
A L O G O S

REVISTA DE FILOSOFÍA

Año 41

México, mayo-agosto

ISSN 1665-8620

122

2013

AÑO
CUARENTA
Y
UNO

De La Salle,
ediciones

A L O G O S

REVISTA DE FILOSOFÍA

Año 41

México, mayo-agosto

ISSN 1665-8620

122

2013

AÑO
CUARENTA
Y
UNO

De La Salle,
ediciones

 LOGOS
REVISTA DE FILOSOFÍA

Publicada cuatrimestralmente por De La Salle ediciones, órgano editorial de la
Universidad La Salle Ciudad de México.

CONSEJO EDITORIAL NACIONAL

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga, Dr. Mauricio Beuchot, Mtro. José Antonio
Dacal Alonso, Dr. Ramón Kuri Camacho, Dr. José Manuel Villalpando Nava.

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Jesús Avelino de la Pienda, España; Dr. W. R. Daros, Argentina; Dr. Raúl Fornet-
Betancourt, Alemania; Dr. Alfredo Gómez-Müller, Francia; Dra. Celina Lertora Men-
doza, Argentina; Dr. H. C. F. Mansilla, Bolivia; Lic. Ciro E. Schmidt Andrade, Chile.

Corresponde al Consejo Editorial juzgar la calidad de los trabajos recibidos y decidir su publica-
ción. Los textos enviados deberán ser acompañados por el disco correspondiente en programa
compatible con Windows. Deben incluir un *abstract* en inglés y en castellano, en una extensión no
superior a 25 cuartillas.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA es una publicación cuatrimestral de la Universidad
La Salle, A.C., cuya misión es la divulgación de estudios filosóficos inéditos sobre
temas de interés: ensayos, ponencias, informes, comentarios y reseñas de libros. Sus-
cripción anual: en México, 400 pesos; en el extranjero, 100 dólares estadounidenses.

© Universidad La Salle, A.C.

Benjamín Franklin 47, Col. Condesa,
06140, Cuauhtémoc, Cd. de México.

Editado por *DeLaSalle* ediciones

Mazatlán 218, Col. Condesa,

Tel. 52 78 95 00 ext. 1017

revistalogos@lasallistas.org.mx

delasalleediciones@ulsa.mx

ISSN 1665-8620, del 2 de abril de 2004.

Registro del nombre en el Instituto Nacional del Derecho de Autor Dirección de
Reservas de Derechos. Certificados de Licitud de Título y Contenido nos. 6525 y
4944, respectivamente, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones
y Revistas ilustradas de la SEGOB, el 21 de abril de 1992.

Apoyo en la formación: Roberto A. Carreño Necoechea
Impreso en Kronos digital, agosto de 2013

Universidad La Salle, A.C.

Mtro. Enrique A. González Álvarez, *fsa*
Rector

Mtro. Jorge Manuel Iturbe Bermejo
Vicerrector Académico

Mtro. José Manuel Noriega Gironés
Vicerrector de Bienestar y Formación

Editorial De La Salle

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga
Dirección editorial

Lic. Irma Rodríguez Vega

Producción y distribución
irv@ulsa.mx

Mario Magallón Anaya Filosofía mexicana, latinoamericana y humanismo	5
José Antonio Rumoroso Rodríguez Axiología y ética en Max Scheler	21
Ciro E. Schmidt Andrade Apuntes para una lectura antropológica del trabajo	45
Domingo Fernández Agis Ciencia, filosofía, pacifismo y ecología en Alexandre Grothendieck	67
Diego Alejandro Rangel Salamanca El muelle y los relojes La imagen: entre la espiritualidad de la razón cartesiana y la razón sensible	89
Israel Nicasio Álvarez Soledad y política en el pensamiento de Hannah Arendt	101

Filosofía mexicana, latinoamericana y humanismo

Mario Magallón Anaya

1. De Filosofías

Es necesario plantear como consideraciones introductorias cuál ha sido el problema central cuando, desde nuestra América, hablamos de modernidad filosófica y cultural. La modernidad no es un concepto sino, más bien, una forma expresiva y práctica de la razón, que se la puede explicar por sus características y atributos dentro de un contexto sociohistórico, en la medida de que tanto la filosofía como la cultura son: productos de una temporalidad-espacial. Desde ésta se construyen teorías sobre el sujeto, sobre el humanismo frente a la técnica, la epistemología y la racionalidad dentro de espacios teórico-prácticos complejos multidiversos, concebidos en totalizaciones que constituyen totalidades complejas en una relación *disciplinaria e inter; multi y transdisciplinarias*.

Lo cual requiere reflexionar no sólo sobre cuestiones de método sino de las relaciones metodológicas, de las elaboraciones teórico-formales, de los problemas epistemológicos, de las construcciones de lenguajes significativos y de su valor simbólico; de las construcciones de sentido y de significación, todo lo cual tiene que ser visto desde el ámbito de la realidad sociohistórica.

Se puede decir que la modernidad no es una sino diversa. Más allá de las concepciones posmodernas, ésta no sólo no ha concluido, sino que se ha transfigurado. Ahora no se puede entender como factor único determinante del quehacer humano concebida en una sola dirección y razón histórica,

porque la historia no es continua y progresiva, unilineal sino multilínea, tiene avances y retrocesos, afirmaciones y negaciones; tampoco es absolutamente racional, sino, es más bien, una combinación dialéctica entre la subjetividad y la objetividad, entre el *Yo* y el *nosotros*, entre la razón y la sinrazón.

Con la posmodernidad se ha declarado la muerte de la filosofía. Sin embargo, puede decirse que desde siempre ha existido esta paradoja, cada asesinato de la filosofía, del ejercicio filosófico y del filosofar se abre un área diversa y vital de la reflexión filosófica. Al menos desde Hegel, en la declaración de cada muerte se acuñan, valga la metáfora, nuevas células y tejidos reproductores para engrosar los problemas metafísicos. Es decir, morir para seguir viviendo. Ese impulso mortal puede considerarse como el más antiguo, las muertes de Dios (de la metafísica) o del hombre, del sujeto sólo pueden ser escandalosas para los que finjan ignorar las largas sedes o lugares de los atentados filosóficos contra la filosofía.

El observador externo no ha dejado de percibir el infatigable carácter polémico del amplísimo escenario filosófico, analítico-crítico. Es posible observar en una visión retrospectiva de la historia de la filosofía el enfrentamiento entre Parménides y los pitagóricos; Platón contra los sofistas; Aristóteles contra Platón, para no agobiar la memoria hasta Hegel contra Marx, Marx contra Hegel, Nietzsche contra todos, Bergson y Sartre contra la ciencia y los empiristas contra los metafísicos.

En fin son incansables estos enfrentamientos en filosofía. La imagen que se presenta desde fuera, es la del filósofo “destructor” y “terrorista” dedicado a dinamitar los soportes de las filosofías de otros filósofos esperando ver volar la “inmaculada” e intocable como es: la suya. Es necesario señalar que la filosofía occidental desde sus orígenes siempre ha tratado de autodestruirse, al descubrirse, al mostrarse: por lo mismo o puede decirse que tiene a la guerra y a la lucha como me-

dio. La guerra termina con la guerra y la filosofía extirpa a la filosofía. Cada gran sistema filosófico siempre aspira a que la marcha se cerrase en él, donde todo quede dicho y resuelto y, por lo mismo, nada quede ya por decir.

La filosofía contemporánea europea ha perdido su filo crítico de análisis, como los enclaves empíricos, y los materiales ontoepistémicos se diluyen; lo socioeconómico desaparece en aras de la cultura lingüística; aún las relaciones de propiedad e interés económico, donde se establece la circulación de la información y desaparecen casi por completo los análisis teóricos; el tema del poder, no obstante que se mencione en todos los estudios sobre las relaciones sociales y humanas, el cual “está en todos partes”, como dijera Foucault en *Las palabras y las cosas*, se disuelve cuando se estudia con sistematicidad, disciplina y precisión teórica, lo cual lleva a concluir que el poder no se encuentra de forma expresa en ninguna parte, pero está presente. La política ha perdido su sentido y valor como forma de participación y relación social.

Lejos de abordar el problema de la filosofía por la vía de la descomposición, de la fragmentación, de la muerte de la metafísica, del sujeto y de la inmensidad de los “ismos” (materialismos, idealismos, personalismos, irracionalismos, existencialismos, marxismos, historicismos, etc.), tan aludidos por la posmodernidad, lo recomendable, para no caer en la inmovilidad, es continuar con el ejercicio racional y crítico del filosofar y de la filosofía; como con la capacidad para construir discursos, así como darle un espacio a los *mito-lógos*, porque la función de los mitos es expresar las metáforas de lo simbólico con sentido y significación, pero nunca entendidos como falsos; porque el *lógos* desde sus orígenes se hace a partir de los mitos atravesado por los imaginarios sociales y permeado por factores diversos, por filosofemas, que no necesariamente deben ser considerados como únicos, sino constituyentes de un *corpus* teórico filosófico. La filosofía no

es unilineal y unívoca, sino más bien, de múltiples dimensiones teóricas, epistemológicas, metafísicas, simbólicas, de interpretación y de construcciones de sentido.

La filosofía ha dado un violento viraje, por ello tienen que encarar la disolución de los discursos del “pensamiento débil” y del “pensamiento único”, de la Razón occidental misma, concebida como crítica teórica de análisis riguroso y sistemático; deben plantearse y fundarse las razones que den sentido explicativo del proceso real de conocimiento. El problema de la pretensión de validez universal de toda teoría filosófica debe erigirse a partir de la conciencia histórica y de su relatividad que en todo pensamiento está implícito.

La idea de un sistema único, verdadero y eterno ha mostrado lo contrario cuando se analiza la realidad filosófica. Fueron tantos los sistemas y tantas las discrepancias que, desde el siglo XIX, se empezó a negar la filosofía desde la filosofía misma. Lo que llevó necesariamente a indagar sobre lo qué es la filosofía.

La filosofía no es una, sino que se constituye de filosofías, pero su columna vertebral de cada una de ellas debe estar constituida por los sujetos del filosofar, los que están obligados a la construcción de discursos consistentes, que fundados desde la tradición permitan avanzar sobre los problemas filosóficos.

Hace ya más de un siglo Dilthey planteó esta propuesta, la cual el filósofo español José Gaos recupera en su filosofía y propone desde México y Latinoamérica, una “filosofía de la filosofía”, a la cual incorpora, además, la fenomenología y una filosofía de la expresión verbal.

Es decir, en cuanto interrogación y esfuerzo de la contestación adecuada, por una parte; en cuanto tendencia a ser de lo más o lo más saber toda filosofía, por otra parte; la filosofía de la filosofía deberá contener una fenomenología de la

expresión general, de la expresión verbal, de las expresiones interrogativas y las expresiones correlativas, las contestaciones, ya que el método fenomenológico se impone hoy (1939) como el idóneo para lo que, si no fuese así, se diría una teoría de la expresión, etc. Pues bien, una fenomenología de la expresión en general y de las mencionadas expresiones especiales en particular, arrojaría muy probablemente un resultado: que las expresiones lo son vitales de sujetos, de las que son ingredientes los objetos considerados comúnmente como lo único expresado.¹

Por lo mismo, es necesario terrenalizar la verdad, buscar su sentido en la veracidad y congruencia dialéctica de la interpretación y la explicación de lo óntico y de la *episteme*. Por esto mismo, puede decirse con Rafael Moreno, que los problemas humanos, ya sean institucionales, sobre todo estructurales, son formulados, expresamente para obtener soluciones humanas. “Los problemas son comprensibles y conmensurables para quienes los plantean y para quienes los conocen”.²

Este modo de entender la filosofía es reflexionar sobre la manera en que se ha ido articulando nuestras formas de conciencia. Lo que quiere decir es que tenemos que elaborar la historia que “historea” aquello que hemos *ido siendo*. Se trata, como diría Gaos, de hacer historiografía filosófica que ha de caracterizarse por historiar la historia y la filosofía, intentando mostrar su valor y su existencia. Lo que requiere es exponer los hechos y las razones en las que su funda la racionalidad del filosofar: mexicano o latinoamericano, francés o español; como, a la vez, encontrar bajo un conocimiento cierto, los pasos que han ido constituyendo el filosofar; des-

¹ Gaos José, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, Stylo, México, 1947. pp. 24-25.

² Rafael Moreno, “Introducción, en Horacio Cerutti Guldberg, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México, CCyDEL-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1997. p. 12.

cubrir la filosofía que sustenta el proceso historiográfico y poner de manifiesto las diversas reconstrucciones, las que además de configurar nuestra historia, integran cada pasado, a su respectivo presente y futuro.³

En el inicio del Siglo XXI y del Tercer Milenio empieza a “clarear” en el territorio filosófico mexicano y latinoamericano una inquietud que va poco a poco concretándose. Aquella que considera de gran relevancia reflexionar sobre el pensar filosófico y la filosofía mexicana y latinoamericana. Esto inevitablemente lleva a la pregunta obligada: ¿Existe una filosofía mexicana y, en consecuencia, latinoamericana? Esta vieja pregunta demanda argumentos nuevos para ser contestada, que marquen un horizonte ontológico, epistemológico, discursivo, simbólico y hermenéutico.

Es la vieja discusión entre los filósofos universalistas y los relativistas de México y de América Latina e, inclusive, del mundo; enfrentamiento teórico-práctico entre los universalismos y los nacionalismos filosóficos; entre los filósofos de la filosofía mexicana y latinoamericana y de aquellos que prefieren repetir las filosofías extranjeras.

2. De Filosofía Mexicana y Latinoamericana

Empero, queda la duda si ¿Es posible repetir un “modelo filosófico” o si se puede enseñar a filosofar? El filosofar y la filosofía son experiencias profundas sobre el pensar y el hacer humano por un ente situado. La filosofía requiere del método filosófico, en éste se dan relaciones deductivas e inductivas, de análisis y síntesis, donde el filosofar y la filosofía

³ Mario Magallón Anaya, “La filosofía y la educación en Rafael Moreno”, en Mario Miranda Pacheco Norma Durán Amavizca, coords., *La filosofía mexicana entre dos milenios*, México, FFyL /DGAPA/UNAM, 2002. p. 94.

se realizan en un horizonte de sentido por un sujeto situado en la realidad onto-teórico-práctica, que demanda respuestas filosóficas a los problemas más apremiantes de las condiciones de existencia del ser humano.

El método en filosofía es requisito para la reflexión, como a la vez, es el instrumento adecuado para filosofar.

Por ello, Rafael Moreno ha considerado que

El *buen método es requisito esencial de todo buen filosofar*. La historia de la filosofía entera, viéndola desde Platón hasta Descartes, Kant y la analítica actual, vuelve irrecusable la afirmación de que no existe filosofía sin el método proporcionado al filosofar correspondiente y, por eso, sea el instrumento para llevar a cabo dos acciones decisivas: meditar sobre el objeto y cumplir la finalidad del mismo. Objeto, finalidad y método son las condiciones del todo necesarias para que haya filosofía.⁴

Esto coloca a nuestra reflexión filosófica ante la situación de indagar sobre lo que se entiende por filosofía e historia. La filosofía considerada como método, es permanente preguntar y repreguntar por la realidad, la existencia y el mundo; por la filosofía y su historia y por el espacio-temporal, por el lenguaje, por una gramatología de la experiencia reflexiva y donde éstas se producen.

Es un ir del *hipotético teórico* a lo *asertórico*. Es la filosofía de la praxis en su profundo sentido formal-abstracto, ontológico y epistemológico, allí donde el concepto de método es considerado como instrumento para pensar en esta nueva época y adquiere en este sentido, otra dimensión filosófica.

Ya que el concepto de método de la nueva época se diferencia precisamente de las antiguas sabidurías del conocimiento y de la explicación del mundo, porque presenta un

⁴ Rafael Moreno, *op.c it*, p. 29.

camino de autocercioramiento. El primado de la autoconciencia es el primado del método. Hay que entenderlo literalmente: sólo esto es objeto de una ciencia que satisface las condiciones de lo investigable metódicamente.⁵

Las construcciones filosófico-formales, las filosofías del lenguaje, las filosofías prácticas, etc. Se dan en una producción combinada entre lo praxológico y la teoría filosófica. De este modo, puede decirse que la filosofía mexicana y la latinoamericana se constituyen por “las cosas consideradas filosóficas y mexicanas (y latinoamericanas)”. Es un pensar metódico generalizado que busca lo universal, porque es la preocupación por los problemas de los seres humanos situados en un espacio concreto, algo común y universal al quehacer filosófico.

El gentilicio filosofía *mexicana o latinoamericana* tiene el carácter adjetivante y diferenciador, como lo han sido las filosofías en el mundo. Sin embargo, es en este principio, de lo particular y específico: mexicana o latinoamericana, donde radica la universalidad y la originalidad, porque la originalidad se encuentra en los problemas filosóficos mexicanos y latinoamericanos, como también en los atributos que analizan y generan metódica y dialógicamente, desde las particularidades históricas, sociales, teóricas y epistemológicas, las cuales son universalizables siempre y cuando respondan a las necesidades y demandas de otras realidades filosóficas, sociales, políticas y culturales, sin que, por ello deba reducirse a la filosofía a relativista. Empero, la subjetividad permea todo el quehacer filosófico humano. En filosofía generalmente se busca consistencia, coherencia, sistematicidad y rigor en los argumentos.

Empero, la objetividad como la Razón misma, se producen en una relación dialéctica entre el equivocismo y el univocismo, la objetividad y la subjetividad en la relación

⁵ Hans-Georg Gadamer, *Elogio de la teoría... op. cit.* p. 36.

hermenéutica, dialógica y simbólica. Demasiado rigor lógico y epistemológico, corre el riesgo de caer en la dispersión y la vaguedad. Es mejor trabajar con el método filosófico, donde la dialéctica y la analogía permitan expresar y mostrar al ente, a los objetos, a las cosas y al Ser mismo, como a los problemas que todo ello implica.

Es decir, debe advertirse que la modernidad europea ha llegado al extremo, según Heidegger,⁶ de considerar a la Razón (instrumental) y a la ciencia, como entidades ónticas que no piensan. Debe hacerse un ejercicio de reflexión filosófica, poética y creativa, sin por ello, sacrificar la racionalidad y la ontología, sino más bien, realizar un ejercicio de reflexión creativa y poética, allí donde la imaginación se “remeza” en el Ser, en el conocimiento y en la crítica reflexiva.

Es importante aceptar, que no existen absolutos en filosofía, sino más bien, problemas que requieren respuestas. La filosofía y el filosofar están referidos y se relacionan con lo humano, de un ente en el mundo.

La filosofía y el filosofar, como advierte José Gaos,⁷ deben estar alerta para no caer en el “imperialismo de las categorías” —ya sean europeas, o de cualquier otro lugar— porque ello puede inmovilizar el ejercicio de la razón, la filosofía, la creatividad filosófica, la producción de ideas, de pensamientos, de lenguajes, de símbolos, etc.

Cuando se filosofa se está en una realidad sociohistórica, lo cual permite afirmar que los conceptos, las categorías de la historia y de la filosofía son siempre “autóctonos”; es decir, producidos en un contexto histórico social concreto. Es la respuesta a los problemas que la realidad plantea.

⁶ Cfr. Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?* Argentina, Nova, 1972.

⁷ Cfr. José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, Obras completas T. VIII, México, UNAM, 1996.

De tal forma, las categorías y las teorías filosóficas tienen su origen en la actividad práxica y en la forma de concebir, desde uno de estos territorios de la filosofía particular, desde un horizonte universalizable.

La historia de la filosofía muestra que el espíritu del ser humano ha tenido la tendencia a extender las categorías de la filosofía de un territorio geográfico concreto, de una región, de una nación hacia otras, donde la mayoría de las veces se ejerce como práctica del poder de dominación e imposición, que busca hacer el puente de relaciones y conexiones con pretensión universalizadora de dominio sobre las “filosofías marginales”. Por ello las filosofías dominantes universalizan sus particularidades y formas de entender la filosofía hacia las dominadas.

Este modo de proceder de algunas filosofías, es la imposición o la aceptación consciente o inconsciente, de la “dictadura de las categorías”. Es la práctica del poder autoritario excluyente, ejercido desde la “Razón occidental”, considerado por ella misma y por las dominadas, como “superior”. Lo cual, de ningún modo, proceder desde la filosofía está justificado no sólo por razones filosóficas, sino también ideológicas. Es, más bien, el “ejercicio del poder y la dominación de las conciencias”; allí donde se ejerce una práctica filosófica e ideológica considerada como extralógica. Esto ha sido, hasta el modo de alineación y enajenación del pensar y de la forma de construir juicios, razonamientos teóricos y formales.

Sin embargo, esta manera de producir filosofía desde las metrópolis imperiales y filosóficas, está conformada por las filosofías nacionales. Por lo tanto, de filosofías particulares que pueden ser “universalizables desde lo particular” por su carácter racionalmente humano. Es decir, existe otra forma de producir filosofía sin la intención de dominación, que desde lo particular de cada país busca la universalidad de sus principios racionales.

El maestro Rafael Moreno señala que la filosofía es procesual, tránsito dialéctico. Esto es discurrir sobre la existencia y los modos de producción material y espiritual. La filosofía no acepta, por método lo establecido, por lo mismo, es antidogmática porque cuestiona y critica sus propios supuestos; argumenta sobre la Realidad, la cual, no obstante de que no tiene un origen filosófico, demanda respuestas filosóficas sobre la existencia humana, el mundo, la naturaleza, la vida, la ciencia, la tecnología y la cultura.

La historia de la filosofía está constituida por un corpus múltiple de conceptos y categorías en la unidad discursiva del filosofar y su producto: la filosofía. Es decir, en ella pueden incluirse la mexicana, la argentina, la española, la francesa, la italiana, la inglesa, la japonesa, la alemana, etc. Todas las filosofías tienen en común problemas, temas, métodos, análisis, problemas del conocimiento, epistemológicos y ontológicos. Porque lo fundamental son los problemas del ser humano en un horizonte histórico de sentido.

De tal forma, la Realidad ontológico-epistémica se constituye en la unidad de una pluralidad de realidades materiales, abstractas y formales. La filosofía sólo es concebible en la concreción de la existencia temporal. Para ello debe advertirse que las realidades abstractas no son la Realidad, sino que ésta es la “realidad concreta concreta”, es decir, es la forma más lógicamente real. Por lo mismo, debe perseverarse en la idea de que la filosofía es la forma de pensar la realidad y de los lenguajes de comunicación de ella. La filosofía es concebida como parte de la naturaleza filosófica y social, resultado del diálogo y la convivencia analítico-crítica y la relación dialéctica entre los sujetos, y del sujeto con el objeto, con la cosa.

De tal manera, ejercer la racionalidad y el filosofar mismos requieren de un esfuerzo por entender la práctica histórica y la cotidianidad de la vida humana. Por esto, puede

decirse que ejercer el filosofar desde la práctica histórica impulsa a pensar la realidad sorteando el escollo de la ilusión de la transparencia como obstáculo epistemológico. Ésta, en tanto rechazo impune de toda mediación, constituye la fuente de dogmatismos cerriles. Sólo elaborando sutilmente estas mediaciones se hace accesible el ámbito de aquello que virtualmente anida en la cotidianidad y pugna por disolverse en la plenitud de sus posibilidades bloqueadas. El caminar o proceder del pensar nuestro americano viabiliza la experiencia de reflexionar desde la práctica histórica sin fugas o evasiones de la misma. Al contrario, propicia una reiterada inmersión en la cotidianidad en tanto *humus* del esfuerzo del ingenio.⁸

De acuerdo con esto, la filosofía mexicana y latinoamericana de la actualidad responde a la urgente necesidad de hacer filosofía mexicana y latinoamericana desde la cotidianidad, desde la propia realidad. Esta es filosofía que se realiza desde la plena racionalidad del *logos* propio que hunde sus raíces en el pasado filosófico de los filósofos clásicos de todos los tiempos, tanto de aquí como de allá.

Por lo mismo, la filosofía mexicana y latinoamericana no es un trabajo de reflexión ocioso que se afana desde la imaginación propia por filosofar y hacer filosofía. Sino más bien, éstos se construyen aprendiendo y revisando la historia de la filosofía mundial, concebida como método y como problemática, lo que pone en camino para aprender a hacer filosofía en general, mexicana y latinoamericana en particular.

