



Antología del Ciclo de Conferencias sobre **Filosofía, Política y Educación 2022**





Antología del Ciclo de Conferencias sobre **Filosofía, Política y Educación 2022**



ÍNDICE

	Presentación	5
Conferencia magistral	DÍA 1	
	Derechos humanos y discriminación Dr. Jesús Rodríguez Zepeda	9
Comentarios	Comentarios sobre la conferencia magistral del Doctor Jesús Rodríguez Zepeda, <i>Derechos humanos y discriminación</i> Lic. Ricardo Gámez García	17
	El derecho a la no discriminación: injusticia y poder Mtra. María de Lourdes Cortés Herrera	23
	<i>Derechos humanos y discriminación. Comentario sobre la conferencia magistral del Doctor Jesús Rodríguez Zepeda</i> Dr. Alejandro Nava Tovar	26
	Semblanzas de los autores	30
	PANORAMA	32
Conferencia magistral	DÍA 2	
	Una mirada histórico-conceptual al imaginario social del feminismo Dra. María Pía Lara Zavala	37
Comentarios	Dialécticas del feminismo: matronas de una educación para la diferencia Dra. Paola María del Consuelo Cruz Sánchez	48
	Semblanzas de las autoras	53
	PANORAMA	54

DÍA 3

Educación y democracia

Dr. Jorge Rendón Alarcón

59

Comentario sobre *Educación y democracia*, del Dr. Jorge Rendón Alarcón

Lic. Laura Paola Espino Cuellar

65

Comentarios a la ponencia del Dr. Jorge Rendón Alarcón *Educación y democracia*

Dr. Luis Enrique Vega Pérez

66

Semblanzas de los autores

68

PANORAMA

70

DÍA 4

La marginación de la Filosofía y las Humanidades en los procesos de transformación del sistema-mundo

Mtro. Gabriel Vargas Lozano

75

Influencia de la Filosofía en los Espacios Educativos en México

Mtra. Alma Patricia López Torres

81

¿Enseñamos Filosofía o enseñamos a filosofar?

Mtra. Paulina Bonilla Suárez

86

Semblanzas de los autores

89

PANORAMA

90

DÍA 5

La Hermenéutica en el horizonte del diálogo y la crítica con las Ciencias Sociales

Dr. Gustavo Leyva Martínez

95

Interpretación, ideal constitutivo de la racionalidad y externalismo semántico. Un esbozo de un vínculo entre las tradiciones filosóficas continental y anglosajona

Mtro. Osvaldo Rosas Arriaga

101

Naturalismo Liberal y Doble Hermenéutica en las Ciencias Sociales

Mtro. José Carlos Díaz Huerta

106

Semblanzas de los autores

111

PANORAMA

112

P RESENTACIÓN

La Secretaría General y la Dirección de Evaluación, Asuntos del Profesorado y Orientación Educativa del Colegio de Bachilleres (COLBACH), presentan la *Antología sobre Filosofía, Política y Educación*, como colofón del Ciclo de Conferencias realizado en el mes de agosto de 2022, fruto del trabajo conjunto entre el Posgrado de Humanidades, en la línea de Filosofía Moral y Política, de la Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa (UAM-I), y esta Casa de Estudios. Los trabajos presentados en este foro, sin duda alguna, enriquecerán las acciones de formación docente y favorecerán las competencias profesionales de los docentes del Colegio de las áreas de Filosofía, Ciencias Sociales y Humanidades; asimismo, permitió explorar temas clave como los derechos humanos, el feminismo, la educación o la democracia, y derivar ponencias que ofrecen diferentes enfoques con una visión amplia y actualizada de lo cotidiano.

Este Ciclo de Conferencias, dirigido principalmente a docentes de las áreas de Filosofía, Ciencias Sociales y Humanidades del COLBACH, permitió entablar el intercambio de experiencias y conocimientos en proyectos transversales de Filosofía con diversas áreas del conocimiento entre ambas instituciones; así como fortalecer el vínculo entre la educación media superior y la superior.

Es así que, en el marco del Convenio de Colaboración signado entre la UAM y el COLBACH, las instituciones planearon y organizaron la realización de dicho ciclo, invitando a especialistas adscritos al programa y a docentes del Colegio para fungir como comentadores de cada conferencia, eligiendo previamente cinco problemáticas relacionadas con el entorno educativo: derechos humanos y discriminación, feminismo y educación, educación y democracia, Filosofía en la educación media superior y Filosofía de las Ciencias Sociales. Participaron especialistas, como el Dr. Jesús Rodríguez Zepeda, la Dra. María Pía Lara Zavala, el Dr. Jorge Rendón Alarcón, el Mtro. Gabriel Vargas Lozano y el Dr. Gustavo Leyva Martínez, todos ellos del posgrado de Humanidades de la UAM-I. Además, contamos con los comentarios de docentes del COLBACH, de la UAM y de la UNAM: el Lic. Ricardo Gámez García, la Mtra. María de Lourdes Cortés Herrera, el Dr. Alejandro Nava Tovar, la Dra. Paola María del Consuelo Cruz Sánchez, la Mtra. Laura Paola Espino Cuellar, el Dr. Luis Enrique Vega Pérez, la Mtra. Alma Patricia López Torres, la Mtra. Paulina Bonilla Suárez, el Mtro. Osvaldo Rosas Arriaga y el Mtro. José Carlos Díaz Huerta.

Los escritos derivados de las participaciones de nuestros distinguidos invitados integran esta Antología del Ciclo de Conferencias sobre Filosofía, Política y Educación, en las que el lector puede revisar cronológicamente los contenidos, tanto de las conferencias magistrales como de los comentarios expuestos en torno a éstas.

Este documento es pues, una herramienta valiosa para cualquier docente que busque un enfoque novedoso; a través del abordaje de diversas perspectivas y enfoques teóricos, los autores nos invitan a reflexionar sobre cómo estos temas impactan en nuestra sociedad y en la construcción de un mundo más justo y equitativo, desde la defensa de los derechos humanos y la lucha por la igualdad de género, hasta la importancia de la educación crítica y la participación ciudadana en la democracia.

Agradecemos profundamente a las autoridades de la UAM-Iztapalapa por el apoyo técnico, logístico y material otorgado en la organización y transmisión de cada una de las conferencias; a los compañeros directivos, jefes de materia de Filosofía y personal técnico en planteles del Colegio por facilitar las condiciones para la recepción de las transmisiones y seguimiento del evento en las sedes alternas; al personal de la Subdirección de Formación y Asuntos del Profesorado y del Departamento de Actualización Docente por el acompañamiento y gestión a lo largo de las etapas de organización. Finalmente, al equipo de la Dirección de Comunicación y Publicaciones del COLBACH por el esfuerzo y dedicación para garantizar que esta Antología sea presentada de manera clara y accesible a nuestros lectores.

DÍA 1



Derechos humanos y discriminación

Dr. Jesús Rodríguez Zepeda



Derechos humanos y discriminación

Dr. Jesús Rodríguez Zepeda

La comprensión político-filosófica de la *discriminación* exige formular un argumento de orden conceptual que, por una parte, aleje al concepto de discriminación del riesgo de irrelevancia intelectual que su polisemia semántica siempre genera, es decir, que permita distinguir entre los usos espontáneos (no técnicos) del vocablo *discriminación* y sus formulaciones teóricas (jurídica y política), y que, por otra, lo sitúe con claridad en el lenguaje y horizonte teóricos de los derechos humanos, a efecto de precisar el reclamo de justicia que le atañe —la exigencia de no discriminación— como parte de una agenda igualitaria propia de las sociedades democrático-constitucionales.

Respecto del primer caso, sólo debe insistirse en la necesidad de distinguir entre dos tipos de uso o significado del vocablo *discriminación*: por una parte, un significado llano o general, que lo remite a los usos cotidianos del lenguaje y conforme al cual *discriminar* significa “distinguir o separar” y, en una versión menos imprecisa, donde discriminar significa “tratar de manera negativa a una persona o grupo debido a factores como su raza o su sexo”; por otra parte, un significado técnico o teórico, conforme al cual discriminar significa “tratar de manera desigual a personas o grupos sobre la base de prejuicios sociales acerca de éstos, con la consecuencia de limitar o negar los derechos fundamentales y las oportunidades relevantes de las personas que los integran”.

Nosotros partimos de que la acepción significativa para el vocablo *discriminación* en el contexto del conocimiento social y en el de las políticas públicas del Estado democrático es, precisamente, la de carácter técnico o teórico.

Ahora bien, en el segundo caso, se trata de mostrar que la inserción del análisis antidiscriminatorio en la narrativa de los derechos humanos permite construir un concepto político de no discriminación que puede resultar decisivo para la orientación de la legislación y las políticas públicas del Estado democrático en su necesaria lucha contra la desigualdad, la exclusión y la opresión.

En virtud de su acepción técnica, la discriminación, en un sentido estricto, lo es sólo porque se manifiesta como una restricción o anulación de derechos fundamentales o libertades básicas de las personas y grupos que la sufren. Esta acepción se ha presentado en piezas de legislación antes que en el discurso de la Filosofía política y las Ciencias Sociales, aunque éstas cumplen la tarea de sistematizarla, darle coherencia argumental y determinar sus alcances en relación con los proyectos democráticos. En todo caso, una definición técnica de discriminación, sea jurídica o política, se formula siempre conforme al lenguaje de los derechos humanos o fundamentales. No lo hace desde el lenguaje de la filantropía, la caridad o la beneficencia. Éste debe ser el punto de partida, virtualmente axiomático, de todo análisis de la discriminación.

De este modo, en el plano normativo propio de la Filosofía política, las exigencias de no discriminación no pueden entenderse de manera independiente a la tendencia a establecer los derechos humanos como meta y justificación de la acción social y de los intentos de transformación política. Si en otras épocas las exigencias y causas del cambio social y de las reivindicaciones de justicia podían sustentarse en apelaciones al lenguaje político de la Providencia, la Historia o la Revolución, hoy en día, y en el marco de sociedades democráticas, el lenguaje de referencia es el de los derechos y, en particular, el de los derechos humanos o fundamentales.

De tal modo, el lenguaje de los derechos, siendo desde luego jurídico, es también, y acaso de manera preponderante, la forma discursiva de articulación de las exigencias contemporáneas de la Política. Las causas sociales aparecen en el espacio público como exigencia de derechos. Registrada la preeminencia de este nuevo vocabulario de la Política, no nos sorprende que la definición técnica de *discriminación* tome su contenido del lenguaje de los derechos humanos.

En el artículo 7° de la Declaración Universal de Derechos Humanos encontramos la siguiente asevera-



ción sobre la no discriminación: “Todos [los seres humanos] son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación” (DUDH, ONU, 1948).

Esta temprana referencia a la discriminación contiene ya la acepción técnico- jurídica de ésta. [Sostene-mos que es temprana porque es anterior al lenguaje jurídico norteamericano sobre la discriminación que se asentaría un par de décadas después y que es la otra fuente paradigmática de la teoría de la discrimi-nación]. En este artículo de la DUDH se establece que toda persona debe estar protegida por cada Estado parte contra toda discriminación “que infrinja” la propia Declaración, lo que equivale a sostener que no ser discriminado es lo mismo que tener acceso —en el sentido de no encontrar obstáculos— a todos los de-rechos y libertades (civiles, políticos y sociales) estipu-lados por la propia Declaración. Cabe decir que el artí-culo 7° de la Declaración agrega al listado de derechos humanos desplegado en ésta, su condición misma de cumplimiento: la prohibición de la discriminación.

En este tenor, la discriminación debe entenderse como una suerte de fractura, interrupción injustifica-da o solución de continuidad entre el sujeto individual o colectivo y los derechos que, de no haber discrimi-nación, tendría a su disposición de manera regular.

En la construcción de la definición técnica de dis-criminación, cumple también una función central el artículo 2° de la propia Declaración. Este artículo establece de manera implícita, aunque clara y preci-sa, la prohibición de discriminar, pues sostiene que “Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamadas en esta Declaración sin distinción al-guna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición”.

Conforme a esta norma, prohibir el acceso de las per-sonas a sus propios derechos con base en razones injustificadas, si bien históricamente identificadas (raza, color, sexo, idioma, religión, etcétera), constitu-ye el contenido jurídico del derecho humano a la no discriminación. Este rasgo es importante, porque el concepto técnico-jurídico de discriminación se for-mula, a la vez, como una titularidad de toda persona humana (ninguna persona debe ser discriminada) y

como una protección especial para grupos determi-nados que a lo largo de la Historia han sufrido la des-igualdad de trato (se prohíbe discriminar a quienes integran los grupos históricamente estigmatizados, es decir, a quienes constituyen categorías prohibidas o sospechosas).

En tales artículos de la Declaración pueden identi-ficarse los dos elementos definitorios del derecho humano a la no discriminación: el primero de ellos atiende a su vinculación con el valor de la igualdad ante la ley, lo que permite relacionar de manera prio-ritaria la no discriminación con el principio legal mo-derno de prohibición de tratos arbitrarios, selectivos o caprichosos por parte de la autoridad. La idea aquí presente es que, precisamente porque fenomenológica y empíricamente somos diferentes y hasta desiguales, jurídicamente debemos ser tratados de forma igualitaria y sin excepciones injustificadas. El segundo elemento da cuenta de este derecho como una forma de igualdad que hace posible la titulari-dad y ejercicio efectivos de otros derechos humanos: civiles, políticos y sociales.

En tales artículos de la Declaración pueden identi-ficarse los dos elementos definitorios del derecho hu-mano a la no discriminación: el primero de ellos atien-de a su vinculación con el valor de la igualdad ante la ley, lo que permite relacionar de manera prioritaria la no discriminación con el principio legal moderno de prohibición de tratos arbitrarios, selectivos o capri-chosos por parte de la autoridad. La idea aquí presen-te es que, precisamente porque fenomenológica y empíricamente somos diferentes y hasta desiguales, jurídicamente debemos ser tratados de forma iguali-taria y sin excepciones injustificadas. El segundo ele-mento da cuenta de este derecho como una forma de igualdad que hace posible la titularidad y ejercicio efectivos de otros derechos humanos: civiles, políticos y sociales.

En este sentido, se puede sostener que, ya desde su formulación en la Declaración de 1948, el derecho a la no discriminación debe ser interpretado como una forma de igualdad constitutiva que, a su vez, hace posible la garantía del resto de derechos. Los dos ele-mentos dan cuenta del carácter dual del derecho a la no discriminación: por una parte se identifica con un tratamiento parificador o nivelador contrario a privi-legios y exclusiones (por ejemplo, ninguna persona debe ser discriminada) por otra, con la posibilidad material de ejercer otros derechos como las liber-

tades civiles y políticas o el bienestar material (por ejemplo, la discapacidad no debería limitar el derecho de las personas a acceder al derecho humano a la educación.)

En este sentido, la discriminación puede interpretarse como una forma de desigualdad de derechos, es decir, una limitación injusta, sobre la base de prejuicios y estereotipos, de las libertades y protecciones fundamentales de las personas, de su derecho a la participación política y de su acceso a un sistema de bienestar adecuado a sus necesidades. En contrapartida, en la Declaración, la no discriminación es la clave de acceso para todas las personas, en condiciones equitativas, a todos los derechos. De esta manera, el derecho a la no discriminación se presenta como un derecho llave (una posibilidad de acceso, un recurso habilitante) para acceder a otros derechos.

La herencia normativa de la Declaración fue desarrollada a través de los instrumentos de derecho internacional antidiscriminatorio que condujeron a este derecho humano, en relación con la protección de grupos discriminados, a niveles más específicos o a

prohibiciones propias o particulares de discriminación. También sucedió lo mismo en el caso de constituciones nacionales. No resulta accidental que en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos la no discriminación se formule en relación directa con la exigencia de igualdad de derechos y libertades y, en ese sentido, conforme a lo que hemos llamado definición técnica de discriminación: “Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas” (CPEUM, artículo 1º, párrafo 5º).

Para la construcción de una Teoría Política de la discriminación, el contenido técnico —vale decir, el relativo a los derechos fundamentales— de las definiciones de discriminación es imprescindible. Avancemos, entonces, a la formulación de ese concepto o definición técnicas, tras lo cual puede ofrecerse una justificación del tratamiento preferencial antidiscriminatorio, es decir, de la llamada *acción afirmativa*.



Aunque los debates políticos y académicos acerca del valor de la igualdad son muy enfrentados, existe una suerte de consenso acerca de este valor en las actuales sociedades democráticas. De hecho, la presencia del principio de la igualdad en las sociedades democráticas contemporáneas es tan clara y está tan asentada al menos en una de sus versiones canónicas, que es muy poderosa y no carece de buenas razones la tendencia a considerarlo como establecido “de una vez por todas” en los sistemas constitucionales de las democracias contemporáneas. En efecto, las plasmaciones jurídicas e institucionales del valor de la igualdad en las democracias de cuño liberal le han dado la consistencia histórica suficiente para hacer posible su establecimiento como un elemento permanente en los discursos jurídicos de corte constitucionalista y en buena parte de la Filosofía política

contemporánea. Esta idea de igualdad, contextualizada en la estructura de las llamadas *democracias constitucionales* puede ser entendida como el “igual derecho de toda persona a gozar de las libertades fundamentales de una ciudadanía democrática y de las protecciones del Estado de derecho”.¹

Esta idea de igualdad proviene directamente de los discursos fundadores de la tradición liberal, en la cual este principio equivale a un tratamiento equitativo y sin excepciones. Es la idea de igualdad que puede hallarse en los argumentos clásicos de John Locke y de Immanuel Kant o, ya en la época contemporánea, en la formulación de John Rawls del primer principio de la justicia como imparcialidad que es definitorio de la estructura básica de la sociedad.² Se trata de una idea que ha moldeado buena parte de

¹ Esta idea moderna de igualdad no tiene por qué reducirse a la limitada, aunque esencial e imprescindible, definición liberal de “igualdad ante la ley”, sino que puede incluso enunciarse bajo la figura de la “ciudadanía democrática” que, tal como la formuló en 1950 Thomas H. Marshall, supone igualdad en derechos civiles, políticos y sociales. (Marshall, 1992, *Ciudadanía y clase social*).

² Este principio se enuncia de la siguiente manera: “Toda persona tiene un derecho equitativo a la más amplia libertad básica compatible con una libertad similar para los demás.” (Rawls, 1973, *Teoría de la justicia*, p. 60).

la legalidad e institucionalidad de las democracias contemporáneas.

En este contexto, una primera y poderosa definición del derecho a la no discriminación se troqueló en consonancia con esta idea moderna de la igualdad como reparto homogéneo de protecciones y atribuciones y como superación de la excepción y la arbitrariedad. De este modo, la formulación más acreditada del derecho a la no discriminación (por ejemplo, en la Política y la academia de los Estados Unidos de América o en los propios instrumentos internacionales que comentamos), nos llevaría a considerar a éste como una *protección* contra toda limitación al acceso a derechos fundamentales y oportunidades sociales, y no contendría prescripción alguna para la remoción de los obstáculos sociales acumulados en el pasado que ponen a determinados grupos en situación de vulnerabilidad social o exclusión.

Esta definición de la *no discriminación*, a la que califico de *llana* porque es presentista y no propone ni implica referencia alguna a la dimensión histórica, puede formularse de la siguiente manera: “el derecho a la no discriminación es el derecho de toda persona a ser tratada de manera homogénea, sin exclusión, distinción o restricción arbitrarias, con el fin de que sea capaz de aprovechar plenamente el resto de sus derechos y libertades fundamentales y el libre acceso a las oportunidades socialmente disponibles”.

Como es notorio, esta concepción de la no discriminación está estrechamente vinculada con una poderosa tradición igualitaria en el universo de valores democráticos. Sus implicaciones de inclusión democrática son muchas y sus efectos políticos han sido superlativos, aunque nada en ella sugiere que sea necesario algún tipo de intervención positiva o afirmativa de la autoridad democrática para nivelar el terreno que hace aprovechable el acceso formal a los derechos y oportunidades.

Vertida jurídicamente, la definición llana de la *no discriminación* deja abierto un amplio debate acerca de

lo que significa “proteger” a las personas para que su acceso a los derechos fundamentales sea posible. Una inclinación mayoritaria se ha articulado alrededor de la idea de que tal protección debe interpretarse como una serie de medidas legales para “tratar a todos de la misma manera”, independientemente de sus atributos o características como el sexo, la edad, la raza o etnia, la discapacidad, etcétera. Bajo la forma llana, el derecho a la no discriminación puede entenderse como un derecho igualitario en el sentido de la prohibición de exclusiones arbitrarias, pero a la vez limitadamente igualitario en el sentido de carecer de estipulaciones acerca de cómo acercar las posiciones de los grupos sociales que la discriminación histórica separó e incluso polarizó.³

Ahora bien, si en tal definición apareciera la referencia a la desventaja inmerecida que supone la duración histórica de la discriminación y la práctica imposibilidad de entender la naturaleza de este fenómeno sin situarlo en el horizonte de su propio pasado, se podría derivar, de la formulación explícita del derecho a la no discriminación, la obligación de que el Estado compense, retribuya o estimule de manera especial a grupos históricamente discriminados.

En este contexto, la posibilidad de vincular conceptualmente el derecho a no ser discriminado con el tratamiento preferencial no es una cuestión menor, pues nos conduce a la formulación de una nueva definición de este derecho, es decir, a lo que denominamos la definición compleja de no discriminación. La nota característica de esta definición ha de ser su sensibilidad a la dimensión histórica del fenómeno discriminatorio y la preocupación por la reparación y compensación que la definición llana no prescribe. La definición compleja ha de contener la posibilidad de abandonar, bajo una justificación democráticamente válida y a condición de sujetarse a una temporalidad estricta, las reglas del tratamiento homogéneo hacia las personas con el propósito de hacer, paradójicamente, una promesa de igualdad para todos que sólo ha de concretarse en el mediano o largo plazo.

³ Tal es el caso, como hemos visto de la prohibición de discriminación en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, donde la norma de no discriminación se formula en el sentido de un derecho de protección, aunque no habla de reparaciones o compensaciones”. En la paradigmática legislación norteamericana, el Título VII del Acta de Derechos Civiles de 1964, prohíbe la discriminación en razón de raza o sexo, aunque las medidas compensatorias de acción afirmativa se han amparado más bien en una serie de Órdenes Ejecutivos cuyos criterios en muchos casos han sido revertidos por mayorías legislativas o por sentencias judiciales. Ahora mismo, en Estados Unidos, el principio llano de la no discriminación está garantizado, pero el de la acción afirmativa como medida antidiscriminatoria está en profunda crisis. Esto muestra, por si no fuera obvio, que en ambas normas el concepto jurídico de *no discriminación* no contiene o integra el de compensación por el daño histórico resultado de la discriminación misma.

De este modo, adjetivamos como compleja a la definición capaz de contemplar en el concepto mismo de *no discriminación* medidas compensatorias, tratamiento preferencial o acciones afirmativas a efecto de hacer realidad el propio proyecto igualitario defendido por la agenda democrática antidiscriminatoria. Según la definición compleja que proponemos, el derecho a la no discriminación es “el derecho de toda persona a ser tratada de manera homogénea, sin exclusión, distinción o restricción arbitrarias, con el fin de que sea capaz de aprovechar plenamente el resto de sus derechos y libertades fundamentales y el libre acceso a las oportunidades socialmente disponibles, siempre y cuando un tratamiento preferencial temporal hacia ella o hacia su grupo de adscripción no sea necesario para compensar el daño histórico y la situación y vulnerabilidad causados a su grupo por prácticas discriminatorias previas”.

Como puede notarse, la definición compleja del derecho a la no discriminación contiene los términos explícitos de la definición llana del mismo derecho que ofrecimos arriba y que establece como norma única el tratamiento homogéneo, pero enseguida le adiciona la posibilidad de suspender de manera temporal dicho tratamiento a efecto de promover oportunidades especiales o tratamiento preferencial a favor de personas o grupos determinados que han sufrido discriminación en el pasado. Debe contemplarse en esta definición que la excepción de trato contemplada no es arbitraria ni caprichosa (de serlo, sólo sería entonces una reedición de prácticas discriminatorias,

sólo que practicadas de manera inversa o contraria) sino que está condicionada por la historia discriminatoria de la sociedad de referencia. Gracias a esta definición compleja del derecho a la no discriminación, se abre un espacio normativo para reflexionar sobre el tratamiento preferencial con fines igualitarios como parte de una política de la igualdad y no como una forma nueva y elíptica de discriminación inversa o positiva. En particular, se abre la posibilidad de reflexionar de manera fundada acerca del concepto de acción afirmativa y mostrar su justificación en tanto que política de la igualdad y no como defensa de algún tipo de privilegio.

En todo caso, lo que debe acentuarse desde ahora es que el principio de tratamiento preferencial sugerido en la definición compleja aparece de forma relativa o condicionada a la primera parte de la definición que lo contiene —que no es otra cosa que la definición llana—. De este modo, la definición compleja del derecho a la no discriminación sería la unión del contenido de la definición llana con la autorización normativa del tratamiento preferencial temporal hacia ciertos grupos cuando éste estuviera justificado. De todos modos, el lector deberá notar que la definición compleja mantiene y privilegia el contenido parificador de la definición llana, aunque lo suplementa con una estipulación que abre la posibilidad de incluir al tratamiento preferencial hacia un grupo discriminado como parte de una política de igualdad de trato. Esta estipulación, debe remarcar, no es absoluta ni incondicionada sino, precisamente, condicional.



La identificación del carácter histórico y estructural de los procesos de discriminación es esencial para la justificación de tratamiento preferencial antidiscriminatorio. Para terminar, sólo ofreceremos un bosquejo de la justificación necesaria de la llamada acción afirmativa.

