *Lógica: La pregunta por la verdad*, p. 59.

de Husserl entre el acto de conocimiento y su contenido hace que la postura de Husserl sea similar a la neokantiana:

Ha sido sobre todo Husserl quien ha mostrado, en sus *Investigaciones lógicas*, que en un juicio hay que distinguir entre el efectuar el juicio y la situación objetiva juzgada. Lo juzgado, lo que se mienta al efectuar el juicio es lo que es válido [...] Esta concepción del conocimiento [...] está orientada hacia el juicio, hacia el logos y, [...] por tanto, se convierte en lógica del conocimiento [...] y esta orientación de la verdad y del ser hacia la lógica de la proposición es uno de los principales rasgos distintivos del neokantismo. La convicción de que el conocimiento es igual al juicio, la verdad igual a ser juzgado, igual a la objetividad, igual al sentido válido, llegó a ser tan dominante que incluso la fenomenología fue infectada por esta insostenible concepción del conocimiento, tal como aparece en la investigación posterior de las obras de Husserl, sobre todo en las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913).<sup>35</sup>

Aquí Heidegger reafirma su crítica a la postura neokantiana, porque da por hecho la distinción entre lo real y lo ideal sin cuestionar la base de esa distinción. En el curso de lógica Heidegger comenta de forma irónica que el proyecto de construir una teoría de la verdad sobre la base de tal distinción heredada de la tradición es tan astuto como decir: “para fabricar un cañón, cójase un agujero y póngase alrededor acero”.<sup>36</sup> Pero la intención de este fragmento de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* no es sólo criticar al neokantismo sino relacionar a Husserl con la tradición neokantiana. Este fragmento ha sido discutido de manera breve en la bibliografía por Trish Glazebrook, quien asegura que tanto Husserl como Lotze comparten el mismo esquema conceptual del neokantismo.<sup>37</sup> La noción de la verdad como validez

35. Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, p. 247.

36. Martin Heidegger, *Lógica: La pregunta por la verdad*, p. 81.

37. Cfr. Trish Glazebrook, *Heidegger's Philosophy of Science*, Fordham University Press, Nueva York, 2009, p. 24.

proposicional y la distinción entre el acto de conocimiento (como algo real) y su contenido (como algo ideal) es la base de dicha relación.

Veamos ahora por qué Husserl siguió los pasos del neokantismo. No es casualidad que Husserl se haya acercado a esa tradición. Tal como Richard Tieszen apunta, Husserl fue educado inicialmente como matemático, y durante gran parte de su carrera intentó convertir la filosofía en una ciencia rigurosa.<sup>38</sup> La distinción entre lo real y lo ideal fue el modo en el que él aseguró el carácter trascendental de los objetos ideales de las matemáticas dentro de un marco epistemológico. Tieszen asegura que Husserl vio el platonismo como el modo más adecuado de hacer justicia a las experiencias matemáticas. Husserl rechazó alternativas como el psicologismo y el nominalismo porque sus tendencias empiristas no se adecuan a la experiencia matemática. El proyecto de relacionar la filosofía y las matemáticas atrajo la atención de importantes matemáticos como Gödel, quien, según algunos comentaristas como Hao Wang,<sup>39</sup> fue influenciado de muchas maneras por los trabajos posteriores a 1905 de Husserl. El giro trascendental de Husserl no sólo buscaba asegurar la idealidad de los objetos matemáticos, sino también el carácter trascendental del sujeto que se relaciona a esos objetos. Tal como aseguré en la sección 1.4, la noción de Husserl de conciencia pura busca los elementos necesarios en la subjetividad para hacer posible el conocimiento científico. Esto no significa que Husserl estuviera enfocado en encontrar las capacidades psicológicas de la mente, lo que quería buscar eran las condiciones de posibilidad de la experiencia científica, por ejemplo: “representar, juzgar, reconocer, tomar postura, poner intelección, pensar”.<sup>40</sup> Como dije anteriormente, Husserl está principalmente interesado en problemas relacionados con la filosofía de las matemáticas, así que también está interesado en encontrar cómo es posible que la conciencia pueda ser dirigida hacia objetos que no

38. Richard Tieszen, *Phenomenology, Logic and the Philosophy of Mathematics*, pp. 4 y 99.

39. *Ibidem*, p. 94.

40. Martin Heidegger, *Lógica: La pregunta por la verdad*, p. 82.

existen, tal como los que encontramos en las matemáticas. Por tanto, la fenomenología de Husserl no está principalmente enfocada en la existencia. Husserl estaba motivado por la ciencia y las matemáticas, no por la ontología. Esto es algo que Husserl deja en claro en las *Meditaciones cartesianas*, donde asegura que un análisis ontológico de la naturaleza, los animales y la cultura no es un requisito para la filosofía.<sup>41</sup>

En este sentido, Heidegger comparte con Husserl un interés por el proyecto fenomenológico. A través de su trabajo reconoce su deuda a los conceptos husserlianos de intencionalidad, la necesidad de una filosofía de principios radicales y los defectos de la filosofía naturalista. Pero en el curso de lógica asegura que el giro platonista de Husserl después de las *Investigaciones lógicas* implica el peligro de caer en “un naturalismo aún más grosero y fundamental”.<sup>42</sup> Este tipo de naturalismo surge del hecho de que Husserl aseguró que la conciencia pura tiene su propia estructura, que no es empírica. Pero Husserl no lidió con la pregunta sobre el ser. En trabajos posteriores como *Los fundamentos metafísicos de la lógica* Heidegger postula que la intencionalidad es la forma correcta de caracterizar la conciencia, pero Husserl no se preguntó quién es el ser que se constituye como conciencia.<sup>43</sup> En este sentido, Heidegger afirma que el psicologismo naturalista tiene que admitir que ha sido refutado, en tanto que la subsistencia de las leyes de la lógica no depende de hechos empíricos. Pero Heidegger piensa que el psicologista todavía podría argumentar que el enfoque platonista de los neokantianos y Husserl ha hecho muy poco por entender uno de los aspectos más básicos de la vida mental: “el propio pensamiento viviente, de la vida como conocer”.<sup>44</sup> Siguiendo la tendencia platonista, Husserl ignoró un aspecto fundamental de la relación entre sujeto y objeto: el hecho de que surge dentro del contexto fáctico del

41. Cfr. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 1994, p. 204.

42. Martin Heidegger, *Lógica: La pregunta por la verdad*, p. 81.

43. Cfr. Martin Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*, Indiana University Press, Bloomington, 1984, p. 157.

44. Martin Heidegger, *Lógica: La pregunta por la verdad*, Alianza, Madrid, 2004, p. 81.

*Dasein*. Heidegger evadió los defectos de la concepción de idealidad asegurando que la caracterización apropiada de la intencionalidad se centra en el contacto cotidiano con las cosas no en términos de conciencia pura. Y la noción alternativa de verdad que él propone en los cursos de lógica está basada en “una relación primaria y original con el ente”.<sup>45</sup> Para Heidegger la verdad está determinada por el contexto pragmático que determina nuestro entendimiento de las cosas, no por una relación ideal entre sujeto y objeto.

Voy a dejar en este punto la crítica a Husserl y proceder a la siguiente y última sección. Hay algunos comentaristas importantes de Husserl, como Levinas, que han argumentado que la concepción de verdad en la obra temprana de Husserl no implica platonismo. Levinas asegura que Husserl construyó adecuadamente un puente entre lo real y lo ideal. En la siguiente sección voy a argumentar que el diagnóstico de Levinas no cumple con los requisitos estipulados por la crítica de Heidegger. Por tanto, voy a asegurar que la crítica de Heidegger permanece exitosa.

### *Levinas y el platonismo de Husserl*

En su estudio sobre la noción husserliana de intuición, Levinas sostiene que las obras tempranas de Husserl no están contaminadas de platonismo. Él asegura esto porque, según Husserl, la lógica y la subjetividad no están separadas: “La existencia de los objetos ideales no significa otra cosa sino que nuestra vida concreta puede ser dirigida hacia objetos ideales”.<sup>46</sup> Para defender esta tesis, Levinas recurre al argumento de Husserl de que los objetos ideales pueden ser directamente aprehendidos por la mente empírica porque los objetos ideales son parte de la vida. Y esos objetos, aunque son trascendentales, nos son dados en actos. Levinas cita un fragmento del segundo volumen de las *Investigaciones*

45. *Ibidem*, p. 132.

46. Emmanuel Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1995, p. 102.

*lógicas*, en donde Husserl afirma: “La generalidad de los significados es algo percibido como inmanente en cada caso individual en que un nombre general es entendido”.<sup>47</sup> En este sentido, la reconstrucción de Levinas salva el concepto husserliano de idealidad de un tipo de platonismo radical en el que las formas ideales son inaprehensibles por la vida concreta de la conciencia. Por el contrario, en el curso de nuestra vida psicológica encontramos objetos ideales, por tanto, los expresamos como contenidos de juicios: “Los objetos ideales y generales son, en una palabra, dados. Las proposiciones y juicios tal como aparecen en nuestra vida pueden tener sujetos y atributos que son generales”.<sup>48</sup> El tipo de platonismo que Levinas está tratando de negar en la filosofía de Husserl corresponde al expuesto en el *Menón* de Platón, en el que el autor asegura que el conocimiento de objetos ideales no surge del contacto con las cosas, sino de un proceso de recuerdo de ideas innatas. En general, la estrategia de Levinas para alcanzar su objetivo consiste en asegurar que, para obtener conocimiento eidético, requerimos contacto empírico con las cosas. Y, a partir de ese contacto, podemos abstraer los principios básicos que constituyen el tipo de conocimiento eidético propio de la filosofía y la lógica:

Nosotros constantemente traducimos esencias idealizadas para entenderlas en el lenguaje del mundo concreto. Por tanto, no deberíamos considerar la descripción del aspecto *inexacto* del mundo como temporal e insuficiente. Por el contrario, esta descripción siempre servirá como el fundamento del conocimiento científico, porque es una fuente de principios, porque es una ciencia filosófica. Si queremos respetar el significado intrínseco de la vida debemos dar primacía al estar en el mundo de la percepción con toda su inexactitud.<sup>49</sup>

47. *Ibidem*, p. 101. Es una cita textual de Husserl.

48. *Ibidem*, p. 102.

49. *Ibidem*, p. 119.

Por tanto, si el conocimiento eidético surge del contacto con el mundo y de nuestras descripciones inexactas de él, entonces Husserl está a salvo del tipo de platonismo que asegura que la vida psicológica concreta no puede proveer la base del conocimiento eidético.

Sin embargo, el tipo de platonismo que Heidegger desenmascara en Husserl es uno más suave y la defensa de Levinas no lo desactiva. El aspecto primordial de este tipo de platonismo es la tesis de que la postulación del ámbito ideal es un requisito para fundamentar las bases de la lógica. Heidegger dice que la distinción entre lo ideal y lo real es lo mismo que “la diferencia platónica entre el ser sensible, el αἰσθητόν, y el ser tal como se hace accesible por medio de la razón, por medio del νοῦς, el νοητόν”.<sup>50</sup> Heidegger nota que la idea detrás del debate entre Husserl y los psicólogos comenzó con Platón y no ha sido resuelto desde entonces: la conexión entre lo real y lo ideal. Tal como he asegurado a lo largo de este trabajo, Husserl heredó la distinción entre lo real y lo ideal manteniendo el principio platonista de que los objetos ideales existen. Esto es claro a lo largo de las *Investigaciones lógicas*, por ejemplo, cuando asegura que “toda verdad en sí sigue siendo lo que es, conserva su ser ideal. No existe ‘en un punto del vacío’, sino que es una unidad de validez en el reino intemporal de las ideas”.<sup>51</sup> Esta distinción entre lo real y lo ideal es el hilo conductor que guía la concepción husserliana de la lógica. Así que el principio que subyace a la lógica de Husserl es metafísico: la concepción múltiple del ser como lo ideal y lo real.

La reconstrucción de Levinas deja intacta la definición husserliana del conocimiento eidético como perteneciente a un ámbito suprasensible; inclusive acepta que el conocimiento eidético tiene un “*estatus ontológico*”<sup>52</sup> distinto que el conocimiento *a posteriori*. Husserl intentó

50. Martin Heidegger, *Lógica: La pregunta por la verdad*, p. 51.

51. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, 1, p. 122.

52. Emmanuel Levinas, *The Theory of Intuition*, p. 113.

abarcar tanto el conocimiento sensible como la experiencia de los objetos ideales dentro del esquema de la conciencia pura. Para Husserl el papel de la conciencia es conectar ambos lados de la ecuación, pero al final da por hecho la distinción entre lo real y lo ideal; por tanto, tiene un fuerte componente platonista. Por ejemplo, en el parágrafo 149 del primer libro de *Ideas* Husserl asegura que los objetos como los caballos alados o los cuervos blancos sirven como instancias de objetos físicos tal como cualquier otro objeto que existe. Y en otros fragmentos como la quinta meditación, Husserl asegura que la ontología del mundo real no es filosóficamente necesaria porque sólo habla de las contingencias del mundo, pero no es trascendental. En el sistema de Husserl la existencia no es relevante para definir los correlatos de conciencia, por lo que sólo se enfoca en el fenómeno del significado de correlatos intencionales, no en su existencia.

Por su parte, Heidegger asegura que Husserl falló en reconocer que el espacio entre lo real y lo ideal no es salvado por la conciencia. El espacio entre ambos no está ahí para que la mente humana lo salve. Por el contrario, la distinción entre ambos ámbitos ontológicos es una creación de la mente humana. Siendo así, la ontología no puede dar por supuesta la distinción entre lo real y lo ideal, sino investigar qué tipo de ser es la mente humana que hace posible la distinción entre lo real y lo ideal. Es por esto que la ontología y la analítica del *Dasein* tienen un lugar primordial en la filosofía de Heidegger. Por tanto, la defensa de Levinas no atiende la razón principal por la cual Heidegger criticó a Husserl después de 1919, que es que Husserl no profundiza en la pregunta por el ser.

La solución que Heidegger propone en el curso de lógica y trabajos posteriores es traer el estudio de la lógica a sus raíces filosóficas; estudiar las raíces filosóficas de los conceptos de la lógica como ser, verdad y libertad. En otras palabras, concebir la lógica como metafísica. Éste fue el proyecto que llevó a cabo en trabajos posteriores como *Los*

*fundamentos metafísicos de la lógica* y su más radical *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*, donde desprecia el proyecto entero de la lógica como una disciplina filosófica y asegura que el deber del pensamiento es romper las cadenas de la lógica.

## Conclusión

En este artículo traté uno de los trabajos menos comentados de Heidegger: sus lecciones de lógica de 1925-1926. Argumenté que la base del platonismo de Husserl en sus trabajos tempranos es la separación entre el ámbito de lo ideal y lo real y, a partir de esta distinción, la confusión de la lógica con el ámbito de lo suprasensible. Heidegger asegura que esta confusión implica una versión más sutil del naturalismo que el defendido por los psicologistas. Esta crítica es importante para entender cuál es la base del giro hermenéutico que Heidegger le da a la fenomenología. Heidegger vio que la forma en que Husserl guiaba su fenomenología con base en la distinción entre lo real y lo ideal llevaba a la antigua cuestión aporética de la participación de lo real en lo ideal. Heidegger compartía con Husserl la concepción de la fenomenología como la ciencia de los orígenes. Sin embargo, el principal desacuerdo de Heidegger con Husserl era que este último no se dio cuenta de que el principio radical de la investigación fenomenológica era el contexto de significación desde el que el *Dasein* se entiende a sí mismo. X

## Fuentes documentales

Glazebrook, Trish, *Heidegger’s Philosophy of Science*, Fordham University Press, Nueva York, 2009.