Insistiríamos que se tiene que ir más allá de las filosofías posmodernas y poscoloniales; reclamar y defender nuestro derecho a formar parte de la historia de la filosofía mundial

⁸ Horacio Cerutti, *Urgencias de un filosofar vigente para la liberación*, México, CCyDEL/UNAM.

y de *La Filosofía* asumida desde una realidad justa, humana y solidaria, sin la asunción de posiciones imperiales de poder desde la dominación.

3. De Filosofía y Humanismo

Reflexionar desde la filosofía sobre el ser humano, nos coloca ante la urgencia de volver al humanismo en los modos de hacer filosofía entre nosotros. Es necesario advertir que en la realidad latinoamericana y mundial, no es el ser el que está oprimido, sino el ser humano histórico, concreto; este es el ser excluido, negado, explotado, hambriento. Es decir, “Es el hombre de carne y hueso” unamuniano. Es por ello, no obstante la tozudez de los críticos posmodernos y poscoloniales, la necesidad de recuperarnos, *siendo* en la *finitud* del *ente*, porque nada de lo humano es eterno.

Edward Said, intelectual y literato palestino, recientemente desaparecido, lanza un llamado de atención a recuperar el humanismo, ese radicado en el ser humano en el sentido más radical. Es el humanismo que se opone a las posiciones posmodernas, poscoloniales disolventes y desestructurantes del filosofar y de las filosofías nacionales y regionales. Quien señala al respecto:

Por último, y esto es lo más importante, el humanismo es el único y yo iría tan lejos como para decir que es la última resistencia que tenemos [...] no como una devoción sentimental que nos convoca a volver a valores tradicionales o a los clásicos, sino como la práctica activa de un discurso secular racional. El mundo secular es el mundo de la historia, en cuanto construida por seres humanos.⁹

De esta manera, la filosofía mexicana, latinoamericana

⁹ Edward Said, “A 25 años del libro *Orientalismo*: abrir una ventana hacia oriente”, en *El Mercurio*, Santiago de Chile, 24 de agosto, 2003.

y mundial no nace de un querer, de un gusto o deseo, o de la simple imaginación, sino ante la urgencia de reflexionar sobre las condiciones de existencia del ser humano. Es a partir del sujeto histórico-social que se filosofa con autonomía de la razón y en libertad sobre un tema o un problema, encaminado a analizar, criticar y enjuiciar a la filosofía y a la realidad concreta. La cual se conforma en la dialéctica procesual por lo nacional y lo universal de manera pertinente.

Así, una filosofía mexicana y latinoamericana pensada de este modo, no depende de las supuestas creaciones universales con matices imperiales de dominio, sino siempre construidas a partir de los problemas de cada nación. La racionalidad, el rigor, la sistematicidad, el método y la consistencia teórico-filosófica, con pretensiones universales son las características de la filosofía concebida como una “exclusiva” de todo ser humano en el mundo.

La filosofía mexicana y latinoamericana producidas en la última mitad del siglo XX cumplen con estos requisitos, los cuales por su carácter metódico son universalizables, en la medida que buscan dar respuestas a los problemas de la existencia, al analizar construcciones ontológicas y epistemológicas, las cuales pueden ser útiles a filósofos y filosofías de otras regiones del mundo, porque lo común y central en el ejercicio del filosofar son los problemas y las respuestas.

Cuando se estudia la filosofía mexicana y latinoamericana se encuentra que no repiten posiciones filosóficas, sino más bien, son una forma de filosofar y de filosofía que se realiza desde lo peculiar y valioso, aquello entendido como el estudio del objeto, los temas y problemas. Este modo de hacer filosofía consiste en el estudio de lo distintivo del ejercicio de la racionalidad de lo mexicano y/o latinoamericano, hasta lograr elevarse a la universalidad.

La historia de la filosofía es una reflexión íntegra y de convicción probada por la propia racionalidad. La filosofía

es duda radical sobre los problemas humanos de cada nación, de cada “pueblo”, de cada etnia y de la humanidad toda. El sujeto filosofante desarrolla su filosofía a partir de la sociedad, no es reflexión solitaria sino compromiso con la realidad y el mundo, con la pretensión de transformarse y transformar el modo de hacer filosofía entre nosotros y con los otros.

En la actualidad la filosofía y el sujeto del filosofar son mexicanos, argentinos, cubanos, uruguayos, brasileños, es decir son: latinoamericanos y nacionales. Así, en el filosofar y la filosofía, el sujeto como el objeto se asumen profesionalmente como problemas filosóficos mexicanos o latinoamericanos.

La filosofía mexicana, la latinoamericana y la universal están constituidas por filosofías, que son, a la vez, de discrepancia, de confrontación, pero también, de colaboración, de *comprensión y reconocimiento*. Esto es toma de posición respecto a la filosofía mundial. Lo cual implica una conciencia clara del puesto o posición filosófica desde el cual se ubica el filósofo. La filosofía mexicana y latinoamericana, como toda filosofía, analiza críticamente temas y problemas, objetos de reflexión del sujeto y del objeto filosófico, de una empresa común al ser humano y a los filósofos en la temporalidad. Porque la filosofía, como bien señala José Gaos, es el *agon*, en el sentido griego. Es decir, es el campo de reflexión de las cuestiones humanas.

La filosofía así concebida, está muy lejos de ser provincial, tampoco puede asumir una postura autocolonial, la cual algunos filósofos en América Latina la denominan como “sucursalera” en método, conceptos, categorías, contenidos, problemas. Su carácter intencional fenoménicamente es universalizable, como lo fue en su tiempo la filosofía de Platón o la de Aristóteles, de Plotino, de Descartes, de Hume, Locke, Kant, Hegel, Marx, Dilthey, Husserl, Heidegger, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Apel, Habermas, Caso, Zea, Ramos, Roig, Ardao, Miró Quesada, Villoro, Uranga, Guerra,

Villegas, Frost, Rovira, Moreno, Beuchot, Dussel, etc.

La filosofía mexicana y latinoamericana es, parafraseando a Samuel Ramos, la filosofía universal y mundial hecha nuestra; es una filosofía que mexicaniza o, en su caso, latinoamericaniza lo universal y dialécticamente, universaliza lo particular. Esto es ejercitar el *logos* y el *agon*, lo cual de ningún modo, deberá confundirse con actitudes voluntaristas con inclinación esencialista, sino, más bien, se afianza en la realidad filosófica y cultural. En especial, con las formas más racionales y objetivas de la cultura filosófica mexicana, latinoamericana y mundial.

Tanto la historia de la filosofía como de la cultura revelan y constituyen el conocimiento explicativo y hermenéutico adecuado para comprender la cultura necesitada de una filosofía desde el ser humano situado en el tiempo. Por lo tanto, es filosofía en la historia, que ha ido cambiando objetivos, contenidos, enfoques teóricos, epistemológicos y metodologías, según los objetos filosóficos y culturales analizados y tratados por el sujeto del filosofar.

Sin embargo, la historia no es suficiente para mostrar la existencia, el valor y el significado de la filosofía mexicana y latinoamericana. Sino, más bien, este hecho tiene el valor de dar fundamento al ejercicio de la racionalidad en el hacer de nuestra filosofía, tanto en sus contenidos teóricos como filosóficos.

Por todo lo anterior, puede decirse que habrá filosofía mexicana (latinoamericana o mundial) si existen sujetos dedicados a filosofar sobre los problemas urgentes del filosofar, del mundo de la vida y de la historia. Esto es, allí donde el fundamento de la racionalidad es irrefutable por estar saturado de evidencias.

Axiología y ética en Max Scheler

José Antonio Rumoroso Rodríguez

Max Scheler no actual ethics of values, but rather
a foundation of ethics on a theory of values.

Introducción

En el año de 1916 surge la axiología fenomenológica con Max Scheler en su obra: *El Formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores* en que aplica el método fenomenológico de Husserl a la axiología. En esta obra trata de exponer una ética anti kantiana, a la cual le deja el carácter a priori, pero desdeña absolutamente su formalismo substituyéndolo por un a priori material y objetivo; tacha a la ética kantiana de vacía, infructuosa y de unilateral, la cual sólo mira el deber ser y descuida por completo la lógica del corazón. Lo que Scheler ofrece, no es propiamente una ética de los valores, sino más bien una fundamentación de la ética en una teoría de los valores.¹ Diez años más tarde Nicolai Hartmann construye su ética sobre las bases puestas por Scheler, pero se va hasta el otro extremo y objetiviza de tal modo los valores que les da un puesto ontológico olvidándose del derecho de la subjetividad viviente e inobjetable de Dios y de los hombres.

Tres son los puntos fundamentales en que se basa la ética de Scheler, en primer orden coloca a la persona, en donde defiende la interioridad y la conciencia del hombre en sus relaciones con Dios y trata de ver el valor y situación de las normas

¹ Scheler, Max, *Ética*, Caparrós, Madrid, 2001, p. XV.

en un determinado proceso ético. En segundo lugar coloca el valor, trata de lo que es, el modo en que se conoce y para lo cual nos sirve. En tercer grado coloca al amor como un motor que induce a la persona a conquistar los valores superando toda clase de normas y de leyes.

1. Axiología y ética en Max Scheler

La influencia de Max Scheler (1847-1928) en el pensamiento contemporáneo se extiende no sólo a la Filosofía, sino también a la sociología y la religión.

Los trabajos que Scheler publicó antes de 1913, aparecen influidos por la Filosofía de Rudolf Christoph Eucken,² de quien fue discípulo directo. Entre los años 1913 y 1922, que constituye la etapa más fecunda de su vida, Scheler se muestra fenomenólogo en cuanto a método, personalista en cuanto a la moral, teísta en cuanto a la metafísica y católico en cuanto a la religión. En una tercera etapa Scheler deja de acentuar la tendencia teísta y deriva hacia el panteísmo.

En 1913 publica la “Fenomenología de los sentimientos simpáticos”. De 1913 a 1916 apareció en el anuario de Husserl, la obra de Scheler: “El formalismo en la ética material de los valores”. En 1919 publicó el ensayo: “Acerca de la subversión de los valores”.

² Estudio en las universidades de Gotinga y Berlín. En 1871 fue nombrado profesor de filosofía de la Universidad de Basilea (Suiza), donde permaneció hasta 1874, año en que fue nombrado profesor de la Universidad de Jena (Alemania), lugar en el que permanecería hasta su jubilación en 1920. En su doctrina se mostró idealista: el alma de su sistema fue la vida espiritual, cuya manifestación absoluta es Dios. El individuo alcanza la vida espiritual por el vencimiento de las fuerzas oponentes del mal y revive el pasado en el presente, tomando libremente de aquél todo lo que puede serle útil en la lucha. Eucken llamó activismo ético a esta vida espiritual activa, no contemplativa. Junto con William James, Henri Bergson y otros pensadores de su tiempo, declaró la guerra al intelectualismo. Su filosofía fue una interpretación de la vida como un todo, en que la religión desempeña un papel predominante, aunque nunca menospreció el trabajo intelectual y lógico.

En 1921 apareció “De lo eterno del hombre”. En 1923, “La esencia de las formas de la simpatía”, lo mismo que los problemas de una sociología del conocimiento. En 1928 apareció “El puesto del hombre en el Cosmos”. Publicó, además otros muchos ensayos filosóficos y obras de carácter político.

En su obra, el propio Scheler ha indicado variadas y hasta contradictorias fuentes de su pensamiento, que van desde San Agustín a Husserl, pasando por Pascal, Malebranche, Nietzsche, Dilthey, Henri-Louis Bergson, Franz Brentano y Rudolf Christoph Eucken. Debido a la confluencia de tan variadas corrientes de pensamiento que desembocan en su obra, Scheler ha sido llamado como el Nietzsche católico.

A los ojos de Scheler, San Agustín ³ y la tradición católica agustiniana a que pertenecen según él, Pascal y Malebranche, representan un concepto del amor totalmente opuesto al amor intelectualis de Platón, Plotino, Santo Tomás de Aquino O.P. y Baruj Spinoza.

Según esta corriente intelectualista, el amor es el tránsito de un conocimiento débil a un conocimiento más amplio, operado por la visión de una idea preexistente: es, en suma, una tendencia o movimiento del mundo real hacia el mundo ideal, basado en el intelecto.

Para los agustinianos, por el contrario, el amor constituye el plano supremo de la vida emocional y su esencia misma es supra y tras intelectual. Las cualidades que se ofrecen a la inteligencia son manifestaciones del ser o de su perfección. En cambio, al amor se ofrecen valores, no existencias. En esta otra concepción, el amor no sólo es por su objeto independiente de

³ La ética de San Agustín es, pues, primordialmente una ética de amor; es la voluntad lo que lleva al hombre hacia Dios, y por ella toma el hombre posesión de Dios y goza de Él. Luego, entonces la ética de San Agustín se centra, alrededor del dinamismo de la voluntad, que es el dinamismo del amor “Pondos deum amor meus” “Mi peso es mi amor”... San Agustín, *Las Confesiones*, XIII,9, Obras de San Agustín, Custodio Vega Ángel O.S.A., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005, p. 561.

la inteligencia, sino que todo conocimiento por la inteligencia presupone y se funda en el amor. No es un movimiento de lo real a lo ideal, de lo más bajo a lo más alto sino un torbellino que desciende de lo más alto a lo más bajo para elevarlo hacia sí. En consecuencia con estas tesis, Scheler trata de basar todo el conocimiento filosófico en el amor y fundamentar, siguiendo las huellas de Pascal, una lógica del corazón y un orden del corazón.

De Franz Brentano, Scheler recoge y desarrolla la teoría del amor y del odio intencionales en la que aquél basa todos los juicios de valor.

Scheler reconoce graves errores en la obra de F. Nietzsche, pero a sus ojos este autor tiene grandes méritos:

a) Fue el primero en reconocer en nuestra época toda la falsedad de la concepción mecanicista de la vida, basada en última instancia, en la moral utilitaria;⁴ y, b) haber tenido la entereza de expresar que la moral utilitaria, según la cual la individualidad concreta debe subordinarse a la pálida abstracción de la persona en general, es una perniciosa ilusión debida al resentimiento de quienes carecen de valor frente a los que lo tienen.

En Henri-Louis Bergson, Scheler toma en sus manos el desconocimiento de lo ideal, del acto intencional y de la intuición esencial, así como la ausencia de distinción entre intuiciones intelectuales, emotivas y volitivas. Le reprocha, en

⁴ “Si comparamos las distintas formas de vida que durante miles de años ha seguido la humanidad, comprobaremos que los hombres de hoy vivimos en una época muy inmoral; la fuerza de la costumbre ha debilitado de una forma sorprendente, y el sentido moral se ha vuelto tan sutil y tan elevado que casi se podría decir que se ha evaporado.

Por eso nosotros, que somos hombres tardíos, intuimos con toda dificultad las ideas rectoras que presidieron la génesis de la moral, y, si llegamos a descubrirlas, nos resistimos a comunicarlas a los demás, porque nos parecen toscas y atentatorias contra la moral”. Nietzsche, Friedrich, *Aurora, El anticristo* / Nietzsche, Edivisión, Madrid, 2000, p.13.

suma, no haber sido fenomenólogo antes de la fundación de la fenomenología. Sin embargo, el gran mérito de Bergson consiste, según Scheler, en haber sabido dirigir el pensamiento moderno por rumbos muy distintos a los seguidos por la filosofía durante los tres últimos siglos.

El esfuerzo de Henri-Louis Bergson va encaminado a transformar la hostilidad cristiana contra el mundo en un impulso de amistad y simpatía hacia la realidad. Bergson, en oposición a Kant, imagina el movimiento de una profunda confianza en todo lo que se da inmediatamente, como una animosa acción de darse y de abandonarse de su yo a la intuición y a la tendencia de amor hacia el mundo. En el fondo de la filosofía bergsoniana no se encuentra una voluntad de dominar el mundo, sino un impulso de gozo de su existencia, de saludo a la expansión de la piedad vital. Pero, a juicio de Scheler, el mayor mérito de Bergson radica en haber puesto en un mismo plano la concepción teológica y la concepción racionalista, mostrando que ambas son producto de la disgregación que el impulso irracional ha sufrido en manos del racionalismo.

Estas diversas y variadas influencias condujeron a Scheler a asumir una decidida posición en contra del logicismo trascendentalista de los kantianos y por este camino, al acercarse a la fenomenología de Husserl.

2. La idea de hombre en Scheler

Según Scheler, en el hombre existen tres clases de saberes:

- a) El saber inductivo de las ciencias positivas que tienen por objeto la realidad y se basa en el instinto de dominación;
- b) el saber de la estructura esencial de todo cuanto es, que radica en averiguar en qué consisten las cosas, para lo cual prescinde de la existencia real de las cosas; este saber tiene

por objeto a priori; c) el saber metafísico o saber de salvación, que surge de la confluencia de los resultados obtenidos por las ciencias positivas con los obtenidos por la filosofía de las esencias, su primera pregunta, según Scheler, debe ser, ¿qué es el hombre? Con lo cual este saber se convierte propiamente en una meta antropología.

Las discrepancias de Scheler con Kant se encuentran, propiamente, en el plano correspondiente al saber de la estructura esencial. Ambos filósofos están de acuerdo en que existe un conocimiento de lo a priori.

Son a priori todas aquellas proposiciones y unidades significativas ideales que se dan en la conciencia de la experiencia sensible y de la inducción, con independencia de toda posición del sujeto que la piensa. Situados en este plano, es fácil notar tres discrepancias fundamentales entre Kant y Scheler:

a) Para el primero, los juicios constituyen primordialmente lo a priori; para el segundo, lo constituyen las esencias.

b) Para el primero sólo es evidente lo a priori formal; para el segundo hay un a priori material, constituido, como tendremos ocasión de ver en los valores.

c) Para Kant la teoría del conocimiento constituye la teoría fundamental de lo a priori al preguntar, ¿cómo es posible que se dé algo?, para Scheler, en cambio, la teoría del conocimiento no es más que una parte de la teoría que se ocupa de las conexiones objetivas entre las esencias, la cual responde a una pregunta previa a toda otra: ¿qué es lo que se da?

d) Kant sostiene en una tesis idealista subjetiva sobre la espontaneidad del pensamiento según la cual, todo lo que en la conciencia es enlace, ha tenido que ser producido por el entendimiento, con lo cual éste percibe sus leyes a la naturaleza. Scheler, por el contrario, sostiene que esta tesis es radicalmente falsa ya que el entendimiento sólo puede establecer lo que descansa en una convención, pero nunca en las leyes de la naturaleza, y

e) Kant equipara lo a priori con lo racional, en tanto Scheler sostiene que no sólo lo racional sino toda nuestra vida espiritual, posee un contenido a priori. Hay, por tanto, un elemento a priori en la parte emotiva del espíritu, en el sentir, en el amar, en el odiar, con la diferencia de que lo a priori emotivo es de naturaleza irracional y puede ser captado únicamente por la intuición afectiva.

Lo a priori emotivo no es formal sino material e integra el reino de los valores. Los valores son verdaderos a priori morales. El propio Scheler ha designado a su doctrina con las expresiones de apriorismo material, apriorismo emotivo e individualismo emocional. La ética material de los valores viene a ser, en realidad, la antítesis de la ética formalista de Kant, la cual se resuelve en un verdadero logicismo moral imbuido de superstición de lo abstracto. El frío y formal imperativo categórico kantiano: de “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal”,⁵ le parece a Scheler base inadecuada de la ética. Él se rebela contra todo intento de deducir lógicamente las reglas morales, sin tener en cuenta la experiencia moral concreta. Lo cual no quiere decir que el concepto de lo valioso moral se adquiera partiendo de la experiencia, sino que ésta sólo puede ser juzgada desde puntos de vista axiológicos.

La moral kantiana se funda en la idea del deber: el valor moral de toda acción depende de la concordancia de la conducta con el principio del deber o imperativo categórico. La ética material de los valores sostiene que el valor moral no se funda en el deber, sino al revés, todo deber encuentra su fundamento en un valor: lo que es valioso debe ser y sólo debe ser aquello que es valioso. Hay una certeza y una creencia moral específicas que nos permiten discernir lo valioso de lo anti valioso.

⁵ Kant Immanuel, *Fundamentación Metafísica de las Costumbres*, Porrúa, 1998, p. 39.

La ética de Scheler se desenvuelve en torno al concepto central de valor.

3. Los valores y la intencionalidad emotiva

Como ya hemos visto, Scheler descubre en el flujo de lo vivido cierta especie de esencias que no están directamente unidas a significaciones y que, no obstante, se descubren o aprenden mediante actos intencionales precisos, claros y comprensibles, pero estos actos intencionales desprovistos de significación (debido precisamente a esa circunstancia) no son actos intelectuales. Cuando se experimenta la belleza de una estatua, la nobleza de una acción o la bondad de una persona, no se aprehende directamente la significación de la belleza, nobleza o bondad sino una cualidad de la estatua, de la acción o de la persona: la cualidad de lo bello, lo noble o lo bueno. Las significaciones en modo alguno son necesarias para experimentar las cualidades irreductibles de lo bello, lo noble o lo bueno. Hay aún más, en aquellos casos en que las cualidades irreductibles de lo bello, lo noble o lo bueno se presentan junto a las significaciones correspondientes, éstas son siempre debidas a una reflexión intelectual posterior al acto de experimentar aquellas cualidades esenciales y son, por tanto, secundarias a ellas. De donde se concluye que la noción intelectual o significación de lo bello, lo noble o lo bueno no es inherente a la cualidad esencial de lo bello, de lo noble o de lo bueno.

Cuando experimentamos estas cualidades en las cosas, los actos o las personas, aprehendemos inmediatamente la esencia de lo bello, lo noble o lo bueno sin que el acto intencional mediante el cual son aprehendidas tales esencias exprese una significación. Ahora bien, como campo de las significaciones es el dominio particular de lo inteligible, de lo lógico, se deduce que estos actos intencionales desprovistos de significación no son actos lógicos o racionales, y, sin embargo, lo aprehen-

dido aquí es, como en un campo racional, una esencia pura extra temporal. Las esencias no unidas a significaciones, que Scheler llama valores, están, pues, situadas fuera de lo inteligible, son a lógicas, irracionales, pero, al igual que las esencias racionales, los valores son extra temporales y tienen carácter apriorístico.

Un prejuicio que viene desde los griegos ha identificado en el pensamiento filosófico europeo lo ideal, lo extra temporal, la esencia con lo inteligible, lógico y racional. El descubrimiento de las esencias no significativas vino a poner fin a ese prejuicio: los valores constituyen un mundo inconmensurable de esencias ideales, extra temporales, pero al mismo tiempo, a lógicas o irracionales. Scheler concluye que la fenomenología de los valores es un campo de investigaciones completamente autónomo y no depende del que se fundamente en la lógica.

Los valores son cualidades irreductibles y esenciales, desprovistas de significaciones directas dispuestas por gradaciones e integrantes de un orden ideal jerárquico. La irracionalidad es una característica negativa de los valores, pero éstos poseen, además, dos características generales positivas:

a) Todo valor presenta un carácter bipolar, existiendo siempre en una forma positiva y otra negativa, como lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo.

b) Los valores se presentan en forma jerarquizada, ordenándose en distintas clases y cada clase situada en un orden fijo de inferioridad o superioridad con relación a las otras clases: los valores de la vida afectiva sensible son inferiores a los valores vitales, éstos inferiores a los valores espirituales, los que, a su vez, son inferiores a los valores religiosos. Los valores, por consiguiente, forman un reino coordinado en el que rigen conexiones esenciales y leyes formales a priori.

La intuición esencial por medio de la cual se captan los valores es de un carácter completamente distinto de la intuición por medio de la cual se captan las esencias significativas.

El acto intencional al que se ofrece un contenido desprovisto de significación directa puede ser caracterizado, según Scheler, como una intencionalidad emocional y más particularmente, como un sentimiento puro. La intuición de los valores - esencias se confunde con la intuición emocional pura dirigida inmediatamente sobre un dato imperceptible para otra clase de intuición que no sea intuición emocional.