El de “acción afirmativa” es un término forjado en la práctica política, la legislación y las acciones institucionales contra la discriminación en los Estados Unidos de América, que luego se ha converti-

do también en un concepto de amplia presencia en el debate académico, político y jurídico sobre la discriminación y los reclamos de igualdad en otras partes del mundo, incluido nuestro país. Su origen empírico se discute, pero existe cierto consenso acerca de que la idea política de la acción afirmativa aparece de manera clara en el famoso discurso de 1965 del Presidente norteamericano Lyndon B. Johnson titulado *To Fulfill These Rights* [Para garantizar esos derechos].⁴ En éste, el Presidente Johnson decía:

⁴ Por su importancia, citamos la versión original en inglés: *You do not take a person who, for years, has been hobbled by chains and liberate him, bring him up to the starting line of a race and then say: “You are free to compete with all the others”, and still justly*

No tomas a una persona que ha estado encadenada durante años, la liberas, la pones en la línea de salida de una carrera y le dices: “eres libre de competir con todos los demás”, y sigues creyendo aun así que has actuado de manera completamente justa. Esto no es suficiente para abrir las puertas de la oportunidad. Todos nuestros ciudadanos deben tener la capacidad para atravesar esas puertas. Ésta es la siguiente y más profunda batalla por los derechos civiles. No sólo buscamos libertad sino oportunidad —no sólo igualdad legal sino capacidad humana—, no sólo igualdad como un derecho y una teoría, sino igualdad como un hecho y como un resultado.

Como dijimos antes, el de *acción afirmativa* es igualmente un concepto que se ha extendido a legislaciones y diseños institucionales de otros países, y en ellos ha adquirido nuevas connotaciones y generado discusiones políticas adicionales de suma relevancia. Por ello, se trata de un concepto tan vivo como polisémico y divisivo, que hoy en día es todavía el foco de un intenso debate político y académico tanto en su contexto de origen como en otras latitudes. Aunque como fuente de una estrategia de acción pública es muy difícil desligarlo del contexto social norteamericano, que ha incidido incluso en la acuñación de su enunciación precisa y, a la vez, en la generación de un ambiente de confusión semántica debido a los numerosos enunciados similares y aledaños a éste, puede también considerarse como un concepto presente y sujeto a discusión en prácticamente todos los sistemas democráticos contemporáneos.

Pero la determinación del origen empírico de un enunciado político como el de acción afirmativa no predetermina sus alcances ni sus limitaciones de carácter normativo y no nos ofrece por sí misma una justificación discursiva que la validez conforme a una racionalidad democrática. La explicación teórica y la aceptabilidad normativa de la acción afirmativa tienen que someterse a un expediente de justificación discursiva que permita establecer su relevancia como argumento en el terreno de la justicia, la igualdad y la democracia.

Aunque con frecuencia resulta obvio que la mejor forma de asegurar la no discriminación en una sociedad democrática es prohibir todo trato excepcional

o arbitrario, tampoco es difícil encontrar razones atinentes al sentido común a favor de un tratamiento preferencial al servicio del propio ideal de la igualdad. En este contexto, podemos retomar una parábola que Philip Green ha formulado para defender las acciones públicas de carácter positivo o afirmativo de un Estado democrático que se plantea la tarea de luchar contra la discriminación (Green, 1998, *Equality & Democracy*, pp. 121-122). Como toda parábola, el relato es necesariamente sencillo y esquemático para que al través suyo se perfilen con claridad las ideas subyacentes. Este autor nos propone imaginar un juego de fútbol entre dos equipos universitarios: Mayor State U. contra Deltaville College. El primero de estudiantes blancos; el segundo, de negros. Al finalizar el primer tiempo del juego, State gana por un marcador de 54 a 0, determinado no sólo por su mayor tamaño y más recursos como institución sino también por el hecho de que a Deltaville se le ha obligado a jugar desde el inicio con 8 jugadores. En el medio tiempo, a instancias de Deltaville, un árbitro revisa el curso del juego y declara que éste ha sido injusto, pues cada equipo debe jugar con 11 jugadores, ni más ni menos. State acepta jugar bajo la nueva regla. A punto de iniciar el segundo tiempo, el entrenador de Deltaville pide que ahora su contrincante sea el que juegue con 8 jugadores. Ante esto, el entrenador de State reclama: “ya oíste lo que dijo el árbitro, el juego es de 11 contra 11; no puedes pedir más jugadores sólo porque eres negro. El juego ha de ser ciego al color. Deja de reclamar y pónganse a jugar: sólo están ocho *touchdowns* abajo”.

Como el mismo Green explica, el primer tiempo del juego equivale a un *régimen de segregación*, que no es otra cosa que un Estado formalmente racial cuya su injusticia es palmaria, por lo que su inaceptabilidad en una sociedad democrática ya ni siquiera se pone a discusión seria. Pero el siguiente paso merece una interpretación profunda en términos de la exigencia de igualdad y no discriminación: “el primer y absolutamente esencial paso a realizar es la abolición permanente del Estado racial —y el Estado de género y el Estado de clase—. Pero, desde luego, esto significa no solamente que sean abolidas las formalmente antiigualitarias instituciones del pasado, sino que las condiciones de desigualdad de largo plazo directamente creadas por ellas deben ser revertidas”

believe that you have been completely fair. Thus it is not enough to just open the gates of opportunity. All of our citizens must have the ability to walk through those gates. This is the next and more profound stage of the battle for civil rights. We seek not just freedom but opportunity — not just legal equity but human ability — not just equality as a right and a theory, but equality as a fact and as a result.

(Green, 1998, p. 122). El enunciado normativo presente en la parábola de Green consiste en que no se hace justicia contra la discriminación si el derecho a no ser discriminado se queda en el terreno de una, por lo demás necesaria, regla de juego limpio, sin alterar las condiciones estructurales de relación entre los grupos y sin compensar a quienes la han sufrido de manera histórica. En una formulación similar, Philip F. Rubio ha sostenido que la acción afirmativa es necesaria porque los esquemas esclavista, racista y de segregación de negros y mujeres han funcionado, en los hechos, como una suerte de secular *acción afirmativa a favor de los blancos*, lo que implica que las reglas del juego sólo podrían ser verdaderamente justas cuando los efectos de esta injusticia de largo aliento hubieren quedado resarcidos por los mecanismos compensatorios del tratamiento preferencial de sentido inverso: la acción afirmativa. (Rubio, 2001, *A History of Affirmative Action 1619-2000*).

En este sentido, la desigualdad de trato sufrida por un grupo estigmatizado en un registro histórico no puede remediarse sólo mediante un primer paso que ponga fin a toda regla o norma de tratamiento discriminatorio contra ese grupo, sino que sólo puede ser corregida si sus efectos desventajosos decantados en el presente se revierten mediante medidas de compensación a favor del grupo en cuestión. No se trata, en este contexto, de garantizar el derecho a la no discriminación sólo mediante el aseguramiento de condiciones equitativas para competir, sino a través de la reducción del diferencial de capacidades de competencia por esas oportunidades que proviene de un pasado de discriminación.

Esta convicción moral, pero también sociológica, de que regularizar las reglas del juego de la competencia por los cargos y los logros sociales no es suficiente para alcanzar genuinas condiciones de igualdad de trato entre las personas y los grupos constituye el emplazamiento normativo del debate de la acción afirmativa.

Antes de terminar, es necesario, sin embargo, atajar una muy frecuente confusión acerca del concepto de acción afirmativa. Debe quedar claro que las distintas enunciaciones del tratamiento diferenciado positivo no son recíprocamente equivalentes ni políticamente ingenuas. Se ha denominado *acción afirmativa* a estas exigencias y políticas de compensación por parte tanto de sus defensores políticos como por parte de las agencias gubernamentales

norteamericanas encargadas de la promoción de las oportunidades de grupos, como las mujeres y las minorías étnicas. Por otra parte, se les ha denominado "tratamiento preferencial" (*Preferential Treatment*) por parte de quienes han buscado una enunciación más neutra frente a la polarización política del debate (Nagel, 1977, *Equal Treatment and Compensatory Discrimination*. En Cohen, M., Nagel, T. y Scanlon, T. [Eds.]. *Equality and Preferential Treatment*); también se les ha denominado *discriminación inversa* por parte de quienes han insistido en su inaceptable carácter discriminatorio (Greenawalt, 1983, *Discrimination and Reverse Discrimination*); e incluso se les ha llegado a nombrar como *discriminación afirmativa* por un autor conservador tan renombrado como Nathan Glazer para evidenciar la contradicción de una medida supuestamente orientada contra la discriminación que es, según él, una nueva forma de discriminación (Glazer, 1978, *Affirmative Discrimination. Ethnic Inequality and Public Policy*). Pueden ser registradas algunas variaciones adicionales, como la de *discriminación compensatoria*, que trata de mantenerse en el ámbito de la neutralidad valorativa (Cohen, Nagel y Scanlon, 1977). La pluralización del término *acciones afirmativas* puede hallarse sobre todo en la literatura jurídica española actual sobre discriminación y tratamiento preferencial.

Debe destacarse que estos enunciados han sido usados para tratar de dar cuenta de un modelo estratégico específico, surgido en la sociedad norteamericana para lidiar con los efectos históricos de la discriminación y para tratar de revertirlos. Se trata, en efecto, de una constelación de términos avanzada para designar, desde distintos emplazamientos políticos y diversas miradas ideológicas, la intención política, legal e institucional de promover, de una forma gubernamentalmente dirigida, el acceso a las oportunidades socialmente relevantes, como la educación o el empleo, de los colectivos de negros y mujeres en la sociedad norteamericana de las últimas décadas.

La noción de *tratamiento preferencial* pretende guardar neutralidad valorativa, así que se puede usar con una intención descriptiva; la *acción afirmativa* conlleva un sentido axiológico positivo, pues encuentra en las políticas de tratamiento preferencial una vía obligada para construir relaciones sociales no discriminatorias y plenamente igualitarias, mientras que la *discriminación inversa, positiva o contraria* y, más aún, el enunciado de *discriminación*

afirmativa, poseen un contenido negativo, pues entiende el tratamiento preferencial como una forma nueva de discriminación, aunque supuestamente formulada de manera elíptica bajo el lenguaje de la igualdad.

Aunque, desde una visión muy simplificadora, tales enunciados podrían presumiblemente aludir a la misma constelación de medidas de acción pública, su valoración analítica conduce a plantearlos como formas antagónicas en el marco de la Semántica política de la igualdad. Por ello, no resulta impertinente la pregunta acerca de si la acción afirmativa es una forma de discriminación inversa, es decir, si las medidas compensatorias de diversa índole que pretenden revertir los efectos de la discriminación pasada se constituyen, o no, en medidas discriminatorias *per se*.⁵ Por ello, hemos de insistir en que no se trata, en un sentido estricto, de términos intercambiables, y también en que se da el caso incluso de que la enunciación de uno hace prohibitiva la enunciación de otro. Por ello, la exigencia de pulcritud discursiva y conceptual respecto del debate de la acción afirmativa nos permite despejar una amplia gama de pseudoproblemas que derivan de lo que se presenta, sin serlo, como una mera relación de sinonimia entre términos cercanos entre sí.

Ahora bien, en este contexto del debate en torno a la acción afirmativa y, en particular de su forma de plasmación más destacada, a saber, la de las cuotas laborales o educativas, lo que podemos encontrar es un dilema valorativo al respecto de los términos de justicia que deberían emplazarse para la superación de la discriminación. Es decir, la acción afirmativa no sólo alude a un momento de decisión, en el presente, a favor de grupos étnicos o mujeres para acceder a un puesto de trabajo o educativo específico, sino que alude también a la necesidad de que la ciudadanía mire hacia el pasado para considerar si es justa una política de compensación por la exclusión y discriminación sufridas.

Por otra parte, en los mismos debates públicos acerca de la justicia o injusticia de esta estrategia, nos obligamos a una mayor precisión en el vocabulario empleado, pues, como hemos dicho, se habla de ac-

ción afirmativa cuando se está a favor de las prácticas compensatorias para las personas discriminadas, mientras que cuando se observa esta medida desde la perspectiva de quienes creen que con ella se destruye el principio mismo de igualdad de una sociedad democrática, se habla de *discriminación inversa* para resaltar el supuesto error moral y político que, desde ese punto de vista, significa querer solucionar el problema de la discriminación con más discriminación, en vez de sólo nivelar formalmente el terreno de las oportunidades y el acceso a los derechos.

La interpretación del tratamiento preferencial o acción afirmativa a favor de grupos discriminados como una forma elíptica de nueva discriminación se sostiene sólo a partir de una concepción que reduce el concepto de *no discriminación* a su definición llana, sin adherirle una evaluación histórica y política. Como hemos planteado al inicio de la conferencia, la definición llana de *no discriminación* no considera la necesidad o deseabilidad de formas de trato diferenciado positivo que se hagan sobre la base de consideraciones relativas a la raza, el sexo o a cualquier otro atributo que caracteriza a un grupo social determinado y que lo ha hecho objeto de discriminación a lo largo del tiempo.

En un sentido opuesto, que es el que defendemos nosotros, si es posible sostener que la acción afirmativa tiene una justificación democrática, quedaremos obligados a precisar su sentido igualitario, toda vez que su defensa se hace en el horizonte normativo de la igualdad y, en este sentido, como una crítica y superación normativa de la definición llana de *no discriminación*.

Finalmente, debe recordarse que, en el caso mexicano, afortunadamente la legislación antidiscriminatoria nos ha evitado el conflicto político de las definiciones del tratamiento preferencial, pues en las normas vigentes se sostiene en general la denominación acción afirmativa y no se habla de discriminación inversa, contraria o positiva. Dicho sea de paso, esa es una de las ventajas del análisis conceptual que la Filosofía política hace en favor de los programas antidiscriminatorios en sociedades democráticas.

⁵ Véase a este respecto la ya clásica compilación de Barry S. Gross, *Reverse Discrimination* (Gross, 1977), en la que se perfila el contraste entre las posiciones proclives al tratamiento preferencial mediante el lenguaje de la acción afirmativa, y sus detractores, con la crítica a la discriminación inversa o contraria.

Comentarios sobre la conferencia magistral del Doctor Jesús Rodríguez Zepeda, *Derechos humanos y discriminación*

Lic. Ricardo Gámez García

Introducción

Al abordar los derechos humanos bajo un enfoque de inclusión y no discriminación, es importante reconocer los fundamentos filosóficos, históricos y jurídicos de estos, debido a que en dichos fundamentos se encuentra un primer acercamiento a la noción de que los derechos humanos son para todos, además de que no existe situación o condición para discriminar a una persona en el ejercicio de sus derechos.

Revisar dicha fundamentación, permite distinguir las diferencias entre derechos subjetivos, derechos fundamentales y derechos humanos. Estas distinciones son necesarias, ya que los principios de *igualdad* y *no discriminación*, juegan un papel fundamental en la distinción de dichos conceptos.

De igual manera, esta revisión permite una lectura particular sobre los derechos, a saber, que éstos pueden ser interpretados como producto de las exigencias sociales y de la lucha social por la transformación política, en otras palabras, los derechos son producto de la lucha de la sociedad por la atención y satisfacción de sus necesidades. Lo anterior, permite una visión multidisciplinaria, ya que visibiliza el papel de los movimientos sociales, las juventudes y, en general, el papel de la sociedad civil en la transformación social y política.

Además, es necesario hacer énfasis en la noción de que el derecho a la no discriminación es un pilar de los derechos humanos, ya que abre la puerta al goce de otros derechos, al mismo tiempo que busca generar condiciones que eviten la desventaja de grupos específicos en el ejercicio de sus derechos. Lo anterior adquiere más relevancia si se toma en cuenta que los derechos humanos guardan una relación de interdependencia, por lo que, al violar o vulnerar un derecho, la persona afectada pueda ver un detrimento en otros derechos relacionados.

Fundamentación de los derechos humanos

Sobre la fundamentación filosófica de los derechos humanos hay que destacar que se originan, por lo menos, en dos corrientes importantes. Por un lado, una base importante se puede localizar en el iusnaturalismo, por otra, en el iuspositivismo. Pero, además, se pueden apuntar otras vías. En este sentido, se puede percibir a los derechos humanos como el resultado del devenir histórico de la humanidad (una postura historicista). También se puede percibir a los derechos humanos como un paso necesario que permite transitar de los derechos fundamentales a la construcción de gobiernos democráticos que tienen los medios necesarios para la garantía de los derechos en general (postura iusgarantista). Desde este punto de vista, hay que iniciar con la explicación de los fundamentos filosóficos.

Fundamentación iusnaturalista

La postura iusnaturalista o del derecho natural plantea que, por naturaleza los seres humanos tienen un conjunto de derechos. Estos derechos le son propios por su misma condición humana. Como se puede apreciar, la postura iusnaturalista parte de una concepción privilegiada sobre el ser humano. Esto debido a que los derechos planteados por el iusnaturalismo no dependen de que sean otorgados por una ley escrita, sino que hay un conjunto de derechos que tienen una naturaleza pre-jurídica y que no necesitan ser expresados bajo alguna normativa o legislación humana para su existencia. Como se mencionó, estos derechos sólo dependen de la misma naturaleza humana, por lo que cada ser humano los posee sin necesidad de que sean otorgados por algún marco jurídico y existen con independencia de toda ley humana.

En cuanto a los antecedentes del razonamiento iusnaturalista, estos se pueden rastrear hasta la antigüedad. Por ejemplo, escuelas filosóficas como el estoicismo creían en un orden racional del universo, de manera que ellos proponían que la naturaleza tiene leyes perfectamente racionales que guían y ordenan

todo lo existente. Para el estoicismo, el ser humano, siendo un ser racional, participa en la racionalidad del universo. Siendo así, los productos o creaciones de la racionalidad humana resultan ser un reflejo de la racionalidad universal. De esta manera, las leyes que guían la conducta humana están basadas en dicha racionalidad de la naturaleza.

En sentido estricto, el razonamiento iusnaturalista que se reconoce como antecedente de los derechos humanos, se encuentra en la modernidad. John Locke, plantea la situación hipotética del estado *naturaleza* como un recurso para justificar la existencia del Estado, sostiene la existencia de derechos naturales como la libertad y la propiedad, derechos que son propios del hombre y que el Estado tiene la función de proteger y garantizar. De esta forma, la creación de una *sociedad civil* implica la creación de leyes humanas que deben ir conforme a la ley natural, es decir, se deben crear leyes encaminadas a la protección de la libertad y la propiedad de los individuos.

Como se puede apreciar, la postura iusnaturalista parte del supuesto de que existen un orden y un conjunto de derechos pre-jurídicos, los cuales son calcados en las normas humanas. Esto como un esfuerzo para guiar la conducta humana de acuerdo al mismo orden de la Naturaleza.¹

Así, la aproximación a los derechos humanos desde la perspectiva iusnaturalista permite observar una característica principal de los derechos humanos, a saber, que se trata de derechos que posee cada ser humano por su propia condición de ser humano. Esto, bajo la percepción de que el ser humano merece una vida digna y tiene un lugar privilegiado por su propia naturaleza.

Fundamentación iuspositivista

El derecho positivo o iuspositivismo consiste en el reconocimiento de que los derechos sólo pueden provenir de un marco jurídico establecido. Desde esta óptica, existen un conjunto de valores que por sí solos no son leyes (en sentido jurídico), pero es debido a la importancia de dichos valores en la vida social que éstos deben ser cristalizados en la ley escrita (constituciones y leyes secundarias). Valores como el respeto a la vida humana, deben ser plasmados en las leyes para así garantizar la vida en sociedad.

Según la postura iuspositiva, los derechos dependen de “su aceptación positiva por los operadores jurídicos” (Beuchot, 1993, p. 27). En otras palabras, para la existencia de un derecho, se necesita que legisladores y jueces reconozcan, acepten y cristalicen en leyes a los valores socialmente importantes. De esta forma, se tiene derecho a la vida en la medida que exista una ley que así lo exprese.

Abordar a los derechos humanos desde la perspectiva del iuspositivismo es importante en tanto que permite ver a los derechos desde su relación con el Estado y las leyes que lo conforman o dan origen (las constituciones). De esta manera, se destaca al Estado como la figura que debe hacer valer y garantizar los derechos humanos que han sido plasmados en el marco jurídico (constituciones y acuerdos internacionales).

Fundamentación historicista

Desde el punto de vista historicista, los derechos son producto de un proceso histórico, del devenir de la historia del hombre. En cada momento histórico, las sociedades humanas tienen sus propias expectativas, necesidades y valores, por lo que necesita establecer derechos que sean propios a la época.

Si los derechos corresponden a un momento histórico definido, significa que, en palabras de Bobbio: “los derechos tienen una edad, son producto de su tiempo y de las necesidades concretas que se desarrollan en las sociedades por los individuos dentro de coordenadas espaciales y temporales determinadas.” (Bobbio, 1991, como se citó en Montoya, 2016, p. 220). Así, la perspectiva historicista no desconoce al derecho positivo, sino que lo ubica siempre en referencia a un contexto histórico determinado, con sus propios valores y necesidades.

Los derechos humanos, desde el enfoque historicista, se perciben como correspondientes a las necesidades sociales de cada momento, es decir, éstos son cambiantes y dependen de momentos históricos particulares.

Por lo anterior, cabe señalar un aspecto de la fundamentación historicista de los derechos humanos, ya que, si los derechos son producto de los valores y necesidades de un momento histórico determinado,

¹ Se puede añadir que, respeto a la idea acerca de una fuerza que ordena al universo y a la naturaleza, la corriente deísta de la modernidad también participa en este pensamiento, específicamente con filósofos como Voltaire y Smith. Si bien, Locke no es considerado como deísta, su postura sí reconoce la idea de un creador supremo como figura que da orden al universo.

entonces los actores de ese momento histórico adquieren relevancia. Esto debido a que son los actores políticos y sociales los que intervienen activamente en la configuración de nuevos marcos normativos. Así, la sociedad civil organizada incide en la aparición de nuevos derechos, ya que busca satisfacer sus propias expectativas y necesidades.

Fundamentación iusgarantista

En cuanto a la fundamentación iusgarantista, ésta hace referencia a, como su nombre lo indica, la garantía de los derechos. Por garantía, se entenderá el deber de los Estados en asegurar que los individuos puedan ejercer sus derechos de manera efectiva. Haciendo una distinción clara entre tener el derecho de manera formal en una ley escrita y poderlo gozar de manera real.

Además de lo anterior, los Estados tienen la responsabilidad de dar seguimiento a las violaciones de los derechos, impartiendo justicia en caso de la violación de éstos.

Desde esta perspectiva, los Estados tienen la responsabilidad de establecer los medios para la prevención, la investigación, la sanción y la reparación de los daños. En otras palabras, los Estados deben tener los recursos para prevenir la violación de los derechos, para investigar en caso de que sean violados, así como sancionar a los culpables y reparar los daños producidos a las víctimas.

La postura garantista sobre los derechos humanos no sólo hace énfasis en el goce de los derechos, sino también los relaciona con el establecimiento de gobiernos democráticos que permitan la garantía de éstos. Lo anterior debido a que los gobernantes deben su poder al pueblo y, por lo tanto, deben garantizar su bienestar.

Derechos subjetivos, derechos fundamentales y derechos humanos

En primer lugar, hay que hacer una distinción conceptual. Los derechos subjetivos se podrían definir como aquellas prerrogativas que el gobierno o el poder público otorga a los individuos. Ejemplo de este tipo de derechos son los otorgados en la Carta Magna de Juan sin Tierra, siendo esta Carta un “producto del interés de los señores feudales para proteger ex-

clusivamente sus derechos y privilegios estamentales.” (Carbonell, 2002, p. 39).

En la Carta Magna de Juan sin Tierra se establecen derechos de un conjunto de barones sobre un territorio en específico. Lo importante a destacar sobre la Carta, es que son derechos otorgados en textos normativos pre-constitucionales.

Por su parte, los derechos fundamentales hacen referencia a una norma fundamental, en otras palabras, son derechos expresados en constituciones. Con la creación de las primeras constituciones, la francesa (1789) y la norteamericana (1787), se establece la noción de un catálogo de normas que se consideran vitales para el establecimiento de un Estado.

El análisis sobre la configuración de los derechos fundamentales es importante porque responde al devenir histórico sobre los derechos humanos y permite reconocer su herencia filosófica: principalmente sobre la corriente iusnaturalista que otorga derechos al ser humano por su misma condición humana y que plantea la necesidad del Estado.

En cuanto a los derechos humanos, se puede observar el momento específico de su creación si se toman en cuenta los instrumentos jurídicos que emanan de la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

Tras las guerras mundiales, las naciones se preocuparon por el gran número de muertes humanas que podían causar los conflictos bélicos (la Primera Guerra Mundial causó más de 20 millones de muertes y la segunda más de 60 millones, hay estimaciones de hasta 100 millones). Por lo que se crearon organismos internacionales para promover, cuidar y defender un conjunto de prerrogativas humanas.

Con la conformación de la ONU en 1945 y la Organización de los Estados Americanos (OEA) en 1948, se establecieron un conjunto de instrumentos jurídicos que funcionaron como el acta de nacimiento de los derechos humanos, *umentando la cobertura más allá de lo que abarcaban las constituciones e incluyendo el principio de igualdad y no discriminación*. La “Declaración Universal de los Derechos Humanos” (de 1948) es el primer documento en el que se recogen los derechos humanos básicos: derecho a la vida, la libertad, la seguridad, la no discriminación, entre otros.²

² Por su parte, la OEA propuso la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre.

Los derechos humanos tienen las siguientes características: son dados a los seres humanos por su condición de ser humano; tienen la intención de asegurar la dignidad de la vida humana y abarcan diversos campos de ésta, se expresan en textos normativos, principalmente acuerdos internacionales y se contemplan en los sistemas normativos de los Estados; ponen límites al poder del Estado, dando a éstos la responsabilidad de promover, prevenir, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos; además se encuentran en constante evolución.

Sobre este último punto, es necesario añadir que sólo los estados pueden violar los derechos humanos. Si los derechos humanos se pongan en riesgo por actores no estatales, se hablará de *vulneración* y no de *violación*. Pero de igual forma, el Estado tiene la responsabilidad de tener los medios para garantizar el goce de los derechos, independientemente de si se vulneraron por un actor no estatal.