Gomboso, Marco, “Husserl and the Possibility of Solipsism” en *Humanities Bulletin*, London Academic Publishing, Londres, vol. 1, núm. 1, 2018.

Heidegger, Martin, *Logic: The Question of Truth*, Indiana University Press, Bloomington, 2010.

- *Lógica: La pregunta por la verdad*, Alianza, Madrid, 2004.
- *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000.
- *The Metaphysical Foundations of Logic*, Indiana University Press, Bloomington, 1988.
- Husserl, Edmund, *Formal and Transcendental Logic*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1969.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1962.
- *Investigaciones lógicas*, 1, Alianza, Madrid, 2009.
- *Meditaciones Cartesianas*, FCE, México, 1994.
- Levinas, Emmanuel, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1995.
- Sullivan, David, "Lotze, Rudolph Hermann (1817–81)" en *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, Version 1.0, Londres / Nueva York, pp. 5019–5022.
- Theodorou, Panos, *Husserl and Heidegger on Reduction, Primordially and the Categorical. Phenomenology Beyond its Original Divide*, Springer, Basilea, 2015. [https://www.springer.com/gp/book/Consultado 5/III/2019](https://www.springer.com/gp/book/Consultado%205/III/2019).
- Tieszen, Richard, *Phenomenology, Logic and the Philosophy of Mathematics*, Cambridge University Press, Nueva York, 2005.

# Nietzsche y Landauer. Influencia y crítica

Alberto Elías González Gómez\*



Recepción: 2 de agosto de 2019  
Aprobación: 19 de agosto de 2019

**Resumen.** González Gómez, Alberto Elías. *Nietzsche y Landauer. Influencia y crítica.* Gustav Landauer fue una de las voces más importantes del anarcosocialismo del siglo xx. Su pensamiento bebe de fuentes como la mística y la filosofía alemana de los siglos anteriores. De entre estas fuentes destacan las ideas de Friedrich Nietzsche. Este artículo busca ofrecer una aproximación a la influencia nietzscheana en la obra de Landauer, concentrándose sobre todo en las diferencias y semejanzas generales, la noción de lo antipolítico, la crítica al lenguaje, el llamado a la creatividad libre de valores y las propuestas sociales que emanan de sus filosofías. El objetivo de este texto es contribuir a la recepción castellana del pensamiento de Landauer, autor escasamente traducido y estudiado en nuestro idioma.

**Palabras clave:** Nietzsche, Landauer, escepticismo, crítica al lenguaje, antipolítica, mística.

**Abstract.** González Gómez, Alberto Elías. *Nietzsche and Landauer. Influence and Critique.* Gustav Landauer was one of the leading voices of 20<sup>th</sup>-century anarcho-syndicalism. His thinking drew on sources such as mysticism and German philosophy from earlier centuries, particularly the ideas of Friedrich Nietzsche. This article looks at Nietzschean influences in Landauer's work, concentrating primarily on overall differences and similarities, the notion of the anti-political, the critique of language, the call to the free creativity of values and the social proposals that arise from their philosophies. The objective of this text is to contribute

\* Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales por el ITESO. Máster en Mística y Ciencias Humanas de la Universidad de la Mística, Ávila, España, y Maestro en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. elahaspeace@hotmail.com

to the reception of Landauer's thinking in the Spanish-speaking world, as it has not been widely translated or studied in our language.

**Keywords:** Nietzsche, Landauer, skepticism, critique of language, anti-politics, mysticism.

## Introducción

Gustav Landauer (1870–1919) es y sigue siendo una de las mentes más brillantes de los movimientos anarquistas. Su valía radica en haber logrado ser tanto un teórico como un activista, un filósofo como un militante, un místico como un anarquista. Este artículo busca aportar a la escasa bibliografía que existe sobre Landauer en lengua castellana, enfocado particularmente en la influencia nietzscheana en el autor anarquista. Considero que profundizar en esa influencia aporta a la mejor comprensión no sólo de la obra de Landauer, sino también de la aproximación posmoderna a temas como el lenguaje, la mística, la política y el conocimiento.

Por otro lado, sumergirse en el pensamiento de Landauer puede abrir paradigmas interesantes para los estudiosos de Nietzsche, ya que desde Landauer se puede relacionar la filosofía nietzscheana con el misticismo y el anarcosocialismo, incluso con los movimientos anarquistas y de autonomía que actualmente germinan por todo el planeta y muy en particular en América Latina, tal y como lo señala Silvana Rabinovich en su prólogo a la edición castellana de *Escepticismo y mística*.

El artículo comienza con un somero recorrido de la influencia nietzscheana en Landauer. Este primer apartado es un comentario a un artículo de Dominique Miething que puede considerarse la base de esta exposición. En un segundo momento plantearé un pequeño resumen de las ideas nietzscheanas en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pues considero que ese escrito entra muy bien en diálogo con la ya mencionada obra *Escepticismo y mística*, uno de los libros principales de Landauer, el cual se abordará en el tercer y último apartado.

## Influencia nietzscheana en Landauer

Una característica de la lectura que Landauer realiza en torno a Nietzsche es que se mantiene alejada de las dos recepciones hegemónicas de la época respecto de esa filosofía: por un lado, la fascinación por Nietzsche y sus ideas, por el otro, el rechazo absoluto por parte de los marxistas y pensadores/activistas de izquierda. Mientras que estos últimos consideraban a Nietzsche el nuevo pensador de la burguesía y del capitalismo, Landauer pensaba que era perfectamente posible reconciliar su pensamiento con el socialismo, pues estimaba que lo que el “poeta y el profeta Nietzsche había soñado en exuberantes y abrasadores colores era lo que el socialismo quiere llevar a la realidad”.<sup>1</sup>

En una época en la que la polémica entre las ideas de Nietzsche y Marx era encarnizada, Landauer se vale del primero para criticar al segundo. Al autor anarquista le era imposible aceptar ciertos dogmas marxistas como el determinismo económico, la necesidad de la tecnología para el progreso social, el exagerado uso de la ciencia y del materialismo histórico, etc. Según Landauer, lo que realmente hacen todos estos dogmas es cooptar y paralizar la agencia política del individuo.<sup>2</sup>

En lugar de la clásica versión del marxismo, Landauer propone una “anti-política” muy de la mano de Nietzsche. Lo importante aquí es la distinción nietzscheana entre “política” y “cultura”. Para Nietzsche, las épocas de mayor apogeo cultural han sido las más antipolíticas, mientras que las épocas más políticas han sido las de mayor depravación cultural.<sup>3</sup> La política es el orden del gobierno, del mando, de la

1. Dominique Miething, “Overcoming the preachers of death: Gustav Landauer’s reading of Friedrich Nietzsche” en *Intellectual History Review*, International Society for Intellectual History, Facultad de Historia, Universidad de Oxford, Oxford, vol. 26, núm. 2, 2016, pp. 1–20, p. 5. Es una cita textual de Landauer.
2. *Idem*. Para profundizar más en la crítica de Landauer al marxismo, ver José Ardillo, “Actualidad de Gustav Landauer” en *Argelaga Llibertària contra el desenvolupament*, Barcelona, núm. 2, junio 2013, pp. 51–56.
3. Dominique Miething, “Overcoming the preachers of death”, p. 7.

obediencia y la moral de esclavos, mientras que la cultura tiene que ver con la creatividad, la positividad de la potencia generadora de valores y la voluntad de poder. Landauer parte de estas ideas nietzscheanas, pero purgándolas de su aristocracia para realmente poder hablar de anarcosocialismo.

La antipolítica de Landauer tiene que ver con una renuncia a la participación parlamentaria, jerárquica, de cúpulas de poder. Es decir, un abandono de la lucha por devenir Estado y cambiar las cosas desde ahí. La política es para Landauer exclusivamente la esfera estatal, por lo que su anti-política refiere a la lucha por salirse de la lógica del Estado. De este modo, Landauer se ubica dentro de una tradición política de corte anarquista que considera al Estado no como una gran mole de instituciones, sino como un modo de relaciones humanas. La posibilidad de pensar y vivir más allá del Estado pende de la creatividad (quizás aquí se encuentre su raíz nietzscheana) de imaginar y vivir relaciones nuevas más allá de la lógica estatal. La apuesta es por la unión de las personas para crear nuevos lazos sociales sin dominación, lazos anárquicos.<sup>4</sup>

Pero esta no cooperación con el Estado es sólo el primer paso, uno negativo dice Miething, hacia la utopía. Hace falta el paso positivo —quizás el más plena y elocuentemente nietzscheano— de formar nuevas relaciones sociales. La esperanza de Landauer es que estas nuevas relaciones vayan poco a poco instaurando un orden anárquico.<sup>5</sup> Por lo tanto, la anti-política es una ética práctica de acciones concretas que desarticulan al Estado, implicando una recreación del individuo y de su entorno. Landauer es de la idea de que “la voluntad individual puede inducir al cambio social”.<sup>6</sup>

4. *Ibidem*, p. 8.

5. *Idem*.

6. *Ibidem*, p. 9.

Plantear la antipolítica como una ética anárquica que implique la transformación del individuo es acercarnos a uno de los territorios favoritos de Nietzsche: la moral. Landauer recupera el antiesencialismo nietzscheano en la moral (la muerte de Dios) y su aproximación histórica, con la cual estamos obligados a reconocer que existe una pluralidad de moralidades, lo que imposibilita hablar de una moral en sí o esencial de la naturaleza humana. La ética anti-política asume este antiesencialismo abrazando el “Eterno retorno” nietzscheano y la afirmación de la vida y su creatividad, su posibilidad de forjar valores siempre nuevos que potencialicen la vida y no la obediencia y la dominación.

Sin embargo, es en este punto en donde Landauer arremete más críticamente contra Nietzsche. Pudo darle la vuelta al elitismo nietzscheano, pero no pudo aceptar la centralidad de la noción de “Ultrahombre”, la cual fue paulatinamente abandonada. El motivo es el antropocentrismo oculto en la noción nietzscheana y su dificultad para plantear una visión comunitaria del ser y de la anarquía. Landauer, afirma Miething, fue decantándose por nociones spinozistas como “espíritu”, las cuales están más libres del antropocentrismo y más cerca de una ontología comunitaria.<sup>7</sup> Lo que está de fondo es el esfuerzo que Landauer hace para que el anarquismo no erija un nuevo ídolo de la “Ego-idea” que suplante al Dios metafísico.

Otra distancia crítica que Landauer mantiene respecto de Nietzsche, en tanto considera a este último no lo suficientemente radical, proviene del hecho de que, a pesar de que el Zarathustra es una de las más elocuentes metáforas anti-estatales de la filosofía moderna, en realidad Nietzsche jamás se pronunció en contra del Estado como principio.<sup>8</sup> Por otro lado, el anticapitalismo de Nietzsche es ambiguo, cuando mucho romántico, y no logra ser lo suficientemente radical según los propósitos de Landauer: “Landauer le replicó a Nietzsche no por no

7. *Ibidem*, p. 10.

8. *Ibidem*, p. 13.

difundir sentimientos contra el capitalismo y el Estado, sino porque estaban saturados por el ideal de la dureza y carecían de una dimensión sociológica significativa”.<sup>9</sup> A Landauer también le preocupaban el elitismo en la filosofía moral nietzscheana y las posibles interpretaciones opresoras de la voluntad de poder.<sup>10</sup>

Por otro lado, el mérito de Landauer no es solamente el de haber recuperado a Nietzsche o el de haberlo criticado, sino también el de valerse de sus nociones para explicar procesos de manera que favorecieran a la acción transformadora. Tal cosa ocurre con la noción nietzscheana de “resentimiento”, la cual Landauer utilizó para explicar la lucha proletaria. Desde Nietzsche se puede leer la lucha proletaria como una creación de valores desde el resentimiento, en la que el proletariado se juzga a sí mismo como los buenos y a los capitalistas como los malos. Para Nietzsche aquí no habría una creación positiva de valores, sino una mera reacción negativa a los valores de otros (capitalistas). Esto era importante para Landauer: “crear las nuevas relaciones sociales no meramente desde la lógica de estar en contra de algo”.<sup>11</sup>

### **Sobre verdad y mentira en sentido extramoral**

Además del Zarathustra —y en alguna ocasión *La voluntad de poder*—, Landauer no suele dejar en claro qué obra de Nietzsche está en cuestión cuando se refiere a sus ideas. Sin embargo, considero que por los temas tratados sobre todo en el libro *Escepticismo y mística* —el cual abordaré en el siguiente apartado— el escrito nietzscheano *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* es quizás uno de los que más interesa tener en cuenta en este artículo.

9. *Ibidem*, p. 14.

10. *Idem*.

11. *Idem*.

En la obra citada, el martillo de Nietzsche arremete contra el “impulso de verdad”, un impulso soberbio y falso que cree buscar algo así como la verdad cuando en realidad no es más que una ficción necesaria —desarrollada en el proceso evolutivo por la humanidad, al igual que otros animales desarrollaron cuernos o alas— para la supervivencia. El lenguaje y la verdad son, para Nietzsche, puro convencionalismo social que nace con la sociedad misma. Su función es legislativa, ordena la sociedad por medio de las convenciones acerca de lo que es verdadero. Por lo tanto, lo que se desea no es la verdad en sí sino sus consecuencias favorables.

El lenguaje no se refiere a la cosa en sí. Si lo hiciera, postula Nietzsche, entonces no habría variedad de lenguajes. Aquello que llamamos lenguaje no es otra cosa que las designaciones metafóricas de las cosas respecto a nosotros mismos.<sup>12</sup> Todo es metáfora que deviene en concepto por medio de un proceso de igualación: “Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales”.<sup>13</sup> Cuando decimos hoja, por ejemplo, lo que hacemos en realidad es eliminar un sinnúmero de diferencias entre las singularidades y crear un concepto que concentre singularidades que nuestra mente hace afines. Por lo tanto, la verdad y el lenguaje no son más que una serie de metáforas antropomórficas que, lejos de decir qué es el mundo, simplemente nos ayudan a sobrevivir.

En la segunda parte del texto, después de su dura crítica al lenguaje y al conocimiento, Nietzsche distingue entre el hombre racional y el intuitivo. El primero es quien confía en la arquitectura conceptual de la razón, asumiéndola como verdadera en aras de su tranquilidad. Mientras que el segundo, abrazando el nihilismo que la crítica al lenguaje supone, se mueve desde un proceso creativo que en otros textos nietzscheanos refieren a la *transvaloración de todos los valores* o a lo *dionisiaco*.

12. Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 22.

13. *Ibidem*, p. 23.

De este modo, la crítica nietzscheana deja paso a la creatividad y a la invención, resultado que comparte Landauer.