Descartes, Spinoza, Leibniz y otros grandes racionalistas reconocieron el carácter intencional de las emociones, pero creyeron que la vida emocional se puede reducir a la vida intelectual; la emoción es, para ellos, tan sólo un grado inferior del pensamiento, o sea, un consentimiento oscuro que se aclara en la inteligencia. A partir de Kant se ha negado todo carácter intencional a las emociones, pero, por otra parte, se ha considerado a la vida emocional como irreductible a la vida intelectual. Sin embargo, se han interpretado todos los estados afectivos como simples estados sensuales y caóticos, que sólo pueden ser ordenados por la razón creadora. Según Scheler, ambas concepciones son falsas y perjudiciales para la teoría de los valores. Si bien, por una parte, lo emocional es absolutamente opaco a la inteligencia, por otra parte posee un carácter intencional completamente particular y original el cual se dirige a contenidos que son absolutamente inaccesibles a la intencionalidad intelectual. Los contenidos de la intencionalidad emocional son los valores.

Al proceder a la descripción fenomenológica de la intencionalidad emocional, Scheler comienza por establecer una rigurosa distinción entre los estados afectivos sensibles, y el acto de experimentarlos. Los estados afectivos sensibles, tales como el sufrimiento físico, no son actos intencionales, sino meros estados psicofísicos unidos casualmente a determinados estímulos. Ante un mismo estado afectivo sensible pueden variar los modos de experimentarlo. El mismo sufrimiento físico puede ser experimentado unas veces soportándolo y otras complacién-

dose en él. El acto de experimentar un estado afectivo sensible es un verdadero acto intencional que determina inmediatamente en un contenido propio, sin mediación de ninguna clase de pensamiento o de representación. En este acto es, en realidad, el sentimiento intencional o percepción emotiva. Cuando se experimenta, pongamos por caso, el sentimiento de belleza de una estatua, el contenido de ese sentimiento, la percepción emotiva de lo que hay en él en este ejemplo la cualidad de lo bello no es idéntico al objeto de la percepción sensible de la estatua.

Scheler continúa su descripción fenomenológica distinguiendo tres planos diferentes en la intencionalidad emocional misma: a) el del sentimiento puro; b) el acto de preferencia o de repugnancia; y c) los actos de amor y de odio.

Scheler describe un primer estrato de la vida afectiva, al que llama plano de las funciones emocionales o del sentimiento puro, al cual se abre el mundo entero de los valores. El sentimiento puro es la especie más característica de la intencionalidad emocional, pero no es el plano superior de la misma. La intuición esencial de los valores se realiza mediante las funciones emocionales. El sentimiento puro aprehende toda clase de valores, pero aisladamente, sin distinguir sus reacciones de inferioridad y superioridad, ni tampoco la escala de los valores según su peculiar rango.

La escala jerárquica de los valores se distingue intuitivamente en un particular acto emocional, de especie superior al sentimiento puro: en el acto de preferir lo emocional, mediante el cual manifestamos nuestra preferencia o repugnancia. El acto de preferencia o repugnancia emocional no es un acto de elección entre varios bienes en los que se hallen encarnados distintos valores, sino un acto pasivo en que se experimenta la superioridad de un valor sobre otros. La preferencia emocional decide, pongamos el caso, si el valor de una persona es más alto que el de otra o si los valores vitales son interiores a los valores espirituales.

Sentada la distinción entre bienes y valores, según la cual, bienes son cosas que encarnan valores (bien es la estatua, valor es lo bello), Scheler introduce aquí otra sutil distinción entre la preferencia emocional como acto puro que se dirige a los valores, y la preferencia como acto empírico que se dirige a los bienes reales. Cuando se prefiere lo bello a lo agradable hay un acto puro de preferencias, pero cuando se prefiere una rosa a una violeta hay un acto empírico de preferencia. La primera clase de actos de preferencia admite reglas apriorísticas, la segunda clase no les admite; únicamente con respecto a éstos es que se puede afirmar aquello de que respecto a gustos nada se ha escrito. El acto puro de preferencia se realiza cuando un valor ha sido preferido a otro de una manera pasiva e inmediata: no es un acto de elección ni una tendencia o actividad; no tiene ninguna relación con la voluntad ni en general, con la realización de los valores.

4. Bienes objetos y tendencias

Para Scheler los valores son esencias emocionales puras, que poseen por tanto un riguroso carácter extra temporal y se ofrecen a la intuición emotiva con plena independencia de los bienes en que se manifiestan. Los bienes reales son cosas, en las que se encarnan valores, como tales están sujetas al tiempo. Los valores no son, como piensan los positivistas, propiedades reales de las cosas, por ello no pueden ser aprehendidos mediante inducción, observando los rasgos comunes a distintos bienes en los cuales encarna un mismo valor. La circunstancia de que los valores son cualidades irreductibles que se ofrecen al sentimiento puro con plena independencia de los bienes, es un hecho particularmente visible en aquellos casos por lo demás frecuentes en que observamos un valor, sin poder indicar a qué rasgos particulares del bien en que se encarna está adscrito. De todo ello se deduce que la moral no

debe apoyar sus principios en los bienes, sino en los valores que son esencias intemporales.

No basta, a juicio de Scheler, distinguir los valores de los bienes; es necesario, además, no confundir los valores con los objetivos ni con los fines aspirados. Por otra parte, es necesario distinguir los actos emocionales a que antes hemos referido, de las aspiraciones o tendencias de la voluntad.

Fue en este punto en el que Scheler trata de demostrar varias tesis, las cuales pueden ser sintetizadas de la siguiente manera: a) los valores son independientes de los fines y los fines son independientes de los objetivos; b) los objetivos se fundan en los fines y los fines en los valores; c) la voluntad en sí misma es ciega para los valores; la voluntad supone las aspiraciones previamente racionalizadas por el sujeto, por ello para hacerse moral la voluntad tiene que apoyarse en una previa aprehensión de los valores, y d) las aspiraciones suponen los actos del sentimiento puro que, por naturaleza, son irracionales. El irracionalismo de Scheler es, como se puede ver, en un tiempo anti intelectualista y anti voluntarista.

La tendencia o aspiración es el impulso que nos lleva a desear la realización de uno o más valores. Toda tendencia o aspiración tiene un fin, el cual se da en el proceso mismo en que se manifiesta la tendencia. El fin es el término inmediato de una tendencia o aspiración; lo primordial, aquí, es la dirección misma de la tendencia. El fin puede o no, ir acompañado de la imagen o representación intelectual del bien en el cual encarnará los valores que se trata de realizar. El fin, en sí mismo, es independiente de tal imagen o representación. Los fines, en cuanto términos inmediatos de la dirección irracional seguida por la tendencia o aspiración, son independientes de toda representación o juicio y en general de todo acto intelectual. El objetivo supone siempre una imagen intelectual o representativa de algo que debe ser realizado por la voluntad. El objetivo es un fin representado; en otras palabras, un fin

en cuanto propuesto por la inteligencia a la voluntad para ser realizado. La imagen intelectual es, aquí, un elemento esencial: el objetivo es siempre la imagen intelectual de un bien real. Un análisis posterior descubre en los fines representados dos elementos: un valor y la imagen o representación de un bien. En todo objetivo hay un valor, mejor aún: el valor es el contenido inmediato del objetivo. El hombre tiende hacia objetivos que entrañan o envuelven valores: siempre persigue valores. No es cierto que el hombre persiga siempre el placer, pues aún en los casos en que el placer se convierte en objetivo de una conducta, ello tiene lugar con la intención de que se trata de un valor. Lo anterior no quiere decir que el valor esté necesariamente unido a la aspiración o tendencia. Se pueden sentir valores sin tender hacia ellos: por un acto de comprensión moral podemos apreciar los valores morales que caracterizan a nuestros semejantes, sin desear realizarlos en nosotros, sin tender hacia ellos. Los valores se ofrecen directamente al sentimiento puro, sin ninguna dependencia de la aspiración o tendencia, ni de los objetivos que ésta se propone. Los fines, en cambio, están fundados sobre un valor, por lo cual éste aparece siempre en la base de toda tendencia activa. El valor aparece, así, como una cualidad extra temporal, irreductible e irracional que no admite ninguna imagen representativa propia. Cuando alguien se propone el objetivo de fundar una institución con el fin de ayudar al prójimo, realiza el valor de la bondad moral, el valor fundamenta el fin, y en el fin fundamenta el objetivo. La moral, por consiguiente, se debe basar en los valores y no en los objetivos.

5. Inmutabilidad de los valores

Los valores forman un reino de esencias en el que rigen conexiones ideales y leyes formales a priori. Es un error creer que el contenido de los valores es una relación; pertenecen,

por el contrario, a la categoría de cualidad. No son relativos sino absolutos e inmutables. Scheler distingue muy claramente entre los valores, considerados en sí mismos, y el conocimiento que de ellos tenemos. Los valores, en sí, son absolutos; el conocimiento de los valores es relativo. De no hacer esta distinción provienen muchas equivocaciones. Scheler, en este punto, hace una crítica de todas las formas del relativismo ético: una tras otra va desechando las tesis del subjetivismo que retrotrae los valores al hombre, el subjetivismo que los reduce a la vida y la tesis del relativismo histórico de los valores. Ciertamente que a lo largo de la historia humana ha habido, y seguirá habiendo, variaciones en cuanto a la manera de sentir de los valores, en cuanto al conocimiento de los valores, variaciones en los juicios sobre los valores que constituyen la ética concreta de un pueblo o de una época y, en consecuencia, variaciones de los tipos unitarios de instituciones, bienes y acciones de la moralidad práctica. Todas estas variaciones afectan al valor de la conducta humana, de las costumbres y de los usos sociales, pero ellas no afectan la inmutabilidad de los valores en cuanto a esencias ideales. El cambio constante de la moralidad práctica, concreta, histórica, no altera la vigencia absoluta de los valores: estos pueden ser captados, comprendidos y formulados de muy diversas maneras, expresados en juicios más o menos adecuados, pero, en sí mismos permanecen absolutos e invariables.

6. Leyes generales de los valores

La inmutabilidad de los valores permite formular ciertas tesis generales o formales, de carácter axiomático, válidas tanto respecto a los valores de contenido universal como respecto a los valores de contenido individual y válidas también respecto a los valores que encarnan en cosas, como respecto a los que encarnan en personas. Las relaciones de los valores

afirma Scheler son formales en tanto tienen un enlace que se aplica a todos los valores sin diferencia de especies y cualidades y de su relación con tal o cual soporte de valores. La división de los valores en positivos y negativos, y el estar colocados en una escala jerárquica, son ejemplos de estas leyes axiológicas.

Scheler, elabora los siguientes axiomas relativos a la existencia de los valores.

1. La existencia de un valor positivo presenta en sí misma un valor positivo particular.
2. La existencia de un valor negativo presenta en sí mismo un valor negativo especial.
3. La existencia de un valor positivo presenta en sí misma un valor negativo especial.
4. La no existencia de un valor negativo presenta en sí misma un valor positivo particular.
5. El mismo valor no puede ser positivo y negativo a la vez.
6. Todo valor no negativo es positivo y viceversa.
7. Es imposible tener por positivo y negativo al mismo valor.

Estos axiomas quieren decir que la realización, en el plano práctico, de los valores positivos aumenta en alguna forma la existencia extra temporal del bien, así como la existencia de los valores negativos o la simple ausencia de los valores positivos, aumenta la existencia extra temporal del mal. Por ejemplo: La existencia de una institución pública, muy discutible desde el punto de vista moral, como la pena capital, aumenta en algo de valor extra temporal del mal. La moral, según Scheler, tiene que apoyarse fuertemente en esos axiomas axiológicos.

Otras proposiciones formales relativas a los valores, podrían formularse de la siguiente manera:

- a) El deber ser no puede basarse más que en valores.
- b) El deber ser se basa siempre en un valor positivo.
- c) El no deber ser se basa en un valor negativo.
- d) Los valores positivos deben ser y los valores negativos deben no ser.
- e) Es justo todo ser de algo debido positivamente.
- f) Es injusto todo ser de algo no debido.
- g) Es injusto el no ser de algo indebido.
- h) Es justo el no ser de algo indebido.

7. Valor y normatividad

No hay que confundir los valores con el deber ser. Los valores, considerados en sí mismos, son completamente independientes neutros, tanto con respecto a la existencia como con respecto al deber ser. Sólo se puede hablar de la existencia de los valores en términos analógicos. El valor, en sí, es extra temporal y hasta extra existencial, en el sentido de que es una pura esencia y no existencia. Ahora bien, el valor puede encarnarse o realizarse, en mayor o menor medida, en un ser existencial, es entonces cuando hablamos de la existencia del valor. El deber ser hace relación a la existencia de un valor en cuanto pide que la pura esencialidad de valor en sí se realice en una existencia.

Las tesis de Scheler, a este respecto, pueden ser brevemente enunciadas así: No hay que confundir el valor con el deber ser. Tampoco hay que confundir el deber ser ideal, que no dice relación a voluntad o aspiración alguna, con el deber ser normativo o regla imperativa, el cual es referido como exigencia, a un esfuerzo, a una conducta. El deber ser normativo está fundado en el deber ser ideal, éste, a su vez, está fundado en el valor. Es un grave error pretender construir la ética sobre el deber ser normativo, como lo hace Kant: la moral se debe basar en los valores.

El deber ser es intermediario entre el valor (esencia ideal) y la existencia (realización del valor en un bien). El deber ser supone la inexistencia del valor que le sirve de base, y exige su realización. Esta exigencia se aplica porque al no existir un valor positivo, su no existencia es un valor negativo. Ahora bien, al estar fundado el deber ser en la suposición de la no existencia de un valor positivo, apunta, necesariamente, a la supresión de un valor negativo existente. El deber ser se refiere primordialmente a la no existencia de un mal, tiene por tanto un carácter negativo y no se puede deducir de él valores positivos. Esto no lo percibió Kant, pero Nietzsche vio claramente que una moral que toma como punto de partida el deber ser está condenada a ser una moral negativa.

El carácter negativo del deber ser ideal, se acentúa todavía más en el deber normativo o regla imperativa. El deber ser ideal es, por decirlo así, abstracto, derivado de un valor en tanto no lo realiza, no está en relación con voluntad o aspiración alguna, no tiene nada de común con una regla de conducta y no se dirige a ningún sujeto. El deber ser normativo, en cambio, se condensa en un precepto o mandato que impone una obligación a una voluntad concreta. En este caso o solamente se supone la existencia del valor positivo, sino que se supone además en el sujeto voluntario una tendencia opuesta a realizar dicho valor positivo. El deber ser normativo tiene por consiguiente, un carácter doblemente negativo, lo cual constituye el signo característico de toda moral de obligación de la fría moral del deber según la cual, la norma, el precepto, el mandato o imperativo es anterior al valor.

El deber ser ideal permanece tan inmutable como el valor en que se funda. El deber ser normativo, por el contrario, se adapta a las condiciones del sujeto a que se dirige y varía según sus tendencias positivas y repulsivas. El hecho de que las fórmulas normativas o reglas de conducta dependen, en parte, de las aspiraciones, tendencias, coyuntura vital y situación

histórica del sujeto individual o colectivo a que van dirigidas, explica que de un mismo valor y de un mismo deber ser ideal se desprendan, a veces, preceptos no sólo distintos sino en ocasiones hasta contradictorias.

En resumen: es absolutamente independientes del deber ser ideal y, con mayor razón, del deber ser normativo o regla imperativa.

8. Jerarquía de los valores en Scheler

Después de describir las relaciones formales entre los valores, Scheler procede a la descripción del orden apriorístico que reina entre los mismos. Dicho orden consiste en las relaciones de superioridad e inferioridad que se establecen entre los valores, teniendo en cuenta las cualidades inmanentes de los mismos, su carácter exterior (duración, intensidad, unidad y dependencia recíproca) y los soportes materiales en que encarnan.

Es de la esencia de los valores el tener una jerarquía, un orden que presenta, según Scheler, el verdadero a priori material de toda intuición de los valores y constituye el fundamento de la moral. En esta jerarquía los valores se agrupan en altos y bajos, superiores e inferiores. La altura de un valor se determina conforme a las siguientes reglas: Un valor es tanto más alto cuanto más duradero; un valor es tanto más alto cuanto menor es la necesidad de fraccionarlo para que en él participen muchas personas; un valor es tanto más alto cuanto más profunda es la satisfacción ligada a la intuición del mismo; un valor es tanto más alto cuando menos fundamentado se halla por otros valores; y finalmente, un valor es tanto más alto cuanto menos relativa sea su percepción sentimental a la posición de su depositario.

Desde el punto de vista de su ordenación jerárquica, Scheler distingue cuatro grupos de modalidades en los valores; a) valores de lo agradable y lo desagradable; b) valores vitales;

c) valores espirituales; y, d) valores religiosos. Distingue, además, entre valores por sí mismos y valores de preferencia, a estos últimos los llama también valores consecutivos o instrumentales porque sirven de vehículo o medio de realización de los valores primarios. Distingue, finalmente, entre los valores de cosas que encarnan siempre en bienes materiales y valores de personas, relativos a la personalidad de la conducta.

El rango inferior de la escala jerárquica está ocupado por los valores de lo agradable y lo desagradable. Estos valores, como todos los demás son captados por el sentimiento puro, pero en el plano de los estados afectivos sensibles, corresponden a estos valores los estados de dolor y placer. En este peldaño de la jerarquía se encuentran como consecutivos, los valores de civilización que se refieren a la producción de las cosas que despiertan agrado y los valores de lujo, los cuales son relativos al goce o disfrute de aquellas cosas. A ellos se refiere el axioma: lo agradable es siempre preferido a lo desagradable.

El segundo peldaño de la jerarquía de los valores, en orden ascendente, está constituido por los valores vitales. Los materialistas, y en general los mecanicistas, confunden los valores vitales a pesar de su riqueza y variedad infinitas, con los valores de lo agradable. Esta confusión tiene origen en el error de considerar la vida como un concepto que se puede derivar empírica e inductivamente de los organismos observados, siendo por el contrario, la vida una cualidad extra temporal e irreductible a cualquier otra manifestación inferior de la materia. Hay quienes, cayendo en el extremo contrario, confunden los valores vitales con los espirituales. Pertenecen a esta modalidad los valores de lo noble y lo común de lo sano y lo malsano, que son siempre valores de cosas y como valores consecutivos los de bienestar y prosperidad. A la intuición de los valores vitales corresponden los estados afectivos de la expansión vital y de su regresión, de salud y de enfermedad,

de vejez y de juventud, y los de miedo, de audacia, de cólera, por citar algunos ejemplos.

Siguen en rango los valores espirituales, los cuales, por su altura, poseen el carácter especial de que pueden exigir el sacrificio de lo agradable y de lo vital. Son de tres especies: a) valores estéticos, que se desarrollan entre la polaridad de lo bello y de lo feo; b) valores de lo justo y de lo injusto (que muy bien podemos llamar valores jurídicos) los cuales fundamentan la idea de un orden jurídico objetivo, independiente del Estado y de sus leyes; y c) valores del conocimiento puro, los cuales se realizan plenamente en la filosofía. Como valores instrumentales, Scheler señala los de la cultura, entre los cuales menciona los valores de las ciencias positivas como consecutivos del saber puro. Resulta conveniente advertir que para Scheler la verdad no es ningún valor. Otros valores de cultura son los que encarnan en los tesoros artísticos, monumentos, instituciones, legislación positiva y tradiciones históricas.

En la cumbre de la tabla jerárquica de los valores, Scheler sitúa de los de lo santo o sagrado y lo profano, que constituyen los valores religiosos, los cuales se dan en actos de amor y de odio a la persona de Dios. Estos valores fundamentan todos los otros.

Todos los valores posibles, escribe Scheler, se basan en el valor de un espíritu infinito y personal y en el mundo de valores que a él le presentan. Los actos que aprehenden valores absolutos son posibles solamente en tanto se realizan en contacto con lo divino, en Dios, por decirlo así, y los valores son valores absolutos solamente en tanto pertenecen al mundo de los valores que se ofrecen a Dios. En cuanto a estos estados afectivos y a los valores consecutivos a los religiosos, dice Scheler lo siguiente: Corresponden a esta serie de valores, como estados, los sentimientos de felicidad y desesperación, independientes por completo de la suerte y la desdicha en su esencia, duración y cambio, y que miden a la vez en la vivencia

la proximidad o alejamiento de lo santo. Reacciones específicas a esta modalidad de valores son la fe e incredulidad, veneración, adoración y posturas análogas. Por el contrario, el acto en que captamos originariamente los valores de lo santo en el acto de una determinada clase de amor cuya dirección axiológica precede y a la vez determina todas las representaciones plásticas y todos los conceptos de los santos. Es la esencia de este acto el dirigirse a personas, es decir, hacia algo de forma de ser personal, indiferentemente de qué clase de contenido y qué concepto de personas se tenga presente. El valor por sí mismo en la esfera de valores de lo santo es, pues, esencialmente, un valor de personas. Los valores por referencia para los valores personales santos (sean técnicos o simbólicos), son las formas de adoración y las cosas de valor dadas.

Conclusión

Scheler considera que hay una cierta oposición entre los valores morales y todos los demás. Conviene advertir, sin embargo, que Kant sostiene que entre los valores morales y los demás, no hay relación alguna; Scheler afirma que los valores morales, aun cuando en sí mismos son independientes de otro valor, están en relación necesaria con los actos humanos que realizan o tienden a realizar los otros valores; los valores morales se relacionan así con los demás, manteniendo, sin embargo, su oposición a ellos. Kant niega que el bien y el mal sean valores materiales; en el pensamiento scheleriano, el bien y el mal son cualidades irreductibles (por ende valores) que se ofrecen inmediatamente a la intuición emocional, al sentimiento puro, al igual que los otros valores. Kant ha pretendido reducir los principios del bien y del mal a la conformidad o no conformidad de una conducta con un imperativo categórico, o, para decirlo en la terminología del autor, como un deber ser normativo; Scheler sostiene que los valores no pueden

fundarse en el deber ser, ya que, por el contrario, todo deber ser o precepto imperativo supone un valor en que se basa.

Partiendo de las premisas de que la existencia de un valor positivo es, en sí misma, un valor positivo y de que la existencia de un valor negativo es, en sí misma, un valor negativo, Scheler llega a las siguientes conclusiones: los valores morales están necesariamente relacionados con los actos que realizan o tienden a realizar la existencia o la inexistencia de todos los demás valores. El acto bueno o moral es todo acto que realiza o tiende a realizar un valor positivo o uno de sus grados en tal o cual rango cualitativo de valores. Así, para cada rango de valores, bien sea el rango de lo agradable, de lo vital, de lo espiritual o de lo sagrado, existe una moral material apriorística que le es particular y que puede establecerse de una manera evidente.

Pero un acto para ser verdaderamente moral necesita tener en cuenta no sólo los valores de un particular rango, sino toda la escala axiológica y el orden jerárquico de unos rangos con respecto a otros que ella implica. Desde este punto de vista, Scheler distingue el bien relativo y el bien absoluto: bueno, en sentido relativo es todo acto que realiza un valor positivo en tanto tiene en cuenta al mismo tiempo la realización de los valores pertenecientes a los rangos superiores; bien absoluto es el valor característico del acto que tiene en cuenta la realización de los valores más altos del rango supremo.

Los primeros principios de la axiología moral pueden ser formulados, de acuerdo con Scheler, en la siguiente forma:

1. El dominio de la voluntad. El valor del bien es el que caracteriza la realización de un valor positivo.
2. En el mismo dominio, el valor del mal es el que caracteriza la realización de un valor negativo.
3. Más precisamente el valor del bien es el que caracteriza la realización de los valores positivos perteneciente al rango supremo o a los superiores.

4. El valor del mal es el caracteriza únicamente la realización de los valores pertenecientes a los rangos inferiores, sin tener en cuenta valores más altos. Y

5. El criterio del bien y del mal se halla en la concordancia o discordancia de los valores tenidos en cuenta en el acto de realización con el valor preferido o repelido.

La tesis central de la axiología y la ética scheleriana se puede enunciar diciendo que la voluntad humana se torna moral ajustándose, en la realización de sus actos, a la jerarquía apriorística de los valores que se hace presente en nuestra conciencia mediante los actos de preferencia o repugnancia de los mismos valores. Pero Scheler agrega a esta tesis un corolario: el acto moral es verdaderamente tal, únicamente en cuanto en dicho acto se manifiesta la persona. Sólo las personas son buenas o malas, los demás fenómenos pueden ser calificados de morales tan sólo en relación con las personas. De ahí que el propio Scheler haya llamado personalismo moral a su filosofía ética. La ha llamado también personalismo jerárquico porque ordena a las personas desde la más alta, Dios, a la más baja, la persona humana concreta, pasando por las personas colectivas.