Derechos humanos, igualdad y no discriminación

Los derechos humanos, tienen el objetivo de permitir una vida digna e integral a las personas. Para esto, se pueden percibir a los derechos humanos como un mecanismo que limita al poder del Estado y que lo obliga a ejercerlo de forma adecuada hacia la población. Así, el Estado debe actuar de tal forma que garantice el bienestar y correcto desarrollo de la población. Esto implica que debe promover, prevenir, respetar, proteger y garantizar los derechos que permiten dicho bienestar.

Con lo anterior, se vincula el principio de igualdad y no discriminación. Estos principios son un pilar de los derechos humanos, ya que plantean que todas y todos deben tener garantizados sus derechos y estas prerrogativas no son para grupos específicos. En este sentido, todos deben estar en igualdad de condiciones para el ejercicio de sus derechos, evitando así que algunos grupos se encuentren en condiciones de ventaja o desventaja frente a otros. De esta forma, no se debe excluir a nadie de una vida digna y un correcto desarrollo de ésta.

En el caso mexicano, y reconociendo la diferencia entre derechos fundamentales y derechos humanos, cabe

señalar que el Artículo 1º de la Constitución mexicana reconoce a los derechos humanos como parte de los derechos que está obligado a respetar y garantizar:

En los Estados Unidos mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que esta Constitución establece (...)

Todas las autoridades, en el ámbito de sus competencias, tienen la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Art. 1.

La Constitución, además de reconocer los derechos humanos, también reconoce en su Artículo 1º el principio de universalidad, es decir, acepta que los derechos son para todas las personas y, con ello, se implica la igualdad y no discriminación en el ejercicio de los derechos.

En cuanto al marco jurídico internacional, México se ha suscrito a un conjunto de tratados internacionales que buscan defender los principios de igualdad y no discriminación. Entre estos tratados, se pueden encontrar a los siguientes: “Convención sobre la condición de los extranjeros”, “Protocolo Facultativo de la Convención Sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer”, “Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial”, “Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad”, entre otros tratados internacionales.³

Sobre la discriminación, hay que apuntar que “es un fenómeno social que vulnera la dignidad, los derechos humanos y las libertades fundamentales de las personas. Ésta se genera en los usos y las prácticas sociales entre las personas y con las autoridades” (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2018). En este

³ Véase: Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación de la Ciudad de México (s.f.). *Derecho a la igualdad y no discriminación*. <https://copred.cdmx.gob.mx/storage/app/uploads/public/5a3/807/7c9/5a38077c94e45413195450.pdf> para identificar otros tratados internacionales del Sistema Universal de los Derechos Humanos, así como del Sistema Interamericano de Protección a los Derechos Humanos.

sentido, y para cumplir sus obligaciones en la defensa y garantía de los derechos, el Estado mexicano establece La Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación. Esta ley tiene el objetivo de eliminar todas las formas de discriminación que se ejerzan en el país. Dicha ley se desprende del Artículo 1º constitucional, por lo que también busca promover condiciones de igualdad en el ejercicio de los derechos. Destacando que de esta Ley se desprende la creación del Consejo Nacional para prevenir la Discriminación (CONAPRED).

Según la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, se entenderá por discriminación a:

[...] toda distinción, exclusión, restricción o preferencia que, por acción u omisión, con intención o sin ella, no sea objetiva, racional ni proporcional y tenga por objeto o resultado obstaculizar, restringir, impedir, menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos humanos y libertades, cuando se base en uno o más de los siguientes motivos: el origen étnico o nacional, el color de piel, la cultura, el sexo, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, económica, de salud o jurídica, la religión, la apariencia física, las características genéticas, la situación migratoria, el embarazo, la lengua, las opiniones, las preferencias sexuales, la identidad o filiación política, el estado civil, la situación familiar, las responsabilidades familiares, el idioma, los antecedentes penales o cualquier otro motivo.

Decreto por el que se reforman los artículos 1 y 9 de la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación. Artículo 1, fracción III. D.O.F.

Para entender como la discriminación puede afectar el goce de los derechos humanos, es necesario identificar que los derechos humanos están interrelacionados.

Interdependencia de los derechos humanos

Los derechos humanos tocan varios campos de la vida, esto debido a que tienen el fin de buscar que todos los seres humanos tengan una vida digna. De esta forma, se debe hacer énfasis en que los derechos humanos se relacionan entre sí ya que la dignidad humana se ve desde un enfoque integral. No se puede vulnerar un derecho sin vulnerar también a otro derecho relacionado. Hay que abordar, específicamente, el campo de la discriminación, señalando algunos derechos que se encuentran relacionados.

De acuerdo a Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, no se debe impedir el goce y ejercicio de los derechos de una persona en razón de su sexo o género. En este sentido, discriminar una persona por ser mujer puede vulnerar uno o varios derechos. Hay que suponer el siguiente ejemplo: una mujer de una comunidad rural se ve limitada en su acceso a la educación debido a razones relacionadas con los roles de género, como lo es la idea de que “las mujeres deben limitarse a servir en el hogar”. En este ejemplo, al vulnerar su derecho a la educación, también se puede vulnerar su derecho al desarrollo, ya que limita sus posibilidades de acceso a un trabajo digno y con ello se trunca su acceso a tener bienes y propiedades, condicionándola a un papel de subordinación doméstica (no remunerada).

Otra razón por la que no se debe hacer distinción en el ejercicio de un derecho es por motivos de condición social o económica. Así, si por omisión, un gobernante no atiende las necesidades de una comunidad de bajos recursos, negando ayudas y programas sociales (como despensas y becas de manutención). Esto impediría que los niños, jóvenes y adolescentes de dicha comunidad no tengan los recursos materiales para una buena alimentación, es decir, que no tienen garantizado el derecho a la alimentación. En ese caso también se estaría vulnerando su derecho a la educación. Lo anterior debido a que un ser humano difícilmente podrá tener un desarrollo cultural adecuado si éste no tiene una alimentación saludable que le permita una vida activa y que satisfaga sus necesidades.

Por último, se puede pensar en la siguiente situación: en el caso de una escuela con una infraestructura insuficiente para atender las necesidades de una persona con discapacidad física, entonces difícilmente se podrá garantizar la educación del alumno (o alumnos) que se encuentren en dichas condiciones. Así, los alumnos con discapacidad física encontrarán barreras que impidan su correcto desarrollo y autonomía en condiciones de igualdad. En este ejemplo, no se estaría garantizando el derecho a la protección de las personas con discapacidad ni el derecho a la educación.

En todos los ejemplos anteriores, ya sea porque se están vulnerando o violando los derechos humanos, el Estado debe cumplir con su obligación de promover, prevenir, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos, bajo los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad.

Conclusiones

Los derechos humanos tienen diferentes vías de fundamentación que implican los principios de igualdad y no discriminación. La postura iusnaturalista lo hace en tanto que habla de la naturaleza humana, es decir, habla de toda la raza humana. El enfoque iuspositivista y el historicista, incluyen los principios de igualdad y no discriminación si se toma en cuenta que la Declaración Universal de los Derechos Humanos señala, desde su origen y en exigencia de su contexto histórico, que todos son iguales ante la ley y que no existen razones para hacer distinción o discriminación en su ejercicio. Por su parte, el iusgarantismo incluye los principios de igualdad y no discriminación ya que hace énfasis en que todos deben tener garantizados sus derechos.

Además, hay que tener en cuenta que todos los derechos humanos deben ser entendidos como un bloque que busca la realización adecuada de la vida humana. En otras palabras, estos buscan que todos los seres humanos tengan una adecuada calidad y dignidad en su vida, sin excluir a nadie en el ejercicio de sus derechos. Por lo que la no discriminación juega un papel fundamental, ya que, si un derecho es vulnerado, esto puede implicar el detrimento en otros derechos relacionados.

Por último, se debe recordar que todo el catálogo de los derechos humanos son cambiantes, debido a que las sociedades evolucionan. En este sentido, los Estados tienen la obligación de mantener comunicación constante con la sociedad civil y aplicar las políticas públicas necesarias para lograr la progresividad de los derechos humanos.

Referencias

- Beuchot, M. (1993). *Filosofía y derechos humanos*. Siglo XXI.
- Carbonell, M. (2005). *Una historia de los derechos fundamentales*. Porrúa.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2018). *El derecho a la no discriminación*.
<https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/cartillas/2015-2016/21-Discriminacion-DH.pdf>
- Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación de la Ciudad de México (s.f.). *Derecho a la igualdad y no discriminación*.
<https://copred.cdmx.gob.mx/storage/app/uploads/public/5a3/807/7c9/5a38077c94e45413195450.pdf>
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (18 de noviembre de 2022). Diario Oficial de la Federación.
<http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/cpeum.htm>
- Decreto por el que se reforman los artículos 1 y 9 de la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación* (17 de mayo de 2022). Diario Oficial de la Federación. Artículo 1, fracción III.
https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5652165&fecha=17/05/2022#gsc.tab=0
- Montoya, R. S. (2016). Historicidad y progresividad en los derechos sociales: condiciones de justiciabilidad. *Revista del Instituto de la Judicatura Federal*, (42), 215-239.
<https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/judicatura/article/download/31551/28538>

El derecho a la no discriminación: injusticia y poder

Mtra. María de Lourdes Cortés Herrera

En la presente ponencia hablaré sobre la relación entre discriminación, injusticia y poder. Me basaré principalmente en el libro *Los retos de la sociedad por venir*, de Luis Villoro. Presentaré un argumento en contra de la discriminación a partir de la definición de *injusticia* del autor mencionado. Por último, señalaré algunos ejemplos de cómo el poder genera injusticia y algunas alternativas ante ésta.

De acuerdo con el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) la discriminación es un trato desfavorable o de desprecio inmerecido a determinada persona o grupo (2022). Esta definición coincide con lo que Luis Villoro menciona acerca de la injusticia, en la cual señala que “Sólo cuando tenemos la vivencia de que el daño sufrido en nuestra relación con los otros no tiene justificación, tenemos una percepción clara de la injusticia” (Villoro, 2009, p. 14). De este modo, una injusticia se da cuando alguien sufre un daño que no se merece; la persona no hizo nada que ameritara un trato desfavorable. En este sentido la discriminación es un acto de injusticia y es moralmente incorrecta, ya que no es correcto dañar a alguien que no se lo merece.

Los daños que se dan por discriminación, pueden llegar a diferentes grados de violencia: desde ofensas, asesinatos, esclavitud y genocidios e incluso se puede atacar en contra de más derechos, como el derecho a la vida, a no ser esclavo, a la libre expresión, entre otros. Al discriminar no se toma en cuenta el valor de la persona.

Toda discriminación es injusta, pero no todo daño injustificado cuenta como discriminación. Por ejemplo, castigar a un inocente es un acto de injusticia, pero no necesariamente de discriminación. La discriminación no es sólo un tipo de injusticia, sino que además se relaciona con las características de un individuo o grupo. En México son discriminados grupos como adultos mayores, indígenas, comunidades afromexicanas, migrantes, personas con discapacidad o alguna enfermedad, pobres, mujeres, niños, jóvenes, trabajadoras del hogar, personas por su orientación

sexual e identidad de género, por su lugar de origen, raza, gustos, forma de hablar, de vestir, etcétera. Esas diferencias son la aparente causa de la discriminación. Villoro escribe:

La comunidad de consenso está construida, en cada caso, por personas que tienen características definidas. Esas características son el criterio para que una persona sea aceptada y, por ende, pertenezca plenamente a la comunidad. Los excluidos, en cambio, lo son por poseer alguna diferencia que los coloca a parte de los sujetos “normales”. (Villoro, 2009, p. 22).

De acuerdo con lo anterior las diferencias son una condición para que las personas con características no aceptadas sean excluidas. Tal vez si todos fuéramos iguales, no habría discriminación, pero todos somos diferentes. Para Leibniz *A* es idéntico a *B* sí y sólo sí *A* tiene exactamente las mismas propiedades que *B*. Sin embargo, entre las personas no hay dos que tengan exactamente las mismas características, pues cada individuo tiene diferencias tanto físicas como psicológicas. ¿Estas diferencias justifican un trato diferente? En algunos casos sí. Por ejemplo, un alumno invidente es aceptado en una escuela de personas que pueden ver para no ser discriminado, así está recibiendo el mismo trato que los demás alumnos. Sin embargo, necesita un libro Braille que le permita obtener conocimientos. Si a ese alumno se le ofrece un material que no se le da a los demás está recibiendo un trato diferente, pero no está siendo discriminado. Lo importante, en este caso, es el derecho a la educación, aunque los medios sean diferentes. Por ejemplos como éste, no todo trato diferente es discriminación. Parece que no discriminar es tratar a las personas de la misma forma, pero no es tan simple, pues cada individuo o grupo tienen necesidades diferentes.

Aunque, en algunas ocasiones las diferencias requieren un trato diferente para que se cumplan los derechos, en la mayoría de los casos las diferencias entre los individuos no ameritan un trato distinto. Además, el problema

no radica en que no seamos iguales. De esta manera, las diferencias no deben ser eliminadas, al contrario, las diferencias entre las personas son las que enriquecen a la sociedad y nos permiten tener mayores propuestas a las diferentes problemáticas. Como afirma Villoro: “Las concepciones del sujeto moral se enriquecerán conforme se amplíe el margen de las diferencias aceptadas y se restrinjan las exclusiones posibles” (2009, p. 28). Cada individuo debe poder llevar su vida como mejor le parezca siempre y cuando no afecte a otros.

Hay varias formas de ser y vivir correctamente. El Artículo 29 de La Declaración Universal de los Derechos Humanos señala que “Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad” (2022). Discriminar es atentar contra el libre desarrollo de la personalidad, contra las características que no ameritan un trato desfavorable, como raza, género, preferencia sexual, lugar de origen, entre otros. Lo que debe permanecer igual entre las personas son los mismos derechos, el acceso a los beneficios que se tienen pertenecer a un Estado y la igualdad ante la ley. Para la Conapred la discriminación también consiste en la negación del ejercicio igualitario de libertades, derechos y oportunidades para que las personas tengan posibilidades iguales de realizar sus vidas (2022).

Como mencioné al inicio, la discriminación consiste en dar un trato desfavorable o de desprecio inmerecido a determinada persona o grupo, pero ¿quién causa el daño? Podemos encontrar discriminación en el día a día entre las personas y está en todos evitarla, pues, aunque sea poco, tenemos poder. Para Villoro el poder es la capacidad de actuar para causar efectos que alteren la realidad. Una persona tiene poder si tiene la capacidad de satisfacer sus deseos y cumplir sus propósitos. Entre mayor poder, es posible afectar de manera más profunda la realidad o a más personas. Por este motivo el mayor problema es cuando la discriminación viene del abuso de poder; cuando aquellos que deben garantizar los derechos y tienen mayor poder que los individuos, son los que discriminan y cometen injusticias. Incluso hay personas y grupos que obtienen su poder por la constante violación de los derechos humanos, como en la trata de personas.

La acción afirmativa, como expone claramente el Doctor Zepeda, es cuando el Estado compensa a las personas discriminadas o a los casos sospechosos de discriminación para remediar las desventajas sufridas. Esto ayuda a tener una sociedad más equitativa.

Además mencionadas compensaciones se mantendrán hasta que se garantice la igualdad de derechos. Sin embargo, no es suficiente compensar a las personas vulnerables, hay que atender las causas de fondo de la discriminación y la injusticia.

Es muy importante que cada persona contribuya no discriminando, pero ¿podemos confiarnos en que todos eviten discriminar? No. Por eso hay varias leyes que van en contra de la discriminación. En México, por ejemplo, el Artículo 2 de la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación (2003) dice:

Corresponde al Estado promover las condiciones para que la libertad y la igualdad de las personas sean reales y efectivas. Los poderes públicos federales deberán eliminar aquellos obstáculos que limiten en los hechos su ejercicio e impidan el pleno desarrollo de las personas, así como su efectiva participación en la vida política, económica, cultural y social del país y promoverán la participación de las autoridades de los demás órdenes de Gobierno y de los particulares en la eliminación de dichos obstáculos.

No sólo es responsabilidad de los individuos no discriminar, sino que es responsabilidad del Estado generar las condiciones para el pleno desarrollo de las personas que incluye la libertad, la participación en la vida política y cultural. También es responsabilidad del Estado eliminar los obstáculos que impiden lograr lo anterior pues de nada sirve tener derechos en papel sin poder ejercerlos. Como afirma Villoro “para poder ser libre, ciertas necesidades más elementales tienen que ser previamente satisfechas: sobrevivencia (alimentación, vestido, habitación, seguridad de vida) y las de convivencia (pertenencia a una comunidad humana)” (Villoro, 2007, p. 39). Sin las condiciones mínimas para subsistir y participar activamente en las decisiones de la comunidad, es imposible ejercer otros derechos. No tiene sentido tener derechos que no se pueden ejercer por falta de recursos o de educación. Por estas razones Villoro escribe que es necesario que una Ética política sea una Ética concreta, que no sólo se dedique a proponer principios abstractos, sino que debe ser una que considera las circunstancias, las relaciones de una acción singular con su contexto y las posibilidades reales de aplicación de las normas (Villoro, 2007, p. 39).

No sólo es importante tener clara la meta principal, el desarrollo de las personas como señala la ley, sino que deben ser tomadas en cuenta las circunstancias particulares para poder garantizar los derechos humanos.

Partimos de la injusticia, la desigualdad, la discriminación, la falta de educación y el abuso de poder. Ante esto Villoro propone un contrapoder, es decir, luchar en contra de la dominación. Existe discriminación de la que no se es consciente. Por ejemplo, son aceptados estereotipos y al no cumplirlos se concibe a la persona con menor valor. Cuando una persona no es consciente que esos estereotipos son una forma de dominación, puede llegar a la autodiscriminación, entre otras consecuencias psicológicas y sociales, como señala el autor:

La percepción de la carencia como daño puede tener varias consecuencias psicológicas en los individuos dañados: resentimiento, cólera, envidia, o bien depresión, autodesprecio; puede generar sentimientos colectivos vagos ligados a la sensación del maltrato o a un sentimiento de inferioridad. (Villoro, 2007, p. 21).

Ante esta realidad, se debe resistir o escapar del poder dominante que atenta contra la dignidad y el valor de la persona; para esto primero se debe tener conciencia de la dominación. El individuo, al percatarse del daño, puede ser consciente de su pertenencia a un grupo o clase social con la que comparte el daño en común. Esta conciencia permite reconocer que se pertenece a un grupo que sufre de discriminación para hacer una resistencia común. “Así la experiencia de sufrir o haber sufrido un daño común puede marcar un paso hacia una forma inicial de solidaridad espontánea entre quienes sufren el mismo daño. Es el primer impulso en un movimiento contra el poder.” (Villoro, 2007, p. 21). Sin embargo, no es suficiente que las personas sean conscientes de la injusticia que viven para que se organicen y exijan el cumplimiento de sus derechos. Entonces, ¿qué se necesita?

Referencias

- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (s.f.). *Discriminación e igualdad*.
https://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=pagina&id=84&id_opcion=142&op=142
- La Declaración Universal de los Derechos Humanos* (s.f.). Organización de las Naciones Unidas.
<https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación* (17 de mayo de 2022). Diario Oficial de la Federación.
<https://www.conapred.org.mx/userfiles/files/LFPED%284%29.pdf>
- Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, L. (2009). *Tres retos de la sociedad por venir*. Siglo XXI.

Derechos humanos y discriminación. **Comentario sobre la conferencia magistral** **del Doctor Jesús Rodríguez Zepeda**

Dr. Alejandro Nava Tovar

El tema de la conferencia que se me pidió comentar en el marco de este evento organizado por el Colegio de Bachilleres y el Departamento de Filosofía de la UAM Iztapalapa, está vinculado a la reflexión filosófica sobre los derechos humanos y la discriminación. Pero también se habló, implícitamente, sobre el compromiso militante que puede tener la Filosofía política en las sociedades modernas. Este evento sobre Filosofía, política y educación puede servir para resaltar la incidencia posible de la Filosofía en las instituciones de nuestro estado liberal, democrático y social de derecho y, en este caso, destacar también la función de la labor conceptual de la Filosofía política y su relación con la discriminación y los derechos humanos. Esta conferencia fue dictada por el profesor Jesús Rodríguez Zepeda, un filósofo mexicano que ha desarrollado una amplia obra sobre la discriminación y los respectivos y legítimos reclamos de justicia que son parte fundamental de una agenda igualitaria, agenda que es propia de las sociedades democrático-constitucionales contemporáneas.

La conferencia del profesor Rodríguez, investigador titular del Departamento de Filosofía de esta universidad, versó sobre la relación entre la discriminación y los derechos humanos, y en ella buscó ofrecer un significado específicamente técnico o teórico de discriminación, conforme al cual discriminar significa “tratar de manera desigual a personas o grupos sobre la base de prejuicios sociales acerca de éstos, con la consecuencia de limitar o negar los derechos fundamentales y las oportunidades relevantes de las personas que los integran”, así como enfatizar en la dimensión institucional que puede tener la Filosofía política. Rodríguez, tiene una larga e interesante obra filosófica sobre la discriminación, la cual ha sido leída con atención por la comunidad filosófica, jurídica y política en México. Hablar sobre su obra va más allá de este comentario y, por fortuna, no es necesario hacerlo. Es suficiente señalar algunos puntos de interés compartido. En su conferencia, Rodríguez enfatiza en insertar el análisis antidiscriminatorio en la narrativa de los derechos humanos, en tanto esto “permite construir un con-

cepto político de no discriminación que puede resultar decisivo para la orientación de la legislación y las políticas públicas del Estado democrático en su necesaria lucha contra la desigualdad, la exclusión y la opresión”.

Esta preocupación por orientar la legislación y las políticas públicas, desde la Filosofía política, no es una exigencia menor. Se trata de un tema de importancia decisiva para nuestras sociedades, en virtud de que estamos ante un tema que afecta a nuestra sociedad y nuestra comprensión de la naturaleza normativa de los derechos humanos. A veces, en virtud de la normalización de ciertas prácticas, no tenemos suficiente conciencia sobre el daño y desprecio que implica la discriminación para las personas que la sufren en sus muy diversas formas y sus efectos relativos a la vulneración de los derechos humanos que dependen de que una persona no sea discriminada por razón alguna. Rodríguez da cuenta de la importancia de anclar las exigencias normativas a los derechos humanos en virtud de lo siguiente: “si en otras épocas las exigencias y causas del cambio social y de las reivindicaciones de justicia podían sustanciarse en apelaciones al lenguaje político de la Providencia, la Historia o la Revolución, hoy en día, y en el marco de sociedades democráticas, el lenguaje de referencia es el de los derechos y, en particular, el de los derechos humanos o fundamentales”.

Es difícil estar en desacuerdo con Rodríguez en este punto. A pesar de la crítica constante a los derechos humanos por parte de diversas corrientes filosóficas (el relativismo cultural, el posmodernismo o el giro decolonial), no hay forma de negar que los derechos humanos o fundamentales representan una construcción normativa de suma importancia para la Filosofía, la política y el derecho. Los derechos humanos tienen una dimensión filosófica, política, jurídica y social que les confiere un estatus fundamental para cualquier teoría crítica o normativa de la política. Así, sostiene Rodríguez, “el lenguaje de los derechos, siendo desde luego jurídico, es también, y acaso de manera preponderante, la forma discursiva de

articulación de las exigencias contemporáneas de la política”. Efectivamente, el lenguaje de los derechos es una construcción jurídica, pero no se pueden reducir a la dimensión meramente jurídica. Esto sería un error, uno bastante costoso. La dimensión moral, política y social de los derechos es la que permite fundamentar y reestructurar nuestra forma de concebirlas a partir de una visión más amplia. La experiencia dolorosa de la discriminación —muy presente e sociedades como la nuestra— y las consiguientes reflexiones normativas son las que permiten que posteriormente se puedan articular jurídicamente las formas de prevenirla.

En este tenor, Rodríguez provee lo que le considera que son los dos elementos definitorios del derecho humano a la no discriminación: el primero de ellos atiende a su vinculación con el valor liberal de la igualdad ante la ley, lo que permite relacionar de manera prioritaria la no discriminación con el principio legal moderno de prohibición de tratos arbitrarios, selectivos o caprichosos por parte de la autoridad. El segundo elemento da cuenta de este derecho como una forma de igualdad que posibilita la titularidad y ejercicio efectivo de otros derechos humanos, como los civiles, políticos y sociales. Rodríguez nos recuerda que la idea de no discriminar, en su germen, proviene directamente de los discursos fundadores de la tradición filosófica liberal, en la cual este principio implica un tratamiento equitativo y sin excepciones. En contraste, la discriminación puede interpretarse como una forma de desigualdad de derechos, es decir, una limitación injusta, actos de desprecio e incapacidad de ejercer otros derechos sobre la base de prejuicios y estereotipos de muy diverso tipo. Esta desigualdad es una cuestión que afecta directamente a diversos grupos, los cuales han visibilizado estas experiencias de trato injusto que violan sus derechos.

En los últimos años las experiencias de injusticia de las mujeres y de las personas afroamericanas en Estados Unidos consiguieron un giro narrativo en las Ciencias Sociales, el cual puede caracterizarse como la toma de conciencia frente a las desigualdades sociales y el rechazo a toda actitud que denigre a otros seres humanos. La violencia hacia las mujeres y la discriminación a la población afroamericana son manifestaciones universales de repudio, fundamentadas en una pretensión de objetividad moral. Este giro despertó la conciencia de la academia americana y con ello se produjo un efecto de irradiación en el ám-

bito académico latinoamericano y, más en general, en la esfera pública. El profesor posmoderno, que antes hablaba sobre las bondades del relativismo moral, de la noche a la mañana se volvió un universalista que busca incluir a las mujeres y a teóricos africanos en sus ensayos. El colega misógino ahora escribe ensayos sobre género, para mostrar que se ha “deconstruido”. La activista en redes, proveniente de una familia conservadora, cuestiona los privilegios de sus demás colegas, menos los suyos y los de su familia. Incluso, los institutos de Humanidades suelen colgar letreros que enfatizan en prohibir la discriminación, como si intentasen reconocer de forma explícita “lo que nos debemos los unos a los otros” (como si parafrasearan así el título de una famosa obra del filósofo Thomas Scanlon). Rodríguez propone así una definición compleja, la cual es la siguiente:

El derecho a la no discriminación es el derecho de toda persona a ser tratada de manera homogénea, sin exclusión, distinción o restricción arbitrarias, con el fin de que sea capaz de aprovechar plenamente el resto de sus derechos y libertades fundamentales y el libre acceso a las oportunidades socialmente disponibles, siempre y cuando un tratamiento preferencial temporal hacia ella o hacia su grupo de adscripción no sea necesario para compensar el daño histórico y la situación y vulnerabilidad causados a su grupo por prácticas discriminatorias previas.