## **Escepticismo y mística**

Nietzsche no es la principal inspiración del texto *Escepticismo y mística* de Landauer. Fritz Mauthner, su contemporáneo y amigo, junto con su obra *Consideraciones para una crítica del lenguaje*, marcan el ritmo de estas reflexiones en torno a lo político, el lenguaje y la mística. Desconozco el grado de influjo que pudo haber tenido Nietzsche en Mauthner, pero no cabe duda de que ambos influyeron en Landauer. La crítica del lenguaje se cruza con asuntos políticos y místicos, haciendo poco claro si el interés de Landauer es reflexionar sobre mística o sobre la problemática del lenguaje.

Según el prólogo a la edición en español a cargo de Silvana Rabinovich, Landauer está interesado en el escepticismo de Mauthner en tanto que éste denuncia el autoritarismo del lenguaje, el cual a su vez se conecta con el Estado. Por otra parte, descubrir el lenguaje como ficción creadora —tal como lo hace Nietzsche—, posibilita pensar la mística como camino emancipatorio.<sup>14</sup>

Una vez liberado de las cadenas del lenguaje —liberado no porque se quite las cadenas sino porque sabe que las tiene y puede crear con ellas—, la persona puede utilizar la ficción para dar forma al mundo. El mundo es imagen del lenguaje, pero esto no significa que todo sea lenguaje. Se trata de hacer morir al Yo para ser el mundo, y de este modo ser creativos, artistas y libres.

En el fondo se trata de una lectura crítica de Kant. Mauthner considera que no se puede hablar de razón *pura*, es decir, que no hay razón sin

14. Gustav Landauer, *Escepticismo y mística. Aproximaciones a la Crítica del lenguaje de Mauthner*, Herder, México, 2015, p. 11.

experiencia sensorial. Los conceptos universales, lejos de ser formas innatas que forman la arquitectura de la razón, son tan sólo palabras con las que hemos hecho ficción. No hay experiencia que no haya pasado por los sentidos. Pero los sentidos son aleatorios, no están hechos para conocer objetivamente el mundo sino meramente para sobrevivir.<sup>15</sup> Para Kant, las cosas son fenómenos que percibimos gracias a categorías como tiempo y espacio. Mauthner, por el contrario, sostiene que esto es tratar de explicar cosas con cosas, palabras con palabras. Más bien, las cosas de afuera son cosas porque nuestra lengua las prensa “contra el molde de los sustantivos, y sus propiedades son adjetivos”<sup>16</sup> y así con los verbos, etc. El lenguaje es imagen de imagen, se forma de las metáforas que hacemos con lo que sentimos. Pero no todo lo que sentimos lo podemos hacer palabra, por lo que “nuestros nervios saben acerca de aquello que les concierne más que nosotros”. Aquí Landauer afirma, entonces, la existencia del mundo más allá del lenguaje: “El mundo es sin lenguaje”.<sup>17</sup>

Para Landauer, seguir a Kant es caer necesariamente en el solipsismo. Al final, el mundo es representación según mis categorías de tiempo, espacio y causalidad. Sin embargo, el autor anarquista opta por declarar falsa la sensación del yo como una unidad aislada, puesto que se niega a la condena del aislamiento que esto conlleva. Esta renuncia es, según Landauer, la posibilidad de captar el mundo: “Renuncio a la certeza de mi Yo, para poder soportar la vida. Me edifico un nuevo mundo con la conciencia de no tener un fundamento sobre el que edifico, sino tan sólo una necesidad”.<sup>18</sup>

Esto es profundamente liberador. El lenguaje se presenta entonces como sin leyes, como el caminar de los pueblos. En este punto Landauer

15. *Ibidem*, p. 29.

16. *Ibidem*, p. 30.

17. *Ibidem*, p. 31.

18. *Ibidem*, p. 33.

lanza la siguiente afirmación: “La unidad de una lengua vernácula no permite deducir de ella la pureza de la raza”.<sup>19</sup> Él está criticando, junto con Mauthner, la idea de las lenguas madres, matrices lingüísticas, etc. Estas ideas implican lenguajes más avanzados que otros, teleología en la evolución de los lenguajes, e incluso superioridad de unas culturas sobre otras. Sin leyes, Landauer considera que el lenguaje es pura memoria y que en esto radica su maldición: en tener que expresar lo nuevo en términos viejos, “sólo mediante lo conocido de antiguo podemos, y por el camino de la comparación, evocar lo visto como nuevo; no podemos ir más allá de impresiones sensoriales”.<sup>20</sup> El lenguaje es memoria en tanto que es metáfora, pero no sólo el lenguaje es pura metáfora, sino que también lo son las sensaciones y los sentidos. Lenguaje y sensaciones están estrechamente relacionados.

Siguiendo este camino de la mano de Mauthner y Nietzsche, Landauer llega a la conclusión de que la crítica al lenguaje tiene en el fondo una crítica a la metafísica, a Dios y al orden universal. La metafísica y su pensamiento significan siempre lo mismo: “la creencia de poder pronunciar el mundo es la creencia en Dios”.<sup>21</sup> Este sendero escéptico condujo a Nietzsche a su famoso ateísmo. Éste no será, sin embargo, el caso de Landauer. El fracaso del lenguaje y su desviación metafísica que cree decir y conocer el mundo, conduce a Landauer no al ateísmo escéptico sino a la mística.

Según Landauer, la historia de las cosmovisiones, filosofías y religiones puede dividirse en dos bandos: aquellos que se tranquilizan con algo positivo (entre los que enumera a los sistematizadores filosóficos, a los sacerdotes, etc.) y aquellos que no se quedan tranquilos tan fácilmente (los herejes y místicos). Ante la imposibilidad de un lenguaje verdadero y certero, la opción de Landauer es el abismamiento místico

19. *Ibidem*, p. 59.

20. *Ibidem*, p. 82.

21. *Ibidem*, p. 89.

que abandona tiempo y espacio (categorías que, como ya se dijo, son realmente lo que conocemos y no tanto el mundo). El mundo y el Yo se funden, se es el mundo. Es en este punto donde Landauer recupera a Eckhart, a quien considera exitoso en el intento de “armonizar panteísmo y teoría crítica del conocimiento”.<sup>22</sup>

La nada en lugar de la verdad absoluta que coopta al mundo con palabras y abstracciones. Landauer ubica la problemática del conocimiento hegemónico en el tener algo a la vista. La vista conoce objetivamente. La vista da la ilusión de distancia, de objetividad entre lo visto y el vidente. Por el contrario, Landauer propone el tacto como metáfora. Invita a imaginar la siguiente escena: alguien que jamás haya percibido forma visual alguna, y que sólo tiene el tacto, no identifica el mundo como objetivo y a distancia sino como parte de él mismo, de lo que le afecta. No habría espacialidad sino temporalidad. La primacía del tacto (y de la audición) nos lleva a afirmar que “no hay espacio alguno”,<sup>23</sup> y que lo que hay es diferencialidad temporal entre las distintas sensaciones de lo que tocamos —y por lo que somos tocados—: “Si no tuviéramos ojos, jamás habría surgido la diferencia entre el mundo y Yo, jamás se habría llegado a la loca idea de decirle sí a este cuerpo de aquí Yo,<sup>24</sup> pero no por cierto a este libro, a esta mesa o a esta mujer”.<sup>25</sup> En otras palabras, Landauer aboga por destronar la primacía de la espacialidad implantada por la vista, en aras de una primacía de la temporalidad en la que el sujeto no se concibe como separado y aislado del mundo, sino en unión mística con todo.

El ser se convierte, por lo tanto, en puro devenir. Idea claramente nietzscheana. Sin embargo, en este punto, como si buscara distanciarse de Nietzsche, Landauer señala que, en su obra póstuma, la *Voluntad*

22. *Ibidem*, p. 91.

23. *Ibidem*, p. 102.

24. Nota del editor. El fragmento “... decirle sí a este cuerpo de aquí Yo”, cuyo sentido en español no es claro, pudiera ser un error de traducción de la edición citada.

25. Gustav Landauer, *Escepticismo y mística...*, p. 102.

*de poder*, Nietzsche acabó siendo un sistemático que ubicó al ultrahombre como la corona de la creación,<sup>26</sup> subrayando de este modo las críticas abordadas en el primer apartado sobre el antropocentrismo del término nietzscheano.

La razón, y con ella el lenguaje, es, entonces, nada más que un órgano animal. Parte de la evolución, nada especial. No se puede conocer el mundo a través ni de la razón ni del lenguaje. Hace falta convertirnos en el mundo. Éste es el valor, dice Landauer, de la obra de Mauthner, el indicarnos el estado de ánimo para sobrellevar la ficción del pensamiento. La mística de Eckhart, el pesimismo dionisiaco... todas ellas formas de abrazar la tranquilidad creadora y no la desesperación de la impotencia del lenguaje.

## Conclusiones

Landauer se vale de las reflexiones tanto de Nietzsche como de Mauthner, reflexiones críticas alrededor del lenguaje y del conocimiento. A partir de un cierto nihilismo escéptico al que ambos pensadores pueden llevarnos, Landauer lleva a cabo la construcción de su mística anarcosocialista. Sin embargo, vale la pena señalar que, según Miething, Landauer critica tanto a su amigo Mauthner como a Nietzsche por ignorar la radicalidad de las consecuencias de sus filosofías. Para Landauer, la crítica del lenguaje elaborada por ambos autores no sólo nos libera de la noción de Dios sino que también nos lleva a una crítica radical de la sociedad y la cultura.<sup>27</sup> De nuevo, el antropocentrismo del ultrahombre nietzscheano es un ejemplo, según Landauer, de cómo Nietzsche no llegó a la radicalidad de sus ideas, pues el antiesencialismo debería llevarnos a cuestionar el lugar que ocupa el ser humano e, incluso, a tratar de armonizarlo más con la naturaleza mediante la ex-

26. Cuando Landauer escribía esto no se tenía aún claridad de la naturaleza de las obras póstumas de Nietzsche, específicamente en el sentido de las interferencias y ediciones de su hermana.

27. Dominique Miething, "Overcoming the preachers of death", p. 11.

perencia mística. Miething señala que este punto es muy importante, porque indica que Landauer no sucumbió al culto nietzscheano que imperaba en su cambio de siglo.

Quizás, y a modo de conclusión, hay que señalar que el gran mérito de Landauer es el haber creado un anarcosocialismo de corte nietzscheano, cosa que parecía imposible por el rechazo de Nietzsche al socialismo. Esto se posibilitó debido a la noción de temporalidad que tiene Landauer, temporalidad de un socialismo no teleológico que busca utopías y pone todo en el futuro. Sin embargo, Landauer se centra más en la topia, el Eterno retorno del ahora, en donde lo que opera no es el resentimiento sino la agencia creativa de los individuos y los colectivos para crear relaciones nuevas más allá del Estado y del capitalismo. ✕

## Referencias documentales

- Ardillo, José, “Actualidad de Gustav Landauer” en *Argelaga Llibertària contra el desenvolupament*, Barcelona, núm. 2, junio de 2013, pp. 51-56.
- Landauer, Gustav, *Escepticismo y mística. Aproximaciones a la Crítica del lenguaje de Mauthner*, Herder, México, 2015.
- Miething, Dominique, “Overcoming the preachers of death: Gustav Landauer’s reading of Friedrich Nietzsche” en *Intellectual History Review*, International Society for Intellectual History, Facultad de Historia, Universidad de Oxford, Oxford, vol. 26, núm. 2, 2016, pp. 1-20.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1996.

# La educación como resistencia reflexiva\*

Demetrio Zavala Scherer\*\*



Recepción: 1 de abril de 2019  
Aprobación: 3 de junio de 2019

El Estado moderno surge como necesidad formal. Es un elemento estructural de la idealidad que delimita el mundo en el que vivimos. No se trata, sin embargo, de una mera abstracción que se mantiene al margen de sus propias concreciones, a la manera de modelo o referente externo. La formalidad de la idea de Estado está entrelazada con el devenir histórico de su propia realización. La dificultad para comprender nuestra situación actual radica, en buena medida, en esto: en la Modernidad, el paso del tiempo (con todo lo que conlleva) afecta no sólo a las realizaciones de la estructura, sino incluso a la construcción formal. En lo que sigue trataré de exponer esquemáticamente algunos de los componentes de este complejo entrelazamiento entre lo real y lo ideal que constituye al Estado moderno, así como sus principales implicaciones en el campo de la educación.

Entre los siglos XV y XVIII ocurrió en Europa una transformación radical del sentido de la validez. No hablo aquí de la tematización filosófica de esa transformación, sino de la puesta en marcha efectiva de

\* Conferencia dictada en el VI Congreso Jalisciense de Filosofía. Educación como *paideia*, hoy. Homenaje a Alfonso Ibáñez Izquierdo, el 23 de marzo de 2019.

\*\* Profesor del ITESO. dezasc@iteso.mx

los determinados criterios de validez a que la tematización responde. La validez comienza a operar de manera distinta y comienza a construirse un mundo distinto. Me refiero, desde luego, al nacimiento de la ciencia moderna (específicamente, de la física-matemática), pero no exclusivamente a ella. La condición fundamental de la validez moderna es que opera bajo la forma de una unidad consecuente y expansiva de criterios. El ámbito del conocimiento queda definido, pero la expansión de la validez moderna no se detiene ahí. Por el contrario, lo que demanda es que todo lo que queda fuera del ámbito del conocimiento se resuelva con criterios consecuentes con esa delimitación. Por economía, lo expresaré del siguiente modo: lo que la validez moderna demanda es que todo lo que queda fuera del ámbito del conocimiento se resuelva con criterios igualmente *racionales*. (Para tratar de evitar complicaciones terminológicas innecesarias, por ahora me referiré a eso que queda fuera del ámbito del conocimiento como el ámbito de la decisión y la conducta.) De esa exigencia formal que presenta la validez es de donde surge la configuración inicial del Estado moderno. Aunque sea una cuestión de sobra conocida, vale la pena que nos detengamos en este momento histórico de la configuración de la dimensión formal del Estado.

El conocimiento se identifica con la mediación para la presencia fáctica de las cosas. Es lo que posibilita que haya cosas en general y lo que señala, con pretensiones de validez, qué es lo que hay en cada caso. Lo que no puede hacer nunca es generar, por sí mismo, una valoración acerca de eso que hay, sea lo que sea que haya. Ninguna situación fáctica es deseable o indeseable por sí misma. De ello se sigue que ninguna línea de conducta puede proceder válidamente partiendo de premisas de conocimiento. La conducta ha de tomar en cuenta la situación fáctica, pero nunca queda determinada por ella. A su vez, esto implica, por un lado, que en el plano individual la determinación de fines es imprevisible (entendiendo por “fin” el resultado fáctico deseado) y,

por el otro, que no hay garantía de compatibilidad entre los diversos fines individuales.

Ahora bien, independientemente de cómo es que se determina la conducta (es decir, de cómo es que de hecho se determinan los fines particulares y se eligen los medios para obtenerlos), la ausencia de garantía de compatibilidad de fines supone un riesgo evidente y permanente para la obtención de fines en general. Pero, por otra parte, es también de este riesgo de donde surge la posibilidad de formular un criterio válido para orientar la conducta. Del planteamiento se deduce que la obtención de fines en general es *objetivamente preferible* a la obtención de cualquier fin particular. El criterio podría formularse del siguiente modo: “obra de tal manera que tu modo de conducirte (en la consecución de tus fines particulares) no sea incompatible con que cualquier otro, bajo las mismas condiciones, pueda también obtener los suyos”. Se trata, en efecto, de un criterio *racional*.