Apuntes para una lectura antropológica del trabajo

Ciro E. Schmidt Andrade

Introducción

La vida humana en su conjunto así como en sus expresiones se caracteriza por búsquedas que den sentido último que abarque todas sus dimensiones. Una de ellas es el trabajo mirado hoy como negocio, opuesto al ocio, en un mundo y unas sociedades —unas más que otras— que se caracterizan por ser trabajólicas

Se cuenta como anécdota que Don Miguel de Unamuno dormitaba en la hamaca del jardín de su casa cuando un vecino que pasaba le dice “Don Miguel ¿descansando?” a lo que él respondió “No, trabajando”. Unos días más tarde pasó el mismo vecino y viendo que Don Miguel se afanaba en el arreglo de su jardín, le indica” Don Miguel, ¿trabajando? A lo que este responde “no, descansando”

Esta modesta anécdota nos mueve a preguntarnos qué sentido tiene el trabajo en el existir del hombre que es añoranza de sentido. Qué papel, desempeña en lo que se ha llamado “proceso de humanización creciente” ¿Un pensador no trabaja? Trabajo no es lo mismo que actividad y no se mide por su utilidad

Se ha llegado a decir que el origen de la filosofía, el principio que compromete y acompaña todo su desarrollo, es el asombro”. Pero lo que confirma su movimiento, lo que en definitiva consagra y consolida su sentido, es la admiración. La admiración está acompañada por el arrobamiento y el consentimiento. Da lugar a un éxtasis y completa una plenitud inesperada. La admiración alegra el espíritu y lo satisface, pero es difícil en nuestros tiempos, llenos de la atronadora gloria de

las ciencias, de sus imágenes y de nuestros escepticismos. Miramos sin ver, nos oímos sin escuchamos. Ni siquiera vemos el esplendor de la luz y la belleza de los cuerpos. Tampoco oímos ya el murmullo del viento y el grito del sufrimiento. Estamos distraídos de la realidad a fuerza de preocuparnos por nuestros proyectos y de manipular nuestros cuerpos. La asfixia de nuestros días suscita en nuestro mundo deseos que flirtean con la alienación, con experiencias que se dicen extáticas pero que, por artificiales, carecen de humanidad y provocan desfondamientos espirituales o humanos. La admiración es tranquila, sin duda más austera que esos éxtasis, menos agitada, pero responsable, unificada interiormente y, sobre todo, modesta.¹ Desde ella nos preguntamos por nuestro quehacer y, en definitiva, por nuestro existir en su totalidad

2. Visión histórica

La caracterización del trabajo ha sido considerada desde diversos parámetros que aspectos hacen patente la diversidad y complejidad del ser del hombre. Y de su historia con los valores que en ellas predominan. Así nos referimos a su ser como *Homo Faber*, *Homo Sapiens*, *Homo Ludens*,... y son una muestra del sentido cambiante, a través de la historia del quehacer del hombre e incluso de la comprensión de su naturaleza.

Surge en una lectura literal de las Escrituras como un castigo impuesto por Dios a los primeros padres y al mismo tiempo como una necesidad para obtener sustento “con el sudor de la frente”. Aun cuando existen atisbos de colaboración con la creación que dan algo de profanidad a su naturaleza, esta concepción se extiende por largo tiempo.²

¹ Cf. R Gilbert, *La simplicidad del principio*, 5974.

² Una de esas excepciones es la presentación del Jesús obrero, hijo de carpintero y el hecho de los primeros apóstoles en su mayoría simples pescadores.

En Grecia al igual que en Roma se consideraba solo el trabajo productivo y de servidumbre, por lo que era propio de las clases más bajas. El noble no trabaja, al igual que en la Edad Media. Se dedicaba a la guerra, la vida cortesana y la vida política. Sólo los monjes le dan algo de nobleza a pesar de que su ocupación principal era el estudio y la vida contemplativa. Un poco más tarde sería la vida de predicación.

Hoy marcado sentido económico en el “mundo del trabajo” en su sentido excluyente. Se convierte poco a poco en una mercancía de trueque en los procesos industriales, de masificación y de automatización. Mundo del trabajo es el mundo de la producción en sentido material.³ Con ello el trabajo adquiere como sentido único el ser un medio de sustento que en el quehacer económico del mundo actual muchas veces se ve enfrentado al capital.

Al margen de ello permaneces siempre presente una visión religiosa parcializada y más o menos acentuada según épocas, lugares, creencias, en que aparece como castigo.

A fin de comprender plenamente la circunstancia humana y las posibles elecciones que el hombre enfrenta, debemos estudiar un tipo de conflicto fundamental, ya insinuado e inherente a la existencia humana. Por cuanto que el ser humano tiene un cuerpo y necesidades corporales, las mismas esencialmente que las del animal, tiene también un impulso intrínseco a sobrevivir físicamente, aun cuando los métodos que emplea no poseen el carácter instintivo y reflejo que está más desarrollado en el animal. El cuerpo del hombre lo hace querer sobrevivir sin importar las circunstancias, aun las relacionadas con la felicidad o con la infelicidad, con la esclavitud o la libertad. Consecuencia de esto es que el hombre debe trabajar u obligar a otros a que trabajen para él. En el pasado, el hombre

³ Recomiendo ver la película *Los Tiempos modernos* de Ch. Chaplin, que constituye una tragicomedia de los inicios del mundo de la automatización.

invirtió la mayor parte de su tiempo en la recolección de alimentos. Utilizo aquí la expresión “recolección de alimentos” en un sentido muy amplio. En el animal, esto quiere decir esencialmente recoger el alimento en la cantidad y la calidad que su aparato instintivo le indica. En el hombre hay una flexibilidad mucho mayor en cuanto al tipo de alimento que puede elegir; pero, por encima de esto, el hombre, una vez que ha comenzado el proceso de la civilización, trabaja no sólo para reunir alimento, sino para vestirse, para construir, refugios y, en las culturas más avanzadas, para producir las variadas cosas que, sin ser estrictamente necesarias para su supervivencia física, se han desplegado como necesidades reales formando la base material de una vida que permite el desarrollo de la cultura.

Si el hombre estuviera satisfecho con gastar su vida cuidando de su subsistencia, no habría problema. Aunque no tiene el instinto de la hormiga, podría soportar perfectamente una existencia de hormiga. Sin embargo, forma parte de la condición humana el que el hombre no esté satisfecho con ser una hormiga, el que al lado de esta esfera de la supervivencia biológica o material haya una esfera característica del hombre, que podemos llamar transutilitaria o de la transsupervivencia.⁴

Sin embargo, desde el comienzo de la era industrial, la verdad cristiana sobre el trabajo debía contraponerse a las diversas corrientes del pensamiento materialista y economicista. En esta corriente el trabajo se entiende y se trata como una especie de mercancía que el trabajador vende al empresario, que es a la vez poseedor del capital, es decir, del conjunto de los instrumentos del trabajo y de los medios que hacen posible la producción. Hoy en día esta corriente

⁴ Fromm, Erich, *La revolución de la esperanza*, Fondo de Cultura económica México, 1987, p.p. 74 -75.

ha cedido a un modo más humano de pensar y de valorar el trabajo. A pesar de todo, el peligro de considerar el trabajo como una mercancía o como una fuerza anónima necesaria para la producción existe siempre. En estos casos el hombre es considerado como un instrumento de producción.⁵ Si la economía tiene su razón de ser en la satisfacción de las necesidades materiales del ser humano, entonces no cabe la menor duda que la clave del quehacer económico lo constituye el trabajo, porque mediante ello el ser humano y el grupo humano pueden, en concreto, satisfacer sus necesidades materiales y alcanzar un nivel de vida humana.

¿Qué significa esto? Pues que precisamente porque el hombre tiene consciencia e imaginación y el poder de ser libre, tiende connaturalmente a no ser, como Einstein dijo una vez, un «dado que se arroja del cubilete». Él quiere no sólo saber lo que se necesita para sobrevivir, sino comprender qué es la vida humana. Constituye entre los seres vivos el único caso que tiene consciencia de sí mismo. Y quiere utilizar las facultades que ha desarrollado en el proceso de la historia, las cuales le sirven más que el proceso de la mera supervivencia biológica. El hambre y el sexo, en cuanto fenómenos puramente fisiológicos, pertenecen a la esfera de la supervivencia. (El sistema psicológico de Freud padece de este error definitivo que era parte del materialismo mecanicista de su tiempo y que lo llevó a erigir una psicología sobre esas pulsiones que están al servicio de la supervivencia.) Pero el hombre tiene pasiones que son específicamente humanas y que trascienden la función supervivencial.⁶

Ambas formas de existencia, la de coleccionar alimentos para sobrevivir, en el sentido que sea, y la actividad libre y espontánea, que es la expresión de las facultades del hombre

⁵ Mifsud Tony "Moral del discernimiento" Ediciones Paulinas, Stgo de Chile 1988 p. 126.

⁶ Fromm, *op.cit.*, p. 74 -75.

y que adquiere sentido más allá del trabajo utilitario, son inherentes al existir humano.⁷

Todo gran arte se halla, por su esencia misma, en conflicto con la sociedad con la que coexiste. Expresa la verdad acerca de la realidad, a despecho de que esta verdad favorezca o impida los esfuerzos por sobrevivir de una sociedad dada. Todo gran arte es revolucionario Porque se refiere a la realidad del hombre y pone en duda las diversas formas transitorias de la sociedad humana Es más revolucionario si es un gran artista que los artistas del “realismo socialista” que se limitan a reproducir la particular forma de su sociedad incluyendo sus contradicciones. Es un hecho asombroso que el arte no haya sido proscrito a lo largo de la historia por las distintas fuerzas que existieron y que existen. Son varias tal vez las razones de esto. Una es que sin arte el ser humano languidece y acaso ni siquiera sea útil para las finalidades prácticas de su sociedad. Otra razón es que el gran artista por su particular forma y perfección ha sido siempre un “extraño” y, en consecuencia, mientras sólo estimula a la vida y la crea no resulta peligroso porque no traslada su arte al terreno político. A más de esto, por lo general el arte estaba únicamente al alcance de las clases cultas o políticamente menos peligrosas de la sociedad. Los artistas han sido los bufones de la corte de toda historia pasada. Les permitieron decir la verdad porque la representaban en una forma artística propia de ellos, pero socialmente restringida.⁸

La sociedad industrial de nuestros días se enorgullece de que millones de personas tienen oportunidad, y en verdad que la utilizan, de escuchar excelente música viva o en grabaciones, de ver arte en los numerosos museos del país y de leer las obras maestras de la literatura desde Platón hasta

⁷ Fromm, *op. cit.*, p 76

⁸ *Ibid.*

Russell en ediciones baratas y fáciles de adquirir. Sin duda alguna, este encuentro con el arte y la literatura es para una pequeña minoría una genuina experiencia. Para la vasta mayoría, en cambio, la “cultura” es otro artículo de consumo y también un símbolo de status, por cuanto que ver los cuadros “debidos” conocer la “buena” música y leer los “buenos” libros indica tener una educación esmerada y resulta, por tanto, útil para ascender en la escala social. Lo mejor del arte ha sido transformado en un artículo de consumo, o sea que se reacciona ante él de una manera enajenada. La prueba es que muchas de las mismas personas que van a conciertos, escuchan música clásica ³, compran una edición barata de Platón miran sin disgusto los programas vulgares y sosos de la televisión. Si su experiencia con el arte fuera genuina, apagarían sus aparatos televisores cada vez que presentan “dramas” chabacanos y triviales.

Sin embargo, el anhelo del hombre por lo dramático, por lo que toca el fondo de la experiencia humana, no está muerto. Mientras que la mayoría de los dramas del teatro o del cine no son más que mercancías no artísticas o productos para consumo enajenado, el “drama” moderno, cuando es auténtico, es primitivo y bárbaro. El ansia de drama en estos tiempos se manifiesta más genuinamente en la atracción por los accidentes, los crímenes y la violencia reales o de ficción. Un accidente automovilístico o un incendio atraerán una multitud de gente que observará con gran atención. ¿Por qué es así? Simplemente porque la confrontación elemental con la vida y la muerte resquebraja la experiencia convencional y fascina a la gente ansiosa de drama. Por igual razón, nada vende más un periódico que las noticias de crímenes y de violencia. El hecho es que mientras, superficialmente, se dispensa a la tragedia griega, o a las pinturas de Rembrandt la más alta estimación, sus verdaderos sustitutos son el crimen, el asesinato y la violencia, sea que se desarrollen

directamente en la pantalla del televisor o que se los lea en los periódicos.⁹

La historia como creación de un mundo más humano por obra del hombre está sostenida en su realización por dos factores, por otra parte inseparables: la palabra y el trabajo. El trabajo es el punto de apoyo de la obra histórica, en cuanto que todo bien cultural es creado por el trabajo humano, en el contexto de una comunidad de palabra y de praxis. Todo el patrimonio cultural (técnicas, bienes culturales en sentido estricto, principios educativos, etc.) es fruto del trabajo realizado durante infinitas generaciones que se han ido siguiendo en el tiempo. La expresión del hombre en la interioridad, obligatoria.¹⁰

El concepto de «trabajo», como todos los demás conceptos que indican dimensiones fundamentales del hombre, tiene diversos significados. Hay dos especialmente que merecen nuestra atención. El término trabajo en sentido estricto indica especialmente el trabajo corporal y manual, o bien el trabajo productivo. En este sentido se distinguirá entre el «mundo del trabajo» y el mundo de la cultura (en sentido igualmente restringido). Los trabajadores no se confunden con los profesores, los administrativos, los empleados, etc. El trabajo en este sentido estricto podría caracterizarse en estos términos: todo esfuerzo corporal que se hace para transformar la materia y producir un plusvalor; por ejemplo, la agricultura, la industria, la pesca, etc. Podría decirse también que el trabajo indica todas las actividades humanas que se desarrollan en el marco del proceso productivo que transforma a la materia.

⁹ *Ibid.*, pp. 79-80.

¹⁰ Ricoeur, “Le travail et la parole” en el volumen *Histoire et vérité*, París, 1955, p. 183.

El término trabajo tiene además un sentido más amplio y más rico. El trabajo es cualquier actividad humana (el trabajo en el sentido anterior, las actividades intelectuales, etc.) hecha para realizar un fin serio y necesario.

Estos dos conceptos son legítimos y sobre todo complementarios. Entre el trabajo y la cultura, entre el trabajo manual e intelectual existe una especie de relación dialéctica.¹¹ El hombre trabaja cuando utiliza sus fuerzas corporales y espirituales para realizar un fin serio, que debe alcanzarse o realizarse.¹²

3. Visión antropológica

No podemos establecer acá un estudio del ser del hombre pero si debemos destacar algunos aspectos: el hombre es conscientes y libre y constituye un ejército de hormigas que “trabajan”. Por lo mismo su actividad debe ser expresión de esa Naturaleza humana, la que condiciona su realización

Podemos interpretar el universo a la luz de las relaciones humanas, porque el universo ampara una interpretación así. Y descubrimos entonces que si el universo vive debido a los hombres, los hombres viven de lo que también pertenece al universo. La esperanza de nuestros ojos y de nuestros oídos se eleva entonces hacia el Viviente, que viene cerca de nosotros, entregándose pacientemente.¹³

El hombre modifica el medio natural al introducir entre él y la naturaleza un conjunto de instrumentos que le pertenecen: vestidos, útiles de cocina, aperos de labranza, armas defensivas, depósitos, graneros, ciudades, industrias, cami-

¹¹ Gevaert, Joseph, *El problema del hombre*, Sígueme, Salamanca, 1976, p. 243.

¹² No interesa insistir en el carácter de dureza (física y psíquica). El trabajo no es menos trabajo por el hecho de que se haga con gozo y satisfacción.

¹³ Gilbert, Paul, *Metafísica, La paciencia de ser*, Sígueme, Salamanca, 2008, pp. 387 - 388.

nos, autopistas, parques y jardines, fuentes, etc. Los griegos definían la casa como el conjunto de todos los instrumentos ¹⁴ que el hombre tiene para satisfacer sus necesidades. La casa es el lugar donde se guardan los instrumentos. Éstos se guardan juntos, no se pueden considerar aisladamente.¹⁵

El martillo es para clavar un clavo. El clavo es para que la mesa tenga patas y pueda sostener los vasos, los vasos remiten a la jarra, la jarra es para el grifo, etc. Ningún utensilio humano se puede considerar aisladamente; todos guardan una relación al cuerpo y a la función que ejercen sobre los demás instrumentos: «al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles».¹⁶ Cada instrumento o útil pone al descubierto «una totalidad de útiles» que podemos llamar «plexo de referencia». El hombre vive rodeado de los instrumentos que él mismo ha fabricado. Esos instrumentos forman un plexo o red en la cual unos se refieren a otros, y todos ellos forman el mundo humano. Una ciudad no es más que un plexo gigantesco de instrumentos técnicos, dentro del cual el hombre vive. Una casa es un lugar donde se guardan los instrumentos, siendo la propia casa otro instrumento que cobija a todos los demás, y al hombre mismo.

Importa mucho destacar aquí que la referencia de unos instrumentos a otros procede del hecho de que un instrumento abre posibilidades de crear otros nuevos, y éstos no serían posibles sin el primero: sin rueda no cabe inventar el carro, sin pólvora no caben armas de fuego, sin motores no caben coches, etc. Una parte no pequeña de la historia de la humanidad es el descubrimiento y aprovechamiento de las posibilidades que ofrecen los inventos técnicos ideados por el hombre.

¹⁴ Aristóteles, *Política*, 1253a 30.

¹⁵ Gilbert, *op.cit.*, p. 388.

¹⁶ Heidegger, *Ser y tiempo*, *cit.*, & 15, 82.

Por otro lado, el conjunto de útiles o instrumentos incluye en sus referencias a la naturaleza: «el bosque es parque forestal, la montaña cantera, el río fuerza hidráulica, el viento es viento en las velas». Y así, el plexo de instrumentos en cuanto está inmerso en la naturaleza configura el mundo humano como paraje donde uno vive, como «todo lo que hace frente» “ y está «en tomo a nosotros». El conjunto de seres naturales y artificiales en medio de los cuales nos encontramos viviendo es nuestro «mundo».

El plexo de los instrumentos modifica el entorno físico original en el que el hombre se instala. Aquí surge el problema ecológico: esa modificación puede ser perjudicial o excesiva para la naturaleza, e incluso no del todo necesaria para el hombre. Ahora lo importante es advertir que la persona humana no se adapta al medio sino en una medida pequeña; más bien el hombre es el ser que adapta el medio a él “, modificándolo según sus necesidades.¹⁷

Pasividad no significa sufrir la actuación de otra nota (esto puede ocurrir o no ocurrir, según las notas y los casos), sino recibir la determinación o configuración de la onda entera por el hecho de estar «en» ella. Y esto es un modo de actividad. La pasividad es un momento de la actividad misma. Se pertenece a la onda, pero pasivamente. Pasividad no es un «estar» pasivo, sino un «actuar» en pasividad, pasivamente: actividad pasiva, actividad receptiva. No se recibe por una especie de choque, sino en y por un modo de actividad propio. Entonces la nota no ejecuta nada, pero al pertenecer a la onda recibe activamente la determinación configuracional de ésta. La dominancia no se manifiesta entonces en disponibilidad, sino en pasividad. Junto al modo de trabajo accional y de trabajo en disponibilidad, es un tercer modo de trabajo, trabajo en pasividad.¹⁸

¹⁷ Gilbert, *op. cit.*, p. 388.

¹⁸ Colomer, Eusebio, *Mundo y Dios al encuentro: El evolucionismo cristiano de Teilhard de Chardin*, no. 2, p. 70.

La actividad indicada no es ni accional ni en disponibilidad, es mera acción pasiva. Nos lleva a la experiencia de una materia hostil y extraña: Por el hecho mismo de que el trabajo es una operación que se aplica a una materia para transformarla, el trabajo supone una resistencia que hay que vencer. El objeto a producir no existe al principio más que como idea de lo que hay que hacer. La idea tiene que llegar a ser cosa y esta realización o encarnación de la idea exige un esfuerzo tanto o más penoso cuanto que la materia en la que la idea tiene que encarnarse ofrece mayor resistencia.

Además de estas resistencias que vienen del exterior hay que añadir las del sujeto mismo que trabaja: orientación constante a la dureza y oposición de los materiales, para vencerlos y cambiarlos y la tensión de la voluntad hacia un fin a alcanzar” (R. Jolivet, *Les activités de l’homme et la sagesse*, pág. 33).

Pero si esta primera reacción la podríamos llamar de “violencia” viene una segunda de colaboración y de respeto. La civilización técnica ha puesto de relieve la primera. Por eso el sentido del respeto está más amenazado de tal forma que al hacer de las cosas una prolongación del cuerpo, se llega a tratar al cuerpo como una cosa. El trabajo cobrará su plena significación humana en la medida que se le entienda como una colaboración con la naturaleza. Entonces ayudará al hombre a realizarse como ser en el mundo. No es el cuerpo el que trabaja sino el hombre entero. Allí están presentes sus músculos, su sistema nervioso, sus automatismos y sus reflejos. La mano viene precisamente a significar esta participación de los diferentes órganos y de las diversas funciones del cuerpo. De ahí que el trabajo se lo califique fundamentalmente de “manual”. Pero al mismo tiempo es un espíritu también el que está a la obra. El trabajo se constituye a base de la unidad de la actividad corporal y de la espiritual. R. Jolivet no teme afirmar que “la mano es cuerpo y espíritu. No se pueden

separar estos dos aspectos del trabajo sin mutilarlo y sin dejarlo privado de su humanidad.¹⁹

El trabajo en sentido objetivo: la técnica. El dominio del hombre sobre la tierra se realiza en el trabajo y mediante el trabajo. Emerge así el sentido objetivo del trabajo, el cual halla su expresión en las varias épocas de la cultura y de la civilización. Pero el sujeto propio del trabajo es el hombre. La técnica entendida como un conjunto de instrumentos de los que el hombre se vale en el trabajo es indudablemente una aliada del hombre porque le facilita el trabajo, lo perfecciona, lo acelera y lo multiplica. Sin embargo, es un hecho que a veces la técnica puede transformarse de aliada en adversaria del hombre, como cuando la mecanización del trabajo suplanta al hombre, quitándole toda satisfacción personal y el estímulo a la creatividad y responsabilidad; cuando quita el puesto de trabajo de muchos trabajadores antes ocupados, o cuando mediante la exaltación de la máquina reduce al hombre a ser su esclavo.

El trabajo en sentido subjetivo: el hombre, sujeto del trabajo. El hombre debe someter la tierra porque como imagen de Dios es una persona, es decir, un ser subjetivo capaz de obrar de manera programada y racional, capaz de decidir acerca de sí y que tiende a realizarse a sí mismo. Como persona, el hombre es sujeto del trabajo. Los trabajos, independientemente de su contenido objetivo, han de servir a la realización de la humanidad del hombre. El “dominio” sobre la tierra se refiere a la dimensión subjetiva más que a la objetiva: esta dimensión condiciona la misma esencia ética del trabajo. En efecto, no hay duda de que el trabajo humano tiene un valor ético, el cual está vinculado completa y directamente al hecho de que quien lo lleva a cabo es una persona, un sujeto

¹⁹ Arnaíz, J., *Antropología del obrar humano*, Ediciones Paulinas Santiago de Chile, julio de 1984, p. 239.

consciente y libre, es decir, un sujeto que decide por sí mismo. El evangelio del trabajo determina el valor del trabajo no del tipo de trabajo que se realiza, sino en el hecho de que quien lo ejecuta es una persona. Las fuentes de la dignidad del trabajo deben buscarse principalmente no en su dimensión objetiva sino en su dimensión subjetiva.²⁰

Así pues, el hombre «trabaja» cuando desarrolla sus actividades en el marco de lo que se ha juzgado como necesario para la realización de la sociedad en todos sus aspectos, aun cuando esa actividad no sea productiva y no implique prácticamente ningún esfuerzo muscular. Así es como trabaja el artista, el estudiante en la escuela, el investigador en su biblioteca o en su laboratorio, el asistente social en un barrio de la ciudad, el sacerdote enseñando religión o esforzándose en armonizar a un matrimonio, el psiquiatra que pacientemente escucha al enfermo, etc.²¹

Estos dos conceptos son legítimos y sobre todo complementarios. Entre el trabajo y la cultura, entre el trabajo manual y el trabajo intelectual o social existe una especie de relación dialéctica. El trabajo productivo, en sus expresiones actuales, sólo es posible sobre la base de una amplia difusión de la cultura y de una determinada estructura de la vida social: amplia instrucción de base, especialización tecnológica avanzada, investigación profunda en los laboratorios, diversas formas de asistencia social, etcétera. Por otra parte, la expansión de la cultura en una sociedad concreta está profundamente determinada por las posibilidades de trabajo y por el nivel tecnológico alcanzado. Por tanto el trabajo es la base de la cultura y al mismo tiempo está en profunda dependencia del nivel cultural en cuanto a las modalidades y las formas con que se realiza ese trabajo. El trabajo manual y el trabajo intelectual no son más

²⁰ Mifsud, Tony, *op cit.*, p. 126.