La ponencia de Rodríguez también se refiere al concepto de *acción afirmativa*, el cual es un término forjado en la práctica política, la legislación y las acciones institucionales contra la discriminación en los Estados Unidos de América. Dicho concepto se ha convertido en un concepto presente en el debate académico, político y jurídico sobre la discriminación y los reclamos de igualdad en otras partes del mundo y en México. Dicho concepto no está libre de debate. Por tanto, Rodríguez recuerda que no resulta impertinente la pregunta acerca de si la acción afirmativa es una forma de discriminación inversa. Por ello, Rodríguez insiste en que no se trata de términos intercambiables, sino, más bien, es necesario precisar el sentido igualitario de este concepto, “toda vez que su defensa se hace en el horizonte normativo de la igualdad y, en este sentido, como una crítica y superación normativa de la definición llana de no discriminación”. Para comprender la dimensión normativa del concepto de la acción normativa se requiere de una evaluación histórica y política.

Finalmente, Rodríguez recuerda que, en el caso mexicano, la legislación antidiscriminatoria ha evitado el conflicto político de las definiciones del tratamiento preferencial, pues en las normas vigentes hasta ahora se sostiene la denominación acción afirmativa y no se habla de otras expresiones como discriminación inversa, contraria o positiva. Esta refinación conceptual, afirma correctamente Rodríguez, “es una de las ventajas del análisis conceptual que la Filosofía política hace en favor de los programas antidiscriminatorios en sociedades democráticas”. Esto ciertamente es fundamental, pues contribuye a evitar debates innecesarios, que, incluso, podrían llevar a descontextualizar los fines de programas antidiscriminatorios. De esta manera la Filosofía política puede desplegar su potencial fáctico, en tanto es capaz de salir del cielo de los conceptos filosóficos e intentar incidir en contribuir a la vida democrática de los Estados de derecho, respetando en todo momento el hecho del pluralismo.

Para concluir este comentario sobre la conferencia magistral de Rodríguez, me vino a la mente una peculiar reseña que en 2005 Rodríguez hizo a un libro de Estela Serret. Dicha reseña incluía un juego de palabras sobre lo que es y no es la obra de Serret.¹ Por esta razón concluiré de forma similar. La ponencia de Rodríguez es aleccionadora por las siguientes razones: no es una conferencia sobre Filosofía

meramente pura, reclusa en el cielo de los conceptos filosóficos. Más bien, es una conferencia sobre un tema en el cual la Filosofía política despliega su potencial conceptual y normativo para contribuir a institucionalizar la igualdad en las sociedades contemporáneas.

Tampoco es una conferencia que se suma a la tendencia de moda de “tomar como piñata a la teoría liberal y echarle la culpa de todos los males del planeta, y hasta de la galaxia”,² sino de señalar la importancia de justificar la igualdad en las sociedades democráticas. En este sentido, puedo decir lo que es claramente la conferencia de Rodríguez: un llamado a tomar en serio la reflexión sobre la discriminación y su relación con los derechos humanos, con todo lo que ello implica en términos institucionales, si bien la importancia de incidir en las políticas públicas no es suficientemente bien valorada por la comunidad filosófica. Esta conferencia, y en general el proyecto filosófico-político de Rodríguez sobre la discriminación y su relación con los derechos humanos, por fortuna, puede concebirse como una reflexión filosófica que busca incidir en la esfera pública, mediante la exigencia de una refinación conceptual necesaria, sensibilidad humanística propia de un liberalismo igualitario, y una pretensión de que la Filosofía política despliegue su doble naturaleza, real e ideal, descriptiva y normativa, racional e institucional.

¹ Rodríguez, J. (julio-diciembre de 2005). Lo que es y no es (el libro de) Estela Serret. *Signos Filosóficos*, 7(14), 112-116. <https://signosfilosoficos.izt.uam.mx/index.php/SF/article/view/295/284>

² Rodríguez, J., op. cit., p. 115.

Semblanzas de los autores

CONFERENCISTA

Dr. Jesús Rodríguez Zepeda



Estudió la licenciatura y la maestría en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es doctor en Filosofía Moral y Política por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Obtuvo el Premio Extraordinario de Doctorado de Filosofía de la UNED en 1998. Ha sido profesor de posgrado en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) México, en la Universidad de Guadalajara y en el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), y profesor visitante en la Universidad Nacional de Colombia y en la UNED de España.

Fue Presidente de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política (2005-2011) y Presidente académico de la Cátedra "Igualdad y no discriminación" de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) (2010-2012), auspiciada por la Universidad de Guadalajara y el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED). Actualmente es Coordinador de la línea de Filosofía moral y Política de la maestría y doctorado en Humanidades de la UAM-Iztapalapa y es coordinador nacional de la Red de Investigación sobre Discriminación.

Es Investigador Nacional, nivel III, en el Sistema Nacional de Investigadores. Sus líneas de estudio son Teorías de la justicia y Teoría política de la discriminación, Ética pública y derecho a la información. Autor de numerosos libros y artículos sobre Política, justicia, Ética, democracia, educación y no discriminación.



Licenciado en Filosofía y en Ciencias Políticas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, cuenta con diplomados en Educación para los Derechos Humanos, Participación activa de las y los adolescentes en la defensa de los Derechos Humanos y Transversalización del enfoque de Derechos Humanos en las empresas. Además, ha realizado talleres sobre temas relacionados con Derechos Humanos, entre éstos: salud, diversidad sexual, libertad de expresión y prevención de las violencias contra las adolescencias. Actualmente es profesor del Colegio de Bachilleres en la Ciudad de México.



COMENTADOR

Lic. Ricardo Gámez García



COMENTADORA

Mtra. María de Lourdes Cortés Herrera



Estudió la licenciatura en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En la misma institución estudió la maestría en Docencia para la Educación Media Superior, donde obtuvo el grado con la tesis *La enseñanza de la Ética a través del análisis y la construcción de argumentos: una propuesta didáctica para el Colegio de Bachilleres*. Actualmente es docente en el Plantel 6 Vicente Guerrero del Colegio de Bachilleres. Imparte las asignaturas: Introducción a la Filosofía, Lógica y argumentación y Humanidades.



COMENTADOR

Dr. Alejandro Nava Tovar



Doctor en Filosofía por la UAM-Iztapalapa. Ha sido galardonado con la Medalla al Mérito Universitario otorgada por esta misma universidad, tanto a nivel maestría en 2009 como a nivel doctorado en 2014. Durante sus estudios doctorales realizó una estancia de investigación auspiciada por el Departamento de Intercambio Académico de Alemania (DAAD) en la Christian-Albrechts-Universität, Alemania. Actualmente es profesor-investigador de tiempo completo en el Instituto Nacional de Ciencias Penales (INACIPE), donde imparte Argumentación jurídica y Filosofía del Derecho penal, también es profesor de Argumentación jurídica y de Filosofía del Derecho en el Posgrado en Derecho de la UNAM. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I.

Ha impartido conferencias en torno a temas de argumentación jurídica, Filosofía del Derecho, Filosofía Política y Criminología en diversas universidades en México, Alemania, Brasil, Ecuador, Italia y Suiza. También ha publicado diversos capítulos de libros y artículos para revistas especializadas en español, inglés, portugués y alemán.





PANORAMA

DÍA 1





DÍA 2



**Una mirada
histórico-conceptual
al imaginario social
del feminismo**

Dra. María Pía Lara Zavala



Una mirada histórico-conceptual al imaginario social del feminismo

Dra. María Pía Lara Zavala

There is an ideal, a goal that surfaces from time to time in philosophy. The inspiration to sweep away the past and have an understanding of things which is entirely contemporary. The attractive idea underlying this is that of liberation from the dead weight of past errors and illusions. Thought cast off its chains.

(Charles Taylor, 1984, p. 17)

En este ensayo me propongo presentar una elaboración conceptual sobre cómo el término *feminismo* comenzó a constituirse, inicialmente, como concepto de un movimiento que agruparía, en el espacio de las expectativas, los reclamos de justicia por parte de las mujeres. En este sentido, es en el siglo XVIII en el que podríamos focalizar el inicio histórico tanto del activismo propio de este movimiento como del surgimiento conceptual y novedoso que se generó de manera simultánea.¹

La época de la revolución francesa comprendió el primer intento de rebasar el tradicional dualismo misógino e institucional que justificaba las diferencias entre mujeres y hombres apelando a varios recursos, como el contraste entre los usos de la razón en los hombres y la presunta carencia de ellos en las mujeres, el llamado sentimentalismo de las mujeres como motivo de burlas, así como la suposición *a priori* de la racionalidad e imparcialidad de los varones. En esta época, en la que todo empezaba a cambiar, a las mujeres no se las consideraba iguales a los hom-

bres y se las trataba como infantiles, y es en el marco de estas consideraciones que las reacciones ante *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (1789) no se hicieron esperar. En efecto, como destacara célebremente Olympe de Gouges, en la configuración del nuevo orden, las mujeres, que habían corrido con riesgos similares a los hombres, no habían sido incluidas en los nuevos derechos de ciudadanía y, por ello, saldría a la luz un célebre escrito como reacción a esta exclusión, como una exigencia de pensar en las mujeres como agentes y como ciudadanas con todos los derechos políticos y en sus facultades completas, titulado “Los derechos de la mujer y de la ciudadana” (1791).² Ésta fue la expresión clara del primer reclamo político contra la exclusión de las mujeres en los asuntos de la vida pública, lo que significó también el haber abierto el horizonte de las expectativas políticas para las mujeres y, con ello, podríamos decir que de Gouges puso el primer objetivo político dentro del concepto de lo que significaría un imaginario social feminista.³

Imaginarios y conceptos

Tomando como referencia algunos trazos sobre la concepción de Cornelius Castoriadis podríamos definir el concepto de *imaginario social* como una fábrica de instituciones (formales e informales) en las que se constituyen nuestras prácticas, las cuales pueden extenderse dándole la forma de una organización e identidad a un proyecto político colectivo. La capacidad de este espacio imaginario para convertirse en un proyecto político

¹ Cabe mencionar que Marie le Jars de Gournay, ya en 1641, fue muy crítica con los mecanismos y herramientas que desacreditaban a las mujeres, denunció públicamente la opresión de su sexo y se propuso desmontar los estereotipos misóginos que se utilizaban para infravalorar a las mujeres. Entre sus escritos destacan *Sobre la igualdad de los hombres y las mujeres*, *Agravio de damas*, *Apología de la que escribe* y *Copia de la vida de la doncella de Gournay*. Cabe mencionar que formó un estrecho vínculo con Michel de Montaigne, al que conoció en 1588.

² En el momento de su captura y posterior juicio, ella respondió aludiendo a esos derechos sobre los que antes había escrito, señalando que “si de algo se la consideraba culpable, entonces habría que reconocerle que era también ciudadana” (Artículo IX). Ver Mousset (2007) y Landes (1988).

³ Al respecto, Lairie E. Naranch apunta que “In the eighteenth century there was also an imagination at work in the Romantic movement of Western Europe that emerged as a revolt against a particular form of rationalism, turning instead to the creative or active imagination for a model of self-making that was primarily artistic in nature. As Joan Scott demonstrates, the feminist Olympe de Gouges found resources in that context to present her own active imagination when arguing for women’s citizenship in revolutionary France...Moreover, claiming for herself and women the right of self-representation in a republic in which she was more object than subject was an undertaking shot through with paradoxes” (Naranch, 2002, p. 64)

se debe a que el sentido de nuestras prácticas no sólo proviene de un espacio autorreflexivo, también incluye un territorio pre-reflexivo en el que cohabitan las nociones e imágenes que no son en su totalidad conscientes, pero que apelan a la imagen o a la identidad política de un colectivo que puede compartir experiencias y expectativas comunes.

Para Castoriadis es en este punto en el que se identifica la capacidad creativa que comienza a formarse en un espacio compartido con otras y que se traduce en cómo dichas imágenes colectivas se convierten en horizontes interpretativos.⁴ Se trata de un proceso que posee un tipo de dialéctica en la que “La institución de la sociedad es la institución del hacer social y el de la representación y expresión social” (Castoriadis, 1998: 360) y por eso, podríamos denominarla como un proceso en el que la imagen colectiva se construye en forma “inmanente- trascendente”, pues esta incluye al espacio y a la brecha imaginaria que existe entre lo instituido y lo instituyente. El vínculo entre ambas es la posibilidad de construir un concepto que las una, el de la justicia. De ahí que con este concepto de *imaginario* podríamos dar cuenta de las prácticas de autotransformación y de los procesos de organización en las sociedades y también de cómo ciertos movimientos sociales pueden convertirse en emancipatorios.

Sin embargo, juega también un papel esencial la aparición específica o acuñación de los conceptos que pueden transformar lo que antes no veíamos. Los llamaremos *develatorios*. Siguiendo este argumento es posible afirmar que el concepto de *feminismo* terminó convirtiéndose en un concepto-movimiento cuya finalidad ha sido la transformación radical de la sociedad. Gracias a él, es posible hablar de un imaginario social feminista (o varios).

Una primera definición de *feminismo* como concepto de movimiento

Como he argumentado ya en un trabajo anterior, los conceptos pueden convertirse en vehículos de ac-

ción (Lara, 2013), más aún cuando estos poseen la cualidad de ser conceptos de movimiento, como lo son los conceptos modernos de *republicanismo*, *liberalismo*, *socialismo* y *comunismo*. Se dice que son conceptos modernos porque todavía podían contener un mínimo de experiencia, pero lo fundamental es que generaban expectativas nuevas y abiertas y que poseían un sentido “fuerte” de futuro.

Sin embargo, como ya lo ha señalado claramente la obra del reconocido historiador conceptual Reinhart Koselleck, los conceptos nunca son estáticos, antes bien, conllevan cambios semánticos que dan cuenta de los usos con los cuales los actores reflejan las transformaciones históricas e institucionales asociadas con sus experiencias y con sus expectativas.⁵ Esos niveles conscientes e inconscientes, que incluyen a los deseos y a las experiencias, a los temores y a las proyecciones, constituyen la articulación más o menos consciente de lo que deseamos hacer y del por qué ellos terminan influyendo como un todo en las acciones que emprendemos. Eso es precisamente lo que constituye el territorio creativo de los imaginarios sociales.

Introduzco junto con esta definición a las dos categorías antropológicas, el espacio de las experiencias y el horizonte de las expectativas, que acuñó Koselleck —como condiciones de posibilidad de los actores sociales— porque ellas permiten captar los cambios histórico-institucionales vinculando a las experiencias del pasado, a cómo ellas influyen o no sobre el presente y a sus interpretaciones, y cómo ellas abren o pueden o no generar expectativas de continuidad o de cambios profundos, como lo serían las rupturas conceptuales (el surgimiento de nuevos conceptos). Para Castoriadis, la creatividad implica la llegada de la novedad. Lo nuevo se refleja en las posibilidades de hallar determinaciones antes impensables, con nuevas leyes o con formas institucionales que se modifican paulatinamente o que pueden optar por cambios radicales y es por ello que él los llama *eidos*. Lo histórico social sería entonces el mundo en el que aparecemos a través del espacio y del tiempo. A partir de

⁴ Laurie Naranch afirma que “His contribution to feminist theory is the understanding that emancipatory struggles need an account of both the “imaging” function of the imagination and its “radical” function” (Naranch, 2002, p. 66).

⁵ Koselleck define a la experiencia en donde “se fusionan tanto la elaboración racional como los modos inconscientes del comportamiento que no deben, o no debieran ya, estar presentes en el saber. Además, la propia experiencia de cada uno, transmitida por generaciones o instituciones, siempre está contenida y reservada una experiencia ajena”; luego, pasa a definir las expectativas pues “Algo similar se puede decir de la expectativa: está ligada a personas, siendo a la vez impersonal, también la expectativa se efectúa en el hoy, es futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir. Esperanza y temor, deseo y voluntad, la inquietud pero también el análisis racional, la visión receptiva o la curiosidad forman parte de la expectativa y la constituyen”, en Koselleck (1993, p. 338).

los procesos colectivos de instituir y de lo instituido estos procesos terminan por constituirse más allá de ser simplemente contextos de interpretación en las sociedades en las que vivimos. Son también el receptáculo de los deseos, la aparición y práctica de los valores y las posibilidades de imaginar mundos nuevos que se hallan en el horizonte de las expectativas. Ese ir más allá de lo contextual es precisamente el territorio pleno de la creación colectiva y la importancia de las imágenes que yacen en el imaginario social.

Volvamos ahora al concepto de *movimiento* porque de ahí podemos extraer la definición del feminismo como un concepto de transformación política. Con la ayuda de Koselleck y la historia conceptual podemos completar algunas de las cuestiones esenciales del concepto de *imaginario social* que hemos ido dibujando inspiradas por Castoriadis. Koselleck, por ejemplo, elabora su definición de los conceptos modernos de *movimiento* recuperando al concepto de *republicanismo*, cuyo origen antiguo se “resemantizó” en la modernidad gracias a la aparición de otros conceptos políticos asociados con él. Con el apoyo del concepto de *constitución política*, por ejemplo, el republicanismo se modernizó ya que pudo llevar consigo una parte de las experiencias del pasado histórico aunque su énfasis se desplazó entonces hacia el futuro. Por eso, Koselleck lo describe como un concepto que permite un distanciamiento entre las experiencias y las expectativas, ya que su especificidad se define como la “tarea de la acción política [que busca] la conciliación de esas diferencias” (Koselleck, 1993: 354).

Así, el término de *república*, aunque tuvo su origen en la antigua Roma, una vez recuperado en la modernidad por los estudiosos, por los políticos y los admiradores de esta experiencia histórica del pasado, lo transformaron en un nuevo concepto que se definiría como un “experimento revolucionario”. Rousseau, Kant e incluso Robespierre soñaron con la posibilidad de nuevas repúblicas y también los padres fundadores, quienes concibieron “al experimento de

la república” encarnado en la fundación postcolonial inglesa y con un proyecto de Estados federados y unidos bajo la identidad constitucional como su símbolo de mayor autoridad política. Conociendo bien aquel modelo antiguo de Roma, estos actores buscaron darle una nueva acepción con la idea de un republicanismo constitucional.⁶ Así es cómo se convirtió este espacio de la identidad colectiva que provino de una resemantización del concepto antiguo de la división de poderes y de gobierno que se re-encarnaba en la autoridad de las leyes auto-constitutivas de una nueva sociedad.

En la antigüedad el uso de *res publica* sólo describía a una forma de gobierno, pero éste se modificó en los tiempos de la Revolución francesa porque el concepto ya estaba saturado de experiencia y se había convertido más bien en un concepto plagado de nuevas expectativas. Es entonces cuando Koselleck alude a Kant porque: “Para él, la “república” era una determinación de fines derivada de la razón práctica a la que el hombre aspiraba continuamente. Kant utilizó la nueva expresión de “republicanismo” para *indicar el camino que conduce a ella*. El republicanismo indicaba el principio de movimiento histórico e impulsarlo es un mandato de la acción política. Cualquiera que sea la constitución que esté hoy en vigor, de lo que se trata, a la larga, es de sustituir la dominación de los hombres sobre hombres por la dominación de las leyes, esto es, la república”⁷.

En mi opinión, el concepto de movimiento denominado como “feminismo” pertenece al vocabulario conceptual político moderno, pero su potencial como vehículo de acción, reside en haberse convertido también en un proceso autoinstituyente del nuevo imaginario social feminista. Si reconocemos con Koselleck que no existe una Historia universal, sino que las historias son plurales, podríamos también reconocer que no hay un solo imaginario social feminista, sino que ellos son plurales.⁸ El fin de los imaginarios feministas sería la transformación de la

⁶ Dice Hannah Arendt, “And no matter how far, in success and failure, events and circumstances were to drive them apart, the Americans would still agreed with Robespierre on the ultimate aim of revolution, the constitution of freedom, and on the actual business of revolutionary government, the foundation of the republic. Or perhaps it was the other way round and Robespierre had been influenced by the course of the American Revolution when he formulated his famous “Principles of Revolutionary Government” en Arendt (1965, p 141).

⁷ Las cursivas son mías. (Koselleck, 1993, pp. 354-355).

⁸ Koselleck utiliza el término de *Zetigeschichte* para referirse a las capas temporales en las que rasgos constantes se unen a cambios y rupturas. Esta metáfora geológica de las capas o sedimentos (como ha sido traducida al inglés) dan cuenta del esfuerzo de Koselleck por transitar fuera del relativismo historicista y fuera también del concepto universal de Historia. Para él, los rápidos y aparentemente hechos histórico singulares son, después de todo, fundamento de solidificación de las capas de experiencias que vamos acumulando. Los lentos procesos históricos son la pre-condición de estos más acelerados y el pasado se hace presente en el momento en que podemos decir lo “contemporáneo de lo no-contemporáneo”. Ver Koselleck (2018).

sociedad entera. La historia de este proceso creativo y colectivo combina claramente con la dinámica de los reclamos sociales que comienzan a poder definirse como un proyecto político colectivo.

Pero si esto es posible, entonces hemos de poder construir con las diversas historias del feminismo un imaginario que pueda traducirse como un proyecto político compartido en el sentido de poder reclamar para sí un pasado, de poder articular con ello la claridad de algunas de las demandas del presente, y finalmente, de poder vislumbrarlo con el horizonte de expectativas de cambio que reclaman un nuevo tiempo futuro. Lo que significa que no se trata de una vuelta atrás para imaginar una utopía, porque no estamos hablando de una teleología o de una Filosofía de la Historia con un concepto de progreso lineal; pero tampoco estaríamos atrapadas por un marco histórico que hubiera terminado por alejar las expectativas de los cambios radicales deseados para convertirse en un tiempo estático —en el presentismo— dependiente de los procesos colectivos en los que el papel de la memoria se agiganta y el pasado se vuelve más importante que las expectativas que casi desaparecen porque carecen de una visión de futuros mejores, tal y como lo ha tematizado el trabajo iluminador de Nora Rabotnikof (Rabotnikof, 2017).

La proliferación de estos movimientos feministas con distintos objetivos y con marcos conceptuales diver-

sos puede permitirnos tener una idea más compleja sobre cómo el concepto de *feminismo* se convirtió en un concepto de movimiento en el siglo XVIII. Ello no significa que antes no hubo alzamientos, revueltas o resistencia por parte de las mujeres.⁹ Pero la claridad conceptual asociada con la experiencia de otros fenómenos es lo que importa destacar aquí.

Muchas feministas coinciden en que con el surgimiento del capitalismo se fueron modificando las relaciones entre las familias, al tiempo que se fue reforzando la autoridad de los hombres (el patriarcado) y éste continuó relegando aún más a las mujeres por considerarlas como seres inmaduros y dependientes de sus padres, maridos o hijos. María Mies llamó a este esfuerzo patriarcal-capitalista como el proceso de “la domesticación”.¹⁰

Ya en 1848, las activistas de países como Francia, Inglaterra y Alemania —entre las que se encontraban la inglesa Anne Knight¹¹ y la francesa Jeanne Deroin—¹² se declaraban en una “cruzada” para “obtener la radical abolición de todos los privilegios de sexo, de raza, de nacimiento y de fortuna” (Freedman, 2003: 45). El fermento social se extendió hasta Italia y los Estados Unidos. Las mujeres comenzaron a escribir en periódicos que fundaron ellas mismas como lo demuestra el ejemplo de *Les Voix des Femmes*. Más periódicos comenzaron a aparecer en otras partes del mundo incluidos los países de La-

⁹ Ingeborg W. Owsen señala que “Publicly debating the position of women is, however, neither a new nor modern phenomenon. The so-called *querelle des femmes* (the quarrel about women) brought several writers and thinkers, male and female, to enter the debate, among others [Rousseau was opposed] the Dano-Norwegian writer and proto-feminist Ludvig Holberg (1684-1754), who wrote a history of famous women and coined the term “gynicologia” for the enterprise of defending women” (Owsen, 2021, p. 15).

¹⁰ Mies señala: “De las tendencias arriba mencionadas, el impulso hacia la domesticación y la privatización tuvo ciertamente un fuerte impacto en la construcción de la nueva imagen de “la buena mujer” en los centros del capitalismo durante los siglos XIX y XX, en concreto la identificación de la mujer como *madre y ama de casa*, y de la familia, el privatizado espacio de consumo y de “amor” como su área de actuación excluido y protegido del ámbito de la producción y acumulación en el que gobiernan los hombres” (Mies, 2019, p. 200).

¹¹ Anne Knight era una luchadora, abolicionista y pionera del feminismo. En 1847 ella produjo lo que se reconocería como el primer panfleto en el que se exigía el sufragio feminista y formó la primera organización de sufragistas en Sheffield en 1851. Cuando se les prohibió a las mujeres su participación en la convención antiesclavista mundial en Londres en 1840, Knight comenzó con su campaña sobre los derechos de las mujeres. Se mudó a Francia para participar en la revolución de 1848 y también participó en la conferencia sobre la paz en 1849. Junto con Jeanne Deroin, se organizaron para cuestionar la prohibición de las mujeres de entrar en los clubes y contra la prohibición de publicar como mujeres.