El problema, desde luego, es que el contar con un criterio racional para orientar la conducta no garantiza que todos los individuos se conducirán racionalmente (tanto más si se toma en consideración que todavía no se ha aclarado cómo es que se determina la conducta de hecho). Es formalmente necesario generar una instancia capaz de garantizar materialmente la compatibilidad de los fines en general (a través de la consecuente supresión o sanción de las conductas incompatibles con ese objetivo). La instancia en cuestión sólo puede producirse por medio de la realización de una *cesión de poder* por parte de cada individuo; es decir, todos los individuos estamos *racionalmente obligados* a renunciar a todos los fines particulares que obstruyan la posibilidad de la compatibilidad de los fines en general y a cooperar de manera relevante y pertinente en la configuración y operación de la instancia encargada de garantizarla. Por otra parte, vale la pena enfatizar que esta obligación racional no proviene de alguna suerte de destilación de la general compatibilidad de fines como un fin en sí misma, sino

del interés que tenemos cada uno de los individuos en que ninguno de nuestros propios fines particulares se convierta en un obstáculo para la obtención de nuestros fines en general. En cualquier caso, la instancia que se genera de este modo y con este objetivo es el Estado.

En un sentido amplio, esta ideación que define al Estado es formalmente inapelable. Pero la cuestión es que el sentido mismo de la ideación no es agotarse en su dimensión formal, sino servir de fundamento a un marco normativo encargado de dirimir las situaciones pertenecientes al ámbito de la decisión y la conducta, es decir, al ámbito de lo práctico. En otras palabras, la fundamentación sólo tiene valor *en la precisa medida en que se pone en práctica; en que se encuentra la manera de implementarla en los hechos*. La legitimidad del Estado no viene de su consistencia formal, sino de su cumplimiento real con aquello con lo que por disposición formal ha de cumplir. Pero hay aquí un problema evidente. Estamos entrando al terreno de lo que podríamos caracterizar como la viciosa circularidad que hay entre lo real y lo ideal en la constitución del Estado.

Empecemos por el aspecto más notorio del problema. Por definición, el haber de Estado nunca es la situación fáctica de partida. El Estado no sólo no ocurre por sí solo, sino que, en el ámbito de lo práctico, es exactamente lo contrario de lo que ocurre por sí solo. Es necesario fabricarlo artificialmente. Pero, como dije, hay en esto un problema *específicamente racional* evidente. El individuo sólo realizará la cesión de poder correspondiente si ha *calculado* que la obtención de sus fines en general se verá garantizada efectivamente a cambio de la renuncia a los determinados fines particulares incompatibles con esa garantía. (Aclaro, entonces, que cuando hable de “cálculo” me estaré refiriendo a esa determinada operación racional que emplea el individuo para sopesar sus fines y los medios que conducen a ellos.) El punto es que la fabricación del Estado presupone su operación, o lo que es lo mismo, que el Estado sólo funciona ya funcionando. Si las condiciones

materiales adecuadas no están dadas, no hay una razón determinante de entrada para apostar por el Estado.

Se podría argumentar, con John Rawls, que la razón determinante para optar por el Estado puede derivarse a partir de una radical integración del azar y la contingencia al cálculo relativo a la cesión del poder individual a través de lo que él denomina el *velo de la ignorancia*. No obstante, me parece que lo que hay en Rawls no es una solución específica para el problema que aquí se plantea, sino una sofisticación del planteamiento fundacional del Estado. La *posición original* (es decir, la posición en la que se coloca al individuo al someterlo al velo de la ignorancia) no es ninguna situación fáctica. Es, en el mejor de los casos, la versión más acabada de la justificación teórica que de su decisión puede ofrecer *quien ya ha optado por el Estado*. En síntesis, ni siquiera a través de la posición original es posible dar consistentemente el salto desde la situación fáctica hasta el establecimiento legítimo del Estado en los hechos. Este tránsito excede el alcance de la fundamentación porque la decisión racional a que se enfrenta el individuo en la situación fáctica de ausencia (o incompetencia) del Estado no está unívocamente determinada. Ciertamente, puede optar por la cesión de poder como estrategia de realización de sus fines en general, pero también es racionalmente consistente que calcule que la mejor manera de alcanzarlos es, simplemente, tratar de sacar provecho de la situación fáctica en la que se encuentra con total independencia de cuáles sean los fines ajenos.

Dada esta ambigüedad, ¿cómo se explica la irrupción y generalización del proyecto de Estado en el contexto de las sociedades modernas? La única explicación posible es que el Estado surge como búsqueda de legitimación de la racionalidad más comprehensiva. Pero, en la práctica, esto necesariamente se traduce como la pretensión de un determinado poder fáctico que busca legitimarse a través de la autoimposición del papel de regulador neutral de la conducta en general. Puede decirse, entonces, que el Estado nace y se mantiene a través de un acto origi-

nario de violencia, a saber, la coerción generalizada de la conducta amparada en la presuposición *de facto* de una legitimidad que está siempre por justificarse en los hechos. No puede ser de otra manera. Pero, nuevamente, esto no significa que la autoridad del Estado emane automáticamente de la anterioridad formal y consistencia interna de su formulación conceptual, sino del ejercicio permanente y efectivo de los lineamientos que de ella se derivan. En conclusión, el Estado tiene la obligación indefectible de reparar el cortocircuito racional que genera al imponerle al individuo lo que teóricamente tendría que ser una libre cesión de poder. Con el desglose de esta obligación indefectible entramos al terreno de la educación.

En primer lugar, el Estado tiene la obligación de proporcionar a todos los individuos sometidos a su regulación los instrumentos racionales indispensables para que puedan ejercer sus propios intereses particulares dentro del espacio común para la acción que él mismo genera. No nos toca aquí la discusión detallada de cuáles serían esos instrumentos, qué es lo que debe considerarse indispensable en términos de su manejo, ni qué pedagogías han de emplearse para que la instrucción sea efectiva. En términos generales, se trata de que todos los individuos cuenten con las bases científicas, lingüísticas y cívicas (entendiendo por esto último una comprensión elemental del marco jurídico y político) que les permitan moverse adecuadamente al interior de una sociedad democrática.

En segundo lugar, el Estado tiene la obligación de producir y garantizar la operación de espacios formativos y de investigación encargados de generar el conocimiento técnico requerido para la producción y permanente evaluación de las condiciones materiales en las que el ideal de la general compatibilidad de fines pueda prosperar. Se sobreentiende no sólo que el acceso a esos espacios ha de ser universal sino, además, que ha de ser promovido tanto en el sentido de exigencia interna del desarrollo social como en el sentido de opción particular de desarrollo personal.

Hasta aquí no estoy diciendo sino lo obvio: sin educación básica universal y sin una universidad pública próspera y socialmente comprometida, el Estado falta a una de sus obligaciones más elementales. Pero lo que interesa en este contexto es resaltar el carácter, digamos, *meta-racional* de esta obligación. A través de la educación definida en estos términos el Estado debe fomentar el uso generalizado del tipo de racionalidad que lo favorecerá en el cálculo individual relativo a la cesión de poder. Debe hacerlo porque se trata de una condición necesaria de su legitimidad real.

Ahora bien, se trata de una condición necesaria pero no suficiente porque, como se ha venido argumentando, el uso generalizado de la razón no basta para garantizar la consolidación del Estado. La opción racional por el Estado nunca deja de coexistir y competir con la racionalidad inmediatista, esto es, con la elección de fines particulares que ignora el principio democrático de la compatibilidad de fines bajo la estimación de que no se trata de la mejor estrategia para obtener lo que se quiere en general. Para consolidarse, esto es, para legitimarse realmente, el Estado debe derrotar esa estimación a gran escala; y eso sólo puede conseguirse a través de la producción de las condiciones materiales que obligarán al cálculo racional a optar por la racionalidad más comprensiva.

En conclusión, el Estado debe promover efectivamente el uso de la razón a través de la educación y simultáneamente producir las condiciones materiales que favorecen la compatibilidad de fines, porque sólo así estará genuinamente legitimado para sancionar y suprimir las conductas incompatibles con su marco normativo. Estado hay en la precisa medida en que estos elementos se articulan. En su ausencia, lo que llena el vacío son poderes fácticos revestidos de una autoridad meramente formal. La educación no es un mero servicio que el Estado presta para contribuir al bienestar de los individuos, es una condición

meta-racional de su legitimación y su primera línea de defensa contra el gangsterismo.

Hasta aquí la situación es bastante compleja, y sin embargo es necesario tomar en consideración un par de cuestiones que se han estado dejando de lado pero que tienen el potencial de complicar todavía más el panorama. Me refiero, por un lado, a la cuestión de cómo es que la conducta se determina de hecho y, por el otro, a la importancia de la situación fáctica concreta desde la que el Estado tiene que partir para establecerse legítimamente como tal. Me parece que ambas cuestiones tienen ramificaciones similares por lo que se refiere a la educación y de ellas me ocuparé después de exponer cada una de las cuestiones en términos generales.

Puede decirse que, históricamente, la primera cuestión aparece en el siglo XVIII bajo la forma de una toma de conciencia a propósito del alcance de lo que aquí se ha estado llamando *razón*. En efecto, en lo expuesto hasta aquí ha ido quedando de manifiesto que la razón puede identificarse plenamente con una determinada línea de conducta si y sólo si el fin que esa conducta persigue ha sido determinado de antemano. Se puede obligar a la razón a elegir una determinada estrategia para la obtención de fines, pero no se le puede obligar a elegir unos fines determinados. En última instancia, la resolución del orden de los fines es una cuestión que escapa a la razón.

(No es mi intención aquí discutir a fondo la cuestión de cómo es que de hecho se determinan los fines. Para tratar de evitar que esa polémica desvíe la atención, estoy dispuesto a admitir la posibilidad de la determinación racional del orden de los fines, pero sólo bajo el entendido de que se trataría de un estatuto racional distinto de aquel al que me he estado refiriendo y cuyo sentido sería la evaluación subjetiva de la conducta y no su determinación objetiva.)

En cualquier caso, el problema que esto representa para el punto que estamos tratando es que, en términos de la motivación para la acción, la general compatibilidad de fines no sólo compite contra la racionalidad inmediatista, sino también contra otras fuentes potenciales de ordenamiento y jerarquización de fines particulares cuyos contenidos pueden o no coincidir con ella. Es decir, el principio democrático compite contra lo que Rawls denomina *doctrinas comprensivas*, donde el punto decisivo es que no sólo compite contra ellas, sino que lo hace desde una posición manifiestamente desventajosa. Mientras que la racionalidad inmediatista y las doctrinas comprensivas ofrecen fines concretos, reales y (desde su propia perspectiva) claramente asequibles, el principio democrático no es algo que pueda desearse por sí mismo, sino que se presenta siempre como un panorama indefinido de fines soportado por una mera abstracción.

La conclusión, una vez más, es que a la razón no le bastan sus propias fuerzas para penetrar en lo real. El proyecto democrático tiene que ya haber ofrecido resultados concretos, reales y extensivos para que la balanza del cálculo se incline a su favor. Para plantearlo en términos rawlsianos, el problema no se reduce a argumentar que el *consenso traslapado* es objetivamente preferible a la racionalidad inmediatista o a la jerarquización de fines de cualquier doctrina comprensiva; el problema es hacer del consenso traslapado algo *realmente deseable* por encima de cualquier otra fuente potencial de motivación. Por lo tanto, aquí también es necesario introducir la dimensión meta-racional que pueda orientarnos a propósito de cómo romper la circularidad entre la claridad de lo ideal y la impermeabilidad de lo real. Pero antes hay que atender a la otra cuestión cuyas implicaciones tienen relevancia en este contexto.

Como se dijo, el Estado comienza formalmente con el velo de la ignorancia, es decir, con esa condición hipotética que coloca al individuo al margen de toda determinación y toda contingencia para que pueda

calcular objetivamente la mejor estrategia para poder alcanzar sus fines en general. En esas condiciones, la opción por la general compatibilidad de fines no está unívocamente determinada, pero ciertamente se presenta como estrategia dominante. También se dijo ya que el problema con esa situación (la posición original) es que no sólo no es una situación fáctica de partida, sino que, por definición, no es situación fáctica alguna. Lo que ahora hay que poner de relieve no es sólo que el individuo se encuentra ya y siempre en unas circunstancias determinadas (y que, por lo tanto, el cálculo nunca es ni puede ser objetivo), sino, además, que el conjunto y el sentido de las relaciones sociales siempre está diacrónica y sincrónicamente definido. En distinta medida, pero siempre de manera significativa (y, con frecuencia, de manera dolorosamente significativa) el margen del cálculo y la estrategia para la obtención de fines le son impuestos al individuo en formas que lo condicionan injustamente o que lo excluyen de los espacios sociales en los que teóricamente tiene el derecho de participar.

Visto desde la perspectiva material, el Estado no se crea de la nada en la nada, sino que se establece como proyección y superposición de una estructura racional sobre un conjunto de facticidades que lo preceden. Exceptuando lo que ocurre en aquellos ámbitos en los que el propio proyecto Estado ya ha transformado exitosamente la situación, esas facticidades tienden *naturalmente* a oponerse a la descualificación de individuos y relaciones exigida por el criterio que ha de orientar la conducta al interior de una sociedad democrática. En breve, las realidades sociales que no se han construido democráticamente difícilmente responderán de manera pacífica al llamado racional de la transformación democrática.

En consecuencia, el Estado no sólo tiene la obligación de producir el espacio común de igualdad consistente con la general compatibilidad de fines, sino que efectivamente ha de remediar (o, por lo menos, minimizar satisfactoriamente) las desigualdades sociales que lo preceden o

que lo esquivan. Por el mero hecho de constituirse como tal el Estado contrae una deuda histórica y social a cuyo pago está esencial e ineludiblemente comprometido y cuyos intereses aumentan en función de sus propias ineptitudes y omisiones. Mejor dicho, contrae una serie indeterminada de deudas, porque de lo que estamos hablando es de un conjunto de desigualdades de diverso calado y frecuentemente vinculadas entre sí de maneras terriblemente complejas; por ejemplo (pero no exclusivamente): desigualdad de oportunidades, desigualdad en el trato ante la ley, desigualdad en la distribución de ingresos, desigualdad en el acceso a los servicios, desigualdad de género, desigualdades identitarias, etcétera.

Nos encontramos, pues, ante una nueva manifestación de la circularidad en la que se encuentra atrapada la legitimidad real del Estado. La posición original en la cual se coloca al individuo por medio del velo de la ignorancia es lógicamente anterior a la constitución del Estado pero, paradójicamente, es aquello que ha de tratar de simularse en la práctica a través de la operación del Estado ya constituido. Mientras esa simulación no tiene peso, simplemente se reproduce un estado de cosas en el que algunos individuos pueden contar con que su estrategia inmediateista está salvaguardada, mientras que otros —la mayoría— se ven obligados a adoptar una estrategia inmediateista con muy reducidas o nulas posibilidades de realización; se reproducen desigualdades e injusticias reales bajo el manto de una igualdad formal que, lejos de remediarlas, las solapa. Dicho esto, es momento de reintroducir, ahora sí, la dimensión meta-racional en la que la educación desempeña un papel preponderante y diferencial.