²¹ Gevaert, *op. cit.*, p. 246.

que dos lados inseparables y dialécticos de una misma creación de cultura y de historia humana.

«Trabajar», en estos sentidos específicos, es una dimensión fundamental de la presencia humana en el mundo. La existencia humana es una tarea y esa tarea no puede llevarse a cabo más que mediante la transformación y la humanización del mundo: la creación de un mundo más humano.²²

4. El trabajo y el ser del hombre

El autor de la ciencia, no es el todo del hombre, a menos que destruya al otro, que manipule al pobre y al débil, a aquél que no puede defenderse y hacerse reconocer como una persona capaz de coacción. La diferencia querida por los autores modernos entre el individuo activo y la naturaleza pasiva no es primera. Nosotros reconocemos una diferencia más profunda y originaria, la del mundo y la naturaleza, y en el J mundo el de las personas que se unen en el trabajo.²³

La palabra lo indica: admirar es «mirar hacia», dejar que lo que se ve guíe la mirada, sin nunca penetrar en ello y apropiárselo, sin nunca absorberlo. La admiración es tensión y espera, esperanza, N atención más que intención. La reserva y la prudencia hacia sí misma le son esenciales. Constituye la experiencia metafísica primera, la de la alianza del espíritu que espera el ser en el ente y del ser que se anticipa al espíritu en el ente.

Por tanto, el hombre no está inactivo, como los leones cuando no tienen hambre. Se mueve, va y viene, se instala, trae «sus cosas», trabaja y modifica el paraje donde vive: parece siempre afanado en mejorar su vivir. El hombre no «pasa» por los sitios sin dejar huella, sino que «se queda», permanece en un lugar, y lo habita.

²² Gevaert, *op. cit.*, p. 246.

²³ *Ibid.*, p. 349.

El hombre convierte la Tierra en Mundo, habita el mundo, no se limita a vivir en la tierra; ¿Qué significa «habitar»? «Habitar quiere decir estar en un sitio teniéndolo.”²⁴

Efectivamente: si es cierto que la Creación no está terminada todavía, sino que se realiza de una manera más hermosa que nunca a nuestro alrededor, mediante nuestra acción en el mundo y por el mundo colaboramos con la potencia creadora de Dios; coincidimos con ella, nos volvemos, por decirlo así, su instrumento y su prolongación. Este contacto es continuo, puesto que siempre obramos. Y mientras no pongamos límites a nuestra fidelidad y a la rectitud de nuestra intención, unida nuestra voluntad con la divina, nos ponemos en contacto en cierta manera, por nuestro corazón, con el corazón de Dios.

Me parece que es una obligación fundamental para el hombre sacar de sí mismo y de la tierra todo lo que ella puede dar; y esta obligación es tanto más acuciante, cuanto más ignoramos en absoluto qué límites, acaso muy lejanos todavía, Dios ha puesto a nuestro conocimiento y a nuestras fuerzas naturales. Crecer y realizarse lo más posible, tal es la ley inmanente al ser. No puedo creer que, al abrírnos perspectivas hacia una vida más divina, Dios nos haya dispensado por lo mismo de proseguir, aun en su plano natural, la obra de la creación. Me parece que sería “tentarle” dejar andar al mundo a su paso, sin esforzarse por dominarlo mejor y comprenderlo mejor (GP 161).

Nuestro obrar será humano si además de situarse en el hombre hace al hombre más hombre. Y para ello tiene que asimilar la triple relación que incluye lo humano: subjetiva, intersubjetiva y cósmica. Nuestra manera de existir no

²⁴ Yepes, Ricardo y Aranguren, Javier, *Fundamentos de Antropología: un ideal de la excelencia humana*, EUNSA, Universidad de Navarra, Pamplona, 6º ed, 2006 pp. 86, 87.

es la propia de los objetos. Somos realidad dada y libertad creadora.²⁵ El trabajo —obra típica del hombre— aparece para T. de Chardin como factor de verdadera socialización, principio de vida comunitaria, y como modo de participar en el progreso humano y de tomar contacto con la materia.²⁶

El trabajo es sin duda la actividad que más y mejor contribuye a que conozcamos el misterio de las “cosas”, su resistencia, exterioridad, impermeabilidad, su querer seguir siendo lo mismo. No es un pasatiempo que deje las potencias y tendencias a su libre juego o las dirija a placer. Tiene como carácter esencial la seriedad e implica esfuerzo continuado ya que requiere constancia.

En primer lugar, es falso que todo lo social sea de tipo laboral. ¿Cómo se va a pretender que la opinión pública sea un fenómeno de colaboración? En segundo lugar, no toda labor es de carácter social. Ahí es donde aparece el abismo que separa la sociedad humana, aun en su aspecto laboral, de las llamadas sociedades animales. En una sociedad animal, cada uno de sus componentes trabaja por sí, aunque como resultado de un fenómeno de adaptación biológica. Ejecuta una labor que no depende más que de su propio organismo, aunque el resultado de esa labor sea convergente con la labor de los demás.²⁷

El domicilio nos conduce así al otro foco de la estructura total que estamos analizando, a la razón cotidiana por la cual se abandonó el domicilio: el trabajo”.

Ahora bien, mientras que el domicilio representaba un inmediato estar disponible para mí, un espacio vuelto permanentemente a mis requerimientos, con objetos a la mano para mi uso y mi goce personales, el trabajo

²⁵ Arnaíz, José, *Antropología del obrar humano*, Ediciones Paulinas Santiago de Chile, julio de 1984, p. 209.

²⁶ T. de Chardin, *Science et Christ*. Edit Seuil, Paris vol II pp. 39-44.

²⁷ Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1998 pp.250-251.

representa el lugar de mi disponibilidad para lo Otro: disponibilidad para la máquina que debo hacer producir para el patrón, para el jefe, para la clientela; disponibilidad para el auditorio, para el consumidor. Un ser para otros a fin de ser para sí, en un tiempo externo y mediaticado. Tiempo ferial, lo llamaremos, en contraposición al tiempo festivo y dorniciliario.²⁸

Y cabe afirmar que el grado de distancia y exterioridad de este ser para otro, respecto de un ser para sí, en otro tiempo y en otro lugar, define con bastante exactitud el tipo de sociedad dada la que se pertenece: desde la sociedad en que el trabajador vende, enajena sus fuerzas simplemente a cambio de una paga la ignominia del trabajo como mercancía hasta la sociedad en que el trabajo implica esencial y concretamente un ser para nosotros, esto es, una efectiva comunidad en la inteligencia y en el destino de la obra. El primer signo de un tiempo democrático, común.

De aquí se deriva para todo hombre el deber de trabajar fielmente, Por lo cual, el primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo, su sujeto. Por consiguiente, es cierto que el hombre está destinado y llamado al trabajo, pero ante todo el trabajo está en función del hombre y no el hombre en función del trabajo. Suponiendo que algunos trabajos realizados por los hombres puedan tener un valor objetivo más o menos grande, sin embargo, cada uno de ellos se mide sobre todo, con el metro de la dignidad del sujeto mismo del trabajo, o sea de la persona, del hombre que lo realiza. La finalidad del trabajo, de cualquier trabajo realizado por el hombre permanece siempre el hombre mismo.

Decir que el trabajo es una dimensión esencial de la presencia en el mundo, no equivale a decir que toda la humani-

²⁸ Giannini, Humberto, *La reflexión cotidiana*, Edit. Universitaria, Santiago de Chile, 6° ed., 2004, p.35.

dad del hombre se agote en el trabajo. El hombre trabaja para que le sea posible vivir y estar en un nivel digno del hombre. Esto quiere decir que el ejercicio de la humanidad comprende otros aspectos fundamentales. Se trabaja para ser alguien frente a los demás, esto es, frente a las personas queridas. Se trabaja también para tener tiempo de contemplar, de meditar, de pasar un rato alegre con los demás, de estudiar e investigar, de rezar y adorar. Vivir sólo y únicamente en medio de las relaciones de trabajo, con toda la racionalización y constrictión que esto supone, no puede menos de producir, según la frase de G. Marcel, «une étouffante tristesse». El hombre no existe para trabajar, sino que trabaja y debe trabajar para existir como ser humano en la dignidad y en la nobleza de su existencia. El trabajo no es una dimensión que haya que superar y abreviar todo lo más posible. Pero tampoco tiene que ocupar todas las expresiones humanas y todo el espacio del tiempo. Es y debe seguir siendo un camino esencial e insuperable para el ejercicio más pleno de la humanidad del hombre.²⁹

La denuncia de a mentalidad tecnológica no es una afirmación burguesa en contra de la afirmación del marxismo. Se trata de una auténtica preocupación por la humanidad del hombre. En último análisis es el hombre mismo el que tiene que usarlo para su propia liberación.³⁰

El concepto mismo de trabajo queda restringido con frecuencia y parece estar ya superado. El trabajo productivo, con la acentuación de la dimensión manual, es indudablemente un factor central del proceso de humanización. Pero ese trabajo es posible solamente cuando va acompañado de otras formas de trabajo que son específicamente de orden intelectual y social. Todo el proceso de producción depende en gran parte de

²⁹ Gevaert, *op. cit.*, p. 247.

³⁰ *Ibid.*, p.249.

la razón, esto es, de la capacidad de investigación, de proyecto, de sondeo de las necesidades sociales. Ninguna técnica productiva puede caminar sin una aportación sustancial de las ideas que de nuevo hacen caminar a la historia.³¹

5. Apéndice: Visión ética

Un tema que queda pendiente en tanto no se refiere directamente a nuestro análisis es el de la ética en torno al trabajo. Salarios, relación trabajo – capital y muchos otros, para lo cual, a pesar de las notas que siguen me permito remitir a obras sobre ética como las ya señaladas de M. Vidal y T. Mifsud.

El trabajo, viene ligado por una parte a la condición humana misma, pero el hombre necesita esforzarse para hacerse trabajador. El trabajo que definimos como actuación para la creación de valores desempeña un papel importante en el desarrollo del hombre hacia su destino, que radica en el despliegue de los valores personales que lo realizan en su ser. La primacía axiológica del trabajo da una orientación peculiar a todo el edificio de la ética económica. Los restantes factores de la vida económica han de ser juzgados y transformados desde esta opción por el trabajo.³²

Con frecuencias nuestros niños y los seres que amamos están entendiendo que el trabajo sólo sirve para comprar cosas, cuando lo primero que tendrían que saber es que, independiente de las dificultades y problemas, yo amo lo que hago, para luego entrarse de que con eso vivimos.³³

El hombre trabaja cuando pone en actividad sus fuerzas intelectuales o corporales, dirigiéndolas a un fin serio que debe ser alcanzado o realizado. Estudiar y orar son verda-

³¹ Gevaert op. cit., p.252.

³² Vidal, Marciano, *Moral de Actitudes*, PS Editorial, Madrid 4º ed. 1981, t. III p.353.

³³ Sordo, Pilar, *Bienvenido dolor*, Planeta Buenos Aires, 2012, p. 69.

deros trabajos, aunque ninguno de los dos produzca nada; otros trabajos de orden intelectual y todos los de naturaleza corporal conducen a un resultado exteriormente perceptible, ya sea un producto, ya un cambio de estado o situación. Conceptualmente es posible trazar límites definidos entre trabajo y juego, mas, de hecho, tales límites son imprecisos: una cosa que en sí es juego puede resultar serio y penoso trabajo para quien la ejecuta.

El animal y la máquina también trabajan, pero sólo mientras el hombre aprovecha y dirige su actividad; el animal comparte con el trabajo humano la fatiga; la máquina, únicamente el movimiento y la simultánea superación de una resistencia a lo largo de un camino (concepto físico del trabajo). El trabajo en su acepción propia es un privilegio del hombre y constituye su nobleza. El trabajo supone tendencia a un fin y esfuerzo. Con la primera, la razón dirige el trabajo que así adquiere responsabilidad moral y mérito; el segundo acrecienta su valor moral en cuanto que exige del hombre un empleo real de sus energías.³⁴

El trabajo intelectual fue siempre apreciado, lo cual, faltando a la justicia, no ocurrió con el corporal. Inversamente el trabajo encaminado a la producción de bienes materiales fue a veces sobrevalorado de un modo unilateral a causa de su manifiesta utilidad. La valoración del trabajo debe ser primeramente «moral»; en este respecto, el provecho económico del resultado de la actividad laboral ha de relegarse como criterio valorativo al último lugar. A criterio enteramente distinto obedece la valoración «económica», la cual cobra tanta importancia porque hoy, para muchísimos hombres, la remuneración (el «equivalente») que reciben por su trabajo constituye la base de toda su actitud en la vida.

³⁴ Brugger, Walter, *Diccionario de Filosofía*, Edit. Herder, Barcelona 1965 p. 470.

Los valores culturales en su totalidad sólo pueden crearse y conservarse mediante el trabajo; de ahí la importancia de revestir de dignidad cultural el trabajo y las condiciones de vida del trabajador, siendo indiferente que su trabajo sea intelectual o corporal, de dirección o de ejecución. Una cultura dirigida al placer, se hunde; una cultura que aprecia y honra el trabajo, prospera.³⁵

El trabajo es siempre una bendición, nunca una maldición; pero puede trocarse en maldición si es sobremanera fatigoso y monótono y deja perecer el espíritu. El mundo del trabajo es fuente de profunda amargura por el espectáculo inmensamente doloroso de innumerables trabajadores de muchas naciones y de continentes enteros a los que se remunera con salario tan bajo que quedan sometidos ellos y sus familias a condiciones de vida totalmente infrahumana³⁶ y a trabajos indignos.

Sin embargo, es muy superior a los restantes elementos de la vida económica, pues estos últimos no tienen otro papel que el de instrumentos. El trabajo humano, autónomo o dirigido, procede inmediatamente de la persona, quien imprime sus huellas sobre la materia que trabaja y la somete a su voluntad. Además, es para el trabajador y para su familia el medio ordinario de subsistencia; por él el hombre se une a sus hermanos y les hace un servicio; y con la oblación de su trabajo a Dios, se unen al proceso creativo y a la búsqueda de un mundo más humano y humanizante.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Mifsud, Tony, *Moral del discernimiento*, Ediciones Paulinas, Santiago de Chile 1988, p. 51.

Ciencia, filosofía, pacifismo y ecología en Alexandre Grothendieck

Domingo Fernández Agis

Introducción

Récoltes et semailles. Réflexions et témoignages sur un passé de mathématicien, es una extensa obra de Alexandre Grothendieck, en la que éste pasa revista, a lo largo de más de mil quinientas páginas, a su vida como matemático. La obra no ha sido aún publicada formalmente, pero de ella existe una edición mecanografiada y fotocopiada, realizada a cargo de la Universidad de Montpellier. Grothendieck, cuya peripecia vital podría sin que cayésemos en exageración alguna calificarse de extraordinaria, nació en Berlín, el 28 de marzo de 1928. Como él mismo relata en diferentes pasajes de esta obra, el activismo político de sus padres (que llegaron a participar en la Guerra Civil española al lado de los anarquistas), les llevaría a separarse de sus hijos en 1933, dejando a Alexandre al cuidado de una familia en Hamburgo y a su hermana internada en una institución también en Alemania. Esa experiencia de la ruptura del núcleo familiar sería muy traumatizante para él, dedicando una buena cantidad de páginas de esta obra a meditar sobre cómo marcó su carácter ese pasaje de su vida. Más tarde, en 1939, volvería a reunirse con sus padres en Francia. Desde donde su padre sería deportado al campo de exterminio de Auschwitz, en el que falleció en 1942. A partir de entonces permanece con su madre, a la que estuvo siempre muy ligado. Ella, que fallecería en 1957 en Montpellier, ejerció un fuerte influjo sobre su personalidad.

Al iniciar sus estudios universitarios, seducido por el prestigio que en la época tenía la física atómica, pensó en estudiar física, aunque luego se decidió por la matemática, considerando que ésta persigue un conocimiento más fundamental que el buscado por aquella. En todo caso, al narrar sus primeros años como estudiante en la universidad de Montpellier, comenta cómo siempre siguió su propio programa de lecturas e investigaciones, aun sin llegar a desatender las exigencias propias de sus estudios universitarios.¹

Su verdadera introducción en el mundo matemático se producirá cuando se traslade a París para proseguir su formación universitaria. No obstante, ya en su etapa de estudiante de bachillerato se había producido su descubrimiento de las matemáticas que, según él mismo relata, a partir de entonces, se convierten en la pasión dominante de su vida hasta 1970. Su trayectoria profesional en este campo difícilmente podría haber sido más brillante, llevándole a formar parte del Grupo Bourbaki, ser nombrado profesor permanente del IHES en París, recibir la Medalla Fields y el Premio Crafoord (que rechazó), entre otros muchos honores.²

Como él mismo se ocupará de recalcar en la obra en la que vamos a centrar nuestra atención, dos ideas centrales en el arranque de la nueva geometría se deben a labor investigadora, la de *esquema* y la de *espacio topológico*. Hay además una tercera idea a la que él da gran importancia y que, a su juicio, no ha sido suficientemente desarrollada, la de *motivo*.³ Sobre la necesidad de desarrollar este ámbito del cono-

¹ Grothendieck, A., *Récoltes et semailles. Réflexions et témoignages sur un passé de mathématicien*, Université des Sciences et Techniques du Languedoc, Montpellier, 1985, p. 543.

² Hersh, R. - John-Steiner, V., *Loving and Hating Mathematics: Challenging the Myths of Mathematical Life*, Princeton University Press, Princeton, 2011, pp. 120 y ss

³ Deligne, P., “Quelques idées maîtresses de l’oeuvre de A. Grothendieck”, Société Mathématique de France. Séminaires et Congrès, no 3, 1998, pp.12 y ss.

cimiento matemático insistirá en su *Esquisse d'un Programme*, documento que acompaña a su solicitud de un puesto de investigador en el CNRS.⁴ Por lo demás, entre sus muchos logros matemáticos habría que destacar el desarrollo de la geometría algebraica, así como el enunciado y demostración del teorema de Riemann-Roch-Grothendieck. Él mismo afirma que, en sus primeros “quince años de trabajo matemático intenso, había eclosionado, madurado y crecido en mí una vasta visión unificadora, encarnándose en algunas ideas-fuerza muy simples. La visión era la de una ‘geometría aritmética, síntesis de la topología, de la geometría (algebraica y analítica), y de la aritmética, de la que encontré un primer embrión en las conjeturas de Weil”.⁵

Estamos, por tanto, ante la obra de una de las grandes figuras de la matemática del siglo XX, alguien a quien podríamos calificar de auténtico visionario, dotado de una creatividad proteica, que se lanza, a mediados de los años ochenta del pasado siglo, a realizar un verdadero ajuste de cuentas con esa rama central del conocimiento científico a la que ha dedicado la mayor parte de su vida.

En esta obra y en los escritos que han seguido a su voluntario alejamiento del ‘gran mundo’ matemático, Grothendieck pone en práctica una auténtica *parresía*, guiado por la cual analiza ese paradigmático entorno, así como su propia subjetividad y sus experiencias vitales. Podríamos añadir, en relación con ello y con respecto a su trabajo de escritura que, en la elaboración de este libro, que no es tan sólo una memoria de su actividad como científico sino también el diario de una larga exploración interior, sostiene que su “ausencia de complacencia con respecto a mí mismo, me ha dado igualmente esta calma interior, o

⁴ Grothendieck, A., *Esquisse d'un Programme*, Manuscrito, www.math.jussieu.fr/~leila/grothendieckcircle/EsquisseFr.pdf, 1984, p. 43.

⁵ Grothendieck, A., *Récoltes et semailles*, Edic. cit., p. L6.

esta fortaleza, que me han preservado de las trampas de la complacencia con respecto a otros, lo que no sería sino una falsa ‘discreción’. Todo lo que creía tener que decir, en uno u otro momento de la reflexión, ya sea sobre mí, o sobre alguno de mis colegas, de mis ex alumnos o amigos, o sobre un medio o una época, lo he dicho”.⁶ Su propósito, señala, no es hacer un “análisis de clase” del mundo matemático, sino un “cuadro de costumbres” del mismo, dando cuenta de las relaciones de poder, valores imperantes y miserias ocultas en él.⁷

Es relevante señalar que, de 1948 a 1970, Grothendieck se considera integrado y de hecho forma parte del ‘gran mundo’ matemático. Sin embargo, en esa última fecha, se aleja voluntariamente de dicho ambiente, abandonando su puesto en el IHES, por entender que no puede trabajar en una institución que recibe subvenciones del “Ministère des Armées”. Entonces, tras un breve paso por el Collège de France (su cátedra será suprimida, por considerarlo demasiado izquierdista para tan venerable institución) y la universidad de Orsay (Paris VI), marcha a la universidad de Montpellier, donde desempeña su puesto como profesor hasta su jubilación.⁸

Abundando algo más en su modo de abordar la escritura de *Récoltes et semailles*, diríamos que la manera de plantearse su elaboración es una clara proyección de su forma de trabajar en matemáticas. No sólo en las partes de la obra en las que expone resultados logrados en sus investigaciones anteriores o plantea nuevos desarrollos. También en aquellas otras, las más numerosas, en que se embarca en una reflexión de naturaleza filosófica a propósito de la ciencia

⁶ *Ibidem*, p. L23.

⁷ *Ibidem*, p. 630.

⁸ Aczel, A. D., *The Artist and the Mathematician*, Thunder’s Mouth Press, New York, 2006, p. 198.

y la ética que, a su juicio, ha de regirla. En cualquier caso, Grothendieck se plantea siempre las cuestiones con gran originalidad, sin prestar apenas atención a lo que ya se ha dicho sobre ellas. De hecho encontramos, al margen de las imprescindibles alusiones a matemáticos y a publicaciones específicas del ámbito matemático, muy pocas referencias a otros autores. Tan sólo podríamos hablar, en ese sentido, de someras alusiones, entre las que merecen ser destacadas las alusiones a Jung, Koestler y Whitehead.

Una cuestión esencial es la que se refiere a la forma en que se ve a sí mismo, en el contexto de la historia de la ciencia. Al respecto habría que recordar que, en lo que en principio podría juzgarse como un considerable alarde de inmodestia, compara su labor matemática con la de Einstein en la física. Sobre ello podríamos decir que, en todo caso, como ha señalado Philippe Douroux, no ha sido el único en el mundo matemático en considerar que ese paralelismo es real.⁹ Sea como fuere, veamos la explicación de su actitud que él nos ofrece: “La comparación entre mi contribución a las matemáticas de mi tiempo y la de Einstein a la física, se ha impuesto a mí por dos razones: una y otra obra se realizan a favor de una mutación de la concepción que tenemos del ‘espacio’ (en el sentido matemático en un caso, en el sentido físico, en el otro); y la una y la otra toma la forma de una visión unificadora, abrazando una vasta multitud de fenómenos y de situaciones que hasta aquí aparecían como separadas las unas de las otras”.¹⁰ En efecto, Grothendieck se considera a sí mismo una *rara avis* en la historia de las matemáticas, sobre todo por su interés y capacidad de unificación en ese campo.

⁹ Douroux, Ph., “Alexandre Grothendieck. Un voyage à la poursuite des choses évidentes” (<http://images.math.cnrs.fr/Alexandre-Grothendieck.html>), 2012.

¹⁰ Grothendieck, A., *Récoltes et semailles*, Ed., *cit.*, p. 59.