¹² Jeanne François Deroin cuyo alias era Jeanne Victoire fue una política, periodista y feminista francesa pionera en la lucha por el socialismo y los derechos de la mujer en el siglo XIX. Se acercó al sansimonismo porque ellos hablaban de la emancipación feminista. Jeanne Victoire contribuyó con artículos en el periódico *Le Femme Libre* considerado el primer periódico hecho por mujeres para mujeres. Se unió también a la escuela de Fourier y en 1847 se unió a la unión comunista dirigida por Marx y Engels. Escribió un ensayo de cuarenta y cuatro páginas inspirado por Olympe de Gouges y en él argumentó contra la idea de que las mujeres eran inferiores a los hombres y comparó el matrimonio con la esclavitud. El 13 de mayo de 1849 se presentó a las elecciones en la Asamblea y recibió críticas de Proudhon alegando que los órganos que poseen las mujeres sólo son aptos para la procreación y ella le exigió que le mostrara los órganos que a él le permitían votar. Fundó los periódicos *La Politique des Femmes* y *L'Opinion des Femmes* y en colaboración con Pauline Roland fundó “el club de emancipación para las mujeres”. Fue encarcelada por sus luchas y finalmente emigró a Inglaterra.

¹³ La *mujer mexicana* fue una publicación de “mujeres educadas” que intentaron ayudar a las mujeres inmigrantes y a las prostitutas.

¹⁴ Las feministas brasileñas recordaban el legado e la revolución francesa y Francisca Diniz escribía en 1890 “las mujeres estamos exigiendo lo que no se nos puede negar...”

inoamérica (México,¹³ Brasil¹⁴, Chile y Argentina)¹⁵ y estas publicaciones coincidían en señalar que estas luchas eran importantes porque tenían que ver con un nuevo concepto más amplio de *humanidad*. Como todos los movimientos sociales, el feminismo requería de las percepciones sobre la clase de injusticias sociales padecidas por las mujeres, pero antes, ellas tenían que poder autoconcebirse no como víctimas sino como las agentes del cambio. Y para ello debían poseer los mecanismos de la imaginación para poder orquestar las imágenes persuasivas y organizativas para propiciar las movilizaciones con los objetivos políticos claros.

La historia no fue sencilla, ni estuvo exenta de paradojas, como lo demuestran los ejemplos de muchos de estos movimientos que al principio no eran inclusivos. Eran, a veces, conservadores y hasta racistas (como lo fue el caso de las mujeres blancas defendiendo a la familia tradicional y con visiones excluyentes). No fue sino hasta el siglo XX cuando se terminó comprendiendo cabalmente que el feminismo no podría ser si no un movimiento emancipatorio cuyo objetivo fuera el poseer un nuevo concepto de *justicia*.¹⁶ La clase de injusticias padecidas por muchas mujeres en el mundo como las exclusiones, la explotación o el racismo, eran experiencias compartidas con otros grupos sociales y son centrales para el tipo de reivindicaciones de lo que significaría una nueva sociedad feminista.

Con las nuevas teorías políticas, como el liberalismo, por ejemplo, sólo se extendieron los privilegios para los hombres blancos. Estas transformaciones estructurales de la economía de mercado y del aparato legal e institucional de los sistemas liberales produjeron reacciones negativas por parte de las mujeres que comenzaron a discutir sobre la clase de derechos que estaban vinculados contra las esperanzas que ellas tenían. Karen Offen ha llamado a las feministas influenciadas por el liberalismo *individualistas*, mientras que

las feministas vinculadas a sus preocupaciones sobre la familia fueron llamándose *relacionales* (Offen, 1988). Las americanas son un ejemplo de las individualistas y las francesas lo son de las relacionales.

Las mujeres se organizaron ahí donde el capitalismo, el crecimiento de la industria, las teorías liberales y luego las teorías socialistas evidenciaron que las restricciones contra las mujeres como agentes políticos se hallaban en todas las nuevas teorías sociales que sólo impulsaban mejoras y privilegios en torno a los hombres. Estos procesos históricos demostraban también que había grandes diferencias entre las activistas y sus objetivos políticos. Por eso, las historiadoras feministas se toparon con el problema de descubrir que el término contemporáneo de *feminismo* no cobraría importancia hasta poco antes de la llegada del siglo XX y que desde el momento de su introducción fue un concepto controvertido.¹⁷

Se cree que el término fue acuñado en Francia y que provenía del término *femme* que significa mujer asociado con el sufijo *—isme—* lo que permitió convertirlo en una adición más a los conceptos políticos modernos de movimiento. Esta semántica permitió esclarecer cómo dicho concepto introducía también importantes cambios político sociales pues las activistas dirigían sus esfuerzos a poder configurar proyectos políticos, como el derecho al voto, la consolidación de los derechos a la propiedad antes vetados a las mujeres y otros derechos similares que fueron surgiendo hasta poder hallar con más claridad algunos vinculados con las libertades en relación con la autonomía del cuerpo como un derecho, lo que antes era impensable (el derecho a la libertad sexual, contra el hostigamiento sexual, etcétera). Por eso también se asoció al feminismo con los proyectos radicales de los socialistas utópicos más que con los más tradicionales, como el que el marxismo representaba cuando se ocupó de la explotación obrera y de la idea del trabajo que producía valor, mientras

¹⁵ Las mujeres pudieron entrar a las universidades en Chile, Brasil, México y Argentina en 1800. Esto permitió que muchas de ellas comenzaran a exigir sus derechos a poseer propiedades y a recibir salarios. Las mujeres revolucionarias en México hicieron campañas para el sufragio pero sólo lo consiguieron en el siglo XX.

¹⁶ Owesen apunta primero a Nancy Fraser como la autora cuya visión posee mucho más claridad al respecto: "The belief and wish for change is what makes feminism an equally political and philosophical project". Pero Seyla Benhabib lo dice ya claramente: "The task of feminist theory, she suggests, is to uncover how the historically known gender-sex systems have contributed to the oppression and exploitation of women and simultaneously develop a theory that is emancipatory and reflective" (Owesen, 2021, pp. 15-16). Las cursivas son mías.

¹⁷ Owesen nos recuerda que "Karen Offen writes that feminism "co-note[s] the ideas that advocate the emancipation of women, the movements have attempted to realize it. Sally Haslanger and Nancy Tuana define feminism as "an umbrella term for a range of views about injustices against women" and claim that feminists are committed to bringing about social change to end injustice against women, in particular, injustice against women as women. Alison Jaggar defined feminism as "a cluster of social and political ideals that continuously evolve and change" and "an activity directed toward promoting justice and equality" (Owesen, 2021, pp. 14-15).

que borró la explotación del trabajo de reproducción social que según Marx no poseía valor alguno.¹⁸

Desde el inicio, como todo buen concepto según Koselleck, el feminismo estuvo plagado de ambigüedades y estaba lejos de poder hallar una única definición. Se asoció primero con el uso que le dio Charles Fourier en 1830.¹⁹ Se cree que a partir de ese tiempo fue utilizado en Francia como sinónimo de la emancipación femenina.

Nótese que en el siglo XX se transformó el sentido de la emancipación proponiéndolo con la imagen de la revolución feminista como un movimiento de liberación (en los años 70s). La primera autoproclamada feminista en Francia fue Hubertine Auclert, quien utilizó el término desde 1882 en su periódico *La Citoyenne*.²⁰ Sin embargo, fue en septiembre de 1896, en el congreso de mujeres que se llevó a cabo en Berlín, en donde Potonie-Pierre celebró públicamente que la palabra *feminismo* que ella y sus colegas habían utilizado había comenzado a circular más abiertamente. A partir de 1890 el término comenzó a utilizarse en Argentina y en los Estados Unidos.²¹ En julio de 1848 las mujeres se reunieron en los Estados Unidos para demandar su derecho a la igualdad. En Inglaterra, Francia y Alemania las mujeres marcharon junto a los trabajadores y a los pobres y se autodenominaron ya como feministas.

Las mujeres que lucharon en los siglos XVIII y XIX estaban muy lejos de poseer la claridad que aportaron las experiencias de las luchas del siglo XX. Estas tampoco han estado exentas de complejidades. Desde las luchas por la igualdad y la diferencia,²¹ por el reconocimiento y la redistribución,²² por la inclusión en la vida política y la crítica al concepto de *esfera pública* burguesa,²³ las tensiones de estas luchas han sido prometedoras por el tipo de esclarecimientos que

han supuesto tras grandes debates. En mi opinión, muchas de estas diferencias conceptuales no son tan contradictorias como aparecen en los debates, algunas de ellas pueden coincidir en un proyecto político unitario. Es por eso que en mi concepto de imaginario social feminista se incluye la definición de todas estas experiencias como una topografía del espacio.²⁴ Allí se introduce la noción de capas o de sedimentos de las experiencias históricas —tal y como las concibe el trabajo teórico de Koselleck— porque él alude a estas capas en las que perviven ciertas experiencias como fuentes de reorientación de las expectativas, otras capas se transforman o se modifican y así van configurando nuevas expectativas. También hay rupturas como veremos más adelante.

El concepto de *feminismo* como concepto movimiento articuló mejor sus diferencias político conceptuales con una gran variedad de adiciones. Muchos grupos de mujeres comenzaron a querer distanciarse de otras en Francia utilizando el término simple de *feminista* y lo fueron asociando más concretamente con los contextos de sus demandas, como las feministas familiares, las feministas cristianas, las feministas radicales, las feministas socialistas, las feministas marxistas. Ya en el siglo XX, durante los últimos cincuenta años, aparecieron las feministas radicales, las feministas posmodernas, las feministas poscoloniales, las feministas interseccionales, las ecofeministas. Recientemente en el siglo XXI aparecen nuevas denominaciones como las anarcofeministas²⁵ y las xenofeministas²⁶. Así el concepto de *movimiento* ha terminado por configurar también a la pluralidad de los imaginarios sociales asociados con el término de feminismo al que ahora es posible añadirle un sufijo descriptivo de sus bases histórico-conceptuales centradas en la diversidad de sus perspectivas.

¹⁸ Maria Mies señala que “La explotación es una categoría histórica—y no biológica o psicológica—que subyace en la base de la relación hombre-mujer... Por ello, junto con Mariarosa Dalla Costa, ya habla de explotación de las mujeres en su triple sentido: son explotadas (no sólo económicamente sino como seres humanos) por los hombres y son explotadas como amas de casa por el capital. Si son trabajadoras asalariadas, entonces también son explotadas como trabajadoras asalariadas. Pero incluso esta explotación es determinada y agravada por las otras dos formas interrelacionadas de explotación” (Mies, 2019, p. 93).

¹⁹ Marya Chéliga-Loevy declaró que en 1896 Charles Fourier había acuñado la expresión en su *Théorie des Quatre Mouvements et des destinées générales* (1808) (Chéliga-Loevy, 1896, p. 826).

²⁰ Ver (Offen, 1988, p. 126).

²¹ Ver (Offen, 1988, p. 127).

²² Las primeras feministas en el siglo XVIII fueron las que abogaron en este sentido. El debate continuó en el siglo XX y el tema de las diferencias se volvió central. Ver Young (1990).

²³ Nancy Fraser fue pionera en este tipo de discusión. Ver Fraser (2003).

²⁴ Ver Fraser (1997). Ver también Lara (1998) y Meehan (1995).

²⁵ Ver Introducción en Lara (2021).

²⁶ Ver Bottici (2021).

Con la aparición de las historias del feminismo²⁷ y en las exploraciones críticas por parte de las feministas en el siglo XX las obras de autores como Kant, Rousseau, Hegel y otros, pasaron a ser objeto de cuestionamientos serios. Las feministas comenzaron a mostrar parte de sus revisiones como los materiales probatorios de las exclusiones cuyo carácter crítico hemos llamado anacrónico,²⁸ como ya he explicado en el capítulo 4 de mi libro *Beyond the Public Sphere: Film and the Feminist Imaginary* (2021). En las obras de todos estos filósofos considerados como la base del humanismo aparece de alguna manera su justificación de la exclusión de las mujeres, aun cuando ellos poseen entre sus conceptos el de *igualdad* y el de *justicia*. El resultado fue que hubo una enorme cantidad de libros que se publicaron aportando formas de recuperación de las diversas luchas del feminismo antes de la revolución francesa, durante la misma y posteriormente en la Literatura, en la Historia y en la Filosofía.²⁹ Lo que realmente importa es que las mujeres nunca estuvieron contentas con sus situaciones y en mostrar cómo la claridad conceptual que se fue ganando con la combinación de los activismos y los esfuerzos de las teorías por ir aclarando lo que se podía de las experiencias feministas. Este proceso fue generando al concepto *movimiento* en un vehículo conceptual de la acción. De esta forma, el feminismo también se convirtió en una “constela-

ción teórica” que requirió de otras acuñaciones conceptuales posteriores. A este proceso, producto de la acuñación de nuevos conceptos, con metáforas poderosamente imaginativas y con la complejidad que supuso pensar sobre las diferencias entre el sexo y el género, podemos denominar la primera fase histórica de la construcción del imaginario social feminista. Bajo una perspectiva que desenzalizaba al sexo para convertir a las justificaciones para excluir a las mujeres en esfuerzos político que potenciaron más los privilegios del patriarcado capitalista.³⁰ Con la entrada del capitalismo financiero y el refuerzo conservador y neoliberal estaba claro que las reacciones de los hombres blancos a la posible pérdida de sus privilegios no se hicieron esperar. Estas luchas contra lo ganado por las feministas han comenzado a cambiar hoy día el panorama en Estados Unidos, en Hungría, en Polonia, en Rumania, y claro, en Afganistán con el regreso de los Talibanes.

Las feministas contemporáneas siguen fortaleciendo el concepto *movimiento* ahora construido como el proceso histórico poniendo el énfasis entre lo nuevo y lo viejo, las feministas de las primera ola, de la segunda ola, de la tercera ola y de la cuarta³¹ (aunque hasta en esta forma de hacer historia hay que reconocer que las historias son plurales y que muchas de ellas disienten sobre dónde y cómo se han origina-

²⁷ Estas feministas se definen así: “Xenofeminism positions itself as a radical Project for which the future remains open as a site of radical recomposition”, después añade “In deliberately eschewing the politically tone-deaf imaginaries of some forms of transhumanism, and by bringing biohacking into conversation with both trans health activism and discourses of reproductive justice, I hope to emphasize some of the most materialist dimensions of twenty first century approaches to emancipatory, self-directed bodily transformation” (Hester, 2018, pp. 1-4).

²⁸ No existe mucha evidencia de los esfuerzos de las mujeres que vivieron en la antigüedad, pero basta con mirar la clase de abusos a los que se las sometía para tener una visión clara que ellas seguramente eran conscientes de su status como seres inferiores y tal vez muchas de ellas se resistieron. Algunos de estos temas podemos hallarlos en la el trabajo de historiadores como Tito Livio que relata que en el siglo 3 A.C. las mujeres romanas bloquearon todas las entradas del Capitolino cuando el cónsul Marcus Porcius Cato quiso prohibir el uso por parte de las mujeres de vestimentas costosas. Cato reclamó “Si ellas consiguen la victoria, qué más no intentarán?”, y añadió “Tan pronto como comiencen a sentirse nuestras iguales, se convertirán en nuestras superiores”. No es el único de los fragmentos interesantes, pero sí el más claro en relación a cómo reaccionaron las mujeres ante la prohibición y el temor que supuso que se aceptaran sus reclamos porque ello sería el fin del orden impuesto por el patriarcado. Ver Livio, Tito. *History of Rome*.

²⁹ Por ejemplo, Karen Offen señala que: “Clearly, Ferguson’s notion of feminism differs from Shepard’s. It is, of course, doubtful whether the most basic assumptions of sixteenth century women writers about women’s nature, their relationship to men, to the family, to the structure and purpose of social order would be even slightly acceptable to critics of women’s status in England today” (Offen, 1988, p. 131).

³⁰ Prácticamente todos los filósofos del siglo XVIII, IX y XX tienen su espacio de recuperación o reinterpretación feminista, como por ejemplo Gatens (2009), Heberle (2006) y, en general, la colección editada por Nancy Tuana, “Re-reading de canon” y publicada por The Pennsylvania State University Press, que consiste en un colección de ensayos que tiene como objetivo ofrecer reinterpretaciones feministas de algunos escritos de los figuras más destacables del pensamiento occidental.

³¹ De nuevo apelo a la explicación de María Mies: “El término “patriarcado” denota la dimensión social e histórica de la opresión y explotación de las mujeres, por lo que está menos abierto a interpretaciones biologicistas, al contrario de, por ejemplo, el concepto de “dominio masculino”. Históricamente, los sistemas patriarcales fueron desarrollados en momentos históricos particulares, por pueblos específicos y en regiones geográficas específicas. No son sistemas universales, atemporales, que siempre hayan existido... el hecho de que el patriarcado constituye hoy en día un sistema casi universal que ha afectado y transformado la mayor parte de las sociedades prepatriarcales se explica por el uso de los principios métodos utilizados para expandir este sistema, concretamente: el robo, la guerra y la conquista... Mientras que el concepto patriarcado denota la profundidad histórica de la explotación y la opresión de las mujeres, el concepto de *capitalismo* expresa su manifestación contemporánea, o el último paso en el desarrollo de este sistema. Los problemas de las mujeres no pueden explicarse únicamente haciendo referencia a las viejas formas del dominio patriarcal” en Mies (2019, pp. 94-95).

do las etapas históricas de los procesos de las luchas feministas). Con las herramientas conceptuales y de movimiento histórico reconocemos a los virajes de los feminismos en ginocéntricos, los esencialistas, los constructivistas, los postestructuralistas, los materialistas, etcétera. Con esta amplitud teórica el espectro se abrió hacia cada vez más hacia nuevas expectativas asociadas también con la autocrítica a las teorías que antes no podían contemplar el ir más allá de sus horizontes culturales y geográficos. El feminismo no puede ser la historia de Europa, ni sólo de las historias feministas de los Estados Unidos o de los países ricos. El feminismo atañe a todas las mujeres y por eso puede ser postcolonial, antirracista, comprendiendo también una teorización histórica sobre las luchas de clase vinculadas con el género y con la perspectiva de poder integrar a todas las mujeres de la periferia. El feminismo como movimiento social se ha construido como una nueva cartografía emancipatoria. Con la aparición de otras aportaciones de mujeres y de sus problemáticas podemos cuestionar incluso al capitalismo, al colonialismo, al racismo y al calentamiento global.

La constelación conceptual del feminismo

La historia conceptual de los feminismos supone entonces que los usos de los conceptos políticos pueden ser también concebidos como constelaciones. Unos y otros se presuponen. Unos permiten la mejor articulación del sentido relacional con el que se nos presenta la oportunidad de instituir cambios radicales y ayudan a dimensionar mejor el tema político. Así, por ejemplo, señala Koselleck que para que la palabra *estado* “pueda convertirse en un concepto: dominio, territorio, clase media, legislación, judicatura, administración, impuestos, ejército, por nombrar sólo lo más usual. Todas las circunstancias plurales con su propia terminología y con su conceptualización son recogidas por la palabra *estado* e introducidas en un concepto común. Los conceptos son, pues, concentrados de muchos contenidos significativos” (Koselleck, 1993, p. 117).

En este sentido, podríamos decir que ha sido el concepto de *feminismo* el que ha permitido transformar lo que antes se había llamado como el “problema de

las mujeres” y que a partir del siglo XVIII se convirtió en un asunto de interés público vinculado con un proyecto específico de la emancipación de las sociedades en sociedades feministas³². Sin embargo, ha sido con el concepto de género —como vimos con en el ejemplo de republicanismo asociado con el nuevo concepto de constitución— el que ha permitido a las feministas poder articular la constelación alrededor de configuraciones conceptuales novedosas que complejizan el panorama de este concepto de *movimiento*. Concebir al tema de las mujeres ahora como una clase (la mitad de la humanidad) vinculada al concepto de *género* y contra las que se han ejercido diversas estrategias de dominación, de explotación y de exclusión.

En primer lugar, hemos de reconocer que los términos de *capitalismo* y de *patriarcado* pueden articular mejor nuestro tiempo, pues literalmente el concepto de *patriarcado* significa “la ley de los padres”. Pero el dominio de los hombres va más allá de “la ley de los padres” e “incluye el dominio de los maridos, de los jefes hombres, de los hombres que gobiernan la mayor parte de las instituciones sociales, en la Política, en la Economía, en resumen, en lo que se ha dado en llamar *la liga masculina* o *la casa de los hombres* (Mies, 2019, p. 94). En segundo lugar, y gracias a la diferenciación conceptual histórica entre el género y el sexo,³³ las feministas lograron establecer un análisis profundo acerca de la estructura social de la realidad que supone poder diferenciar entre la relación del mundo social con el “mundo de la naturaleza”. Esta perspectiva permitió desnaturalizar las formas de justificación política que se hallaban sobre la base de las afirmaciones de la desigualdad constitutiva entre hombres y mujeres. Estas son ahora concebidas como construcciones sociales que el concepto de género permite aclarar.

Una frase de Simone de Beauvoir en el *Segundo Sexo* nos permite la posibilidad de interpretarla en su forma anacrónica de cara a esta transformación conceptual cuando se la interpreta en su dimensión constructivista con la afirmación de que “no se nace mujer; se llega a serlo” (1949). En la versión sartreana existencialista, esta frase podría interpretarse como si Beauvoir se refería a la clase de elección libre que le permite

³² No existe un relato coherente tampoco entre estas denominaciones históricas. Hay diversas concepciones que pretenden expandir estas olas en forma global, otras lo hacen siguiendo a los movimientos teóricos y del activismo de las norteamericanas, otras incluyen ahora a las latinoamericanas, etcétera.

³³ Aunque no existe en el feminismo una sola tendencia singular que agrupe un concepto claro de emancipación, hay ahora un retorno a querer rescatar a este concepto. Al respecto ver Lettow, (2016).

a una mujer en convertirse en su propio proyecto de libertad. Por eso, Beauvoir pensaba que así se podía abandonar a la dimensión inmanente de la existencia y poder alcanzar lo trascendente como un proyecto personal. Sin embargo, las feministas han reinterpretado mejor esta afirmación de Beauvoir gracias al concepto de *género* que supone un proyecto político y no biológico. Las mujeres no pueden definirse como un sexo sino como una construcción político-social. Las jerarquías sociales se han sostenido gracias a estos mitos que construyeron las bases teóricas de lo que supuestamente eran los discursos científicos. El origen de las diferencias entre hombres y las mujeres radica en cómo se han construido las instituciones para dominar, explotar y excluirlas. Y se puede ir aún más lejos, como ya lo han hecho muchas teorías feministas diciendo que la construcción social del otro también incluye a la raza, al pobre, al inmigrante, y a los grupos LGBTQ+ + +. Todos estos grupos y los rasgos de las minorías son construcciones sociales que se definen como naturales pero que en realidad son las justificaciones políticas de quienes ejercen el poder para dominar, explotar o excluir.

Para las feministas fue importante el reconocimiento de sus análisis críticos contra las ideas del patriarcado, del capitalismo y del racismo colonialista. Nunca fue más claro que cuando ellas pudieron construir historias alternativas, lo cual les permitió afirmar que nuestras autodescripciones y la forma de interpretar nuestras experiencias no son ni permanentes, ni fijas. Son interpretaciones históricas que permiten problematizar a los marcos de referencia que establecemos e, incluso, cuestionar los errores del enfoque como ya lo ha señalado la crítica conceptual de Nancy Fraser (Fraser, 2008).

Los conceptos nos permiten organizar a los fenómenos, hallarles un marco de comprensión, establecer diferencias entre ellos y reorganizar los contenidos e incluso problematizar las justificaciones de los órdenes políticos, instituciones y de sus prácticas. La perspectiva política del feminismo aparece más claramente perfilada con el concepto de *género* como la forma en la que los intereses terminan definiendo a todas las relaciones “intersexuales”. Lo que antes aparecía como real ahora podemos describirlo como “ficciones”. Con las feministas foucaultianas a la cabeza hemos podido articular mejor esta perspecti-

va de lo que son las construcciones discursivas. Los procesos de socialización dejan de estar asociados solamente con la biología y el determinismo. Ahora es posible hallar nuevas posibilidades interpretativas aún en las distinciones conceptuales, como lo son los contrastes entre contrarios o los binarismos conceptuales asociados con el hombre y la mujer. Hemos terminado por ampliar los horizontes de lo humano³⁴ y también hemos podido descentrar nuestro lugar en el mundo y con la naturaleza y los animales.

De Beauvoir permitió poder reinterpretar al género con un aparataje conceptual coherente. Las clasificaciones que permite aportar el concepto de *género* se constituyen como una matriz compleja de instituciones y de prácticas, tal y como antes lo hemos visto con la ayuda conceptual del concepto de *imaginario social*. Ser una mujer es entonces —en la definición de Beauvoir— es una cuestión social y política, no anatómica. Por eso es absurdo que el objetivo final sea el de reconocer a un solo tipo de experiencias o con una sola perspectiva cultural. Lo que nos ha permitido claridad conceptual es poder apreciar con otros criterios relacionales lo que son las instituciones políticas como la raza, la clase social, el estatus, la naturaleza. Éste fue el cambio conceptual más radical que abrió la constelación conceptual del feminismo. Ello significa que el género no está solamente construido socialmente, también puede dar cuenta de las estructuras de las relaciones en donde se instituyen todas las jerarquías con las que las relaciones son construidas como ejes de poder. Las feministas coinciden al señalar que para ellas la definición materialista nos permite a las mujeres reconocernos como “una clase social”. El concepto de *género* reorganiza todo el cúmulo de experiencias y se convierte en un mega proyecto teórico y práctico. Así, terminamos por concebir al género como una clase social y también como una mega identidad política. Tiene razón Joan Scott al señalar que: “A way to insist that attention to gender could bring new insight into old questions of difference, power, and politics” (Scott, 2018, p. XI), porque tiene que ver con que “las categorías de género” y son maleables ya que están asociadas a las prácticas y normativas de las instituciones (la familia, la raza, el estado y la nación). Sin embargo, todos estos rasgos penetran en el inconsciente colectivo y pueden movilizar nuestras fantasías, nuestros odios, nuestros deseos ocultos o incluso nuestros miedos a la castración.