En su pretensión de extender el tipo de cálculo que le favorece el Estado compite, como hemos visto, con complejas articulaciones entre cálculos inmediateistas, fines particulares derivados de doctrinas comprensivas y desigualdades histórica y socialmente esclerotizadas. Para simplificar, puede decirse que en su pretensión de establecerse

legítimamente el Estado debe superponerse a las *morales particulares*; entendiendo por esto, justamente, el conjunto heterogéneo de principios de que se sirve un individuo (o un colectivo) para alinear sus fines con los medios y conductas que conducen a ellos. Vale la pena insistir en que se trata de una superposición y no de una mera imposición porque el proyecto democrático del Estado no excluye ninguno de los fines legítimos que establecen las morales particulares, sino sólo aquellos que quedan fuera del marco de la general compatibilidad. En efecto, la pretensión de general compatibilidad de fines se extiende lógicamente a la general compatibilidad de morales particulares. Pero, como veíamos, lo que importa aquí no es el soporte teórico de esa extensión, sino la cuestión de cómo conseguir que el principio democrático se convierta en principio hegemónico, siendo que no ofrece ningún contenido concreto que pueda servir de resorte natural para la acción.

La responsabilidad obvia que para el Estado se deriva en este contexto es que debe promover una transformación en el plano individual que introduzca la consideración objetiva sobre la preferibilidad de la compatibilidad de fines en general, no en una situación hipotética, sino en cada situación determinada en la que el individuo toma una decisión socialmente relevante. El problema aquí, tan obvio como la propia responsabilidad del Estado, es que no hay ningún método objetivo para introducir esa consideración objetiva en el cálculo individual. No es algo que pueda resolverse a través de la mera instrucción, como en el caso de los instrumentos estrictamente racionales indispensables para la participación en la sociedad democrática. Se trata de incorporar en el proceso de decisión un elemento extremadamente frágil y elusivo capaz de predisponer al individuo para la *justicia*, es decir, para la atención a la posibilidad de realización de los fines ajenos como condición para la realización de los propios. (Para tener algunos referentes filosóficos, podríamos decir que se trata de introducir lo que Adam Smith denomina *observador imparcial* o de lo que David Hume llama *pasión*

*tranquila.*) Ahora bien, si no hay métodos objetivos que conduzcan a ella, ¿cómo puede operarse esta transformación al interior del cálculo?

Podemos comenzar a trazar la respuesta a esta pregunta diciendo cómo es que *no* ha de intentarse la transformación. (Desafortunadamente, nos encontramos en una coyuntura que exige que hagamos hincapié en esto.) Lo que manifiestamente no se sigue de lo anterior es que la responsabilidad del Estado sea “moralizar” a los individuos. Más aún, que el Estado opte por la promoción de unos determinados contenidos morales constituye una renuncia *de facto* a su papel de regulador neutral de la conducta. En el contexto de una sociedad democrática, que el Estado se alíe con poderes fácticos que impulsan una moral particular es una aberración que, en el mejor de los casos, denota ignorancia e incapacidad. De hecho, la obligación del Estado a este respecto consiste exactamente en lo contrario. Su deber no es moralizar sino, por así decir, *a-moralizar*; esto es, conseguir que las morales individuales y particulares admitan su subordinación pública a un principio moralmente neutral. Reformulemos, pues, la pregunta para añadir el énfasis que acabamos de hacer: ¿cómo puede incorporarse la consideración sobre la justicia en el cálculo racional del individuo sin recurrir a la moralización?

Procediendo analíticamente, puede decirse que la consideración objetiva que predispone para la justicia está integrada por tres elementos fundamentales: un cierto tipo de abstracción, un cierto tipo de imaginación y un cierto tipo de simpatía. En primer lugar, se requiere de la abstracción, desde luego, porque es ésta lo que permite la articulación entre medios y fines en general. Pero más allá de esta función elemental, es lo que abre la comprensión y valoración de los distintos bienes a nuestro alcance y, en esa medida, lo que puede mantener a raya al cálculo inmediatista. En última instancia, la abstracción es lo que hace posible la identificación entre la general compatibilidad de fines, el conjunto indeterminado de nuestros propios fines y la realización de cada uno de nuestros fines particulares.

Por su parte, el movimiento de la imaginación es lo que vertebra la transformación del proceso de decisión. Es lo que nos permite plantearnos la situación real en la que nos encontramos como si no fuéramos nosotros, sino cualquiera, el que se encuentra en ella; e, inversamente, valorar la situación del otro como si fuéramos nosotros los que nos encontramos en ella. La imaginación es lo que nos faculta para distanciarnos de nuestros intereses reales y, así, experimentar con lo posible y con lo deseable. Es decir, es la base del traslado de la condición hipotética de la posición original a la situación fáctica, a *cualquier* situación fáctica.

Por último, la simpatía es el componente verdaderamente diferencial de la transformación, porque de lo que se trata aquí no es meramente de pensar o imaginar, sino de *sentir*; es decir, de introducir un elemento capaz de generar un impulso que determine realmente el sentido de la acción. El movimiento que la simpatía pide aquí no es meramente el de *sentir-con-el-otro*, sino el de efectivamente *sentir-lo-del-otro* y, especialmente, el de sentir las injusticias y desigualdades que sufre otro como injusticias y desigualdades que me afectan a mí. Así, por un lado, la simpatía consigue lo que la razón no puede por sí misma, a saber, la autoimposición de una restricción en la elección de fines (que excluye a los fines incompatibles con el principio democrático), y, por el otro, mueve efectivamente a la cooperación en el alivio de las injusticias y desigualdades que desequilibran, incluso en nuestro favor, el cálculo racional. En pocas palabras, la simpatía es el componente *a-racional* que se requiere para transitar de la idealidad a la realidad; es, por así decir, la encargada de cerrar el circuito.

La incorporación al proceso de decisión de la consideración que pre-dispone al individuo para la justicia depende de la apropiación de una compleja estructura *reflexiva* que no puede reducirse a la condición de conocimiento determinado, de “saber transversal” o de “conjunto de competencias” sin atentar contra aquello que le es fundamental. *La*

*reflexión no puede instrumentarse.* No es un saber determinado ni se agota en el manejo conceptual de unos determinados contenidos. La reflexión es la forma de pertenecer y de participar en el espacio democrático; es *la forma de ser del ciudadano*. Y, por lo tanto, su generalización es la condición meta-racional de la que, en última instancia, depende la legitimidad real del Estado. Recuperemos, así, la pregunta añadiendo estas nuevas consideraciones. ¿Cómo puede el Estado hacerse cargo del compromiso de promover la predisposición para la justicia sin moralizar y sin desfigurar la exigencia reflexiva?

Lo único que el Estado puede hacer y, por lo mismo, aquello a lo que está obligado es a *formar ciudadanos* a través de la generación y mantenimiento de espacios propicios para el cultivo de la reflexión en todos los niveles educativos. Esto es, el Estado debe procurar una formación reflexiva universal, por un lado, y, por el otro, fomentar la reflexión académica encargada tanto de orientar y evaluar el proceso educativo en general como de vigilar críticamente las condiciones del desarrollo social y la propia operación del Estado. En términos de la educación básica, los espacios a los que me refiero son los que naturalmente se asociarían con asignaturas como la filosofía, la historia y la literatura. Yo pensaría que se trata de campos privilegiados para el ejercicio de la reflexión. Pero, nuevamente, la cuestión de fondo no es la transmisión y el manejo de unos contenidos determinados, sino la creación de las condiciones que favorezcan la activación de la simpatía que hace tender a la justicia. En términos de la educación superior, los espacios en cuestión son los de la profesionalización de los saberes que tienen un valor social y crítico intrínseco. Aquí sí, sin duda (aunque no exclusivamente), la filosofía, la historia, la literatura, la pedagogía. La existencia saludable de estos espacios no es negociable. Son la cuña de la que depende el rompimiento de la circularidad entre la formalidad vacía de la teoría del Estado y la construcción de una sociedad genuinamente democrática.

Concluiré diciendo que no se me escapa, y supongo que a los presentes tampoco, que lo que se ha descrito hasta aquí es el proyecto educativo de una Ilustración que nunca terminó de realizarse satisfactoriamente y que, con toda probabilidad, ya no se realizará nunca. Lo que atestigua nuestro presente es el colapso global del Estado democrático. Y no me refiero sólo a los problemas evidentes que pueden verse en México y, en mayor o menor medida, en el resto del mundo: el sometimiento del Estado a poderes fácticos de todo tipo; la proliferación y agudización de las desigualdades y las injusticias, con frecuencia promovidas por el propio Estado; la ineptitud legislativa y judicial; la parálisis burocrática; la incapacidad manifiesta para salvaguardar los derechos más fundamentales; el abandono a niveles inverosímiles de la responsabilidad educativa. Es decir, no sólo me refiero a esta manifiesta y creciente disparidad entre el ideal democrático y las diversas realidades sociales. Me refiero también y específicamente al colapso de la estructura racional que sostiene formalmente al Estado. No es sólo la realidad la que está en crisis, sino que es el propio fundamento del Estado lo que se tambalea. Los síntomas de esta crisis también están a la vista: la proliferación de pronunciamientos antidemocráticos desde las propias instancias estatales, el vaciamiento de los discursos políticos, la inverosimilitud de todos los proyectos de renovación del Estado, el agotamiento de los recursos teóricos.

¿Tiene sentido mantener el ideal educativo ilustrado en estas condiciones? A mí me parece que sí, pero hay que reconocer que ahora ha de ocupar una posición distinta. No ha de tenerse por un programa cuyo cumplimiento quepa esperar por parte del Estado, sino que hay que tomarlo como guía para subvertir su propia inoperancia. En nuestras circunstancias y en relación con el Estado, educar sólo puede significar *educar para la resistencia reflexiva*. X

# Almodóvar: dolor y gloria

Luis García Orso, SJ\*



Recepción: 2 de agosto de 2019  
Aprobación: 26 de agosto de 2019

La última película de Pedro Almodóvar es quizás la más autobiográfica de su filmografía (no obstante que tenga pasajes de ficción). La historia está centrada en un director de cine, de unos 60 años de edad, y en los recuerdos y reencuentros con los amores más entrañables de su vida: su madre, su infancia, su pareja de hace treinta años, sus películas y el cine. Y todo en una muy sensible reconciliación con la vida.

Salvador Mallo es el director aquejado de todos los dolores físicos posibles y de todo el dolor del alma, que lo han dejado en la inactividad, la depresión, la soledad. Antonio Banderas (*alter ego* de Almodóvar) transmite de manera extraordinaria, con todo el lenguaje corporal y sentimental, a este hombre cansado y enfermo. Desde la primera escena, sumergido en la piscina, mostrando la cicatriz de una cirugía en la columna vertebral, aparece el hombre herido que necesita entrar al seno de su madre, al líquido amniótico, y volver a nacer. Así que su primer recuerdo es de los días felices cuando niño junto a su madre: “A tu vera”, cantan las mujeres.

\* Profesor de Teología en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México; miembro de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en México, miembro de la Asociación Católica Mundial para la Comunicación (SIGNIS). lgorso@jesuits.net

Un encuentro fortuito con una vieja amiga (como tantas otras anécdotas en su vida) y el reestreno de una película de su juventud hacen que Salvador busque al actor con el que se distanció hace 32 años. Así comienza la íntima confesión (que es toda la película) y su historia de reconciliación: el cine de pueblo que olía a brisa de verano y a orines de niño, las letras que enseñaba al joven albañil analfabeto en la cueva-casa, el primer deseo sexual, el Madrid de la movida española de los años ochenta, la fama y los viajes por todas partes “para huir de Madrid”, el actor con quien se reencuentra, los guiones del pasado y los que no ha querido filmar, la droga y el vacío, todas las enfermedades del cuerpo y del alma, el hombre que llenó su vida como nadie más, el recuerdo y la ausencia de su madre. Almodóvar logra regalarnos una historia íntima y de memoria del corazón con una maestría extraordinaria, en el guion, la dirección, las actuaciones, los colores, la estética, la música.

El cineasta manchego inició en 1980 su carrera fílmica conocida y reconocida. Esta última película parece condensar las memorias más queridas que pueden caber en un largometraje por parte de un artista genial al llegar a sus 70 años de edad, y el recuento también de otras películas. En *Dolor y gloria*, los 32 años que han transcurrido desde el rompimiento con su actor predilecto coinciden con *La ley del deseo* (1987), donde un jovencito de 26 años (el principiante Antonio Banderas) se enamora obsesivamente de un director de cine (Eusebio Poncela). De hecho, Almodóvar rompió con Poncela muy probablemente por el consumo de heroína del actor que complicaba las labores del cineasta. Pero el consumo de droga es parte de la euforia de los españoles tras la caída de la dictadura y así aparece en los tres primeros filmes de nuestro director. La infancia de Pedro, en el colegio de los curas y cantando en el coro, se cuenta más extensamente en *La mala educación* (2004), y la vuelta al pueblo y a la madre es el tema de *Volver* (2006), pero la madre (con Julieta y con Banderas) está también en *Matador* (1986). Y la secretaria personal de Almodóvar de tantísimos años y

su mayor confidente, Lola García, está en el personaje que interpreta aquí Nora Navas.

Pero quizás las referencias más cercanas se dan con sus dos grandes obras dramáticas: *Todo sobre mi madre* (1999) y *Hable con ella* (2001). En *Dolor y gloria*, aun contando con tantos personajes entrañables, el amor de la madre abre y cierra la narración, en las brillantes actuaciones de Penélope Cruz y Julieta Serrano: Almodóvar no existe sin su madre. Y la más bella reconciliación de la historia se dará cuando el cineasta hable con los dos hombres que marcaron para siempre su vida: el actor y el amante, interpretados respectivamente por dos actores que llenan la pantalla, Asier Etxeandia y Leonardo Sbaraglia.

Almodóvar logra contar su historia haciendo que muchos personajes entren y salgan sin perder nada del hilo de la narración, cerrando perfectamente el ciclo de cada uno. Así son un prodigio de escritura y de actuación los siete minutos del argentino Sbaraglia, los nueve de Julieta Serrano, el monólogo de Asier en el teatro y el último recuerdo de Eduardo el albañil.