En tal sentido, habla de su hermandad espiritual con Evariste Galois pues también éste ha sido un “marginal” en el mundo matemático, tal como Grothendieck se percibe a sí mismo. “Para mi propia tranquilidad, creo sin embargo distinguir una suerte de hermano potencial (¡y providencial!)”; que, como decíamos, se trataría, nada menos, que de Evariste Galois.¹¹

Su dedicación al trabajo investigador no sólo ha tenido un enfoque tan original como el de Galois, sino que se ha desarrollado con una intensidad de difícil parangón. A propósito de su reconocida capacidad de trabajo, nos dice que “es sobre todo a partir de los años 1955 y siguientes, cuando tengo a menudo la impresión de ‘volar’- de hacer las matemáticas jugando, sin ninguna sensación de esfuerzo —como lo hacían mis mayores, cuya facilidad milagrosa deseaba tanto tener y que me había parecido estar fuera de mis posibilidades! Hoy me parece que tal facilidad no es el privilegio de algún don excepcional (como lo he encontrado en algunos, en los momentos en que tal ‘don’ me parecía enteramente ausente de mí), sino que aparece como el fruto de la unión de un interés apasionado por esa materia (...), y de una más o menos larga familiaridad con ella”.¹²

Matiza sus afirmaciones, señalando que eso no significa que crea ser capaz de resolver, en poco tiempo, cualquiera de los problemas clásicos de la matemática que siguen estando abiertos. “La facilidad de la que hablo no es la de quien se propone y permite alcanzar tal objetivo, fijado de antemano: probar tal conjetura o darle un contra-ejemplo... Es más bien la que permite lanzarse a lo desconocido, en la dirección que un oscuro instinto nos dice que es fecunda, con la íntima certeza, que nunca será desmentida,

¹¹ *Ibidem*, p. 63.

¹² *Ibidem*, p. 429.

de que cada día y cada hora de nuestro viaje no dejará de aportarnos su cosecha de conocimientos nuevos”.¹³

En cuanto a las motivaciones que le llevaron a emprender la redacción de *Récoltes et semailles*, habría que hacer mención a una serie de factores internos y externos, él mismo nos dice que “los hechos exteriores vienen a alimentar la reflexión, en la medida solamente en que suscitan y provocan un relanzamiento de la aventura interior o contribuyen a esclarecerla”. Desde esa perspectiva, habla del “enterramiento y pillaje” de su obra matemática, que ha suscitado en él una intensa reacción *egótica* pero que, “al mismo tiempo, me ha revelado ligazones profundas e ignoradas que me vinculan a la obra surgida de mí”.¹⁴

Nos quedaría hacer referencia, para acabar este apartado inicial, a una cuestión crucial, como es la relación de Grothendieck con la escritura. Sobre ello ha reflexionado por extenso en *Récoltes et semailles*, donde podemos leer estas líneas, que tienen tanta fuerza como capacidad de síntesis demuestran poseer. Para él, que concibe no sólo la filosofía sino la propia matemática como un ejercicio de escritura, “el simple hecho de escribir, de nombrar, de describir —aunque no sea más que describir intuiciones alusivas o simples ‘suposiciones’ reticentes a tomar forma — tiene un poder creador”. La escritura es *instrumento de la pasión de conocer y camino hacia el descubrimiento*. La considera la etapa “más creativa, que siempre precede a la demostración y nos da los medios para ello”. Incluso cuando no nos conduce al descubrimiento de lo verdadero, el trabajo de la escritura jamás es trabajo perdido, ya que nos permite intuir armonías misteriosas cuyo sentido habrá que explorar. Tan sólo mediante ese trabajo habremos “podí-

¹³ *Ibidem*, pp. 429-430.

¹⁴ *Ibidem*, p. 9.

do entrar en contacto íntimo con esta realidad, con esta armonía escondida y perfecta”.¹⁵

2. Consideraciones ético-políticas sobre ciencia, naturaleza y sociedad

Centraremos nuestra atención en este apartado sobre las razones del abandono de Grothendieck del IHES, el paralelismo que existe entre su compromiso social y su compromiso ecológico, la atención que presta en todo momento a la ética de la investigación científica, su interpretación de la vinculación entre conocer y comprender y, por último, haremos alusión a cómo concibe su responsabilidad en tanto que científico y, más allá de ello, como persona.

En la nota a pie de página número 42 de *Récoltes et semailles*, explica “l'évènement percutant” que provocó su abandono del IHES. En sus propias palabras, el *acontecimiento impactante* en cuestión fue el que ya hemos mencionado. A saber, la financiación parcial del centro por parte del ‘Ministère des armées’. Este hecho fue considerado por Grothendieck como “incompatible con mis axiomas de base”. No podía vivir en esa contradicción pues, para él, el pacifismo no es sólo una doctrina, sino sobre todo el elemento clave de toda forma ética de afrontar los conflictos sociales.

A continuación, añade unas interesantes consideraciones sobre los primeros años de funcionamiento del IHES, haciéndonos ver la magnitud de su implicación en dicho centro. A través de estas consideraciones va emergiendo la impresión en el lector de lo duro que debió ser para Grothendieck tomar la decisión de marcharse. “Durante los años heroicos del IHES, Dieudonné y yo fuimos los únicos

¹⁵ *Ibidem*, p. 210.

miembros, y los únicos en proporcionarle credibilidad en el mundo científico”. En efecto, Jean Dieudonné puso en marcha la edición de *Publications Mathématiques*, mientras que Grothendieck se ocupaba del desarrollo de los *Seminarios de Geometría Algebraica*. Ambas actividades dieron prestigio y reconocimiento a este centro en su primera andadura. Todo ello fue creando un sentimiento de identificación con esa institución, que explica que alejarse de ella fuese para él “especie de desenraizamiento con respecto a mi hogar, antes de revelarse como una liberación”.¹⁶

El sentimiento de liberación irá incrementándose a medida que ahonde en sus reflexiones sobre el valor del conocimiento científico y sus repercusiones sobre la naturaleza y la sociedad. Por otra parte, las circunstancias que relata al hablar del ‘enterramiento’ de su figura y su obra matemática, van provocando un progresivo alejamiento del selecto grupo formado por los matemáticos de reconocido prestigio. Hay que señalar, no obstante, que se trataría en todo caso de un *enterramiento* bastante relativo pues, como evoca Douroux, nueve de las medallas Fields concedidas desde 1970 se han otorgado a investigadores que han realizado sus trabajos siguiendo las líneas abiertas por Grothendieck.¹⁷ Se añade a esto una percepción cada vez más aguda del casi nulo interés de la comunidad científica por implicarse en los problemas ecológicos y sociales de su tiempo. Un buen ejemplo es la dura lección que se desprende de lo que le sucedió hacia finales del año 1977, cuando fue “citado en el Tribunal Correccional de Montpellier por el delito de haber ‘albergado gratuitamente y alimentado a un extranjero en situación irregular’ (...). Con ocasión de esta citación supe de la existencia de este parágrafo increíble de la

¹⁶ *Ibidem*, pp. 169-170.

¹⁷ Douroux, 2012.

ordenanza de 1945, que rige el estatuto de los extranjeros en Francia”.¹⁸ En esa coyuntura, Grothendieck estaba convencido de haber sido tomado como ‘cobaya’, por su notoriedad pública, ya que según sus noticias nunca antes se había aplicado con tanto rigor esa ley.

El hecho más relevante, para nosotros, es que su relación con los miembros del grupo Bourbaki se resiente de una forma irreparable cuando presente a los integrantes del mismo la campaña que quiere promover, en contra de la ley por la que había sido procesado.¹⁹ Experimentará entonces una enorme decepción, ante la reacción de los matemáticos frente a su demanda de apoyo para denunciar la ley mencionada. Expresándose en términos que no pueden ser más elocuentes, afirma que “obscuramente, sentía que no vivíamos en el mismo mundo. Había creído reencontrar hermanos en esta ocasión excepcional en la que me encontraba y me parecía estar delante de extraños”.²⁰ Esa impresión se mantiene desde entonces, apreciándose claramente en la denuncia que realiza de la falta de respeto a la ética de la investigación científica en su carta de rechazo del Premio Crafoord.²¹

El otro pivote sobre el que gira tal alejamiento es, como ya hemos dicho, el compromiso de Grothendieck con la causa pacifista y con la ecología. El carácter pionero de su labor y la intensidad de su compromiso han sido puestos de relieve por Céline Pessis.²² Pero podemos tener una referencia de primera mano a propósito de ello a través de la

¹⁸ Grothendieck, A., *Récoltes et semailles*, Ed., cit., pp. 53-4.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 54-5.

²⁰ *Ibidem*, p. 55.

²¹ Grothendieck, A., “Lettre à l’Académie royale des sciences de Suède”, “Le Monde”, 4 de mayo, 1988.

²² Pessis, C., *Les années 1968 et la science. Survivre ... et Vivre, des mathématiciens critiques à l’origine de l’écologisme*, Paris, Mémoire en Sciences Sociales. EHESS-Centre Alexandre Koyré, 2009, p. 9 y ss.

lectura de la nota a pie de página que, en *Récoltes et semailles*, dedica a explicar la constitución y funcionamiento del grupo *Survivre et vivre*. Como puede leerse en este texto, “*Survivre et vivre* (que se denominaba al principio *Survivre*, tan solo) es el nombre de un grupo, de vocación inicial pacifista y, en seguida, igualmente ecológica, que nació en julio de 1970 (al margen de una *Summer School*, en la Universidad de Montreal), en un medio de científicos (y sobre todo, de matemáticos). Evolucionó rápidamente hacia una dirección ‘revolución cultural’, ampliando su audiencia más allá de los medios científicos”. Relata en esa nota cómo el principal medio de acción de *Survivre et vivre* fue el boletín que editaba. El primero de esos boletines fue escrito al completo por Grothendieck. Él lo califica de “ingenuo y pleno de convicción”.²³ Se imprimieron mil ejemplares y fue distribuido en el Congreso Internacional de Niza de 1970. Las adhesiones que recogió fueron testimoniales, aunque generó gran inquietud en los medios matemáticos por su denuncia de la penetración del aparato militar en la ciencia, un tema clave en el despertar de la izquierda extraparlamentaria durante aquellos días.²⁴

En otro orden de cosas, de su sensibilidad ecologista, así como de su manera de conectar sus posicionamientos en ese terreno con otros aspectos de su vida, es muy ilustrativo el relato que nos ofrece de una experiencia que tuvo al instalarse de nuevo en la provincia de Languedoc-Rosellón, tras su marcha del IHES. Encontró un campo de cerezos muy bello, al que volvía de vez en cuando en el curso de sus paseos. Un día tuvo la dolorosa experiencia de ver todos esos magníficos árboles cortados a la altura de algo más de un metro del suelo. Ni siquiera se habían molestado en agacha-

²³ Grothendieck, A., *Survivre et vivre*, no 1 (<http://science-societe.fr/survivre-1/>), 1970.

²⁴ Grothendieck, A., *Récoltes et semailles*, Ed., cit., pp. 757-758.

rse para cortarlos por la base aquellos que ya no los consideraban dignos de vivir, al no ser lo suficientemente productivos. Grothendieck supo ver en ello una metáfora, no sólo de la cruel agresión hacia la naturaleza, sino también de un espíritu despiadado que se manifiesta de igual manera en la forma de actuar de unos humanos contra otros, sobre todo en el ámbito científico.²⁵ Es fácil apreciar, a través de la lectura de su obra no estrictamente matemática, cómo esta crítica a los valores que imperan en la realidad económica y en el mundo científico, aparece siempre acompañada de una defensa de los ideales pacifistas. Para él, es inexcusable la tarea de rechazar la violencia en todas sus formas, de renegar de la guerra, en uno mismo y en el mundo, abominando de todo cuanto esta significa y rechazando cualquier relación con el ámbito militar.²⁶

Entendemos mejor su juicio al respecto cuando explica que, en la cultura científica, predominan los valores generales de la cultura occidental, que para él tiene un marcado acento patriarcal. Conlleva esto el predominio del yang, lo masculino, sobre el yin, lo femenino, en la vieja terminología taoísta a la que él recurre.²⁷ A su entender, “nuestra época se caracteriza por ser aquella en la que se ha dado una exacerbación a ultranza de esta degradación cultural”.²⁸ Grothendieck está pensando en todo cuanto de negativo ha traído esa cultura basada en valores negadores de lo femenino; en concreto, la carrera espacial paralela a la carrera de armamentos y al enfrentamiento entre las dos superpotencias (cuando escribe estas consideraciones faltan aún cuatro años para el desmoronamiento de la URSS y del bloque prosoviético), la degradación de la naturaleza e incluso el

²⁵ *Ibidem*, p. 393.

²⁶ *Ibidem*, p. 535.

²⁷ *Ibidem*, p. 464.

²⁸ *Ibidem*, p. 465.

riesgo de desaparición de la especie humana. En su intervención en el coloquio “Le Travailleur Scientifique et la Machine Social”, en diciembre de 1970, ya se había hecho eco de todo ello, cuestionándose la falta de autocrítica que impera en el mundo de la ciencia, con respecto a las consecuencias del progreso científico-tecnológico.²⁹

Una de las ideas clave que expone a lo largo de su original obra es que hemos de aprender a aceptar el valor en sí que la naturaleza posee, a partir de una aceptación del otro y de nosotros mismos. Expresado en sus propios términos, la “aceptación nueva de mi propia persona ha ido en paralelo con una aceptación del otro. La una y la otra están indisolublemente ligadas”.³⁰ Pero no se trata, cuando hablamos de aceptar al otro, tan sólo de practicar la tolerancia. Aceptar al otro es algo mucho más profundo que tolerarlo, asevera. Se trata de contemplar al otro como a alguien que me completa y complementa.³¹ Y va aún más allá, señalando que “en buena lógica, la aceptación del otro debería también implicar la aceptación de su forma de ver las cosas, nos parezca esta errónea o no, incluso si se trata de su manera de ver a nuestra persona”.³²

En esa línea, contraponer valores ‘masculinos’ y valores ‘femeninos’, le permite hacer una interpretación de la cultura y de la ciencia de su época. Así, haciendo mención a la dialéctica taoísta del yin y el yang, proyectada sobre la matemática, llega a establecer la siguiente contraposición de actitudes y conceptos. El primero de ellos tendría un carácter *femenino*, mientras que el segundo se

²⁹ Grothendieck, A., “Comment je suis devenu militant?” *Survivre et vivre*, no. 6, enero, 1971.

³⁰ Grothendieck, A., *Récoltes et semailles*, Ed., cit., p. 486.

³¹ *Ibidem*, p. 487.

³² *Ibidem*, p. 489.

caracterizaría por su adscripción *masculina*.³³ Habla, siguiendo ese presupuesto, de las contraposiciones siguientes: sensibilidad/razón (o intelecto); instinto/reflexión; intuición / lógica; inspiración/método; visión/coherencia; lo concreto/lo abstracto; lo complejo/lo simple; lo vago/lo preciso; sueño/realidad; lo indefinido/lo definido; lo inexpresado/lo expresado; lo informe/lo formado; lo infinito/lo finito; lo ilimitado/lo limitado; el todo (la totalidad)/la parte; lo global/lo local (o lo parcial).

De forma análoga, siguiendo asimismo esa línea de razonamiento, llega a establecer otra serie de antítesis, en la que el primer concepto correspondería ahora con lo *masculino* y el segundo con lo *femenino*. Según él, responden a dos fuerzas inherentes al pensamiento, en general, que se singularizan a través de los pares antagónicos que recogemos a continuación: la parte/el todo; lo particular/lo general; multiplicidad/unidad; efecto/causa; pureza/fecundidad; lo simple/lo complejo; lo abstracto/lo concreto; lo preciso/lo vago; orden/caos; estructura/sustancia.³⁴ No disponemos aquí de espacio para desarrollar el contenido de ambas series de contraposiciones, aunque su enunciación es elocuente por sí misma. En todo caso, a desplegar el trasfondo de dichas contraposiciones consagra Grothendieck un considerable número de páginas.

Quizá el elemento más interesante a retener, a través de esas contraposiciones, sea que nos inducen a comprender la necesidad de un equilibrio entre *intuición* y *lógica*, algo que resulta esencial para captar cómo funciona la investigación en las ciencias formales.³⁵ A este respecto, es crucial poner aquí de relieve que Grothendieck habla de dos formas de

³³ *Ibidem*, pp. 541-2.

³⁴ *Ibidem*, p. PU31.

³⁵ *Ibidem*, p. 550.

aproximarse a los problemas matemáticos. Para exponerlas plantea el ejemplo de una nuez, en cuyo interior queremos penetrar. Una manera de hacerlo sería perforar o romper la cáscara; la otra sumergir la nuez en un fluido adecuado y esperar a que la cáscara se disuelva en él. Esta segunda es la forma de aproximarse a los problemas matemáticos que dice preferir.³⁶ En efecto, haciendo un repaso de su producción, constatamos que esta segunda estrategia es la que caracteriza su manera de entender la tarea del investigador. Así, su modo de enfocar la investigación le ha llevado, siguiendo el peculiar enfoque que acabamos de mencionar, a trabajar más en terrenos desconocidos o inexplorados que siguiendo senderos ya abiertos. En todo caso, él confiesa en más de una ocasión que, cuando no le quedaba otro remedio, para seguir con provecho alguno de los caminos ya abiertos tenía que hacer suyo el problema en cuestión.³⁷

Siguiendo con la interpretación que elabora, a partir de la mencionada dialéctica del yin y el yang, aborda la cuestión del conflicto en los seres humanos. La plantea en diferentes niveles, que van desde la relación entre los sexos hasta la vinculación con la naturaleza, pasando, claro está, por las relaciones con uno mismo. En ese contexto habla de las relaciones de poder en el seno de la pareja y de los conflictos que generan.³⁸ Planteado el caso extremo, nos dice, la mujer llega a despreciar en ella todo lo que es femenino y a adoptar como propios los valores y actitudes que le han enseñado a considerar mejores: los masculinos.³⁹ En todas estas apreciaciones, como él mismo manifiesta, constatamos el influjo que ejercieron sobre él las tempestuosas relaciones que mantenían sus padres, así como el duro carác-

³⁶ *Ibidem*, pp. 552-3

³⁷ *Ibidem*, p. 554.

³⁸ *Ibidem*, p. 568.

³⁹ *Ibidem*, p. 569.

ter de su madre, que tan sólo asumía como auténticos valores aquellos que se identificaban con la condición masculina.

Esas apreciaciones, que tanto parecen alejarse de su principal foco de atención en esta obra, sin embargo, en realidad no lo hacen, ya que nos permiten entender su reflexión acerca de la actitud del ser humano frente a “la realidad universal de la represión y del conflicto”. Él mismo puede explicar, al hilo de ellas, el cambio que se produjo a partir de cierto momento en su forma de enfrentarse a los problemas personales y sociales. Relata así cómo, durante años, su “actitud con respecto a la realidad universal de la represión y del conflicto era una actitud de revuelta militante —de revuelta contra esta ‘espada’ que pretendía cortar en dos lo que, por naturaleza, debía ser uno, era uno”.⁴⁰

Al hilo de sus reflexiones sobre el conflicto, se desarrolla y expresa la convicción de que todo cuanto existe tiene su razón de ser. En este sentido, cabría preguntarse si su actitud es conformista. Pudiera parecerlo en efecto, pero, cuando la analizamos con detenimiento, vemos que sería simplificarla mucho definirla de ese modo. Su punto de vista le aproxima a la metafísica leibniziana. “En el fondo, sé bien desde hace mucho tiempo (no sabría siquiera decir desde cuando, incluso si durante mucho tiempo he fingido ignorarlo ...), que toda cosa en este mundo tiene su buena razón de existir, e incluso, si se comprende el fondo de las cosas, seguramente toda cosa es buena tal como es”.⁴¹

En otros momentos su posición nos recuerda a la forma en que Hegel integra esas tesis leibnizianas. Así sucede cuando confiesa que, durante mucho tiempo, “había excluido ‘el conflicto’ de gran número de cosas —lo tomaba como una especie de ‘mácula’, un estremecimiento inadmisible, una ‘dificultad’

⁴⁰ *Ibidem*, p. 600.

⁴¹ *Ibidem*, p. 601.

tenaz e inesperada (quizá revulsiva) en el concierto de la Creación. Ha bastado que al fin tome conciencia tan sólo un poco íntimamente del conflicto, en lugar de aparentar batirme con él, para que mi relación con él se transforme profundamente”.⁴²

Más aún, para él, lo propio de nuestra especie es el conocimiento del “conflicto” y el empeño en comprenderlo y resolverlo, “me parece propio del hombre, de la especie humana. Se me presenta como el gran misterio sobre el sentido particular, el destino particular de nuestra especie”.⁴³ Así pues, lo que nos importa, como seres humanos, es descubrir el *sentido* que tiene el sesgo conflictual que tan a menudo adquiere la vida humana. Grothendieck precisa que lo que le “interesa en el misterio del conflicto, no es el aspecto mecánico, científico, un aspecto exterior a mi persona, tanto como el famoso ‘teorema de Fermat’. Sino la cuestión del sentido del conflicto. Este sentido me concierne de forma inmediata y esencial, como concierne a cada uno de los innumerable hombres y mujeres que se han desgarrado y matado entre ellos en el curso de innumerables generaciones y que han transmitido a sus hijos el conflicto tomado de sus padres”.⁴⁴

Su convicción, a este respecto, es firme y sin fisuras. Considerando siempre que el enigma de la omnipresencia del conflicto en la historia del ser humano, puede ser desentrañado y comprendido. “Es para mí algo evidente –y este ‘sentimiento del misterio’ tan familiar, que hay algo profundo a sondear, me dice al mismo tiempo que ‘ese algo’ es este sentido, justamente. La ‘fe’ en cuestión se recubre con una fe en mis facultades, cuando estas me revelan, aquí sin sombra alguna de duda, que hay ante mí un ‘sentido’ a descubrir”.⁴⁵

⁴² *Ibidem*, p. 601.

⁴³ *Ibidem*, p. 601.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 603.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 603.

Motivo de reflexión es también en qué medida afecta a la investigación y a su ética, la necesidad de buscar apoyo y aprobación. Son recurrentes, a este respecto, las referencias a la dificultad de trabajar al margen de grupos y camarillas. En *Récoltes et semailles* evoca, en tal contexto, la figura de Kepler, que pese a todo intentó no romper con los consensos establecidos, aunque sus descubrimientos le condujesen a ello. Tomando como base ese relato, comentará la dificultad que hoy existe para salirse de los encuadres impuestos. Ya no existe la Inquisición, viene a decirnos; por tanto, no se arriesga quien lo hace a perecer en la hoguera, pero sí a convertirse en un marginado en el mundo científico.⁴⁶

Para ir encaminándonos hacia el final de estas consideraciones, sería necesario abordar la cuestión de la comprensión de la realidad, entendida como fuerza transformadora, que se construye sobre el conocimiento, pero que a veces se aventura más allá de sus bien establecidos límites. En ese sentido, hay que recordar que, para él, la fuerza de la comprensión que transforma a la persona tan sólo puede aparecer a través de una intensa experiencia personal. Es una “fuerza que, de un ensamblaje de ingredientes, hace surgir de repente una comprensión que renueva la persona. Esta fuerza no es ‘del orden de la inteligencia’. Dudo que el trabajo intelectual, sea el que sea, digamos la lectura de libros, por sabios, profundos o sublimes que sean, estimule en absoluto su aparición. Cuando llega a asomar, es en el silencio solamente y en contacto con lo más íntimamente personal y nuestra experiencia”.⁴⁷

Este asunto abre el camino a planteamientos que le aproximan a lo religioso, aspecto que está concisa y cla-

⁴⁶ *Ibidem*, p. 677.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 748.

ramente abordado en esta nota a pie de página de *Récoltes et semailles*. Señalemos, al paso, que es la referencia más concreta que encontramos a ese tema en las más de mil quinientas páginas del libro. En ella nos dice que no se siente “miembro de ninguna confesión religiosa particular. Por la educación recibida de mis padres, he sido ateo (con una querencia antirreligiosa) hasta la edad de catorce años. Una destacable exposición de mi profesor de ciencias naturales, sobre la historia de la evolución de la vida sobre la tierra, me hizo entonces comprender, sin la posibilidad de la menor duda, la presencia de una inteligencia creadora actuando en el Universo. Esta comprensión, que entonces se quedó en un nivel intelectual, se amplió y afinó en el curso de mi maduración ulterior”.⁴⁸

No es del todo ajena esa forma de entender la religiosidad a aquello que, según él mismo afirma, le ha fascinado en su trabajo matemático, que no es otra cosa que la búsqueda de la unidad en la multiplicidad. Esa es la fuerza, sostiene, que jamás ha dejado de impulsarle, “como un instinto oscuro, es aprehender sin cesar y desentrañar lo que es común a situaciones que pueden ser desemejantes. Por hacer un aforismo: he descubierto, o he sabido instintivamente desde siempre, que ‘la diferencia’ pertenece a la superficie y que el parentesco aparece en profundidad. Es así que la búsqueda de la unidad me ha conducido a menudo, incluso sin que lo haya buscado y hasta sin darme cuenta, a bucear en lo profundo”.⁴⁹

Haciendo suya una venerable tesis aristotélica, señala que la búsqueda de lo general conlleva una abstracción creciente.⁵⁰ Ese impulso rector le aproxima a un matemático

⁴⁸ *Ibidem*, p. 761.