³⁴ El feminismo debe mucho al psicoanálisis, así como a esta extraordinaria distinción entre género y sexo que primero trabajó Robert J. Stoller. (Stoller, 1968).

Para muchas feministas las construcciones binarias provienen de lo que antes era la identidad entre el sexo y el género. Hoy podemos cuestionar las separaciones tajantes entre la biología y la cultura, entre lo racional y lo emocional, entre el sexo definido como heterosexual y otras posibles alternativas y como la base de las diferencias políticas entre mujeres y hombres que ha comenzado a cuestionarse. Radicalizando este argumento Judith Butler afirmaba que el binarismo debería permitirnos abandonar incluso a todas estas clasificaciones que son deterministas y reduccionistas. Así, el concepto de género permitió también problematizar la comprensión histórica y cultural de la sexualidad y de su construcción heterosexual. Los conceptos asociados con el género abrieron el espectro a la necesaria revisión del concepto del cuerpo y de “la Historia política” que se ha hecho de él en la Filosofía política.³⁵ El cuerpo constituye el núcleo central de la especificidad del género. Moira Gatens, una célebre spinozista, ha permitido incluso extender el espacio de los imaginarios a los “imaginarios corporales,” pues “the social and personal significance of the body as “lived”, socially and historically specific in that it is constructed through shared language... and common institutional practices” es un mapa político, psíquico y abierto a nuevas prácticas emancipatorias (1996, pp. 11-12).

A modo de conclusión

La historia conceptual de los feminismos supone entonces que los usos de los conceptos políticos pueden ser concebidos también como constelaciones y estas construyen los espacios del imaginario social o de los imaginarios sociales feministas. El lugar de coincidencia entre las diferentes reside en vislumbrar cómo el objetivo de cambio radical de la sociedad hacia una sociedad justa está captado a partir de un concepto de movimiento: el feminismo. De ahí que las feministas hemos hallado la mejor definición de la justicia que están situadas en la clase de relaciones intersubjetivas que construimos (Forst, 2011, p. 20). Todas las relaciones importan, las que tenemos entre nosotras, con otros, las del trabajo, las que dependen de nuestro cuidado y las que nos permiten relacionarnos con la naturaleza y los animales.

Nosotras somos todas las relaciones y ellas requieren de articulaciones intersubjetivas en las que no haya dominación, explotación y exclusión. El valor de todo trabajo, el cuidado de nosotras y de los demás, la interdependencia y la vulnerabilidad son valores que han adquirido visibilidad en los imaginarios feministas. La no violencia en nuestras vidas, el derecho a no tener miedo de transitar en las calles solas, la posibilidad de ser parte de la vida colectiva sin temores de ser hostigada, fustigada y violentada. Una vida dependiente de marcos relacionales en los que no se admite la violencia y la fuerza.

El imaginario feminista ha terminado por constituir su futuro. El siglo XXI ha mostrado la masiva participación de las jóvenes en todo el mundo y muy especialmente en Latinoamérica. En cierta forma y volviendo al tema de las capas o de los sedimentos de los estratos históricos de Koselleck (2018), en el feminismo han participado muchas generaciones: desde las bisabuelas y abuelas a finales del siglo IX, XX; luego con las pioneras y las madres del siglo XX en los sesenta y setenta; hoy en el siglo XXI, son las hijas y las nietas que ya no se cuestionan si son feministas o no. Lo son y están cambiando el mundo. Este proceso histórico de los activismos se ha visto acompañado por manifiestos históricos que nos revelan los cambios en las experiencias y las expectativas. Partiendo de *Vindications of the Rights of Women* (1792) de Mary Wollstoncraft, donde ella apelaba a los derechos y a la educación. En el siglo XX, apareció primero el *Manifiesto Feminista* (1914) de Mina Loy, una artista americana que utilizaba la provocación para señalar que las mujeres debían dejar de estar oprimidas. Las exclusiones de las negras y lesbianas permiten la aparición del *Black Women's Manifesto* (1970). Tal vez uno de los documentos más importantes haya sido La declaración del colectivo del Río Combahee³⁶ (1977) pues en ellas se habla por primera vez sobre la discriminación racial y sexual, la homofobia y la política clasista como multifacéticas e interconectadas. Este documento sería luego la inspiración del interseccionalismo. La declaración más radical e innovadora vino de la mano de Donna Haraway con su “*Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist Feminism in Late Twentieth Century*” (1985). Ella rompió con los límites puestos entre lo humano, lo animal y las

³⁵ Ver, por ejemplo Haraway (1991) (2016a) (2016b).

³⁶ Ver Sojourner Truth “Ain’t I a Woman?” Speech de Senegal Falls; (de Beauvoir, Simone (1949) *El segundo sexo*, el trabajo de Luce Irigaray (1975), (1977), (1993); Cavarero, Adriana. *Stately Bodies. Literature, Philosophy and the Question of Gender* (2002); Young, Iris Marion, *On Female Body Experience*. 2005, Butler, Judith (1990, 1993, 2004). Susan Bordo (1993), Moira Gateens (1996).

máquinas. Hoy día este problema ha logrado rehacer nuestras perspectivas y relaciones más radicalmente que ninguna otra expresión anterior. En 1991 apareció “*Riot Grrrl Manifesto*” y muestra el momentum en el que las feministas han logrado hacer de los manifiestos el trazo principal de los programas políticos que se nutren de los imaginarios feministas. Los de

hoy día los han escrito las activistas- teóricas jóvenes, como Verónica Gago con su *Feminist International. How to change everything* (2020), Cinzia Arruza et al., *Feminism for the 99%*, y el de Chiara Bottici, *Anarcafeminismo* (2021). Los manifiestos han terminado por convertir al futuro en un amplio proyecto político que cada vez más incide en nuestro presente.

Referencias

- Arendt, H. (1965). Foundation I: Constitutio Libertatis. En *On Revolution* (pp. 141-178). Penguin Books.
- Beauvoir, S. de (2021). *El segundo sexo*. Cátedra.
- Bottici, C. (2021). *Manifiesto anarcafeminista*. Ned Ediciones.
- Hester, H. (2018). *Xenofeminism*. Polity Press.
- Auclert, H. (4 de septiembre-1 de octubre de 1882). *La Citoyenne [La Ciudadana]*, (64).
- Castoriadis, C. (1998). *The Imaginary Institution of Society*. Polity Press.
- Chéliga-Loevy, M. (28 de noviembre de 1896). Les hommes féministes. En *Revue Encyclopédique Larousse*, (169).
- Fraser, N. (1997). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. En *Justice Interruptus. Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*. Routledge.
- Fraser, N. (2005). *Reframing Justice. The Spinoza Lectures*. Van Gorcum.
- Fraser, N. (2008). *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Polity Press.
- Fraser, N. y Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Verso.
- Freedman, E. (2003). *No Turning Back. The History of Feminism and the Future of Women*. Ballantine Books.
- Gatens, M. (1996). *Imaginary Bodies: Ethics, Power, and Corporeality*. Routledge.
- Gatens, M. (Ed.). (2009). *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*. The Pennsylvania State University Press.
- Haraway, D. J. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. Routledge.
- Haraway, D. J. (2016a). *Manifestly Haraway. The Cyborg Manifesto. The Companion Species Manifesto. Companions in Conversation (with Cary Wolfe)*. University of Minnesota Press.
- Haraway, D. J. (2016b). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Heberle, R. J. (Ed.). (2006). *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*. The Pennsylvania State University Press.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.
- Koselleck, R. (2018). *Sediments of Time: On Possible Histories*. Stanford University Press.
- Landes, J. B. (1988). *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Cornell University Press.
- Lara, M. P. (1998). *Moral Textures: Feminist Narratives in the Public Sphere*. Polity Press.
- Lara, M. P. (2013). *The Disclosure of Politics. Struggles over the Semantics of Secularization*. Columbia University Press.
- Lara, M. P. (2021). *Beyond the Public Sphere: Film and the Feminist Imaginary* (pp.1-21). Northwestern University Press.
- Lettow, S. (primavera de 2016). Dimensions of Emancipation: Rethinking Subjectivity, Domination and Temporality in Feminist Theory. *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory* 19(1), 9-28.
- Meehan, J. (Ed.). (1995). *Feminist Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*. Routledge.
- Mies, M. (2019). *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Traficantes de Sueños.
- Mousset, S. (2007). *Women’s Rights and the French Revolution. A Biography of Olympe de Gouges*. Routledge.
- Naranch, L. E. (2002). The Imaginary and a Political Quest for Freedom. *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, 13(3), 64-82.
- Offen, K. (otoño de 1988). Defining Feminism: A Comparative Historical Approach. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 14(1), 119-157. <http://www.jstor.org/stable/3174664>
- Owesen, I. W. (2021). *The Genealogy of Modern Feminist Thinking. Feminist Thought as Historical Present*. Routledge.
- Rabotnikof, N. (2017). Tiempo, historia y política. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, (55), 28-43. <https://doi.org/10.29340/55.1802>
- Scott, J. W. (2018). *Gender and the Politics of History*. Columbia University Press.
- Stoller, R. J. (1968). *Sex and Gender: The Development of Masculinity and Femininity*. Karnac Books.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.

Dialécticas del feminismo: matronas de una educación para la diferencia

Dra. Paola María del Consuelo Cruz Sánchez

Buenos días a todas y todos. Agradezco la invitación del Departamento de Actualización Docente del Colegio de Bachilleres, y del Posgrado de Humanidades de la UAM Iztapalapa. Es un gusto para mí poder participar de este ciclo de conferencias y particularmente compartir esta mesa. Extiendo mi agradecimiento al profesor Víctor García, Coordinador de Desarrollo Docente y a mi querida amiga, la profesora Adriana de la Rosa, quien me sugirió para la mesa.

Se me encomendó la tarea de comentar el trabajo de la Doctora María Pía Lara, la cual acepté gustosa sin considerar todas las dificultades que conlleva glosar un texto que ha dicho bien y profundamente. Siendo consecuente con esta apreciación, mi esfuerzo consistirá en versar en el mismo tono, compartiré algunas palabras resultado de las evocaciones de su escrito. Si aceptamos que los textos no están cerrados sobre sí, sino abiertos a quienes intentamos comprenderlos y aprender de ellos, el ejercicio de lectura al cual se me congregó me permite continuar el diálogo como una labor interpretativa.

Pretendo hablar de aquello que considero subyace en el espíritu del escrito titulado *Una mirada histórico-conceptual al imaginario social del feminismo* (Lara, 2022), a saber, la postulación del feminismo como una memoria viva que teje dialécticas entre el pasado y el presente, entre la praxis intelectual y la de resistencia, entre lo utópico y lo tópico. De ahí el título de mi escrito: *Dialécticas del feminismo: matronas de una educación para la diferencia*.

Así, mi intención es la de *mapear* estas tres dialécticas como un esbozo de la necesidad de migrar a una educación feminista como aquella que elucidan algunas matronas de relación con la diferencia en igualdad.

El feminismo como propósito. Primera dialéctica: pasado-presente

Si el feminismo es un concepto movimiento y en movimiento *constela* diferentes proyectos, una noción que

puede ser redefinida, o una propuesta de mundo que está en vías de ser otra, como expresa la Doctora Lara (2022, pp. 12-13), cuando afirma que “la historia conceptual de los feminismos supone que los usos de los conceptos políticos pueden ser concebidos como constelaciones” (p. 15), es decir que implican diferentes nociones, que son difíciles de asir, pero no sólo eso, sino que nos permiten hacer breves disquisiciones acerca del feminismo mismo. Recuperar su memoria, hacer memoria, traerlo a la memoria exige desentramar sus sentidos, como un engranaje entre el pasado y el presente. Me tomo entonces esa licencia.

Pienso al feminismo como una lectura disruptiva de las realidades, que ha revelado que la dominación masculina no responde a un orden natural, sino a un orden sociomoral y político (Valcárcel, 2001, p. 23), a este esclarecimiento le ha llamado *patriarcado*. Entendiendo por éste, como afirma Gayle Rubin, una organización, una “sede de la opresión de las mujeres y las minorías sexuales”, “el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana” (2013, p. 97), productos que se convierten en mandatos, en dictados que se desplazan, se extienden, se modifican, y terminan por convertirse en fenómenos generalizados.¹ La agudeza de las escuelas feministas ha mostrado las estructuras de privilegios y exclusión sobre las cuales se fincan las sociedades patriarcales, y los efectos opresores e injustos de éstas para las mujeres, las diversidades y las disidencias.

Tres ejes son las vértebras de las organizaciones patriarcales (Young, 2005): la división del trabajo en función del sexo, la heterosexualidad normativa, y las jerarquías entre los géneros. La primera opera a través de la clasificación de las profesiones, las actividades, las labores, los oficios, etcétera, en función de la diferencia sexual. Puntual ha sido el feminismo en evidenciar que dicha partición responde a “racionalizaciones que apelan a supuestas peculiaridades propias de cada sexo... (omitiendo que...) La definición de estas

¹ La Doctora Lara, siguiendo a Mies, rescata al patriarcado más que como una ley de los padres, como una *liga masculina* (p.16).

peculiaridades es, cultural, y, por lo tanto, la división del trabajo en función del sexo lo es en función del sexo culturalmente definido” (Amorós, 1991, p. 227).

El feminismo ha elucidado que la segmentación de la acción humana está basada en una sola nota de los cuerpos: la reproducción. Se ha reducido a las mujeres a la capacidad gestante, arraigándolas en todas las actividades que se cree derivan de ésta y, a los varones con las no vinculadas a la reproducción, el mantenimiento y el cuidado de la vida, sino ligados a la creatividad y a la construcción, lo que decantará en la separación entre el trabajo físico y el intelectual. Si se tienen que cumplir las labores de esposa y madre, qué necesidad hay de saber leer o escribir. Piénsese en los efectos de esta clasificación, que tanto ayer como hoy, vislumbraba que “el camino educativo se conecta directamente con el de los derechos políticos” (Valcárcel, 2001, p. 19).

Este ordenamiento actúa por ello, como un sistema de prohibiciones, prioritariamente para las mujeres. No es tan difícil de comprender el arribo tardío de éstas a muchas actividades. Es un mecanismo de extensión de lo supuestamente natural a todos los espacios, basado en la confusión de la diferenciación biológica de los cuerpos, sus funciones y la concepción ideológica de sus capacidades. Los feminismos han otorgado aportes teóricos y metodológicos para la desmantelación de esta epistemología binaria (Preciado, 2020), han contribuido al desarraigo de un conocimiento de los cuerpos reducido a la diferencia sexual que jerarquiza, coloca, y ubica en situación. Como menciona la Doctora Lara, “los conceptos nos permiten organizar fenómenos, hallarles un marco de comprensión, reorganizar, problematizar las justificaciones de los órdenes políticos, institucionales y de sus prácticas” (p. 17).

Dichas metodologías detallan² que “el centro de la división generizada del trabajo en las sociedades modernas es la división entre lo público y lo privado” (Young, 2005, p. 22), que no sólo consiste en el adentro y el afuera de casa, sino en el insistir que el adentro no es político, sino familiar, y, en el régimen de la diferencia sexual, natural. Las oportunidades laborales para las mujeres han cambiado considerablemente, sin embargo, siguen siendo éstas quienes en su ma-

yoría, realizan el trabajo no pagado de cuidado. La convocatoria a politizar los espacios “naturales” es feminista. Podríamos decir que, a partir de la casa, en sentido amplio, se ha hecho pensar nuestra agencia política, para así cuestionar si las orientaciones del patriarcado continúan siendo el norte que rige nuestros haceres.

La segunda estructura patriarcal patentizada por el feminismo es el dominio de la heterosexualidad. Su quehacer ha exhibido los privilegios institucionales e ideológicos de ésta (Young, 2005, p. 24). Las prerrogativas van desde las cuestiones legales como las preferencias para la adopción de infantes, o el establecimiento de políticas públicas como los programas para adquirir una casa, o la organización de ciertas instituciones ligada a parejas heterosexuales, sin mencionar su reiterada visibilidad, que la erige como normativa y el modo en que debemos establecer nuestros vínculos.

Así, las personas que no establecen sus relaciones ligadas a la heteronorma se ven, aún en una sociedad como la nuestra, con fuertes limitaciones en su libertad. Incluso llevándolas a ajustarse para poder participar de la aceptación, las oportunidades, y los medios de subsistencia (Fraser, 1998).³ La lucha feminista nos ha hecho comprender que la heteronorma esencializa/esteriotipa a las personas por un rasgo de su corporeidad, expresión identitaria o modos vinculatorios y afectivos, que les obliga a librar una lucha en contra de sus propios cuerpos para existir, en algunos casos las lleva a *testificar en contra propia* (Lorde, 2020, p. 111). Podríamos preguntarnos si esta normativa sigue operando de maneras discriminatorias, siendo que para excluir solo basta una mirada.

Lo que nos lleva a la tercera estructura constante en una organización patriarcal: Las jerarquías de poder entre los géneros. La división del trabajo en función del sexo y la heteronorma resultan en un ordenamiento de la convivencia en los diferentes ámbitos humanos. Este modo de relacionarnos es jerárquico, donde lo masculino tiene mayor valía y poderío. Lo masculino de manera extendida, no sólo los varones, sino las acciones que realizan; éstas poseen una mayor visibilidad, reconocimiento, por ende, estatus, a aquellas actividades consideradas propias de lo femenino.⁴

² Estas disquisiciones pasan del tiempo pasado al presente pues ocurren ambos en el momento en que se enuncian. Mostraron y muestran, denunciaron y denuncian, dado que el trabajo del feminismo no se ha agotado, ni avanza de manera igual en todas las sociedades.

³ La filósofa norteamericana Nancy Fraser propone una aproximación bidimensional a la justicia del género, en lo que ella llama la *era del reconocimiento*. Por un lado, la estima a las diferentes identidades, pero por otro, la justicia y la participación política (1998, 2015).

⁴ Incluso podríamos fincar sobre esta afirmación una posible causa del porqué las Humanidades poseen un estatus menor que las ciencias.

Pensemos lo siguiente: defender la patria por medio de la guerra, resulta más celebrado que cuidar a las infancias en casa. Será que la de la guerra es mucho más valiosa que la otra, o que dado que ésta ha sido realizada prioritariamente por los hombres es que cobra un eco mayor. En otras palabras, destruir para proteger se tornó en mejor que cuidar. ¿Quién da la jerarquía a qué? El varón a la guerra, o la guerra al varón. No es claro cómo contestar, pero sí podemos afirmar que las tareas, aún las de cuidado, cuando las realiza un hombre parecen brillantarse. En este sentido, revisar nuestras valoraciones, qué hay detrás, es menester, ¿no será que estén atravesadas por la jerarquía masculina?, pregunta el feminismo.⁵

Las estructuras constantes del patriarcado producen privilegios para los varones, lo masculino y lo masculinizado, que decantan en prohibiciones y vuelven vulnerables a la dominación y a la explotación a las mujeres, las diversidades y las disidencias. En ese sentido, nos obligan a cavilar sobre cómo estos ordenamientos son condiciones para la acción y la conciencia personal. Estamos atravesados por el género, tal consideración se ha hecho visible gracias a los aportes y soportes de la teoría feminista.

Cuando afirmaba a éste como una lectura disruptiva de la realidad, le pensaba entretejiendo una dialéctica pasado-presente. Me explico. El avance del feminismo no es igual en todas las latitudes o espacios; en algunos lugares y situaciones, los impulsos vindicativos de sus primeras olas están vigentes, mientras que, en otros recintos como éste, son las explicaciones las que siguen a las vindicaciones. En todo momento que hay una expansión de la libertad y se rompe con alguna pauta jerárquica, una estructura de dominación, en ese momento se activan las conversaciones de su pasado y de su presente. De ahí que su lectura no pueda ser lineal.

Segunda dialéctica: praxis teórica-praxis de resistencia

Migrar al feminismo, haber respondido al llamado de leer disruptivamente, equivale a frenar el progreso, la repetición y la reiteración de las estructuras patriarcales, propiciar, en conjunto con otros, una renovación radical. En este sentido, la conversación entre la teoría y la resistencia como dos praxis que convergen en los feminismos.

Esta lectura se ha hecho y se hace desde múltiples vertientes: las académicas, las de resistencia, las combatientes, las radicales, las abolicionistas, etcétera, desde el currículum, por ejemplo, en la escuela. Todas ellas indican al feminismo como de una manufactura variopinta, que ha señalado a las “representaciones dominantes, hegemónicas que organizan el mundo, (el mundo) de la sexualidad, de los afectos, de los roles sociales y de la personalidad” (Segato, 2018, p. 28), como carentes de sustento ontológico, epistemológico o ético; enunciaciones que han dado pie a diversas luchas de las mujeres por el derecho a tener derechos.

Sus numerosas perspectivas, sus contrariedades y sus avances han hecho mella en el marco de reconocimiento masculino y su economía, nos ha permitido descubrir y redescubrir lo femenino. Hablar de las mujeres, de lo femenino, desde el feminismo conlleva un intento de discurrir sin atender a una lógica de represión, de censura, de violencia, de indiferencia, de falta de afecto o de reconocimiento. Este voltear a ver de siglos implicó e implica la renuncia a toda aspiración de ser igual que los hombres, y también a la dimisión de una suplantación de lógicas. Es decir, hemos ido aprendiendo que no se trata de una inversión valorativa, que lo que fue colocado como inferior sea ahora situado como superior. Esta práctica sirvió en algún momento, sin embargo, ahora podría resultar en un atajo que no necesariamente acaba con las valoraciones y modos de hacer del patriarcado. Invertir los papeles podría terminar por eclipsar el verdadero ejercicio de agencia, de hacer algo con lo que se ha hecho de nosotras. En este sentido, el concepto movimiento propuesto por la Doctora Lara, así como el feminismo como una noción distinta de justicia cobran sentido.

Reordenar las coordenadas del plano patriarcado a través de una lectura disruptiva implica desmontar de a poco la epistemología binaria. Ello ha dado lugar a un conjunto de voces discordantes con la maquinaria del patriarcado. El feminismo en tanto praxis teórica ha intentado hacernos ver; en la categoría de Celia Amorós, su labor ha consistido en *irracionalizar* los órdenes establecidos a través del discurso (Amorós, 2000) que sustentan las lógicas de dominio.

El proceso de irracionalizar reside “en poner en juego ciertos estándares de la racionalidad” (p. 102). Por lo cual, las primeras feministas realizaron el mismo tra-

⁵ Celia Amorós, en su *Curso sobre Teoría Feminista*, afirma que hay que leer los textos filosóficos atentamente, no sea que éstos en sus categorías lleven implícito un *subtexto masculino*.

bajo, mostrando que no era racional excluir a las mujeres. “La crítica feminista procede sistemáticamente a la irracionalización de las bases de legitimidad del poder patriarcal mediante la re-significación de las tópicas” (p. 102). Esta praxis revira los conceptos para mostrar en la contradicción que incurren si no se incluye a las mujeres y a las diversidades.

Las teorías feministas gravitan al interior de los discursos del *sistema de sexo/género* que nos atraviesan y que han fungido como fundamento para la sociedad en que vivimos, y como matriz que configura la identidad, dotándonos de una mirada de extrañeza. En ese sentido, se convierten en un marco para la interpretación, una llamada al apercibimiento, a hacer visible ciertas orientaciones de los discursos que pasaban por obvias, válidas o verdaderas y nos convoca a identificar los sesgos *no legítimos* que distorsionan la percepción de lo humano.

La praxis teórica da paso a un trabajo de la sospecha y de construcción de nociones propias y nuevas relaciones. Ésta ha sido y es la tarea más ardua, la que siempre está por hacerse. ¿Cómo le hicieron, cómo le hacemos para “convertir la subordinación en una afirmación hasta desbaratarla”? (Irigaray, 1985, p. 76).⁶ *Convertir la subordinación en una afirmación* conlleva hacer que los conceptos relegados de la intelectualidad nutran la especulación, esta es una propuesta potente del feminismo.

Desbaratar la subordinación supone el planteamiento comprometido de que nociones como *cuerpo, materia, naturaleza, afecto*, etcétera, han sido leídas como nociones de segunda respecto a *alma, trascendencia o intelectualidad*. Las primeras, que son parte de la reflexión filosófica, no pueden seguir siendo consideradas su desperdicio. La práctica feminista no ha dejado pasar por verdaderas las subordinaciones, los dominios de género, de raza, de clase, etcétera, traslúcidos en los razonamientos, sino que ha fincado el camino para establecer una academia no patriarcal.

Teorizar disruptivamente ha ido acompasado de formas de intervenir desde la exclusión política. Desensmascarar el subtexto masculino en los discursos se acompaña de manifestaciones, interrupciones en discursos públicos, pintas, etcétera. El feminismo ha

inventado modos de tomar las calles y hacerse ver en los espacios físicos y virtuales, a fin de acelerar las transformaciones que convienen a la aparición de una sociedad igualitaria. Posee un legado de voces discordantes, de métodos de lucha, que permiten apuntalar nuevas y contextualizadas agendas.

Estas voces de resistencia muestran las visiones distorsionadas del mundo, e impiden que se mire al feminismo como un conjunto de quejas y sino como una labor crítica, la cual consiste en cuestionar algunos estándares de racionalidad, incluyendo aquellos en los que nos hemos sido educados. En este sentido el feminismo demanda de fondo, siempre una militancia. La praxis teórica lleva a la de resistencia, pues el acto de pensar a quien históricamente no se le permitió, ni debió hacerlo, ya es persistir-resistir-existir.