Almodóvar, en su etapa madura como ser humano y como artista, nos comparte desde lo más hondo su confesión íntima, honesta, conmovedora; desde su frágil humanidad brota la enorme ternura con la que ha podido llegar al perdón y a la reconciliación: consigo mismo, con la vida, con sus recuerdos, con sus amores y deseos. Entre las confesiones más puras del filme están aquellas de: “Yo me quedé en Madrid, y el cine me salvó; pero Marcelo se salvó lejos de mí”; “Yo me he formado contigo, madre, y con las vecinas”. Volver al primer amor salva a Salvador del dolor y le regresa la vida y la gloria. ✕

# El campo de las y los defensores de los derechos humanos en México. Conclusiones generales

David Velasco Yáñez, SJ (coordinador)\*



Recepción: 25 de septiembre de 2018  
Aprobación: 10 de julio de 2019

**Resumen.** Velasco Yáñez, David, SJ. *El campo de las y los defensores de los derechos humanos en México. Conclusiones generales.* El artículo da cuenta de las conclusiones y hallazgos de la investigación sobre el campo de las y los defensores de los derechos humanos en México. Por un lado, se recoge una serie de constataciones sobre las principales luchas que se dan en el campo y, por otro, las líneas de prácticas que llevan al fortalecimiento del movimiento por los derechos humanos, como debates teóricos y prácticos y propuestas en torno a un conjunto de medidas de seguridad que rebasen la conflictividad interna y procuren estrategias de autocuidado y humanización de la lucha por hacer vigentes todos los derechos para todos y todas.

**Palabras clave:** Derechos humanos, contrahegemonía, defensores de derechos humanos, diálogo pluricultural, multiculturalidad, Estado, alianzas.

**Abstract.** Velasco Yáñez, David, SJ. *The Field of Human Rights Defenders in Mexico. Overall Conclusions.* The article presents overall conclusions and findings of the research into the field of human rights defenders in Mexico. On the one hand, it compiles a series of determinations about the main struggles

\* Profesor del ITESO. [dvelasco@iteso.mx](mailto:dvelasco@iteso.mx) Con la colaboración de Cataly Cubero Espinal, Diana Araceli Pérez González, Claudia Fernanda Díaz Ponce Castañeda, estudiantes de Relaciones Internacionales; Emilia Díaz Corona Centeno, alumna de Psicología, y Denisse Montiel Flores, egresada de Relaciones Internacionales y de Derecho del ITESO.

taking place in the field and, on the other, it points out lines of practice that can help to strengthen the human rights movement, including theoretical and practical debates, as well as proposals for a set of security measures that would transcend internal conflicts and offer strategies for self-care and humanization in the struggle to validate the rights of all.

*Key words:* Human rights, counter-hegemony, human rights defenders, pluricultural dialogue, multiculturalism, State, alliances.

## Introducción

El trabajo se propone condensar los principales resultados de una larga y variada investigación que partió de la pregunta ¿por qué matan a defensores y defensoras de los derechos humanos?, y que termina con una reflexión sobre la necesaria complementariedad entre los derechos humanos (DH) y otras concepciones de la dignidad humana en diálogo como las teologías de la liberación producidas en todo el mundo, en especial, abajo y a la izquierda, para lograr un ejercicio contrahegemónico de los derechos humanos.

Las conclusiones a las que llegamos son puntos de partida tanto para la acción como para el establecimiento de diálogos y de nuevas líneas de investigación. Intentamos una secuencia relativamente lógica, en la que partimos de la que consideramos la principal oposición estructural que impide el pleno ejercicio de todos los derechos humanos, oposición entre el derecho internacional de los derechos humanos y los tratados comerciales. En esta contradicción estructural destaca el papel del Estado mexicano ante los organismos nacionales e internacionales de derechos humanos, debido a la paradoja de ser el Estado que mayor número de tratados, declaraciones y convenciones ha firmado y ratificado y, al mismo tiempo, el que reúne más de tres mil recomendaciones,<sup>1</sup> muchas de las cuales le son reiteradas por su incumplimiento.

1. Al respecto se puede consultar la extraordinaria base de datos de recomendaciones internacionales a México en materia de DH, disponible en: [recomendacionesdh.mx](http://recomendacionesdh.mx)

Dada esa situación, podemos hablar del Estado mexicano como el Estado Jano, ese dios romano de dos caras: una, la cara del protector y garantista de los derechos humanos y, otra, la del mayor perpetrador de graves violaciones a éstos. Esta paradoja o esquizofrenia del Estado mexicano tiene efectos en la vida y el trabajo de las y los defensores de los derechos humanos (DDH), de los que recogemos algunas conclusiones y tareas relevantes al interior del movimiento de los DH.

Destacamos la relevancia que tiene la construcción de alianzas estratégicas y sinergias entre periodistas y defensores y entre defensores y expertos en DH, tanto de los que participan en los comités de los tratados como los que enseñan e investigan en las universidades a favor de derechos tan básicos como el derecho a la vida, y de ahí en adelante, todos los derechos para todos y todas. En este punto destacamos las prácticas exitosas de estas redes interdisciplinarias en torno a la defensa y protección de los DH.

Finalmente, subrayamos la necesidad de pensamiento crítico que posibilite nuevos conocimientos y prácticas exitosas del ejercicio de los DH, en una perspectiva pluricultural y contrahegemónica.

### **Tratados comerciales contra derechos humanos**

Al inicio de la investigación planteamos una serie de hipótesis sobre el por qué matan a los DDH. En la lucha por el dominio de la visión de los derechos humanos se esconde el más grande antagonismo estructural del campo: los intereses económicos frente a los derechos humanos. La visión dominante se refleja en la prevalencia de los tratados y tribunales comerciales sobre el derecho internacional de los derechos humanos, cuando del interés nacional se trata. Así lo muestra la imposición de megaproyectos de inversión extranjera y nacional que despojan a pueblos de sus territorios y violan el derecho a un ambiente sano; las empresas transnacionales que generan capital a costa de la precariza-

ción del trabajo y de una vida digna; las manufactureras que explotan a trabajadores y trabajadoras con el fin de maximizar las utilidades; las inversiones y capitales que cruzan las fronteras con mucho menos restricciones que las personas que huyen de conflictos, crisis o desastres; el difícil acceso a educación, salud, alimentación y los asesinatos de DDH que se oponen a las agresiones a personas y comunidades. Detrás del discurso hegemónico convencional de los DH existen poderes dominantes y colonialistas cuyos intereses corporativos tratan de guiar la lógica de los derechos humanos.

Este antagonismo proviene de un modelo internacional de dominación económica y cultural que reduce todo a las lógicas de mercado y que se impone a los países pobres. Los tratados comerciales suelen ser el centro de mayor atención y peso para los Estados; éstos buscan generar las condiciones propicias para la atracción de inversiones y capitales. En la raíz de la problemática se encuentra un Estado que ha trabajado al servicio de las empresas transnacionales (ETN) y de los intereses del gran capital, que concesiona los derechos humanos, los espacios públicos y el medio ambiente. Esta oposición es estructural, por lo que sistemáticamente genera violaciones de DH, en particular, de los Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales (DESCA) que buscan garantizar el bienestar social.

Este predominio económico tiene graves consecuencias sobre los DESCAs y, por tanto, sobre el bienestar social, señalamos las tres principales:

- 1) Imposición del interés corporativo sobre el interés nacional. Cuando se trata de acuerdos y compromisos internacionales las empresas y los intereses transnacionales se imponen a los Estados e intereses nacionales en los tratados productivos, comerciales, ambientales, energéticos y políticos, lo que vulnera el ámbito de los DH, en particular los relacionados con el bienestar social. Un ejemplo es la renegociación del TLCAN (ahora T-MEC): quienes

negocian los nuevos términos son las empresas y los gobiernos, sin transparencia para la población que es la principal afectada. Debido a esto los derechos laborales, económicos, culturales, sociales, colectivos, de la tierra y de las futuras generaciones son sometidos a los intereses económicos. La imponente lógica del mercado obliga a ceder los intereses nacionales frente al gran capital transnacional.

- 2) Tratamiento de los derechos humanos como mercancía. Las limitaciones y desventajas con las que se encuentra el Estado mexicano en el orden mundial y los intereses a los cuales responde provocan que someta lo público y nacional al capital y a las empresas transnacionales y que concesione a las empresas la provisión y gestión de bienes y servicios básicos para una vida digna, por lo que los DESCA quedan sujetos a aquellos derechos que benefician la acumulación de capital: derecho a la propiedad y al libre comercio.
- 3) Impunidad de las empresas e intereses transnacionales. El Estado mexicano es incapaz de cumplir con sus compromisos en materia de derechos humanos porque simplemente obedece a la lógica impuesta por el mercado y los tratados de libre comercio, una forma generada para garantizar los intereses de inversionistas y empresas. Bajo esa lógica se ve obligado a tolerar la violación sistémica de derechos humanos por los megaproyectos de todo tipo, las empresas de transgénicos, las maquiladoras, etc., frente a los cuales el Estado mexicano no cuenta con la fuerza estructural suficiente para someter los intereses privados al Estado de Derecho.

Este antagonismo estructural ha generado diversas expresiones de opresión también en México. Quienes defienden los derechos humanos figuran entre las principales víctimas al luchar contra un sistema capitalista y perpetrador que destruye todo lo que se le opone. Sin embargo, como sostiene Raúl Zibechi, “las diferentes formas de opre-

sión conllevan otras tantas formas de resistencia [...] éstas pueden desplegarse con mayor vigor en la medida en la que las opresiones sean iluminadas”.<sup>2</sup>

En sintonía con este planteo de Zibechi está la posición del Subcomandante Insurgente Moisés, quien señala que dentro de la crisis capitalista existe otra que “pasa desapercibida [...] la emergencia y proliferación de rebeldías, de núcleos humanos organizados que desafían no sólo al Poder, también a su lógica perversa e inhumana. Diversa en su identidad, esta irrupción aparece como una anomalía al sistema”.<sup>3</sup>

Frente a la imponente lógica del mercado no basta con rebeldías atomizadas por muchas que sean; resulta necesario construir un frente que incorpore las diversas luchas y trazar, como lo proponen los zapatistas, “un mapa contemporáneo de las rebeldías y resistencias de todo el planeta”.<sup>4</sup> En esta línea, surgen entidades y movimientos que buscan monitorear y limitar el poder de las empresas transnacionales y que han conformado grupos y redes como el Grupo de Trabajo sobre derechos humanos y ETN y otros organismos de la ONU (GTDHETN), el cual reconoce que el poder de las transnacionales les permite cometer abusos, violaciones de derechos humanos y ataques contra sociedades, y trabaja desde 2015 en la elaboración de un tratado vinculante para las ETN en materia de derechos humanos<sup>5</sup> (en julio de 2019 se presentó el Borrador Revisado del Tratado Vinculante).

2. Raúl Zibechi, “Narco y feminicidios: el control en espacios abiertos” en *La Jornada*, Ciudad de México, Desarrollo de Medios, 5 de agosto de 2016. Documento electrónico.
3. Subcomandante Insurgente Moisés, “300. Segunda parte: Un continente como patio trasero, un país como cementerio, un pensamiento único como programa de gobierno y una pequeña, muy pequeña, pequeñísima rebeldía” en *Enlace Zapatista*, agosto de 2018. Documento electrónico.
4. Subcomandante Insurgente Moisés, “300. Tercera y última parte: Un desafío, una autonomía real, una respuesta, varias propuestas y algunas anécdotas sobre el número ‘300’” en *Enlace Zapatista*, agosto de 2018. Versión electrónica.
5. Open-Ended Intergovernmental Working Group (OEIGWG), “Se publica el borrador del tratado vinculante de las Naciones Unidas (20 de julio 2018)”. Versión electrónica.

Gran parte de este trabajo ha sido producto de los esfuerzos y presiones de los diferentes grupos civiles (muchos de ellos integrados en lo que se conoce como “La Campaña Global”) que también reclaman mecanismos jurídicos que regulen el actuar de las ETN. Ha sido una lucha difícil. La Unión Europea, que se expone históricamente como institución mundial comprometida con la promoción y protección de los DH, ha dilatado las negociaciones para la conformación del tratado y mantiene una posición obstruccionista: en las últimas rondas de negociación ha demandado la restricción del mandato del GTDHETN,<sup>6</sup> con miras a tomar el control sobre el asunto. Una vez más, nos topamos con el antagonismo estructural de los intereses de mercado frente a la dignidad humana.

### **El Estado mexicano ante los organismos nacionales e internacionales de derechos humanos**

En dos momentos de la investigación analizamos la situación del Estado mexicano durante los exámenes periódicos ante los comités de los tratados internacionales sobre DH, y concluimos que es necesario pasar del paradigma de las recomendaciones al de la evaluación de su puesta en práctica. Esta modificación es tanto más necesaria cuando constatamos las más de tres mil recomendaciones de los organismos internacionales a México, muchas de ellas reiteradas por incumplimiento, y muchas de las cuales tienen relación con la necesaria armonización de la legislación interna con el derecho internacional de los DH.

Esta cantidad de recomendaciones no incluye las que, tanto a escala nacional como en cada una de las entidades federativas, han emitido la Comisión Nacional de los Derechos Humanos y cada una de las Comisiones Estatales que, en conjunto, forman el sistema nacional de

6. Lucía Ortiz y Anne van Schaik, “¿Por qué teme la Unión Europea el establecimiento de un tratado vinculante sobre empresas transnacionales con respecto a los derechos humanos?” en *Friends of the Earth International*, 2018. Versión electrónica.

protección de los DH. En su momento señalamos que es el sistema más caro del mundo y es notable su ineficiencia debido, en buena parte, a su falta de autonomía e independencia de los poderes locales.

Pero también constatamos la simulación que las delegaciones oficiales realizan ante los comités de expertos independientes. Sin embargo, la activa participación de las organizaciones de la sociedad civil, a través de los llamados “informes sombra”, han expuesto otra versión de los hechos debidamente documentada. Estas prácticas de la sociedad civil han resultado indispensables para orientar la opinión, valoración y recomendaciones precisas que los comités internacionales hacen a México, en la perspectiva de una adecuada evaluación de los avances y los impactos de su instrumentación.

En estas circunstancias destacamos los momentos de conflicto entre funcionarios federales y organismos internacionales, entre los que sobresalen la acusación contra el ex Relator Especial contra la Tortura, Juan Ernesto Méndez, al que funcionarios de la Secretaría de Relaciones Exteriores le señalaron, un año después de que presentó el informe de su visita a México, de hacer un “trabajo poco profesional y poco ético”. El otro caso es la expulsión *de facto* del Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI) para investigar el caso de la desaparición de los 43 normalistas de Ayotzinapa y la aceptación obligada de un Mecanismo de Seguimiento.

El caso omiso del Estado mexicano a las recomendaciones tanto de organismos de la CIDH como de los comités de la ONU y del sistema nacional de protección propicia que se vuelvan a cometer las mismas violaciones, a pesar de que se denuncien ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH); se ha creado un círculo vicioso que parece interminable. La cantidad de “sentencias incumplidas” por parte del Estado mexicano crece porque las cuestiones de fondo de tales sentencias no se han atendido.

La falta de carácter vinculante de las recomendaciones de los comités de los tratados hace que muchas de ellas sean reiteradas en el tiempo, sea por un mismo comité o por varios. México vive una crisis humanitaria y tiene un gobierno que permite que la impunidad siga existiendo y aumentando en el país, por lo que las violaciones a los derechos humanos del pueblo mexicano se han normalizado.

Las personas responsables de darle seguimiento a estas sentencias y recomendaciones las desconocen o no se dan por aludidas porque se les obliga a actuar reparando daños, esto dificulta que las cumplan. La lucha por parte de los comités de los tratados y de la CIDH para que el Estado mexicano aplique lo que ha firmado y ratificado ha sido una lucha fallida.