⁴⁹ *Ibidem*, p. PU25.

⁵⁰ *Ibidem*, p. PU25.

con quien siente que comparte el enfoque esencial de la tarea científica y aún el modo de enfrentarse a la vida. Se trata de Georg Riemann. A esta vinculación le dedica una nota a pie de página, cuyo contenido esclarece tanto su valoración del trabajo de éste como la interpretación que realiza de su propia tarea dentro de las matemáticas. En ella escribe que su forma de plantearse la investigación atestigua “la profundidad de un espíritu de una cualidad muy rara y, quizá, única —la de aquel en el que un pensamiento científico, innovador y fecundo, se otorga libre curso en los campos privilegiados de la abstracción (la matemática y la física), se ha aliado a una intuición directa y penetrante de las cosas más delicadas y más esenciales”. Añadiendo que lo que constituye la grandeza de Riemann no son sus dotes excepcionales, sino haber logrado seguir siendo él mismo, preservando siempre su inocencia.⁵¹

Para acabar estas páginas, resultará quizá esclarecedor hacer referencia a aquello que Grothendieck considera que constituye el núcleo de su sentido de la responsabilidad. A propósito de ello, subraya que éste se centra en lo que puede o no hacer en el mundo, y se concreta en “estar realmente presente y en verdad en lo que hago —tanto cuando me expreso a través de un texto o de viva voz como cuando leo o escucho. Me corresponde entonces, cuando me expreso, estar atento a la escucha de un ‘sentido’ en mí, buscando su forma en el lenguaje. Es este ‘sentido’, desde luego, lo que une una a una las palabras que deben expresarlo”.⁵²

⁵¹ *Ibidem*, p. PU75.

⁵² *Ibidem*, p. PU82.

Bibliografía

- Aczel, A. D., (2006) *The Artist and the Mathematician*, Thunder's Mouth Press, New York.
- Deligne, P., (1998) "Quelques idées maîtresses de l'oeuvre de A. Grothendieck", *Société Mathématique de France. Séminaires et Congrès*, no 3.
- Douroux, Ph., (2012) "Alexandre Grothendieck. Un voyage à la poursuite des choses évidentes" (<http://images.math.cnrs.fr/Alexandre-Grothendieck.html>).
- Epstein, D. – Boulouque, C., (2008) *Survivre et vivre*, Denoël, Paris.
- Grothendieck, A., (1970) *Survivre et vivre*, no 1 (<http://science-societe.fr/survivre-1/>).
- Grothendieck, A., (1971) "Comment je suis devenu militant?" *Survivre et vivre*, no 6, enero.
- Grothendieck, A., (1984) *Esquisse d'un Programme*, Manuscrito. (<http://www.math.jussieu.fr/~leila/grothendieck-circle/EsquisseFr.pdf>).
- Grothendieck, A., (1985) *Récoltes et semailles. Réflexions et témoignages sur un passé de mathématicien*, Université des Sciences et Techniques du Languedoc, Montpellier.
- Grothendieck, A., (1988) "Lettre à l'Académie royale des sciences de Suède", "Le Monde", 4 de mayo.
- Hersh, R. - John-Steiner, V., (2011) *Loving and Hating Mathematics: Challenging the Myths of Mathematical Life*, Princeton University Press, Princeton.
- Pessis, C., (2009) *Les années 1968 et la science. Survivre ... et Vivre, des mathématiciens critiques à l'origine de l'écologisme*, Paris, Mémoire en Sciences Sociales. EHESS-Centre Alexandre Koyré.

El muelle y los relojes

La imagen: entre la espiritualidad de la razón cartesiana y la razón sensible

Diego Alejandro Rangel Salamanca

¿Tendrá uno que destrozarles los oídos
Para que aprendan a oír con los ojos?
Friedrich Nietzsche

Una obra de arte, en nuestro caso la pintura, puede ser observada y analizada desde distintos aspectos como pueden ser la luz, el color, la textura en nuestra reflexión trabajemos dos variables la forma y el espacio. Y desde allí comprender que la obra de arte es una forma válida también de relacionarse con el mundo y la vida misma en un momento histórico, ya que “el arte rige como expresión de la vida”¹

Al observar la *Panorámica de Delft* (1658) se nos presenta la espiritualidad de la época moderna: un mundo organizado por los preceptos lógicos, matemáticos y de la razón como única juez de la realidad y por ende de la vida; un mundo en donde la realidad no se distorsiona porque todo es estructurado, permanece de alguna forma en espera, en quietud. El cuadro se nos presenta antes nosotros como una ciudad, europea del siglo XVII. Las figuras del cuadro son: el lago, el muelle, los barcos, la torre de la iglesia, algunas construcciones y en el fondo la ciudad. En la playa del lago están, presentes seis personajes, dos mujeres en la parte inferior derecha vestidas de

¹ Heidegger, M. (1995). Heidegger en castellano. Recuperado el 07 de 08 de 2011, de el origen de la obra de arte version española de Helena Cortez Y Luis Leyte; caminos de bosque, Madrid. Alianza, en www.heideggeriana.com.ar/textos/origen_obra_arte.htm

negro,(atuendo religioso) ellas están separadas del centro de la ciudad de su mundo. El segundo grupo de personajes los cuatro restantes se ubican más hacia la derecha, junto a un barco, en este segundo grupo de personajes, hay tres hombres, vestidos de negro, conversando. Detrás de ellos hay una mujer que parece está caminando. El cuadro de Vermeer está construido bajo una perspectiva planimétrica, que en Merleau Ponty es aquella técnica usada en la época moderna para pintar, que consiste en realizar un boceto del cuadro y pintar en proporción a una cuadrícula, hecha por el artista además se usan elementos propios de la geometría como el compas, la dióptrica, reglas.etc. De ella obtiene como resultado sus construcciones perfectas. La forma de la ciudad, los personajes del cuadro que se ubican en el muelle son símbolo del comercio .si bien los personajes actúan como un elemento muy pequeño dentro del cuadro en general, ellos se pierden dentro de la majestuosidad de la ciudad. Fue pintado bajo la perspectiva planimétrica propia de su tiempo, donde el objetivo y ejercicio de creación del artista, era mostrar su realidad (*res-extensa*) tal cual se presentaba ante si .Por ello, el cuadro refleja formas simétricas, perfectas y ordenadas. Tomaremos un ejemplo, la torre de la iglesia y el fondo la ciudad. Son dos lugares que se ubican en un espacio privilegiado del cuadro, el espectador está ante ellos ya que la iglesia está en el punto central del cuadro y en el fondo la ciudad, estas dos construcciones, reflejan la forma de pensar y concebir el mundo, allí se presenta la espiritualidad cartesiana propia de su época.

Ya que en Descartes la sensación e imaginación nos conducen al error, los sentidos nos engañan, “todos los cartesianos rechazan la imaginación, así como también la sensación, como inductora de errores”² entonces en el pensador francés el mun-

² Durand, G. (2007). La victoria de los iconoclastas o el reverso de los positivismo. En G. Durand, La imaginación simbólica (págs. 24-46). Buenos Aires- Madrid: Amorrortu.

do se reduce a un *algoritmo matemático*, ello nos conduce a un método de reducción, de carácter universal, que tiene como resultado las evidencias analíticas. Dentro de esta espiritualidad la única opción del artista es copiar el mundo como imagen: en figura, movimiento y *res extensa*, la imagen no es fruto de la relación con el mundo, es la copia de aquél. Basta mirar a cualquiera de los personajes y elementos de la pintura, a sus perfectas y simétricas construcciones para entender cómo la espiritualidad moderna se construyó bajo los preceptos de la lógica, las matemáticas y la razón.

Vermeer pintó, de esta manera iluminado de algún modo por el padre de este proyecto el filósofo francés René Descartes, cuya máxima *cogito ergo sum*, nos propone su forma de proceder en el mundo. Ésta forma de proceder produjo que: “Durante dos siglos la imaginación fue violentamente anatemizada”.³

El artista es el origen de la obra. La obra es el origen del artista. Los dos, obra y artista, se recrean mutuamente. Es el caso de Vermeer con su obra, generan una idea fruto de la espiritualidad de su tiempo, en este caso la época moderna. En ella se erigió una filosofía donde la única detentora de la verdad fue la razón, de la que nace una ciencia fruto de este pensamiento donde “la ciencia sólo se formaba repudiando las imágenes”.⁴ De modo que la pintura de la modernidad además de ser el recuerdo de su tiempo, es la realidad en el óleo, no le era posible decir más que sólo lo que realmente existía. Por esta razón sólo es posible pintar lo que existe. “para Descartes es una evidencia que no se puede pintar sino las cosas existentes”⁵ y en consecuencia en la espiritualidad moderna se representa lo que existe, la *res extensa*, el paisaje

³ *Ibidem*.

⁴ Durand, G. (2000). *Lo imaginario*. (C. València, Trad.) Barcelona: Bronce.

⁵ Merleau-Ponty, M. (1997). *El ojo y el espíritu*. (J. R. Brest, Trad.) Buenos Aires: Paidós.

de Delft, es el ejemplo de esta espiritualidad, ella hace suyo su espíritu y lo refleja, ya que la pintura hace posible la representación de lo *existente*. Es indudable como en esta obra el artista nos muestra su ciudad de origen, en toda su realidad, en toda su *existencia*, la torre de la iglesia, el muelle, el lago, los hombres de ese tiempo, son elementos evidentes.

Por otra parte, la obra de arte como elemento de creación, fruto de una sociedad particular muestra un mundo y su posible permanencia; la pintura de Vermeer, nos muestra el mundo moderno y este permanece en ella representado, en donde lo organizado predomina fruto de la espiritualidad moderna “Un cartesiano no (se) ve en el espejo: ve un maniquí, un <afuera>”.⁶ Entonces dentro de la espiritualidad moderna donde la razón es juez de la realidad el mundo se fundamenta por elementos de evidencia.

La espiritualidad cartesiana, como la de todas las épocas, decae, se agota, el mundo no podría vivir siempre como “*un algoritmo matemático*” El proyecto ilustrado moderno, donde reinan el orden, la lógica y los procesos racionales, se cuestiona, en su máxima expresión con el idealismo alemán, principalmente el idealismo de Hegel. Con pensadores como Schopenhauer (1788-1860), Nietzsche (1844-1900), Marx (1818-1883) y Freud (1856-1939), ellos inician la constitución de un nuevo tiempo espiritual que reivindica el papel de la imagen para relacionarse con el mundo. Es en esta nueva espiritualidad donde nace la obra de Salvador Dalí (1904-1989).

Para el artista la pintura es una forma de representar e interpretar su mundo. “el pintor cambia su mundo en pintura”.⁷ Sí lo hace visible, el artista tiene esa mágica capacidad de hacer su época una imagen. El artista, el pintor,

⁶ Merleau-Ponty, M. (1997). *El ojo y el espíritu*. (J. R. Brest, Trad.) Buenos Aires: Paidós.

⁷ *Ibidem*.

“ve el mundo y lo que le falta al mundo para ser cuadro”.⁸ Es en el arte, donde se puede vislumbrar un camino distinto para conocer, un sendero, que la espiritualidad contemporánea está construyendo con más elementos, no únicamente la razón: entran en diálogo la sensibilidad, el cuerpo, la sin razón, y lo pre-categorial.

Al pensar en la pintura, entendemos que ella es ese elemento de la vida, que nos de-vela una espiritualidad en una imagen, para ello la definimos siguiendo a Merleau-Ponty como: “esencia y existencia, imaginario y real, visible e invisible, la pintura confunde todas nuestras categorías, desplegando, su universo onírico de esencias carnales, de semejanzas eficaces de significaciones mudas”.⁹

Salvador Dalí lograr en su obra *La persistencia de la memoria* (1931) capturar la espiritualidad de su época y ésta a su vez tiene una filosofía que nace en oposición y diálogo con lo que ya hemos denominado la espiritualidad moderna. De igual modo, escogimos un paisaje como lo hicimos con Delft. Pero este nuevo paisaje, retrato de nuestro tiempo, ¿qué nos devela? Dalí encarna una espiritualidad, la de un hombre que vive en caos, desencantado, en crisis, fruto del periodo entre guerras. Allí nacen diferentes horizontes de comprensión del sentido, que recuperan los aspectos sobre los cuales no se ha acentuado la tradición cartesiana. La pregunta a la que nos enfrentamos es ¿qué nos dice el arte contemporáneo? Mejor ¿qué nos dice *La persistencia de la memoria*?

Nuestro pintor, era consciente de su trabajo y su misión en el mundo: “mis padres me bautizaron con el nombre de Salvador. Como este nombre lo indica estoy destinado a salvar nada menos que la pintura de la nada del arte moderno, y esto en una época de catástrofes, en este universo mecáni-

⁸ *Ibidem*

⁹ *Ibidem*.

co y mediocre en que tenemos la angustia y el honor de vivir <Salvador Dalí>”.¹⁰ *La persistencia de la memoria* es la representación de nuestro paisaje actual “fotografías de sueños pintadas a mano», como nos decía su autor. Para entender esta forma de expresión hecha arte, es necesario comprender en primera instancia que ya se ha superado la perspectiva planimétrica propia de la modernidad; allí encontramos un primer punto de divergencia con la pintura de Vermeer. El paisaje que nos representa, el cuadro va de la luz ¹¹ (proyecto moderno) hasta el ocaso, a la oscuridad plena.¹²

El cuadro se nos presenta antes nosotros como un paisaje que está ubicado en un desierto. Las formas y elementos del cuadro son: en el fondo el cielo que se fusiona con el mar entre el sol, al lado derecho una montaña estéril, a la izquierda se nos presenta un árbol sin hojas colgando en una de sus ramas un reloj derritiéndose. (Reloj uno) el árbol *nave* de una plataforma, un muro. Donde también están dos relojes mas, el primero se derrite en el borde de la plataforma (reloj dos) el segundo es un reloj de bolsillo, el cual se lo están comiendo unos insectos (reloj tres). Hacia la parte central del cuadro, recae una figura deformada que pareciera tiene una pestaña y sobre el lomo de esta figura reposa otro reloj (reloj cuatro) el cual también se derrite.

Respecto al espacio donde se ubica el cuadro sabemos que el paisaje es un desierto, símbolo de la esterilidad del mundo, del suelo de nuestra tierra de la cual los hombres contemporáneos, hijos de un proyecto ilustrado, han destruido. Convirtieron a la tierra del mundo en el paisaje de la pintura de Dalí, en un desierto estéril e inhóspito, sin vida. Donde la crueldad del hombre llegó a su punto máximo en el siglo XX (por ejemplo

¹⁰ Gerrad, M. (1969). DALÍ. Barcelona: Blume.

¹¹ Parte superior izquierda del cuadro.

¹² Parte inferior derecha del cuadro.

el Holocausto, las guerras mundiales,). Hoy la vida perdió su sentido. La forma de la figura desdibujada del centro, de la cual algunos críticos de Dalí han dicho que es un retrato del autor, desde nuestro horizonte, es la prueba de la vida sin-sentido, la deformación de la figura humana, es un símbolo de que nuestra vida ha caído en un proceso de destrucción continua, de sin-sentido, de crisis.

En la parte izquierda del cuadro vemos los relojes (dos y tres) deritiéndose. Su forma es irregular aunque enmarcados dentro de un círculo que se desdibuja en el tiempo, por eso se derri-ten. Los relojes son símbolo de que es el tiempo el elemento que todo lo carcome y lo diluye, el tiempo ordena nuestra vida convirtiéndola en rutina, que nos obliga a cumplir horarios para trabajar, estudiar, para vivir somos esclavos de nuestros relojes y nunca nos detenemos a contemplar, a ver el mundo; todo se ha hecho cuantificable. El hombre hijo de esta espiritualidad del sin-sentido vive prisionero en el desierto de sus relojes de bolsillo (reloj tres), y no ha descubierto que desde hace ya mucho unos horribles insectos como en el cuadro, se comen su reloj, su tiempo. Y nos olvidamos de vivir, de estar-en-el-mundo.

La espiritualidad contemporánea reivindica el papel y la figura de la imagen, como una forma válida de relacionarse con el mundo de la vida. La pintura de Dalí no utiliza la imagen para hacer una copia del mundo como: figura, movimiento y *res extensa*, en ella la imagen sugiere un imaginario simbólico distinto para acceder al mundo por un camino no puramente racional, la posibilidad de simbolizar recupera su papel en la filosofía, en oposición a la espiritualidad cartesiana donde “sigue siendo exacto sostener que, con Descartes, el simbolismo pierde vigencia en la filosofía”.¹³ El pensador francés no se niega a utilizar la noción de símbolo, sin em-

¹³ Durand, G. (2007). La victoria de los iconoclastas o el reverso de los positivistas. En G. Durand, *La imaginación simbólica* (págs. 24-46). Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.

bargo en la tercera meditación no acepta otro símbolo “que la propia conciencia <<a imagen y semejanza >> de Dios”.¹⁴ Ello erigió una tradición que se centralizó en la razón cuantitativa y calculadora, dejando de lado el aspecto de la imagen.

Los artistas del siglo XX se dedicaron a sentir-pensar y reproducir los problemas humanos y no la realidad puramente existente. Hay nuevas formas para conocer distintas a las del uso de la razón. En la pintura “hay un logos de las líneas, las luces, los colores, los relieves, las masas, una presentación sin conceptos del ser universal”.¹⁵ La espiritualidad contemporánea, en oposición a la moderna, nos permite pensar desde la pintura como horizonte de sentido “*sin conceptos*”, donde no es la razón la única juez de la realidad. La sensibilidad, la imaginación, los mundos surrealistas y demás facetas de la vida pueden ser pensadas y desarrolladas en esta nueva época.

La pintura se recrea y vuelve a vivir con cada nuevo tiempo, en ella reposa todo el espíritu de una época. Pero ninguna obra cierra la historia del arte, la pintura no anula posibilidades diversas de interpretación; al contrario, crea nuevos mundos. Hemos hablado de Salvador Dalí, pintor de la vanguardia que la historia del arte ha denominado, surrealista, pero este movimiento no es un credo, ni siquiera un estilo, sino una actitud vital encaminada a liberar al hombre de las restricciones mentales, a desenmascarar todas sus facultades, destronando a la razón como único valor de la vida. El arte es una forma de pensar, de entender y comprender la realidad y en esta nueva espiritualidad contemporánea, puede entrar en diálogo con otros saberes como la filosofía para crear.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Merleau-Ponty, M. (1997). *El ojo y el espíritu*. (J. R. Brest, Trad.) Buenos Aires: Paidós.

Cuando el hombre enfrenta una obra de arte, puede salirse del pensamiento y entrar en un estado de contemplación, de asombro, en el que puede buscar un horizonte de realización para su pensamiento, una *razón sensible*, que no desconoce las bases lógicas y racionales del proyecto moderno. Ella divisa múltiples facultades de lo humano.

La pintura se ha considerado por mucho tiempo un “pensamiento mudo” ya que nuestra tradición filosófica se a resistido ha pensar lo imaginario, los espacios del arte. Bien nos dice Durand: “Platón ya sabe que muchas verdades escapan a la filtración lógica del método porque constriñen la razón a la antinomia, y se revelan por así decirlo por una intuición visionaria del alma. Que la antigüedad conocía bien: el mito”.¹⁶ Platón ya era consciente de que existen elementos que se escapan al entendimiento. La tradición filosófica ha preferido pensar problemas metafísicos y epistemológicos sin embargo se han opacado realidades humanas como las del sentimiento, la emoción, la imagen y lo imaginario.

No se trata de un rechazo total y sesgado o de un amor ciego por el proyecto moderno de la razón ilustrada, tampoco de actividades anti-modernas o ultra-modernas sino de *un desarrollo* de la modernidad, integrar los problemas que continúan vivos en nuestro tiempo y aquellos a los cuales en su momento se les rechazo y alejo. Hoy debemos continuar con la tarea de construir sentidos, de proseguir como funcionarios de la humanidad. Debemos reconocer que el pensar entra en diálogo con otras facetas de lo humano que ya enunciamos. Un *desarrollo, integración y composición* de la modernidad, con sus aciertos y errores nos conducirá por el sendero de un filosofar más humano.

¹⁶ Durand, G. (2000). *Lo imaginario*. (C. València, Trad.) Barcelona: Bronce.

El mundo onírico que propone la pintura del español Dalí, interroga el quehacer filosófico frente a realidades propuestas en su obra, como el espacio del hombre en esta espiritualidad, el problema del sentido y sin-sentido, la destrucción de nuestra tierra en espacios infértiles, el valor de la vida. Entonces la filosofía contemporánea para nosotros, tiene una categoría que atraviesa todo su quehacer: el sentido.

Las propuestas de carácter filosófico que nazcan dentro de nuestra espiritualidad actual deben comprender el problema del sentido con carácter racional y teniendo en cuenta también el asunto de lo imaginario y la imagen. Ya que la meta de la filosofía universal es una tarea ardua que está en permanente construcción.

¿Cómo? hemos realizado la interpretación, sólo estando en frente del óleo, de esa tela mágica y enigmática, es ella la que ha “hablado”

A modo de conclusión en forma de apertura: aportes y críticas de los contemporáneos al proyecto moderno y el problema del sentido.

Desde un análisis, a dos obras de arte, pertenecientes a dos espiritualidades distintas, la moderna y la contemporánea, reconocimos que el proyecto moderno fue un periodo de carácter fundacional para la filosofía en muchos aspectos, su rigurosidad y disciplina para enfrentar las preguntas de la filosofía son el legado que dejó para la historia, junto sus reflexiones éticas de Spinoza, políticas de Hobbes, el aspecto racional de Descartes, la experiencia como forma de entender el mundo de los empiristas ingleses. (No desconocemos que existan más). Con acento crítico reconocemos también que la filosofía moderna no reconoció la importancia de asuntos como lo imaginario, la imagen, lo pre-categorial entre otras facetas de la vida misma, estableciendo una tradición que desconoció es-

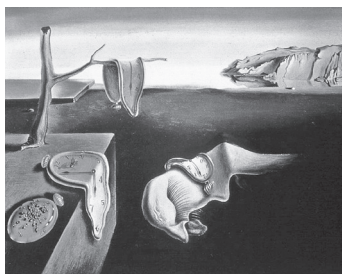
tos problemas, constituyéndose la clásica noción de razón, a luz de Descartes oscureciendo algunos problemas, que privilegia un cierto pensar, racional, allí el hombre solo accede al mundo de la vida por medio de la razón, desconociendo su *razón sensible*. Además el proyecto moderno de la razón como única juez de la vida llevó a consecuencias desmedidas y agresivas que produjeron catástrofes en la humanidad como por ejemplo, Auschwitz e Hiroshima

Develar el sentido del mundo continuará siendo una tarea para el filosofar. Aún así “si el mundo permanece para los pintores, aún será para que lo pinten y terminará sin haber sido acabado de pintar”.¹⁷ Jamás se pintará, jamás des-velaremos el sentido del mundo, entonces la tarea del ofrecer sentido en este mundo de sin-sentidos, es la tarea misma del filosofar.

En nuestro tiempo que no es un tiempo de respuestas sino de preguntas, entonces la bitácora del saber sigue abierta para seguir navegando en la infinita mar del filosofar, y descubrir cada nuevo día con el pasar del tiempo una parte del sentido inagotable del mundo de la vida.

“Un estudio más atento de la pintura
Dibujaría otra filosofía”

Maurice Merleau-Ponty (1997)



¹⁷ Merleau-Ponty, M. (1997). *El ojo y el espíritu*. (J. R. Brest, Trad.) Buenos Aires: Paidós.