Tercera dialéctica: una educación de lo utópico a lo tópico

La lectura disruptiva de la realidad y el conjunto de voces discordantes hacen del feminismo un discurso emancipador y de igualdad, que ha aprendido a hablar desde el afuera, en ese sentido utópico. En un inicio, discurrió con lengua extraña, con conceptos ajenos, ahora versa con voz propia. La cantidad de nociones que ha donado para describir los fenómenos invisibilizados del mundo es de tal precisión que quien se acerca a ellos no dejará de mirar la realidad con tales saetas, por ello, es tópico. Madre, materia, naturaleza, por mencionar algunas ideas, ahora son retomadas no sólo para redescubrir qué es eso de lo femenino, sino para reflexionar sobre los proyectos del cuerpo.⁷

La intervención feminista de la maquinaria teórica nos ha otorgado nuevos comienzos y orientaciones para construir otras realidades. Tanto su praxis teórica como de resistencia han configurado caminos para la aparición de sociedades menos injustas. Lo que ayer se imaginó y se fabuló en cuestión de derechos y de representatividad política, por ejemplo, hoy se vive como un *topos* compartido aunque no homogéneo. Lo que se ficcione hoy dará pie a las circunstancias futuras. Así, el diálogo entre lo utópico y lo tópico es constante en su interior, siendo una de las mediaciones la educación.

⁶ Teóricamente, hay un desprestigio, un disvalor de nociones como *materia, naturaleza, cuerpo, pasividad, privado*, resultado de ello, se han privilegiado conceptos como: *el espíritu, la intelectualidad, el alma, el orden, la valentía, el movimiento, lo público*, etcétera. Curiosamente, todas aquellas dimensiones debilitadas en la investigación son asociadas a lo femenino.

⁷ Piénsese cómo el COVID-19 mostró con una claridad diáfana la importancia de éste, dejó de verse como un subordinado del alma, sino como un lugar para elucidación y el análisis.

Las dialécticas aquí sólo esbozadas pueden ayudarnos a pensar por qué es necesario migrar hacia una educación feminista. Existe una similitud, sino que una simultaneidad entre la acción de educarse y la de migrar, ambas implican salir de un lugar, dejar atrás un modo de hacer, un conjunto de costumbres; conlleva el cambio de residencia, dejar los afectos y pisar nuevas tierras con otras formas de convivir y establecer vínculos.

Migrar a una educación feminista implica “reterritorializar subversivamente” (Butler, 2004, p. 113) el terreno de la formación, la aculturación, la escuela. Reterritorializar es migrar el terreno no de terreno, es decir, cambiar los espacios, recodificarlos, volver a edificarlos, de manera subversiva. Solicita enfrentarnos a los discursos, al currículum, sabiendo que éstos pueden poseer un revés; la metodología feminista pretende frustrar cualquier intento de dejar a las teorías intactas, incólumes.

Reterritorializar subversivamente los espacios escolares implica traer al centro la pregunta por el quién y los quiénes. No se puede teorizar a costa de la materia, del cuerpo, del sentimiento, habrá que re-conocerlos, evidenciar la cortedad y crueldad de la epistemología binaria en la que está fincada su verdad y, por ende, su patologización y violencia. El aula como un espacio para la agencia política permitirá, si se establecen con claridad los puntos sobre las íes del género, protestar en contra de sus asimetrías, y convertirse en un refugio para los invisibles, el punto de reunión para aquellas personas a las que se les ha hecho desaparecer.

Un currículum feminista solicita la revisión de nuestras ideas y sus ligas con la heteronorma, a fin de revisar qué tan precarizada ha sido la formación de nuestra propia personalidad, de nuestra intelectualidad. Mostrar que los cuerpos que acuden al aula son cuerpos sexualizados que suscriben una organización y reproducción de órdenes sociales, los cuales se reproducen al interior de las escuelas.⁸ En este tenor, nos convoca a examinar, inspeccionar, escrutar, tantear, los impactos de la heterodesignación en nuestras vidas (Amorós, 2000), y propiciar, el autocuidado, el autonombre, la autoapropiación (Irigaray, 1985) como remedios.

Si el aula permite establecer una política de arraigo espacial (Segato, 2018, p. 17), será *tópica no utópica*. Recuperar la importancia del cuerpo en el ámbito educativo implica darle la palabra, no dejarlo suspendido o colapsado. La educación, en todas sus modalidades, debe asumir la responsabilidad de una vida plural que debe ser cuidada (no sólo la humana). Hacer llegar lo que Gayle Rubin manifestaba como un sueño: “el sueño de la sociedad sin género, en que la anatomía sexual no tenga ninguna importancia para lo que uno es, lo que hace y con quién hace el amor” (Rubin, 2013, p. 85).

Así, me sumo a las palabras de la Doctora Lara, y a su advertencia de “cuestionar las separaciones tajantes entre la biología y la cultura, entre lo racional y lo emocional” (p. 18-19) y tomar al género como “un mega proyecto teórico y práctico”, en el cual somos nosotros, nosotras y nosotres partícipes.

⁸ No podemos negar que en ocasiones los espacios escolares se establecen como espacios mercantiles, de negociación y de transacción, relaciones que van desde la configuración de los conocimientos como cosas, hasta las personas que realizan intercambios de todo tipo en los que se reiteran las estructuras de dominación patriarcal.

Referencias

- Amorós, C. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Anthropos.
- Amorós, C. (Ed.) (2000). *Feminismo y filosofía*. Síntesis.
- Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Síntesis.
- Fraser, N. (1998). Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, participation. *WZB Discussion Paper*, (FS I), 98-108. Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB). <http://hdl.handle.net/10419/44061>
- Irigaray, L. (1985). *This sex which is not one*. Cornell University Press.
- Lara, M. P. (2022). Una mirada histórico-conceptual al imaginario social del feminismo. En *Antología del ciclo de Conferencias sobre Filosofía, Política y Educación* (pp. 32-45). Colegio de Bachilleres-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Lorde, A. (2020). *Sister Outsider*. Penguin Books.
- Preciado, P. B. (2020). *Yo soy el monstruo que os habla: informe para una academia de psicoanalistas*. Anagrama.

Rubin, G. (2013). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. En Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 35-96). UNAM-Porrúa.

Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.

Valcárcel, A. (2001). *La memoria colectiva y los retos del feminismo*. Cepal/ECLAC-ONU.

Young, I. M. (2005). *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*. Oxford University Press.

Semblanzas de las autoras

CONFERENCISTA

Dra. María Pía Lara Zavala



Doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Profesora e investigadora del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I).

La Doctora Lara Zavala es editora del volumen colectivo *Rethinking Evil: Contemporary Perspectives* (University of California Press, 2001) y coautora de más de 20 libros colectivos editados en Estados Unidos e Inglaterra. Sus libros se han traducido al italiano, el último se publicó en castellano por la editorial Gedisa (Barcelona 2007). Fue invitada como profesora huésped para realizar estancias de investigación en el Institut für Hermeneutik de la Universidad Libre de Berlín, Alemania, en el Institute for Women and Gender de la Universidad Stanford, San Francisco, California y en New School for Social Research en Nueva York, Estados Unidos. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III. Sus líneas de investigación son Teoría crítica, la obra de Hannah Arendt, feminismo, Filosofía política y Ética, así como las relaciones entre la Ética y la Estética. Cuenta con una gran cantidad de publicaciones y trabajos sobre género, feminismo, teoría crítica, discriminación, identidad y educación entre otros temas.

COMENTADORA

Dra. Paola María del Consuelo Cruz Sánchez



Es Licenciada en Filosofía, Maestra en Educación Media Superior en Filosofía y Doctora en Pedagogía por la Facultad de Estudios Superiores (FES) Acatlán. Cursó el Diplomado en Feminismos en América Latina, en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) de la UNAM, en 2018. Obtuvo la Medalla Alfonso Caso al Mérito Universitario en 2011 y el reconocimiento al Mérito Académico de la Asociación Autónoma del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México (AAPAUNAM) en 2019. Es Persona Orientadora Comunitaria (POC) del Colegio de Ciencias y Humanidades (CCH) Naucalpan, desde 2020. Ha publicado más de 30 artículos de divulgación en medios impresos y digitales del Colegio, así como capítulos de libros publicados por el CCH, la FES Acatlán y la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UNAM. Ha impartido cursos de formación de profesores en el CCH, la FES Acatlán, el Instituto Politécnico Nacional (IPN) y en las Normales del Estado de México, sobre temáticas varias como educación en valores, educación con perspectiva de género y el papel de las filósofas en la construcción del conocimiento. Actualmente es docente de Filosofía en el CCH Naucalpan y en la licenciatura en Filosofía.



PANORAMA

DÍA 2





DÍA 3



Educación y democracia

Dr. Jorge Rendón Alarcón



Educación y democracia

Dr. Jorge Rendón Alarcón

La idea de la ley como principio de autogobierno

La idea del autogobierno de los ciudadanos como único ordenamiento legítimo de convivencia humana frente al ejercicio arbitrario y despótico del poder del absolutismo monárquico dio lugar, a partir de la Ilustración política (s. XVIII), a una profunda reconsideración del individuo como sujeto moral y político conforme a la cual la Filosofía moral y política dejó de ser pensada al margen de las relaciones sociales para situarse, en cambio, en la interacción y el conflicto de la existencia. La idea de autogobierno como autodeterminación del ciudadano y único ordenamiento social y político legítimo de convivencia humana no sólo era una idea nueva, sino también profundamente disruptiva respecto del orden social y político imperante porque convertía la exigencia de autodeterminación del ser humano en el motivo y el principio fundamental del nuevo orden social.

No obstante la complejidad de la Ilustración en cuanto amplio movimiento histórico y social, su contenido moral y político puede circunscribirse, en realidad, al reclamo de la emancipación y autonomía de la sociedad y del propio ser humano conforme a la racionalidad y universalidad de las normas que se imponen de acuerdo con el principio de la *voluntad general*, y conforme al cual la democracia y la soberanía adquieren un contenido preciso: "Mientras los súbditos sólo estén sometidos a tales convenciones, no obedecen a nadie sino únicamente a su propia voluntad" (Rousseau, 1998. II, IV). La finalidad de la asociación política conforme al principio de la *voluntad general* consistía ya, para Rousseau, en hacer valer la *idea de la ley* por encima de cualquier forma de arbitrariedad o privilegio, y ello como hecho decisivo de la concepción democrática y republicana sustentada en *Del Contrato Social*.

Lo anterior en contraposición, también, al iusnaturalismo liberal para quien la libertad constituía ya un *status* inherente a la condición humana, mientras que para Rousseau o Hegel la libertad solo podía ser el resultado de una conquista consciente del ser humano en su existencia social e histórica. La idea

misma del orden político, y de la democracia en particular, habría de alcanzar así un contenido radical y, por ello, más allá, por ejemplo, del iusnaturalismo liberal de John Locke circunscrito a unos derechos innatos e inalienables, como ocurre con su concepción de la *vida*, la *libertad* y la *propiedad*. El propio Hegel afirma al respecto que "Siempre que se habla de libertad es menester fijarse bien en si no serán propiamente intereses privados aquellos de que se habla" (Hegel, 1989, p. 675). En consecuencia, para la Filosofía práctica del siglo XVIII de lo que se trataba no era solamente de dar cuenta del orden social y político como hecho histórico sin más, sino de puntualizar aquello que hace posible su constitución legítima y, por esta razón, conforme a normas y principios que impidan la arbitrariedad y la coacción y den lugar, por el contrario, a la autonomía de los seres humanos en su condición de ciudadanos.

La necesidad de dar cuenta de la constitución legítima del orden social y político es lo que da lugar a la consideración Ética del quehacer consciente de los seres humanos a propósito de la legitimidad respecto de sus formas de realización social en la Historia humana. La exigencia de encontrar un vínculo entre el comportamiento racional y el comportamiento real de los seres humanos, es decir de vincular Ética y política, surge así del reto histórico al que se enfrenta la Ilustración política respecto de un ejercicio arbitrario y despótico del poder, como ocurría con el absolutismo monárquico o, incluso ya, con un ejercicio del poder circunscrito a la salvaguarda de los derechos privados, como ocurre con la concepción liberal del poder político. El principio de la *voluntad general* de Rousseau y la *libertad de la voluntad* de Hegel, constituyen categorías históricas que buscan dar cuenta de ese vínculo entre el comportamiento racional y el comportamiento real de los seres humanos respecto de un orden social y político contrapuesto a la arbitrariedad y la coacción en un sentido más amplio.

En ese sentido el derecho y el Estado no podían admitir ya otro fundamento que el ejercicio legítimo de la voluntad humana, tal y como lo enfatizaba Rous-

seau. La idea de la ley dejaba de ser considerada así un vínculo coactivo y externo para ser considerada, en cambio, como principio y justificación del autogobierno de los ciudadanos. La tarea y la finalidad de la ley, en este sentido, es la organización legítima de los individuos en su condición de ciudadanos a través de un vínculo que impida cualquier forma de coacción arbitraria entre ellos y que, por el contrario, permita su realización libre y racional conforme a la racionalidad y universalidad de la misma. La ley sólo pretende imperar sobre los ciudadanos —dice Ernst Cassirer respecto de Rousseau— “en tanto que, al mismo tiempo, en cada acto individual, *haga y eduque* ciudadanos” (Cassirer, 2014, p. 81).

La idea de la ley, conforme a su racionalidad y universalidad, deja de ser así un vínculo externo de las voluntades individuales para convertirse, más bien, en el principio constitutivo *autoimpuesto* que fundamenta, justifica y da lugar a la existencia propiamente dicha del Estado como resultado del ejercicio de la razón que alcanza su autodeterminación en la existencia social. El reclamo social e histórico de un gobierno de acuerdo con la idea de la ley tiene lugar, para la Ilustración política, a partir de un ejercicio de la voluntad que busca hacer valer su autodeterminación legítima frente a la coacción y el conflicto que conlleva un ejercicio del poder, como hemos dicho, arbitrario y despótico, pues con la exigencia del sometimiento de todos a la racionalidad y universalidad de la misma se impide la dominación de una voluntad particular.

Tal es el reclamo fundamental de la modernidad política, como es interpretada por esa Ilustración política de Rousseau a Hegel. Lo que esa Filosofía de la razón práctica ofrece, entonces, es una respuesta al reto histórico de reorganizar el orden social y político sobre la base de un ejercicio legítimo de la razón en la interacción y el conflicto de la existencia social e histórica. El propio Hegel subraya, de la manera más enfática, el vínculo entre la actividad del pensamiento y el reclamo de un orden racional resultado de ese ejercicio práctico de la razón: “La revolución francesa tiene en el pensamiento su comienzo y origen. El pensamiento, que considera como lo supremo a las determinaciones universales y encuentra que lo que existe está en contradicción con ellas, se ha sublevado contra el estado existente”. La autonomía del ser humano, como ser capaz de *elegir racionalmente en su existencia social*, consiste en que sabe lo que le determina y al tomar conciencia de sí, pue-

de llegar a proponerse su libertad positiva. Por esta razón, Hegel afirma enseguida que “La determinación suprema que el pensamiento puede hallar es la de la *libertad de la voluntad*” (Hegel, 1989, p. 688). Que el Estado constitucional moderno encuentre su justificación, su principio constitutivo en la idea de la ley y, como tal, en un principio resultado del propio quehacer práctico, de un *yo* situado en el *nosotros*, da lugar a la reconsideración de la libertad como resultado de un ejercicio de la voluntad que se somete a sus propias determinaciones en la interacción y el conflicto de la existencia. La institución del Estado como una auténtica comunidad humana, y en ese sentido *como algo en sí mismo racional*, sólo puede tener lugar para Hegel a través del quehacer de la voluntad *que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación*. “En cuanto la voluntad tiene como contenido, objeto y fin a la universalidad, a sí misma en su carácter de forma infinita, no es sólo voluntad libre *en sí* sino también *por sí*, es verdadera idea” (Hegel, 1999, par. 21).

De esta manera, el quehacer autoconsciente al que habrá de referirse Hegel remite al quehacer de la razón en la interacción y el conflicto del *nosotros* y, como tal, al quehacer de la razón práctica, es decir, al quehacer de la voluntad que se determina a sí misma en medio del conflicto: “La justificación para tomar aquí el pensar como actividad *objetivamente determinante* (esto es, en efecto, *una razón*) se pone en que la libertad práctica se pueda *probar por experiencia*, es decir, que se pueda indicar en el fenómeno de la autoconciencia” (Hegel, 2005, par. 53). Por esta razón, es precisamente la idea de la ley, como idea de la razón práctica situada en la interacción y el conflicto del *nosotros*, la que *justifica* a una modernidad política que busca dar cuenta de la emancipación política del individuo, en tanto ciudadano, capaz de una determinación en sí y por sí conforme a la acción del pensamiento.

La autonomía de la persona depende, en este caso, de la realización práctica de la idea de la ley como condición del autogobierno de los ciudadanos: “Lo que el derecho es *en sí* está *puesto* en su existencia objetiva, es decir, determinado para la conciencia por medio del pensamiento y *conocido* como lo que es justo y tiene validez: es la *ley*. Por esta determinación el derecho es derecho *positivo*” (Hegel, 1999, par. 211). Frente al derecho divino, el derecho racional —con Hegel— reivindica el principio de la libertad de la voluntad como un principio de la razón si-

tuado en la interacción y el conflicto de la existencia social e histórica. Es, pues, en la idea de la ley como principio de la razón que se determina a sí misma en medio del conflicto, donde se condensa el giro fundamental que significa la modernidad política y que, en cuanto tal, no puede ser sino el resultado del propio quehacer consciente de los seres humanos en la interacción y el conflicto de su existencia.

El autogobierno conforme a la exigencia de principios generales hace posible la autonomía de los individuos porque da lugar a un orden social y político resultado de nuestro propio quehacer libre y racional como seres sociales. Y en ello consiste, para la Filosofía política de la Ilustración, nuestra constitución como personas autónomas porque es de esta manera que accedemos a un orden resultado de nuestra propia acción consciente en la interacción y el conflicto de nuestra existencia social. Por esta razón Hegel habrá de insistir, en la *Fenomenología del espíritu*, que la verdad de la autoconciencia (Hegel, 1966, p. 117), no se sitúa en el yo, sino en el nosotros y, por ello también, afirma en su *Filosofía del derecho* que: “Esta autoconciencia que se capta como esencia por medio del pensamiento y con ello se desprende de lo contingente y no verdadero, constituye el principio del derecho, de la moralidad y de toda eticidad” (Hegel, 1999, nota del editor, par. 21).

El desarrollo y formación del género humano

Que el orden político y los ciudadanos se desarrollen mutuamente conforme a la experiencia del autogobierno, tal es la tarea del Derecho y del Estado de Derecho en cuanto construcciones legítimas de la voluntad humana. Lo que sin duda conviene subrayar, no obstante, es que la exigencia de un orden político legítimo da lugar también a la exigencia de un desarrollo y aprendizaje del propio ser humano respecto de su facultad de pensar y elegir sus propias formas de realización social de manera libre y racional: “Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el ser humano un cambio muy notable substituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes” (Rousseau, 1998, I, VIII).

El problema de la constitución del individuo como persona autónoma, su constitución como sujeto moral, sólo se alcanza —como decimos—, cuando el propio ser humano es capaz de darse un ordena-

miento social resultado de su quehacer voluntario y consciente en la interacción y el conflicto de su existencia. De lo que busca dar cuenta la Filosofía de la razón práctica de Rousseau a Hegel es, entonces, de la manera en que el ser humano llega a acceder a una forma de autodeterminación propia como ser capaz de *elecciones racionales en su existencia social*. Se trata, en suma, de la manera en la que el ser humano llega a proponerse fines universales y los hace valer en la interacción y el conflicto de su existencia. Para Hegel, en particular, se trata de un saber de sí y de su realización para sí en la interacción y el conflicto de la existencia; en este sentido, afirma que “*La determinación suprema que el pensamiento puede hallar es la de la libertad de la voluntad*” (Hegel, 1989, p. 688).

De esta manera, la idea del desarrollo y formación del género humano habrá de encontrar en la exigencia de un orden social y político legítimo y, por ello, contrario a la arbitrariedad y la coacción, las condiciones de su propia realización *racional*. Por esta razón, la sumisión a una voluntad ajena y arbitraria constituye, para Rousseau, el problema fundamental respecto de la formación y el desarrollo del ser humano porque violenta su facultad de realización en cuanto un ser capaz de elecciones propias y, con ello, su realización como ser social. En ese sentido la verdadera libertad es para Rousseau la libertad civil porque la misma supone la autodeterminación del ser humano conforme a principios generales e igualmente válidos para todo ser humano en cuanto capaz de elecciones racionales: “Sólo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito, el ser humano que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve forzado a obrar por otros principios, y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones” (Rousseau, 1998, I, VIII).

Lo anterior da lugar a una reconsideración radical del orden político porque lo que se propone Rousseau —a diferencia de los *Enciclopedistas*— es, como ha enfatizado Cassirer, *una nueva fundación del Estado y la sociedad*. “Su ideal ético-político no persigue objetivos puramente utilitaristas como los de Voltaire o Diderot. Él no se interesa por la felicidad o lo útil, sino por la *dignidad* del ser humano, así como por el afianzamiento y el desarrollo de tal dignidad” (Cassirer, 2014, p. 90). De lo que busca dar cuenta la Filosofía práctica es, entonces, del desarrollo de la conciencia de la libertad y, con ello, de su realización

en la interacción y el conflicto de su existencia, como se indaga por ejemplo en *Emilio* o en *La Fenomenología del espíritu*:

Hegel había leído el *Emilio* de Rousseau en Tubinga y en dicha obra encontraba una primera historia de la conciencia natural elevándose por sí misma a la libertad, a través de las experiencias que les son propias y que son particularmente formadoras. El prólogo de la *Fenomenología* insistirá sobre el carácter pedagógico de la obra, sobre la relación entre la evolución del individuo y la evolución de la especie, relación que también la obra de Rousseau tenía en cuenta (Hyppolite, 1998, p. 14).

El reconocimiento de la necesidad de un vínculo entre la legitimidad del orden político y la realización libre y racional del ciudadano consiste el alcance de lo que aquí llamamos la Ilustración política radical condensada en autores como Rousseau y Hegel, puesto que son precisamente obras como el *Discurso sobre la desigualdad*, *Emilio*, o la *Fenomenología del espíritu*, donde se lleva a cabo una reconsideración especulativa de la autonomía del ser humano no como algo intrínseco al mismo, sino como resultado, más bien, de una acción que el propio ser humano realiza como sujeto autoconsciente al someterse a una normatividad que por su racionalidad y universalidad reconoce como condición de un orden político contrapuesto a la arbitrariedad y la coacción. En ese sentido, para Rousseau el Estado y el ciudadano se desarrollan y perfeccionan mutuamente: “la obediencia a la ley que uno se ha prescrito —afirma Rousseau—, es la libertad” (Rousseau, 1998, I, VIII).

De esta manera, la idea del ser humano como un ser capaz de realizarse socialmente conforme a su facultad de *elección racional*, se convierte en una concepción del mismo —como igual y perfectible—, que resulta ser de enorme significación sociopolítica y anima el contenido de la modernidad política en tanto que pone abiertamente en cuestión la dominación social y el ejercicio coactivo del poder. En este sentido, y como consecuencia de la idea del autogobierno ciudadano (en contraposición a un ejercicio personal del poder inherente al absolutismo y el despotismo monárquico), el concepto de *autonomía* se convierte en una categoría histórica y social porque sólo adquiere verdadero sentido con la institución de una sociedad políticamente libre. La libertad, así, deja de ser considerada como un *status* inherente al individuo para sólo ser reconocida en la interacción

y el conflicto de la existencia social e histórica y, de esta manera, como resultado de una acción que el propio ser humano lleva a cabo a propósito de su autodeterminación como *ser social*.

El concepto de autonomía y la institución de una sociedad libre

El concepto de *autonomía* sólo adquiere entonces verdadero sentido con la institución de una sociedad políticamente libre (y, por ello, contrapuesta a la dominación y la coacción) que tanto Rousseau, como Kant y Hegel concebían como resultado de un ejercicio de la voluntad que se somete a sus propias determinaciones en el ámbito de la vida en común. Contra Hegel, en particular, se ha argumentado el hecho de suponer un ejercicio racional de la voluntad solamente alcanzable por la vía especulativa abstracta, puesto que en realidad el comportamiento real de los seres humanos sometidos a la inmediatez de sus circunstancias sería siempre contrapuesto a ese ejercicio de la razón en sí y por sí y, en consecuencia, a la racionalidad de la voluntad como *voluntad libre*.

Contra esa simplificación de la Filosofía de la razón como razón práctica hay que decir que lo que se pasa por alto es, en realidad, el contexto histórico de justificación de la voluntad como *voluntad libre*. Por supuesto, suponer que el comportamiento real de los seres humanos es, en todos los casos, un comportamiento racional sería un equívoco del que el propio Hegel dio debida cuenta. De lo que él realmente se ocupa es del principio de justificación de un orden político legítimo y, como tal, contrapuesto a la arbitrariedad y la coacción. La institución legítima del derecho y del Estado sólo pueden tener lugar, de esta manera, conforme a la autodeterminación de los individuos a través de leyes y principios generales contrapuestos a la arbitrariedad y la dominación social. El Estado, dice Hegel en el Prefacio de su *Filosofía del derecho*, es lo *en sí mismo racional*, porque una comunidad que se eleva a la altura de un Estado “exige preceptos, leyes, decisiones generales y válidas para la generalidad” permitiendo el bien general y la libertad, así como la inteligibilidad respecto de sus formas de realización social.

La idea del autogobierno de los ciudadanos da lugar, así, a una reconsideración del ser humano como sujeto moral-político, en la medida en que la autonomía de la persona sólo puede tener lugar a través de su autodeterminación, conforme a la validez de las

normas que se impone y a las que reconoce como condición de un orden social contrapuesto a la arbitrariedad, a la coacción, a la personalización del poder y al sometimiento y obediencia a una única voluntad y su justificación hegemónica conforme al derecho divino. El concepto de *autonomía* sólo adquiere verdadero sentido, en este caso, bajo la exigencia de un orden social no coactivo y por tanto conforme a la exigencia de una sociedad autónoma de acuerdo con la idea de *la racionalidad y universalidad de la ley* como vínculo legítimo que permita la institución de una auténtica comunidad humana: *el aspecto objetivo corresponde exclusivamente a la ley* (Hegel, 1999, par. 280).