A pesar del cúmulo de recomendaciones, en 2017 el gobierno suscribió y aprobó la Ley de Seguridad Interior que va en contra de todo lo que ha firmado para proteger los derechos humanos. Tal vez esa sea la razón por la que la LXIV Legislatura inició la discusión para abrogar esa ley. Estas actuaciones y decisiones del Estado lo muestran como contradictorio y dejan claro su falta de compromiso para cumplir lo que ha firmado en materia de derechos humanos.

## **El Estado Jano en México**

Aunque el Estado mexicano en sus informes presentados en materia de derechos humanos demostrara haber trabajado en su protección, existe una contradicción estructural en la que, por un lado, el Estado se enaltece de haber participado en más de 55 instrumentos internacionales relativos a los derechos humanos, en la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas y otros organismos internacionales durante más de 30 años y, por otro lado, ese mismo Estado ha recibido innumerables recomendaciones en materia de derechos humanos.

El Estado mexicano vive una paradoja: frente al sistema internacional muestra su compromiso e interés promoviendo iniciativas, no obstante, al interior del país comete graves violaciones a los derechos humanos por comisión, por omisión o por aquiescencia.

En cuanto a la comisión, el Estado usa la excusa de mantener el “Estado de derecho” e impone una concepción particular del concepto, interpretándolo bajo ciertos intereses particulares. Algunos ejemplos son el caso Tlatlaya, en el que militares ejecutaron a 15 de 22 muertos hallados en el suelo de una bodega en 2014 y respecto al cual el gobierno federal manejó la versión de que los 22 muertos eran “presuntos criminales” que murieron en un enfrentamiento, o el caso de la matanza de Apatzingán en 2015, en la que perdieron la vida 16 personas a manos de elementos de la policía federal, aunque el gobierno argumentó que fue un enfrentamiento entre civiles.

La omisión se identifica cuando el Estado deja de intervenir ante graves violaciones de los derechos humanos, argumenta que el responsable es el crimen organizado e intenta adjudicar la mayor parte de crímenes contra la población y DDH a estas organizaciones criminales para deslindarse del problema. Es una posición que nutre la impunidad.

Los funcionarios del Estado tratan de imponer la visión de que los derechos humanos son un obstáculo para la seguridad nacional, lo que constituye la aquiescencia que se da cuando con el discurso de seguridad nacional se usan políticas de militarización so pretexto de la lucha contra el crimen organizado y se criminaliza a los DDH. En la historia reciente del país hay varios casos que prueban el consentimiento por parte del Estado a la violación de derechos humanos, como la *guerra sucia* que comenzó en la década de 1960, de la cual la masacre de Tlatelolco el 2 de octubre de 1968 es emblemática, o en la década de 1990 cuando el Estado mexicano entrenó paramilitares para que entraran a las tierras de los Altos de Chiapas con el propósito de fragmentar y

destruir resistencias que buscaban la garantía y el respeto de sus derechos y dignidad; de la misma manera, durante el sexenio de Felipe Calderón (2006–2012) se puso en marcha la llamada guerra contra el narcotráfico y se inició la abierta militarización del país y el crecimiento de las agresiones contra quienes defienden los derechos humanos.

Respecto al Estado comprometido y promotor de Derechos Humanos, en la Agenda Básica de Derechos Humanos 2018, la CNDH publicó 140 compromisos para hacer posible los Derechos Humanos, como legalidad, seguridad y justicia para los DDH, entre otros; en cuanto a la armonización normativa afirma que es necesario “Regular el uso legítimo de la fuerza por parte de las autoridades limitándolo a ser un último recurso en casos excepcionales y con estricto apego a derecho”.<sup>7</sup> De la misma manera, en cuanto a legalidad, seguridad y justicia afirma que

[...] nuestro país requiere seguridad, pero no a cualquier costo y no por cualquier medio. La seguridad que necesitamos es la que corresponda a un “Estado Democrático de Derecho”, sustentada en el respeto irrestricto a los derechos humanos [...] una seguridad que se construye desde un vínculo de confianza, cercanía y cooperación entre autoridades de la sociedad civil, concediendo a esta última un papel relevante en los mecanismos de supervisión y control de la misma.<sup>8</sup>

Pareciera que a través de este organismo que representa al Estado existe el compromiso de cumplir con el respeto y promoción de los derechos humanos. Sin embargo, lo que realmente sucede es que el Estado simula cuando informa a los comités y a la población sobre sus esfuerzos y, en varias ocasiones, pasa de la simulación al enfrentamiento y la descalificación. De ahí que haya la expectativa de un giro con el nuevo gobierno de Andrés Manuel López Obrador y la sentencia de

7. Comisión Nacional de Derechos Humanos, *Agenda Básica de Derechos Humanos 2018*, México, 2018, p. 14. Versión electrónica.

8. *Ibidem*, p. 20.

un tribunal de Tamaulipas que ordena la creación de una Comisión de Investigación para el caso Ayotzinapa.

Amnistía Internacional ya ha publicado recomendaciones de derechos humanos para el próximo gobierno, en los que afirma que “A pesar de los avances legislativos e institucionales puntuales, subsisten serios obstáculos en relación con cuestiones tales como el acceso a la justicia, las desapariciones forzadas, los derechos de los pueblos indígenas, la situación de violencia en contra de personas defensoras de los derechos humanos y periodistas”.<sup>9</sup>

Aunque no siempre el Estado es el actor del asesinato de DDH, en todos los casos es su responsabilidad hacerse cargo de la investigación, sanción y prevención de estos crímenes; de lo contrario viola los derechos humanos por omisión o aquiescencia. En consecuencia, nos encontramos con un Estado que no cumple, mínimamente, con su responsabilidad de ser garante del Estado de Derecho y que en muchos casos es perpetrador de graves violaciones de los derechos humanos de pueblos y personas.

## **Las y los defensores de los derechos humanos**

Al igual que existe una visión hegemónica sobre los derechos humanos, también existe una idea, una imagen y una visión hegemónica sobre lo que es o debiera ser una persona defensora de derechos humanos. Incluso existe una Declaración Universal de las Naciones Unidas sobre Personas Defensoras de los Derechos Humanos, en la que se les define como “los individuos, los grupos y las instituciones que contribuyen a la eliminación efectiva de todas las violaciones de los derechos huma-

9. Amnistía Internacional, *México: memorándum para el presidente electo. Recomendaciones de Derechos Humanos para el próximo gobierno*, Amnesty International Ltd., Londres, 2018. Versión electrónica.

nos y las libertades fundamentales de los pueblos y los individuos”.<sup>10</sup> Como se puede apreciar en esta investigación, es notoria la pluralidad de enfoques y de prácticas respecto a DDH. En general se piensa que la defensa de los DH se reduce al ámbito jurídico, pero no es así: existen múltiples maneras de defender los derechos humanos y la defensa se puede realizar desde diferentes espacios como la academia, las Organizaciones de Sociedad Civil, el Estado, los colectivos, las comunidades en resistencia; es decir, todas y todos, cada uno desde nuestras trincheras, espacios y disciplinas podemos ser DDH.

En México son miles los hombres y mujeres que dedican su vida a realizar esta valiosa labor, pero es preocupante que se encuentren en una situación de vulnerabilidad y riesgo, debido a la violencia de la que constantemente son víctimas y que se traduce en amenazas, hostigamiento, agresiones físicas, detenciones arbitrarias, desapariciones forzadas y ejecuciones. Es tal el grado de violencia y riesgos a los que se enfrentan día a día los DDH que, junto con la labor periodística, se han convertido en las labores más peligrosas en nuestro país. Tan sólo basta ver los datos del informe *Defender los Derechos Humanos en México: El sexenio de la impunidad*<sup>11</sup> elaborado por el Comité Cerezo y otras organizaciones que, a lo largo de los años, han documentado, sistematizado y hecho públicas tales agresiones.

La información que se presenta en dicho informe, además de reflejar la realidad y los peligros que día a día enfrentan los DDH, expone la estrategia de represión política puesta en marcha por el Estado mexicano hacia aquellas personas que develan y denuncian sus omisiones, comisiones, aquiescencias y abiertas colusiones con el crimen organizado y las empresas transnacionales. Tal como se señala en el informe, la re-

10. Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, *Declaración sobre el derecho y el deber de los individuos, los grupos y las instituciones de promover y proteger los derechos humanos y las libertades fundamentales universalmente reconocidos*, 9 de diciembre de 1998. Versión electrónica.

11. Comité Cerezo et al., *Defender los Derechos Humanos en México: El sexenio de la impunidad*, México, 2018. Versión electrónica.

presión política se ha intensificado a lo largo de los años: ha pasado de las amenazas a la consumación de éstas, entiéndase por ello agresiones físicas, detenciones arbitrarias, ejecuciones y desapariciones forzadas.

Una evidencia de lo anterior es la cantidad de DDH que han sido víctimas de agresiones. Tan sólo del 2006 a septiembre de 2018, 228 personas defensoras fueron asesinadas, 165 fueron desaparecidas de manera forzada y 396 fueron detenidas arbitrariamente.<sup>12</sup> Es importante señalar que si bien las cifras anteriores ofrecen un panorama general sobre la situación de riesgo y vulnerabilidad en la que se encuentran las personas DDH, ni son todos los casos ni son todas las agresiones, porque la impunidad y el miedo desalientan las denuncias.

Todas las personas DDH están expuestas a estos riesgos, pero hay factores que colocan a ciertos grupos de ellas en una situación de mayor vulnerabilidad. Estos factores son el sexo, el tipo de derecho que defienden, los recursos con los que cuentan, sus alianzas, el lugar donde realizan la defensa y la pertenencia a una comunidad indígena, entre otros.

La exposición a estos riesgos, el Estado indolente, el enfrentamiento ordinario de la injusticia y del dolor y sufrimiento de miles de personas, impacta su vida tanto positiva como negativamente. Lo anterior implica que cambien sus hábitos y modos de vida y la instrumentación de diversas acciones para enfrentar estos riesgos y batallas. En la investigación hemos documentado que son pocas las personas DDH que expresan su necesidad de contar con alguien que les escuche, les cuide y les defienda.

Quienes defienden los derechos humanos enfrentan diversas luchas, las clasificamos en luchas externas y luchas internas. Las externas son

12. *Idem.*

las que se encuentran más documentadas y, por lo tanto, son las más visibles: la impunidad, las imposiciones del sistema neoliberal, la criminalización de la defensa de los DH, la lucha por la visión hegemónica, el crimen organizado y la colusión del Estado, entre otras. En cambio, las luchas internas han sido menos visibilizadas, lo que coloca a quienes están en ellas en una situación de mayor vulnerabilidad. Algunas de estas luchas internas son la disputa por los recursos y el financiamiento, la disparidad respecto a la profesionalización, la reproducción de la violencia machista dentro del campo de la defensa de los DH, el desequilibrio entre la vida personal y la profesional y la trivialización de la defensa de los derechos humanos, entre otras.

A partir este panorama nos encontramos con un cuestionamiento: ¿Qué hace que miles de hombres y mujeres hagan de este trabajo una opción de vida y configuren, en concordancia con ella, una manera de situarse ante la crisis que vive nuestro país? Como señalamos en su momento,<sup>13</sup> los testimonios de diversas personas DDH muestran que tal opción nace de la cercanía con las víctimas y sus familiares, del contacto con su dolor y la injusticia, el cual se transforma en indignación, en construcción de esperanza y en motor para moverse en favor de los que sufren.

### **Alianzas estratégicas y sinergias**

Las personas DDH en México se encuentran en una situación de vulnerabilidad, están constantemente expuestas a situaciones que ponen en peligro su integridad física y psicológica, lo cual se intensifica si realizan su labor de manera aislada; por lo cual es fundamental la creación de alianzas como las que pueden establecerse entre organizaciones, defensores y periodistas a escala nacional e internacional. La creación de redes de apoyo posibilita que ejerzan su cometido de una manera más segura, que las organizaciones o personas y sus luchas sean conocidas

13. David Velasco (coord.), *El oficio de defender los derechos humanos*, ITESO, Tlaquepaque, 2016.

y reconocidas en ámbitos más amplios, lo cual proporciona mayor protección frente a la violencia proveniente tanto de grupos criminales como del Estado. El hecho de que una organización o un defensor reciba un reconocimiento local y, en especial, internacional constituye un freno a las amenazas por parte del Estado, dado que éste procura contar con una imagen positiva en la esfera global y las persecuciones a DDH cuentan con el rechazo de la comunidad internacional.

Las alianzas de DDH con periodistas han posibilitado que se gesten medios de comunicación alternativos a los habituales que dominan el mercado y que no ofrecen espacios para información sobre el trabajo de DDH o sobre las violaciones de las cuales son víctimas, porque tal información es incómoda y expone tanto a grupos como a empresas y gobiernos y perjudica la relación de estos medios con intereses establecidos y con el Estado mexicano, sus agencias o funcionarios. La creación y el fortalecimiento de medios alternativos es una nueva manera de difundir información y de defender los derechos humanos.

Además de estos esfuerzos por constituir medios alternativos de comunicación y dado el grado de violencia y persecución que sufren las personas DDH, surgen organizaciones cuya tarea consiste en la capacitación de personas y organizaciones de DDH.

En cuanto a las personas que se dedican a investigar desapariciones forzadas y ejecuciones extrajudiciales, existen dos maneras de abordar estos temas: las organizaciones o grupos que le exigen al gobierno justicia y las organizaciones o grupos que culpan al gobierno de llevar a cabo estos crímenes. Estos espacios de encuentro entre organizaciones han sido muy positivos: la interacción y el trabajo entre diferentes visiones enriquece y fortalece el trabajo conjunto; muestra de tales espacios son las sesiones organizadas por el Comité contra las Desapariciones Forzadas (CED) y el Grupo de Trabajo contra las Desapariciones Forzadas e Involuntarias (GTDFI).

Gracias a estos encuentros internacionales se creó la Coalición Internacional contra las Desapariciones Forzadas (ICAED, por sus siglas en inglés) de la cual forma parte la Federación Latinoamericana de Asociaciones de Familiares de Detenidos-Desaparecidos (Fedefam) y dentro de ésta se encuentra, a su vez, la Asociación de Familiares de Detenidos Desaparecidos y Víctimas de violaciones de los Derechos Humanos en México (Afadem). Se trata de una red de apoyo entre organizaciones que se posicionan en contra de las desapariciones forzadas y que exigen justicia.

Uno de los logros de estas alianzas entre organizaciones, activistas, periodistas y expertos es que han logrado difundir información fiable y debidamente documentada sobre las violaciones de derechos humanos y sobre las dificultades que los DDF enfrentan en un Estado como el mexicano que se ha mostrado como el primer perpetrador de infracciones a los DH; además, han logrado desmentir versiones negativas creadas alrededor del oficio de defensores de derechos humanos. Se trata de un fortalecimiento mutuo: los expertos independientes redactan proyectos de declaraciones o convenciones, por su parte los activistas presionan para lograr impulsar su cumplimiento con el apoyo constante de periodistas que comunican el trabajo y las violaciones de DH que sufren los actores involucrados.