Bibliografía

- Descartes, R. (1998). *Discurso del método, Meditaciones metafísicas, Reglas para la dirección del espíritu, Principios de filosofía*. (F. Larroya, Trad.) México: Porrúa.
- Durand, G. (2003). La noción de “cuenca semántica”. En G. Durand, *Mitos y Sociedades (introducción a la mitodología)* (S. Nante, Trad., págs. 71-115). Buenos Aires: Biblos.
- Durand, G. (2007). La victoria de los iconoclastas o el reverso de los positivismos. En G. Durand, *La imaginación simbólica* (págs. 24-46). Buenos Aires- Madrid: Amorrortu.
- Durand, G. (2000). *Lo imaginario*. (C. València, Trad.) Barcelona: Bronce.
- Gerrad, M. (1969). *DALÍ*. Barcelona: Blume.
- Heidegger, M. (1995). *Heidegger en castellano*. Recuperado el 07 de 08 de 2011, de el origen de la obra de arte version española de Helena Cortez Y Luis Leyte; caminos de bosque, Madrid. Alianza. : http://www.heideggeriana.com.ar/textos/origen_obra_arte.htm
- Merleau-Ponty, M. (1997). *El ojo y el espíritu*. (J. R. Brest, Trad.) Buenos Aires: Paidós.

Soledad y política en el pensamiento de Hannah Arendt

Israel Nicasio Álvarez

Si los filósofos, a pesar de su necesario extrañamiento de la vida cotidiana y los asuntos humanos, han de llegar a una verdadera filosofía política, habrán de convertir la pluralidad humana de la cual surge todo el ámbito de los asuntos humanos con toda su grandeza y miseria, en el objeto de su *thaumadzein*.

Hannah Arendt. *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*.

Introducción

En el libro titulado ¿Qué es la política? Hannah Arendt emprende un proyecto de análisis sobre la misma categoría. La pregunta lanzada por la autora, desde el título del documento, abre un tema para ser discutido. Arendt dirá que la política “se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres”.¹ La preocupación inicial con el que la filósofa judía emprende tal proyecto es la necesidad, que ella ve, de especificar que no hay un hombre, como lo ha planteado la tradición filosófica, sino que hay *hombres*. Arendt asume que la manera de comprender la política, será viendo a los hombres en plural. “La política trata del estar juntos los unos con los otros de los diversos. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias”.²

La condición de la existencia, para Arendt, y del ejercicio político, como esa forma de vivir los unos con los otros, tie-

¹ Arendt Hannah, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona 1997, p 45.

² *Ibidem*.

ne lugar única y exclusivamente en la pluralidad. “La política surge en el *entre* y se establece como relación”.³ La relación de la que Arendt habla es el vínculo necesario para existir en el mundo. Es fundamental, para el pensamiento arendtiano, el comprender que la política sólo tendrá lugar en la existencia *entre* los hombres y, por el contrario se encontrará “completamente *fuera* del hombre”.⁴ Por lo tanto, la soledad es una expresión de lo *a-político*; por el contrario, la pluralidad es el fundamento de la política, entendida esta como aquello que surge *inter homines*.

1. La existencia de los distintos con los diversos

Para Hannah Arendt resulta fundamental comprender la vida de los seres humanos, esa relación a la que ella hará referencia como la *de los distintos con los diversos*. El empeño de la autora de La condición humana, tiene una gran preocupación por la defensa del concepto de pluralidad en tanto que refleja la existencia de los hombres como aquella forma de vida que se da en la igualdad y distinción de los unos con los otros. “La política organiza de antemano a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad *relativa* y para diferenciarlos de los *relativamente* diversos”.⁵

En el pensamiento político arendtiano es fundamental la categoría de pluralidad para el discurso político, porque es ahí donde la acción humana tiene origen. Es decir, Arendt sostendrá como fundamento y condición de la política a la *pluralidad*, en tanto que se necesita siempre de la organización de los distintos para ejercer la libertad y la capacidad del habla para comunicar lo que acontece, así todo acontecimiento tendrá la relevancia necesaria siempre que sea comunicable.

³ *Ibid*, p 46.

⁴ *Ídem*. Para Fina Birulés queda claro que la condición indispensable de la política es el hecho de ser, innegablemente, alguien y no algo.

⁵ Arendt, *op cit*, p 47.

La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían del discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas.⁶

El origen al que alude Arendt cuando habla sobre la acción, tiene lugar única y exclusivamente desde la natalidad. La capacidad humana de iniciar algo nuevo es lo que asoma, en el pensamiento arendtiano, la preocupación por el nacimiento; aquella categoría que da origen a la acción y la que descubre a los seres humanos como iniciadores constantes. Es en el proceso de dar origen, de fundar, en el que la vida humana se refleja constantemente. En cada nacimiento se ve el final de algo. “Hay nacimiento, luego hay muerte; existen comienzos, luego también finales”.⁷ La originalidad del pensamiento arendtiano radica en la constancia de hacer una filosofía sobre la natalidad, aunque también reflexiona, necesariamente, sobre la muerte. Para Arendt el hombre no sólo da inicio a algo nuevo, sino que también “él mismo es comienzo”.⁸

Con el nacimiento, esa llegada de un nuevo, se asume que la existencia se logrará en un mundo ya hecho por los hombres. Lo dado. El recién llegado se abre paso en lo dado, aparece en él y recrea el mundo que le es dado. “Nacer es entrar de lleno en lo incierto, pues para el hombre el mundo no es algo pre-existente, sino algo que debe descubrirse, experimentarse y habitarse. Y además, venir al mundo es llegar desorientado y desvalido. [...]”

⁶ Arendt Hannah, *La condición humana*, Ed. Paidós, Barcelona p 205.

⁷ Bárcena Fernando, *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Ed. Herder, Barcelona 2006, p 173.

⁸ *Ibid*, p 180.

El mundo al que llegamos, y en el que aparecemos mostrándonos, es una promesa establecida”.⁹

La natalidad adquiere sentido justo cuando se enfrenta a su contrario, la mortalidad. Cada morir implica un nacer; cada nacimiento implica fundar y avanzar. La muerte es un reflejo contrastante de la grandeza de la natalidad, pero la que se funda y se alcanza al atrapar la fugacidad de la existencia humana. La acción humana siempre inicia algo nuevo, pero para iniciar es necesario destruir lo anterior. Así pues, cuando hay un final en la historia, se da paso a algo nuevo, a un comienzo que será, según Arendt, “la promesa”. El comenzar tiene como finalidad a la promesa misma. La natalidad da paso a la acción.

“Actuar en su sentido más general, significa tomar la iniciativa, comenzar [...], poner algo en movimiento (que es el significado real del *agere* latino) Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción [...] Ese carácter de lo pasmoso inesperado es inherente a todos los comienzos y a todos los orígenes. [...] Lo nuevo siempre se da en oposición a las abrumadoras desigualdades de las leyes estadísticas y de su probabilidad”.¹⁰

2. Acción y pluralidad

Arendt sostiene que la pluralidad es la condición de la existencia humana, es decir, se es hombre en tanto que se vive *inter homines*. Para la filósofa, la acción es la actividad que se da entre los hombres, y en la que no hay mediación alguna. Es resultado de la condición de la existencia en plural. “Esta pluralidad es específicamente la condición – no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam* – de

⁹ *Ibid*, p 196.

¹⁰ Arendt, *La condición humana*, p 207.

toda vida política”.¹¹ La acción requiere de la pluralidad en tanto que esta, la pluralidad, es expresión de lo distinto.

La idea de pluralidad, entendida en el contexto arendtiano, apela a lo que ella afirma en la disertación sobre la política. Esa necesidad de vivir los unos con los otros de los diversos, que conlleva una forma de organización a partir del caos absoluto. La organización que genera la política, de los que Arendt denomina los absolutamente diversos, permite entender la condición de igualdad relativa. La manera de lograr esa igualdad es mediante la acción y el discurso.

Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, vivir como ser distinto y único entre iguales. Acción y discurso están tan estrechamente relacionados [...] Ninguna otra realización humana requiere del discurso en la misma medida que la acción. [...] Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano [...] Esta cualidad reveladora del discurso y de la acción pasa a primer plano cuando las personas están con otras, ni a favor ni en contra, es decir, en pura contigüidad humana.¹²

La acción y el discurso, como expresión de la pluralidad, dan paso a lo político en el momento en que esa pluralidad se sigue perpetuando. Caso contrario es el de la soledad en el que no hay acción y tampoco hay discurso, porque no hay otro al que comunicarle algo. La soledad, según la concepción arendtiana, se aleja de la política. Arendt asu-

¹¹ *Id.*, p 35.

¹² *Ibid.*, p 207 a 209.

me que la soledad se piensa siempre en un diálogo consigo mismo. No hay radical soledad. Siempre está el acompañamiento del sí mismo que se vuelca sobre lo que se piensa en el intento de estar solos.

3. Soledad y aislamiento

El diálogo consigo mismo, la capacidad de auto-preguntarse es una forma de duplicidad de la que se escapa la existencia en soledad. En soledad el hombre es dos en uno. Hay una relación dialógica entre el individuo como uno y su yo, como reflexividad. La soledad según lo que Arendt explica, se da siempre que la relación con los otros se interrumpa. No hay soledad de manera esencial; ningún hombre está solo desde el inicio. La soledad no es absoluta, porque no existiría forma alguna de hablar sobre la vida si no hay otro al que comunicarle lo que se piensa sobre tal situación. El problema de la soledad radica en el alejamiento. Es decir, el que se aleja inicia una existencia de no estar con los otros, pero no deja de ser con los otros. La soledad solo es pensada si se ha visto antes al cúmulo de hombres, a la pluralidad de ellos.

El alejamiento, a lo que Arendt llamará soledad, tiene una connotación de desamparo. “Cuando estamos solos nuestra pluralidad de criaturas se muestra en la necesaria forma dialógica de todo pensamiento, o sea, que, nosotros solamente en la sorda angustia del desamparo somos realmente solitarios y solamente uno”.¹³ El desamparado tuvo, necesariamente, que haber participado en el mundo de los hombres y de la pluralidad para después haber salido. Desde el momento en que nace, el nuevo llegado, es traído al mundo por alguien más. Es tomado en brazos y mirado con los ojos de otro que le recibió y que le da entrada a este mundo, aunque la natalidad da como resultado el nacimiento de un ser humano único, esta

¹³ Arendt Hannah, *Diario filosófico*, Ed. Herder, Barcelona 2006, p 212.

total originalidad llega a un mundo establecido. Participa de la existencia con los demás.

En total soledad solo hay muerte, alejamiento de la política y terminación de la existencia plural. La participación del dos en la existencia de la unicidad de la persona se hace expresa en tanto diálogo. La única forma de experimentar la soledad es a partir de la compañía del sí mismo. “La paradoja fundamental de la experiencia está en que, incluso mientras estamos solos en un sentido riguroso, es decir, sin ninguna representación concreta de otro, nos experimentamos necesariamente como dos”.¹⁴

El pensamiento sobre la soledad, en el análisis arendtiano, conlleva necesariamente a pensar que el sí mismo dialoga con el yo. Es un ejercicio de respuesta constante debido a que la posibilidad de auto-escucha siempre está presente. El individuo que es capaz de preguntarse está haciendo ya una forma y expresión del diálogo con otro que resulta ser quien le escucha. Nunca deja de ser el mismo, pero obtiene una respuesta a lo que cuestiona o hay un eco de aquello que enuncia para sí. El yo y la noción del sí mismo reflejan la condición más básica de la pluralidad según Arendt.

En la soledad somos siempre dos-en-uno; merced de la compañía de otros y sólo merced a ella, nos volvemos un individuo en plenitud. Con la riqueza y las limitaciones de unas características determinadas. Para nuestra individualidad, en la medida en que es una - incambiable e inconfundible-, dependemos por entero de otras personas. La soledad, en que uno tiene la compañía de uno mismo, no necesita abandonar el contacto con los otros, ni está absolutamente fuera de toda compañía humana; al contrario, nos dispone a ciertas formas sobresalientes de relación humana.¹⁵

¹⁴ *Ibid*, p. 72.

¹⁵ Arendt Hannah, *Ensayos de comprensión*, Ed. Caparrós editores, p 431.

A partir del hecho del nacimiento y del contacto constante con los otros, como lo denominará Arendt, se espera que el nuevo llegado, el que al inicio tiene condición de extranjero por ser un recién llegado; el neonato logra la autenticidad de su existencia. Cada nacimiento y cada recién nacido espera algo único. Muestra de la acción humana. El hecho de poder denominar individuo al otro, requiere según Arendt, la posibilidad del contacto con los demás hombres, es decir, de la vida *inter homines* y de la necesidad de actuar. No hay individuo si no hay comunidad.

Las formas sobresalientes de las que Arendt habla son las siguientes: la amistad y el amor. La filósofa dirá que estas formas de contacto con los demás son una forma de trascender los canales establecidos de comunicación entre los hombres. Pero también se puede esperar lo peor de las relaciones inter humanas. No hay una forma de garantizar que el hecho de que la soledad permita el diálogo, no desemboque en un conflicto en el que, a partir de la imposibilidad de comunicarse, la fuerza y la violencia se desarrollen. “Si uno puede resistir la soledad, si puede soportar la compañía de uno mismo, entonces existen opciones de que pueda soportar la compañía de otros y pueda estar dispuesto a ella; quienes no pueden soportar a ninguna otra persona, normalmente no serán capaces de soportar su propio yo”.¹⁶

La soledad se distingue del aislamiento. En la soledad se es dos, tiene resonancia la palabra dicha, la vida vivida y el gesto expresado a sí mismo como consecuencia de la emotividad. “El aislamiento se desarrolla cuando el hombre no encuentra compañía alguna que lo salve de la naturaleza dual de su soledad, o cuando el hombre como individuo, en constante necesidad de los otros para su individualidad, es

¹⁶ *Ibid*, p 432.

rehuido por los otros o separado de los otros. En el último supuesto queda completamente solo, abandonado incluso a la compañía de sí mismo”¹⁷.

Por el contrario, el riesgo del estar completamente solo se da en el momento en que el alejamiento de los demás se vuelve un abandono de los otros, cuando se da el olvido y cuando el rechazo también puede ser producto de tal abandono. En el abandono se puede llegar a la pérdida del yo, pues la existencia del sí mismo deriva de la posibilidad de existir y de comunicarse con los demás. Cuando el vínculo que genera la comunicación a partir de la convivencia se rompe, el aislamiento deriva en el olvido del sí mismo.

Conclusiones

El riesgo restante de la existencia en soledad, tiene que ver directamente con el enunciado inicial de la noción de política en Arendt. La política se da entre los hombres, no en la soledad del hombre. La condición necesaria para que se dé la política es el hecho de la pluralidad en la que se concentran las diferencias que vuelven semejantes a los hombres en su ser distintos. La distinción es una forma de igualación. La soledad es un alejamiento de la pluralidad de los hombres, pero no es una forma de generar algo nuevo.

La forma en la que Arendt abarca las distinciones sobre las que la pluralidad adquiere lugar en la vida entre los hombres, es decir, la manera en que lo diverso conforma lo plural, da al pensamiento filosófico y político una tarea para continuar creando. Lo plural permite que la acción tenga resonancia en el mundo pues todo aquello realizado por los hombres tiene lugar frente a los ojos de los demás. El empeño humano por crear, por perpetuar el mundo tie-

¹⁷ *Ibidem*.

ne frutos únicamente cuando la condición de iniciadores, totalmente únicos, los dota de los elementos necesarios, encerrar en sí a lo distinto, para crear algo nuevo.

La política, como esa relación dialógica, tiene sentido cuando la introducción de un nuevo comienzo se da en el mundo. La política es la búsqueda de ese iniciar constante. Tiene como base la libertad que otorga la pluralidad, que a su vez se origina entre los hombres. Busca la creación constante, la innovación a través de la *poiesis*. No hay *poiesis* si no hay algo sobre lo que lo creado, como nuevo, se sostenga. Es así que el mundo, donde se erige lo creado, y la política como la forma de vida de los diversos en la organización dependen de los hombres y se pierden en la soledad del hombre.

La importancia de pensar la política desde la perspectiva que Arendt propone, es decir, desde la pluralidad, es un camino que obliga a pensar a partir de lo diverso y a la posibilidad de darle cabida en el pensamiento filosófico para seguir iluminando el camino del pensamiento. Es un ejercicio que Arendt denominará, *experimentación del pensamiento*. Mirar nuevos horizontes, permitir el avance de la razón mediante el amor al mundo. Esa búsqueda por el sentido de la existencia entre los hombres.

El aislamiento tal como lo conocemos en una sociedad atomizada, es sin duda, contrario a las exigencias básicas de la condición humana [...]. Hasta la experiencia del mundo dado en el plano meramente material y sensible depende, en último análisis del hecho de que no es un hombre sino los hombres en plural los que habitan la Tierra.¹⁸

¹⁸ *Ibid*, p 434.

Bibliografía

Arendt Hannah, *¿Qué es la política?*, Ed. Paidós, Barcelona 2006, pp. 156.

_____, *La condición humana*, Ed. Paidós, Barcelona 2005, pp. 358.

_____, *Ensayos de comprensión*, Caparrós Editores, Madrid 2005, pp. 554.

_____, *Diario filosófico 1950-1973*, Ed. Herder, Barcelona 2006, pp. 1174.

Bárcena Fernando, *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Ed. Herder, Barcelona 2006, pp. 285.

Revistas recibidas en calidad de canje

Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, Agora. Papeles de Filosofía, Agora. Revista de Filosofía, Anais de Filosofia, Anais do II Simposio Internacional de Ética, Anales Valentinis, Anales del Seminario de la Historia de la Filosofía, Logos. Anales del Seminario de Metafísica, Revista de Filosofía (Universidad Complutense de Madrid), Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, Análisis, Annali Della Facoltà di lettere e filosofia, Analogía, Anamnesis, Angelicum, Annales D'Esthetique, Anthropolos, Anuario Argentino de Derecho Canónico, Anthropológica, Anuario Filosófico, Apeiron, Aquinas, Arete, Atualização, Auriga, Avance y Perspectiva, Avanzada, Benson Latin American Collection, Bibliografía Bíblica Latino-Americana, Boletín. Museo e Instituto "Camón Aznar", Boletín Cultural y Bibliográfico, Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Caesura, Caminos, Carthaginensia, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales, CIAS, Ciências e letras, Ciencia Tomista, Concordia, Contextos, Contrastes, Convergencia, Convivium, Coordenadoria de Pós-graduação em Filosofia, Cristianismo y Sociedad, Crítica, Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, RS. Cuaderno de Realidades Sociales, Cuadernos de Ética, Cuadernos de Filosofía, Cuadernos Hispanoamericanos, Agencia Española de Cooperación Internacional, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Dialéctica, Diálogo Científico, Diálogos (Universidad de Puerto Rico), Diálogo Filosófico, Dialogue, Dianoia, Disenso, Divus Thomas, Doctor Communis, Educação e Filosofia, Efemerides Mexicana, Eglise et Theologie, Theoforum, El Basilisco, Encuentro, Endosa, Signa, Epimelia. Revista de Estudios sobre La Tradición, Escritos, Escritos de Filosofía, Escritos del Vedat, Espíritu, Estudio Agustiniiano, Estudios Ecuatorianos, Estudios Filosóficos, Estudios (ITAM), Estudios Socio-Jurídicos, Ethical Perspectives, Ethique et Corps Souffrant, Ética e Filosofía Política, Extensiones, Filofagia. Revista Nacional de Estudiantes de Filosofía, Filosofar Cristiano, Filosofía Oggi, Filósofos, Filozofski Vestnik, Franciscanum, Franciscan Studies, Fronesis, Fundação Universidade de Brasília, Hemeroteca Nacional, Heterotopia, Ho Theologos, Hymenistica e Teología, Ibero-Americano, Institut Preussischer Kulturbesitz, Ideação, Instituto de Filosofía. Seminarios de Filosofía, Instituto Francés de La Laguna, Intersticios, Isidorianum, Iyyun, Iztapalapa, Jahrbuch Fur Kontextuelle Theoligen. Anuario de Teológicas Contextuales, Kairós, Kriterion, La Antigua, La Ciencia y El

Hombre, La Ciudad de Dios, La Palabra y El Hombre, Laval Theologique et Philosophique, Leopoldianum, Línea Universitaria, Logos. Anales del Seminario de Metafísica, Lumen, Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones, Mäthesis. Revista de Educação, Mathesis (UNAM), Medicina y Ética, Mester, Metalogicon, Motilal Banarsidass, Noein, Nueva Sociedad, Páginas, Patristica et Mediaevalia, Pensamiento, Perfit, Philosophiques, Philosophy Today, Pontificia Universidad Católica del Perú, Praxis, Presencia Ecuénica, Presença filosófica, Proyección, Prudentia Iuris, Punto D'Incontro, ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, Razón y Fe, Relaciones. Estudios Históricos y Sociedad, Relea, Religión y Cultura, Revista Agustiniiana, Revista Alternativas, Revista Argentina de Estudios Estratégicos, Revista Boca de Polen, Revista Cubana de Ciencias Sociales, Revista da Universidade, Revista de Ciencias Sociales, Revista de Filosofía (Universidad de Zulia), Revista de Filosofía (Universidad de Colima), Revista de Filosofía (Universidad de Costa Rica), Revista de Filosofía (UIA), Revista de Filosofía. Revue Roumaine de Philosophie, Revista de Investigaciones Jurídicas, Revista de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Diadokhe. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana, Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán, Revista de la Universidad Cristóbal Colón, Revista de la Universidad del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Revista do Curso de Filosofia, Revista Escritos, Revista Intercontinental de Psicoanálisis Contemporáneo, Revista Latinoamericana de Filosofía, Revista Logoi, Revista Magister, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Revista Novatellus, Revista Philosophical Review (Taiwán), Revista Portuguesa de Filosofia, Revista Universitaria, Revista Universidad de Medellín, Revista Universidad Pontificia Bolivariana, Revista Venezolana de Filosofía, RF. Revista de Filosofía, RIED. Revista Iberoamericana de Educación a Distancia, Revista di Filosofia Neo-Scolástica, Revista Lasalliana, Sacuanjoche, San Juan de la Cruz, Sapientia, Sapienza, Science et Esprit, Senderos, Sevartham, Signo de los Tiempos, Signos Filosóficos, Signos Universitarios, Síntese, Sophia, Stromata, Studia Philosophiae Christianae, Studium, Studium Legionense, Synaxis, Teaching Philosophy, Telos, Temas Jurídicos, The Anahuac Journal, The International Journal of Applied Philosophy, The Journal of Philosophy for Children, Theoria, The Philosophical Review, Topicos. Revista de Filosofía, Trans/form/ação, Transversalites, Universidades, Universidad Católica “Cardenal Raúl Silva Henríquez”, Universidad de la Habana, Universidad Nacional del Comahue, Universidad Nacional de Quilmes, Universidad Simón Bolívar, Universitas Philosophica, Utopía y Praxis Latinoamericana, Verifiche, Veritas, Vertebración, Vertentes, Voces, Volubilis, WHR. Western Humanities Review, Wissenschaft und Weisheit, Xipe-Totek, Yachay.

Normas del Consejo editorial

1. *Logos* recibe materiales inéditos exclusivamente, y asienta que la responsabilidad conceptual es exclusivamente de los autores.
2. Los trabajos son recibidos en soporte electrónico, en Word de Windows, en cualesquiera de estas direcciones: revistalogos@lasallistas.org.mx o karen.luna@ulsa.mx
3. Los textos deberán incluir un resumen en castellano y un *abstract*, en inglés, no mayores de diez líneas.
4. Todas las ilustraciones y gráficas deben estar en archivo aparte, correlacionadas con el texto.
5. Las notas irán a pie de página, numeradas en forma progresiva.
6. En el inicio de artículo deberá indicarse el título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece.
7. La redacción acusará recibido de los originales, y su aceptación dependerá de la evaluación hecha en torno de su pertinencia temática y extensión.
8. Los trabajos recibidos por *Logos* no tendrán, en caso alguno, carácter devolutivo.

Nota: Si las editoriales y los autores vinculados desearan enviar reseñas de libros, deberán enviárnoslas para que sean integradas al final de los trabajos recibidos.