### **La lucha por la visión legítima de los derechos humanos y la necesidad de repensarlos**

Como en cualquier campo social, una de las principales luchas que les dan dinamismo es la lucha por el monopolio de la visión legítima, en este caso, de los derechos humanos. En la investigación que hemos realizado sobre el campo de las y los defensores de los derechos humanos llegamos a la paradoja de la ejecución extrajudicial de defensores y defensoras en nombre de los derechos humanos. Se trata del uso imperialista de los derechos humanos o, mejor dicho, criminal, cuan-

do así conviene a los intereses de las grandes transnacionales. Queda pendiente el ejercicio contrahegemónico de los derechos humanos, que recoja la riqueza del diálogo intercultural entre distintas tradiciones como las teologías políticas y que alimente la interioridad de quienes luchan por el respeto de los DH.

Para quienes llevan años en este oficio de altísimo riesgo, tal ejercicio se pospone por la urgencia de la denuncia, del seguimiento al litigio estratégico y la atención y acompañamiento a las personas que han sido víctimas de graves violaciones a los derechos humanos. Es decir, el activismo siempre cobra su cuota al tiempo necesario para el cuestionamiento, el estudio y la reflexión de nuestra propia acción. Una visión crítica del campo de los derechos humanos permitiría desempeñar el oficio de defender los derechos humanos con un sentido ético y político que no suele darse de manera ordinaria. Boaventura de Sousa Santos insiste en la necesidad de esta reflexión radical:

Por supuesto que hubo conquistas en muchas luchas, y muchos activistas de los derechos humanos pagaron con la vida el precio de su entrega generosa. ¿Acaso yo mismo no me consideré y me considero un activista de los derechos humanos? ¿Acaso no escribí libros sobre las concepciones contrahegemónicas e interculturales de los derechos humanos? A pesar de eso, y ante una realidad cruel que únicamente no salta a la vista de los hipócritas, ¿no será tiempo de repensar todo de nuevo? Al final, ¿de qué y de quién fue la victoria de los derechos humanos? ¿Fue la derrota de qué y de quién? ¿Habrán sido coincidencia que la hegemonía de los derechos humanos se acentuó con la derrota histórica del socialismo simbolizada en la caída del Muro de Berlín? Si todos concuerdan con la bondad de los derechos humanos, ¿ganan igualmente con tal consenso tanto los grupos dominantes como los grupos dominados? ¿No habrán sido los derechos humanos un artificio para centrar las luchas en temas sectoriales, dejando intacta (o hasta agravada) la dominación capitalista, colonialista y patriarcal? ¿No se habrá intensificado la línea abismal que separa a los humanos

de los subhumanos, sean éstos negros, mujeres, indígenas, musulmanes, refugiados o inmigrantes indocumentados? Si la causa de la dignidad humana, noble en sí misma, fue entrampada por los derechos humanos, ¿no será tiempo de desarmar el engaño y mirar hacia el futuro más allá de la repetición del presente?<sup>14</sup>

No parece que podamos responder con facilidad y sencillez a estas preguntas. Pero sí consideramos necesario abrir espacios plurales para discutir, dialogar, confrontar y abrirnos a la posibilidad de pensar la dignidad humana en términos de diálogos de saberes, desde las epistemologías del sur, de carácter pluri y multicultural, diálogos entre académicos, expertos y activistas que serán fecundos en la medida en que haya la apertura y disposición con pleno conocimiento de causa de que, dicho coloquialmente, no es lo mismo lidiar con el toro bravo del capitalismo salvaje y su guerra contra la humanidad que mirar los toros desde la barrera de la academia.

Máxime si, como sería deseable, acogen la pluralidad quienes participan en la construcción de múltiples autonomías en las que se ejercen por la vía de los hechos diversidad de derechos y se respeta y protege la dignidad humana. Afrontar real y verdaderamente el cuestionamiento que formula Boaventura de Sousa Santos con sus preguntas supone un cambio de mentalidad, una conversión ética y política (y espiritual) tanto de académicos como de activistas para abrirse a la búsqueda de conceptos más adecuados que posibiliten comprender la realidad de la crisis civilizatoria que vivimos y que no alcanzamos a salvar con un concepto eurocéntrico y estadocéntrico de los derechos humanos.

Las respuestas habrá que construirlas a partir del diálogo de saberes, entre académicos, víctimas de graves violaciones a los derechos humanos y activistas que los acompañan. El punto común es encontrar

14. Boaventura de Sousa Santos, "Los conceptos que nos faltan" en *Público*, ALSA, Madrid, 3 agosto, 2018. Versión electrónica.

nuevas maneras de conceptualizar la dignidad humana y tratar de que el derecho internacional de los derechos humanos no quede reducido a un uso convencional que participa también de la crisis actual de los Estados contemporáneos bajo la hegemonía de los grandes corporativos transnacionales, comenzando por los financieros. X

### **Trabajos publicados de este proyecto de investigación**

En los números 85–87, 89–91, 93–103, 105–107 de esta misma revista *Xipe totek, Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades*, se pueden consultar otras 20 publicaciones además de la actual sobre el proyecto de investigación “El campo de las y los defensores de los derechos humanos en México”, 2013–2018. Los números están disponibles en [www.xipetotek.iteso.mx](http://www.xipetotek.iteso.mx)

Además:

Velasco Yáñez, David, SJ (coord.), “El campo de las y los defensores de derechos humanos en México. El sistema *ombudsman* de México. 7ª Parte” en *Espiral, Revista de Estudios sobre Estado y Sociedad*, Universidad de Guadalajara, vol. XXII, núm. 63, mayo/agosto de 2015, pp. 185–220.

Velasco Yáñez, David, SJ (coord.), *El oficio de defender los derechos humanos*, ITESO, Tlaquepaque, 2016.

### **Fuentes bibliográficas**

Amnistía Internacional, *México: memorándum para el presidente electo. Recomendaciones de Derechos Humanos para el próximo gobierno*, Amnesty International, Londres, 2018. Versión electrónica. [https://amnistia.org.mx/contenido/wp-content/uploads/2018/08/Mexico\\_MemoPresidencia\\_20180808.pdf](https://amnistia.org.mx/contenido/wp-content/uploads/2018/08/Mexico_MemoPresidencia_20180808.pdf) Consultada 3/1X/2018.

- Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, *Declaración sobre el derecho y el deber de los individuos, los grupos y las instituciones de promover y proteger los derechos humanos y las libertades fundamentales universalmente reconocidos*, 9 de diciembre de 1998. Versión electrónica [https://www.ohchr.org/Documents/Issues/Defenders/Declaration/declaration\\_sp.pdf](https://www.ohchr.org/Documents/Issues/Defenders/Declaration/declaration_sp.pdf) Consultado 9/VIII/2018.
- Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), *Agenda Básica de Derechos Humanos 2018*, México, 2018. Versión electrónica <https://www.cndh.org.mx/documento/agenda-basica-de-derechos-humanos-2018> Consultado 12/IX/2018.
- Comité Cerezo *et al.*, *Defender los Derechos Humanos en México: El sexenio de la impunidad*, México, 2018. Versión electrónica <https://www.comitecerezo.org/spip.php?article3063#Descarga-y-lee-la-presentacion-del-informe> Consultado 9/IX/2018.
- Open-Ended Intergovernmental Working Group (OEIGWG), “Se publica el borrador del tratado vinculante de las Naciones Unidas (20 de julio 2018)”. Versión electrónica <https://www.stopcorporateimpunity.org/se-publica-el-borrador-del-tratado-vinculante-de-las-naciones-unidas-20-de-julio-2018/?lang=es> Consultado 19/IX/2018
- Ortiz, Lucía y van Schaik, Anne, “¿Por qué teme la Unión Europea el establecimiento de un tratado vinculante sobre empresas transnacionales con respecto a los derechos humanos?” en *Friends of the Earth International*, 2018. Versión electrónica <https://www.foei.org/es/noticias/europea-union-teme-vinculante-tratado> Consultado 19/IX/2018.
- Subcomandante Insurgente Moisés, “300. Segunda parte: un continente como patio trasero, un país como cementerio, un pensamiento único como programa de gobierno, y una pequeña, muy pequeña, pequeñísima rebeldía”. Versión electrónica <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/21/300-segunda-parte-un-continente-como-patio-trasero-un-pais-como-cementerio-un-pensamiento-unico-como-programa-de-gobierno-y-una-pequena-muy-pequena->

pequenisima-rebeldia-subcomandante-insurgente/Consultado 12/IX/2018.

- “300. Tercera y última parte: un desafío, una autonomía real, una respuesta, varias propuestas, y algunas anécdotas sobre el número ‘300’” en *Enlace Zapatista*, agosto de 2018. Versión electrónica <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/22/300-tercera-y-ultima-parte-un-desafio-una-autonomia-real-una-respuesta-varias-propuestas-y-algunas-anecdotas-sobre-el-numero-300-subcomandante-insurgente-moises-supgaleano/> Consultado 12/IX/2018.
- Sousa Santos, Boaventura de, “Los conceptos que nos faltan”. *Público*, ALSA, Madrid, 3 agosto, 2018 (Traducción de Antoni Aguiló y José Luis Exeni Rodríguez). Versión electrónica <https://blogs.publico.es/espejos-extranos/2018/08/03/los-conceptos-que-nos-faltan/> Consultado 12/VIII/2018
- Velasco Yáñez, David (coord.), *El oficio de defender los derechos humanos*, ITESO, Tlaquepaque, 2016.
- Zibechi, Raúl, “Narco y feminicidios: el control en espacios abiertos”, *La Jornada*, México, 5 de agosto de 2016. <https://www.jornada.com.mx/2016/08/05/opinion/Consultada 11/VIII/2018>.



ITESO, Universidad  
Jesuita de Guadalajara

EDUCACIÓN  
JESUITA  
MÉXICO



Descubre algo  
desafiante

ITESO, libres para transformar

## FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES ITESO

Conoce los programas de filosofía que el ITESO te ofrece

- **Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales**  
Una vida sin reflexión no vale la pena de ser vivida
- **Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales**  
Reflexión que transforma

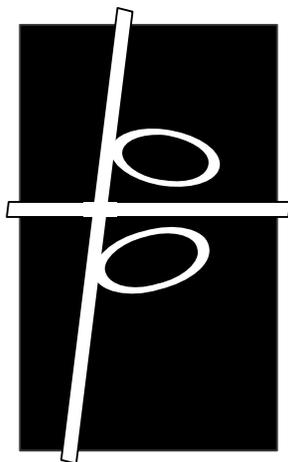
ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara  
Tel. 3669 3535 / 01 800 714 9092  
carreras@iteso.mx  
carreras.iteso.mx

Posgrados ITESO  
Tels. 3669 3569 | 01 800 364 2900  
posgrados@iteso.mx  
posgrados.iteso.mx



UNIVERSIDAD DE  
EXCELENCIA  
ACADÉMICA  
0000000000

AUSJAL



En la ciudad  
de Guadalajara  
pone a su servicio la

LIBRERÍA  
**San Ignacio**

---

Madero #606  
esq. con Pavo,  
Centro, GDL

## Precios 2019

	México	Extranjero
Número individual reciente	60 pesos	10 dólares
Suscripción anual, 4 números	200 “	22 “
Suscripción a estudiantes	150 “	17 “

Obtención directa y correspondencia:

### **Revista *Xipe totok***

Filosofía y Humanidades, ITESO  
Periférico Sur 8585, Colonia ITESO  
45604 Tlaquepaque, Jalisco, México  
Tel. (33) 3134 2974  
[revistaxipetotok@iteso.mx](mailto:revistaxipetotok@iteso.mx)

Atención personal con Saraí Salazar ([saraisalazar@iteso.mx](mailto:saraisalazar@iteso.mx))  
en nuestra oficina y teléfonos del ITESO

Horario: lunes a viernes de 12:00 a 20:00 horas.

### SUSCRIPCIONES NACIONALES:

Depositar directamente a la cuenta de Carlos Sánchez Romero  
San Pedro Tlaquepaque, BBV Bancomer (Sucursal ITESO): 0465671663

Para transferencia interbancaria: CLABE 012320004656716632

Enviar un email con la fecha del depósito  
y número de referencia o llamar a nuestro teléfono.

## “Tu piel no es tu piel; dentro de tu piel está Téotl”

*Xipe totek* es la epifanía que sugiere la presencia seductora del espíritu en la materia, especialmente en el cuerpo humano. Sugiere también la repetición kierkegaardiana. Renaciendo asciende el sol en el firmamento. Y dentro de la piel el Dios mira, vive y siente.

Mayor información sobre el nombre *Xipe totek*: [revistaxipetotek@iteso.mx](mailto:revistaxipetotek@iteso.mx)



### ORIENTACIÓN

Participar al público nuestras reflexiones en el orden social, filosófico, económico, histórico, cultural, psicológico, legal, sobre diversos aspectos de la vida en el intento de una liberación total de cuanto oprime al hombre. Nos complace invitar a participantes de alta calidad universitaria que inspiren nuestra reflexión, sin que por ello pretendamos ni siquiera insinuar que participen de nuestra línea de pensamiento y actividad, ni que la revista *Xipe totek* comparta todas las ideas de nuestros invitados.



### CRITERIOS EDITORIALES

La revista *Xipe totek* se rige por los siguientes criterios editoriales:

1. En cuanto al contenido  
*Xipe totek* acepta para su publicación trabajos (artículos, ensayos, reseñas, cuentos y poesía) ubicados en el campo de la reflexión sobre los problemas humanos y sociales en cuyo abordaje destaque la perspectiva filosófica.
2. En cuanto al formato  
Los trabajos propuestos deberán reunir los requisitos formales aquí establecidos:
  - a. Ser trabajos inéditos.
  - b. Tener una extensión máxima de 52,000 (cincuenta y dos mil) caracteres, incluyendo resumen, notas, bibliografía y espacios.
  - c. Presentarse en fuente Times New Roman, 12 pts. e interlineado de 1.5.
  - d. Atenerse a la convención de la Real Academia Española (A, T, E, L, A.) para consignar las notas a pie de página y la bibliografía final.
  - e. Incluir un resumen en español no mayor a 950 caracteres, incluyendo espacios.
3. En cuanto al envío y recepción  
Los archivos de los trabajos deberán:
  - a. Ser enviados a la dirección: [dezasc@iteso.mx](mailto:dezasc@iteso.mx)
  - b. Incluir en el mismo envío un *curriculum vitae* breve (no más de un párrafo), la dirección electrónica del autor y, en su caso, el nombre de la institución a la que pertenece, *Xipe totek* acusará recepción y notificará el resultado de su revisión y dictamen.
4. En cuanto a la publicación  
La publicación de los trabajos se realiza bajo las siguientes condiciones:
  - a. El Consejo Editorial de *Xipe totek* someterá a arbitraje todos los trabajos recibidos.
  - b. El Consejo Editorial decidirá cuáles trabajos serán publicados y en qué número de la revista *Xipe totek*.

Consejo editorial.

Los artículos son responsabilidad propia de los autores.

La reproducción total o parcial de los trabajos publicados puede hacerse con tal de que se cite la fuente.



En 2005 esta revista fue incorporada por EBSCO a su colección de revistas electrónicas. EBSCO es el mayor integrador mundial de revistas en texto completo (*Cfr.* Internet). *Xipe totek* sigue siendo de las revistas más consultadas.

También se encuentra en las bases de datos Gale Cengage Learning y Lantindex.