De lo que se trata es, pues, de un modo propio y característico, de la autonomía del individuo en su condición de ciudadano, es decir, de alcanzar un orden no carente de normas, sino un orden cuyas normas sean justificadas libre y racionalmente por los propios individuos como condición de su emancipación social y política. Lo que se pone en el centro de la reflexión filosófica de Rousseau a Hegel es, en suma, el cuestionamiento del poder absoluto y arbitrario conforme al derecho divino y, con ello, la exigencia de instituir el orden social y político sobre la base del autogobierno de los propios ciudadanos. “En el pensamiento del derecho —afirma Hegel, al final de sus Lecciones sobre Filosofía de la Historia—, se ha erigido ahora una constitución, y sobre esta base hubo de fundarse todo. Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no se había visto que el ser humano se apoyase sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento y edificase la realidad conforme al pensamiento” (Hegel, 1989, p. 692).

La modernidad política constituye una ruptura con el pasado en la medida en que busca dar cuenta de la legitimidad del orden social y político a partir del quehacer consciente de los propios seres humanos. De lo anterior también el punto de partida de la Filosofía especulativa de Hegel en su *Fenomenología del espíritu*: “El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación”. Se trata de una reflexión sobre la racionalidad del orden social y político que distingue ya, con claridad, entre lo que constituye

un ejercicio del poder circunscrito a la voluntad de uno solo o de un grupo de voluntades particulares y, como tal, arbitrario, en contraposición al autogobierno de los ciudadanos conforme a la idea de la racionalidad y universalidad de la ley. El orden social y político debe determinarse así de acuerdo con *principios generales*. Lo que se busca distinguir es el comienzo y las formas históricamente dadas de los Estados y la validez de su principio constitutivo en cuanto un ejercicio de la racionalidad de la *libertad de la voluntad*, contrapuesto a la arbitrariedad y la coacción.

En esta perspectiva, a lo que se refiere Hegel cuando considera al Estado como *racional en sí mismo* es a su institución conforme a principios generales y, en este sentido, como realidad práctica de una razón *consciente de sí*, situada en la interacción y el conflicto de la existencia. De lo que busca dar cuenta la *Filosofía del Derecho* es, así, de su justificación filosófico-jurídica, no histórica, y es por ello que su verdadera realidad no puede ser sino resultado del quehacer consciente y libre de los seres humanos en la sociedad y en la Historia, en aras de lo general y para lo general. De aquí que en su *Fenomenología del espíritu* afirme que: “En un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón”; e insiste por tanto en que las leyes expresan “lo que cada *singular* es y hace (como sujeto autoconsciente); el individuo no sólo las reconoce como su coseidad objetiva *universal*, sino que se reconoce asimismo en ella, o se reconoce como *singularizado* en su propia individualidad y en cada uno de sus conciudadanos” (Hegel, 1966, p. 210).

Respecto del principio constitutivo del Estado, lo que se encuentra en juego es, en suma, la consideración de la *libertad de la voluntad* que se determina en sí y por sí en la interacción y el conflicto del nosotros y, por ello, bajo la exigencia de principios generales que impidan la arbitrariedad y la coacción. El Estado sólo adquiere verdadera realidad —como dice Hegel—, cuando priman en él principios generales, pues sólo entonces adquieren verdadera realidad, también, el bien general, la libertad y el derecho; en ese sentido la realidad del Estado depende de la puesta en práctica de la *libertad de la voluntad* en su carácter racional como fundamento del Derecho y del Estado constitucional moderno.

Referencias

- Cassirer, E. (2014). *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces* (Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu* (Wenceslao Roces, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1985). *Lecciones sobre la historia de la filosofía, II* (Wenceslao Roces, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Edhasa.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza.
- Rousseau, J. J. (1998). *Del contrato social. Discursos*. Alianza.
- Hyppolite, J. (1998). *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*. Península.

Comentario sobre *Educación y democracia*, del Doctor Jorge Rendón Alarcón

Lic. Laura Paola Espino Cuellar

Es grato para mí ser parte de este breve ciclo de conferencias organizadas por el equipo de Filosofía del Colegio de Bachilleres de la Ciudad de México con el invaluable apoyo material e intelectual de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa.

La intención de este evento es generar esferas de reflexión pública centradas en los problemas y retos educativos y filosóficos que enfrentamos los docentes en nuestra praxis cotidiana, en este sentido, hoy me tocó a mí comentar el trabajo del Doctor Jorge Rendón, después le tocará a uno de ustedes puesto que el objetivo de esta dinámica es fortalecer el trabajo de los docentes de Educación Media Superior en compañía del trabajo intelectual del investigador universitario.

Destaco dos aspectos del trabajo del Doctor Rendón Alarcón, el primero, es la intención intelectual de justificar por qué es necesario pensar desde lo colectivo y no desde lo individual. El segundo aspecto es la importancia que le da al ejercicio de la razón como herramienta humana para recuperar el sentido de la realidad y la verdad.

En efecto, el Doctor Rendón Alarcón considera que es necesario “situar la Filosofía política en la interacción y el conflicto de la existencia”, es decir, dejar la burbuja de la mera especulación teórica y estar atentos a las dinámicas concretas sociales. A lo largo del texto se hace patente la importancia de enfatizar el “yo situado en el nosotros” porque no estamos hablando únicamente de cuestiones teóricas, estamos ante lo político y lo político no concierne al individuo sino al nosotros.

Por lo tanto, al hablar del autogobierno, no estamos sugiriendo en absoluto un proceso individual, más bien, es un proceso colectivo: “El problema de la constitución del individuo como persona autónoma sólo se alcanza cuando el propio ser humano es capaz de darse un ordenamiento social resultado de su quehacer voluntario y consciente en la interacción y el conflicto de su existencia”.

El segundo aspecto tiene que ver con el afán de volver a dar sentido a la verdad a través de la razón, la noción ilustrada de verdad se ha visto cuestionada desde mediados del siglo XX por las tendencias posmodernas de la Filosofía, mismas que han permeado otros ámbitos de la vida social, como la política y la cultura.

Esta ambición moderna de construir un orden social a partir de la voluntad general de individuos autónomos que deliberan requiere el desarrollo educativo del nuevo ciudadano dispuesto a razonar por encima de sus apetitos e inclinaciones, un ser humano que toma decisiones racionales y abraza la justicia por encima de las necesidades individuales, un ciudadano que dialoga para construir acuerdos fundamentados en ciertas verdades con afán universal.

Pecaría de ingenua si yo creyese absolutamente en un orden social construido desde la autonomía de los ciudadanos, un orden social que es fuente de la voluntad general impulsada por la racionalidad, sin embargo, el no visualizarlo me condena en cierto modo a acostumbrarme a la situación política social concreta, limita mi imaginario filosófico político y se inhibe la capacidad humana de transformar.

Nosotros los docentes tenemos la posibilidad de generar esferas de discusión sobre lo público en el aula de bachillerato, incluso, muchas veces es el aula de Educación Media Superior el primer ámbito social en el cual el estudiante comienza a desarrollar su capacidad deliberativa, su autonomía y raciocinio colectivo.

Es el aula de educación media la primera instancia de participación social del menor. La responsabilidad que tenemos los docentes de todas las áreas, particularmente, los docentes de Filosofía y de Ciencias Sociales es civilizatoria. ¿Qué les mostramos a los jóvenes? A competir o a compartir, a pensar en ellos, o a situarse con los otros, a justificar el orden de las cosas o a imaginar nuevas posibilidades.

Comentarios a la ponencia del Doctor Jorge Rendón Alarcón, *Educación y democracia*

Dr. Luis Enrique Vega Pérez

Buenos días, apreciables autoridades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, autoridades apreciadas del Colegio de Bachilleres, miembros del comité organizador, Doctor Jorge Rendón Alarcón, colegas comentaristas, compañeros y estudiantes presentes.

Es un ejercicio gustoso compartir el escenario y, aún más, ser comentarista de un *ex ducere* que me formó en esta preciada universidad. Hoy nos corresponde el panel de *Educación y Democracia*, en medio de tiempos convulsos en los que la dignidad humana se sorprende vituperada por prácticas de odio y exclusión. Se extiende el malestar de la condición de personas a los ejercicios de una alteridad inercial regida por estereotipos de culto a lo instantáneo, a lo presencial en la virtualidad, de groseras enajenaciones de la voluntad y pensamiento autosugestivo. Es en la requisita de una reorientación de la autonomía, del autogobierno que subraya el Doctor Rendón, así de los espacios propicios para conseguirlo, que relucen las propuestas acuciosas de nuestro expositor el día de hoy.

La ponencia expuesta por el doctor, titulada: *Educación y democracia*, como ya pudimos advertir, se conforma de tres apartados. En el primer apartado, titulado: "la idea de ley como principio de autogobierno". El Doctor Rendón analiza las categorías que conceden dignidad al individuo, bajo el esfuerzo de una Filosofía política ilustrada, digna constructora de las bases del Estado moderno y consigo el vehículo legítimo que avala su potestad, la democracia. En este orden de ideas, para nuestro autor, se forja la reconstrucción del individuo, mediante una transgresión del *status quo*, un individuo transido sujeto moral y político que ha desplazado las relaciones sociales preestablecidas, estáticas —de nula movilidad social— a relaciones dinámicas, de interacción y cuestionamiento de la existencia. Se plantea que todo ello no sería posible sin el piso plano, sin el horizonte de libertad que garantiza la ley. La ley como principio garante de autogobierno, acto heroico para la época, que, como subraya nuestro autor: "la idea de auto-

gobierno como autodeterminación del ciudadano y único ordenamiento social y político de convivencia humana, no sólo era una idea nueva, sino también profundamente disruptiva respecto del orden social y político imperante".

Nuestro autor define a la *modernidad* como un amplio movimiento histórico y social. Debemos tener cuidado de no reducir el término a un mero ejercicio de *emancipación, autogobierno y autonomía en un entorno social de leyes, conforme a la racionalidad y universalidad de normas que se imponen de acuerdo con el principio de voluntad general*, como alude Rendón citando a Rousseau. Cabe señalar que la hipóstasis de la razón ilustrada también abre sus huestes a los designios del terror, a la aniquilación de la dignidad humana. En 1879, se precipitó la Revolución Francesa con el *dictum* de las ideas ilustradas, degenerando en una primera República jacobinista del terror, y lo que es peor, poco después, cabalgando bajo las huestes del imperialismo de Napoleón, que de nueva cuenta aniquilaron la posibilidad de ser gestor de alteridad en libertad.

En la última parte del primer apartado, el Doctor Rendón ofrece una relación proporcional entre ley y educación: a este respecto sostiene que "la ley (funge) como organización legítima de los individuos en su condición de ciudadanos (como piso firme que permite su realización libre y racional), facilitando la educación", la ley como hacedora y educadora de ciudadanos... la ley haga y eduque ciudadanos", como lo advierte la cita de Cassirer a la que recurre el Doctor Rendón. En este orden de ideas, el lugar de la democracia lo podemos situar como espacio de interacción que permite un intercambio intersubjetivo protegido por la ley, pero también fomenta el desarrollo humano, entendido como educación de sí, para sí y para los otros.

En el segundo apartado de la ponencia titulado "El desarrollo y formación del género humano", nuestro autor reitera la idea de que la educación es la posibilidad que concede la ley, para el Doctor Rendón, éste

es el alcance radical que logra la ilustración política, dignidad y autorrealización en un entorno de libertad, esto es,” la autonomía de la persona depende, en este caso, de la realización práctica de la idea de la ley como condición del autogobierno de los ciudadanos”. Podríamos involucrar, en este sentido de autogobierno, un poco la consigna kantiana del *Sapere Aude*: ¿alcanza la idea heroica de tener el valor de valerse de su propia razón y gestar el autogobierno en automático?

En el tercer apartado de la ponencia titulado “El concepto de autonomía y la institución de una sociedad libre”, el Doctor Rendón, abiertamente defiende la idea de que el concepto de autonomía es más genuino en la institución de una sociedad libre. Entendiendo por sociedad libre el espacio jurídico, la alteridad legitimada por la ley establecida. Por lo que la concepción de autonomía no se puede reducir a un mero ejercicio de autoconciencia, que como lo advierte el autor, más bien: “el concepto de *autonomía* sólo adquiere entonces verdadero sentido con la institución de una sociedad políticamente libre y por ello contrapuesta a la dominación y la coacción. En el conjunto universo de las categorías de la modernidad que construye el Doctor Rendón, el Estado moderno es el garante que auspicia la legitimidad de una sociedad políticamente libre mediante subconjuntos correlativos que regulan y gestionan la alteridad posible (la ley), a la vez que conceden espacios de libertad, tanto para el intercambio intersubjetivo (democracia) y el desarrollo autogestivo (educación).

Para concluir nuestra intervención nos preguntaremos: ¿Alcanzan las categorías de la modernidad aquí enunciadas para referir las necesidades de las personas en un óptimo espacio de alteridad, para explicitar las exigencias actuales de la educación y, los influjos de una contemporánea democracia? A nuestro parecer, no. Deberíamos reescribir la educación y la democracia, precisamente desde las huestes de la dignidad de las personas, más allá de la categoría de sujeto moderna: reducida a figura jurídica, más allá de una definición de educación en el ceno del Derecho positivo, reduciendo el desarrollo humano al *dictum* de planes y proyectos medibles, educación y dignidad ceñida sólo al interior de la libertad civil. Padecemos hoy por hoy, incluso —más allá de la definición moderna de *democracia* como gestora de espacios de alteridad intersubjetiva en libertad— de una noción de democracia óptica, donde entes sufragantes que no son reconocidos en su dignidad humana, rinden pleitesía a un sistema electoral del culto a la presencia, convertido en mercado de voluntades, maniatadas. Y, lo que es peor, la democracia tomada por la gestión de espacios de alteridad eficientemente alienados. La educación y la democracia actual requieren una reescritura desde un viraje ontológico, más allá del sujeto: más allá de heroicas disrupciones, más allá del desarrollo del individuo sobre meros mecanismos que concede la ley. Hace falta la reescritura que tome como base la centralidad genuina de las personas y, a partir de las personas, el traslado hacia lo educativo y democrático, no al revés.

Semblanzas de los autores

CONFERENCISTA

Dr. Jorge Rendón Alarcón



Doctor en Ciencias Sociales por la UAM-Xochimilco. Ha sido coordinador de la Licenciatura en Filosofía de la UAM-Iztapalapa. Ofreció la Conferencia Magistral en la Cátedra México-Colombia en noviembre de 2012. Recibió el premio Estatal a la educación y Humanidades, Ignacio Chávez, en 2015. Sus líneas de investigación son Filosofía política y Ética, Hegel, problemas de la democracia. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Profesor-investigador de tiempo completo en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana. Autor y coautor de numerosos artículos, ensayos y libros sobre democracia, Filosofía política, México y la Modernidad entre otros temas.

Es docente de Filosofía de Educación Media Superior en el Plantel 17 Huayamilpas-Pedregal del Colegio de Bachilleres, en la Ciudad de México. Actualmente, cursa la Maestría en Docencia en Educación Media Superior (MADEMS) en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Es Licenciada en Ciencias Políticas y Administración Pública por la Universidad Autónoma de Hidalgo.

COMENTADORA

Lic. Laura Paola Espino Cuellar



COMENTADOR

Dr. Luis Enrique Vega Pérez

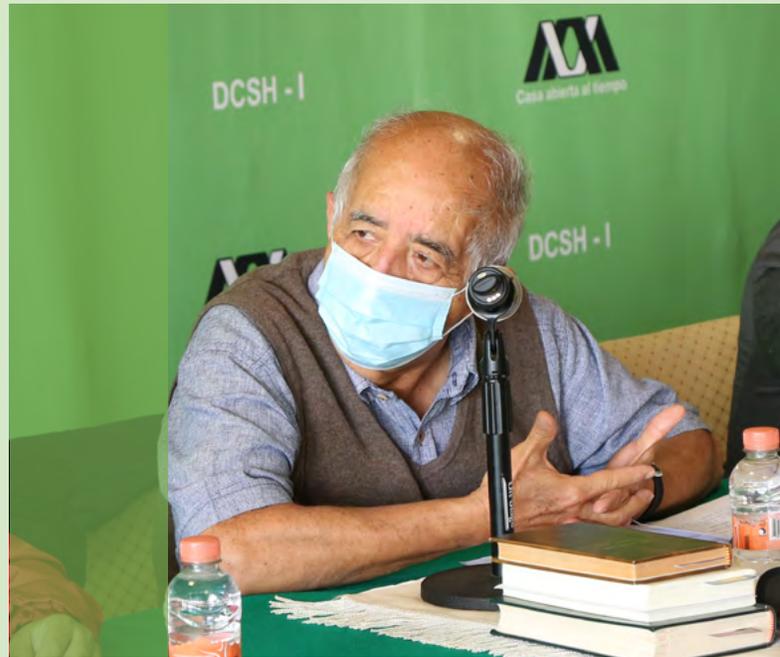


Licenciado en Filosofía y en Ciencias Políticas por la Universidad Autónoma Metropolitana. Es Maestro y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido conferencista tanto en eventos nacionales como internacionales sobre educación y competencias docentes. En 2006, participó en un proyecto de investigación en coautoría del Proyecto Modelo de desarrollo de competencias mediante el empleo de estructuras cognitivas, mismo que fue monitoreado en el marco del Congreso Internacional de Educación Superior, en la Habana, Cuba; dicho modelo se impartió en cursos y talleres a docentes del Instituto Politécnico Nacional (IPN), preparatorias del Estado de México y de la Universidad del Valle de México (UVM) (2006-2008). Actualmente se desempeña como docente en área de Desarrollo humano de la Universidad La Salle, así como en el Colegio de Bachilleres.



PANORAMA

DÍA 3





DÍA 4



**La marginación
de la Filosofía y
las Humanidades
en los procesos de
transformación
del sistema-mundo**

Mtro. Gabriel Vargas Lozano



La marginación de la Filosofía y las Humanidades en los procesos de transformación del sistema-mundo

Mtro. Gabriel Vargas Lozano

En las últimas décadas, la Filosofía y las Humanidades, en general, han sido marginadas en el espacio público como en el sistema educativo en diversos lugares del mundo. Este hecho responde, a mi juicio, a la forma en que han venido operando las transformaciones globales del “sistema-mundo”, como lo ha denominado Immanuel Wallerstein. Expresiones de esta tendencia a la desaparición de la Filosofía en el ámbito público y en el sistema educativo las podemos encontrar en la escasa presencia de la Filosofía en los medios masivos de comunicación; en su renovada y supuesta inutilidad frente a las urgentes necesidades de la sociedad; en las políticas educativas puestas en marcha en Europa, como el caso del Plan Bolonia; en las tendencias anti-humanísticas existentes en los Estados Unidos, analizadas y rechazadas por Martha Nussbaum, y en los programas educativos de orientación tecnocrática y productivista propiciados por la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico). En fechas recientes, como parte de las actividades previas a la conformación de una Red de Asociaciones de Filosofía Iberoamericana, hemos hecho una encuesta en diversos países del área que ha tenido como resultado algunas consideraciones importantes: desde la inexistencia de la enseñanza de la Filosofía en el nivel medio superior o preuniversitario hasta su reducción y en algunos casos eliminación de su enseñanza en ese nivel. En el caso de España, a pesar de la protesta de todas las Facultades de Filosofía, Asociaciones y filósofos independientes agrupados en la Red Española de Filosofía (REF) el gobierno conservador eliminó, mediante la Ley LOMCE¹ tres de las cuatro materias obligatorias que existían,

a saber: Educación para la ciudadanía y los derechos humanos, Educación ético-cívica e Historia de la Filosofía. Sólo quedó la materia de Filosofía. Se mantuvo, además, un curso heredado del triunfo del franquismo como lo es un curso de religión² y se agregó una Historia de España³ en detrimento de la Historia de la Filosofía.

En México tuvimos un ejemplo muy revelador cuando el gobierno del Presidente Felipe Calderón Hinojosa (2006-2012) eliminó, mediante un acuerdo de la Secretaría de Educación Pública, las disciplinas filosóficas que se enseñaban en la Educación Media Superior, a raíz de la puesta en marcha de una llamada Reforma Integral de la EMS (RIEMS). Afortunadamente, la lucha encabezada por el “Observatorio Filosófico de México” obtuvo un importante respaldo de la comunidad científica, cultural y política así como la de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (FISP) y de la comisión especial de la ONU para la educación y del Senado de la República. Todas estas expresiones de solidaridad obligaron al gobierno a revertir la medida.⁴ Este movimiento llevó a muchos de los que participamos en él, a plantearnos varias preguntas: ¿Por qué causas el gobierno mexicano y otros similares decidieron eliminar la Filosofía de la enseñanza media-superior? ¿En qué medida esta estrategia no era sólo circunstancial sino que expresaba una tendencia más amplia?⁵ Y también, ¿hasta qué punto este proceso que se expresa en la educación se agrega a otro que se ha manifestado desde hace décadas y que ha implicado su desaparición en el espacio público?⁶ Y una vez respondi-

¹ Se trata de la Ley Orgánica para la Mejora de la Calidad Educativa, aprobada por el gobierno conservador español. Afortunadamente, meses después de escrito este ensayo, el movimiento de la Red Española de Filosofía (REF) y las circunstancias políticas obligaron a la derecha a renunciar a su pretensión de eliminar las disciplinas filosóficas.

² No un curso sobre la religión que implicara un estudio de ese fenómeno y sus diversas manifestaciones, como cabría la posibilidad de conformar.

³ Tanto el curso de Religión católica y de Historia de España tienen una clara función ideológica.

⁴ La información y documentación puede consultarse tanto en la página de web: www.ofmx.com.mx del Observatorio Filosófico de México, como compilados en un DVD publicado por el Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica de la UAM-I.

⁵ Sobre estas preguntas publiqué varios ensayos en mi libro *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la Filosofía en el Siglo XXI* (2012), Ítaca/UAM-I, México, vuelto a publicar por la UAM-I, en 2014.

⁶ Esta frase requiere una aclaración: a mi juicio, en el fondo, siempre ha existido una Filosofía dominante que se expresa directamente en la educación, en la Política y en la cultura, y que también tiene expresiones ideológicas. Hoy, por ejemplo, desde 1982, la Filosofía

das estas preguntas, ¿qué es lo que podemos hacer frente a este fenómeno quienes nos dedicamos a la investigación, enseñanza y difusión de la Filosofía?

¿Cuáles son las causas de la pérdida de la importancia de la Filosofía en el espacio público?

A mi juicio, existen, al menos, dos tipos de causas: Unas que se derivan de la forma de estructuración y legitimación de los poderes establecidos y que influyen en la difusión y enseñanza de la Filosofía y otras relativas a la capacidad de reacción de quienes nos dedicamos a la docencia y difusión de la Filosofía. En este punto hay que tomar en cuenta que existen países en donde la tradición filosófica es muy profunda y otros en las que sus tradiciones son débiles.

La estructuración del poder económico, político e ideológico

A mi juicio, el sistema capitalista requirió desde sus inicios en el siglo XVII hasta mediados del XX, todo un conjunto de filosofías que contribuyeron a criticar las bases ideológicas de la sociedad feudal. La concepción empirista y *iusnaturalista* combatió el absolutismo monárquico y el paternalismo (Locke); la ilustración no sólo buscó una sociedad basada en la razón científico-técnica sino que anticipó las instituciones del futuro (la tripartición del poder estatal —Montesquieu—), el contrato social (Rousseau), el Estado laico (Voltaire), sin embargo, en el caso del liberalismo, una vez que se tomó el poder, se inició un proceso de eliminación del filo crítico de esas teorías.⁷ En el siglo XX, la Filosofía fue gradualmente desplazada en su papel de legitimadora del Estado y sustituida por

un conjunto de ideologías que se difundieron masivamente a través de las revoluciones tecnológicas en la información y comunicación. La Filosofía perdió su carácter crítico, formador y orientador de la opinión pública. Todavía en las décadas de los sesenta y setenta, se escucharon mundialmente las voces críticas de filósofos como Bertrand Russell, Jean Paul Sartre o Herbert Marcuse que adquirieron una gran notoriedad por su impugnación al colonialismo, al armamentismo y la guerra de Vietnam, entre otros aspectos, pero hoy la voz crítica de la Filosofía, se ha debilitado.

En otras palabras, la Filosofía es utilizada por el sistema de dominación sólo cuando busca legitimar sus propias mutaciones. Ejemplo de ello han sido: el llamado “fin de las ideologías” impulsada por Daniel Bell, para abrir paso a la sociedad tecnológica;⁸ la crítica ideológica en contra del socialismo por los “nuevos filósofos”;⁹ el planteamiento de una ruptura absoluta de dos épocas: “modernidad” y “posmodernidad” (Lyotard o Baudrillard)¹⁰ o el “fin de la Historia” proclamado por Francis Fukuyama,¹¹ cuando se produjo el derrumbe del llamado “socialismo realmente existente”. En todo este período, la Filosofía como disciplina fue sustituida por otras ramas del conocimiento como la Psicología conductista, la Sociología funcionalista, y por las subramas, como la mercadotecnia, y el filósofo por el ideólogo. Su función crítica fue transformada en ideología legitimadora. Podríamos decir que lo mismo ocurrió en el campo socialista con las concepciones de Marx y Engels. Estos pensadores pusieron las bases de una teoría crítica pero su adaptación por el estalinismo y post-estalinismo eliminó este carácter. Ahora bien, tanto dentro del campo socialista (hablamos de Lukács, Schaff, Ilienkov y algunos

dominante en México ha sido el neoliberalismo. Lo que ocurre es que esta Filosofía es también una estrategia económica, política e ideológica que es escondida bajo otros nombres como el de *liberalismo social* pero que tiene a su disposición todos los medios de comunicación del sistema.

⁷ Aquí me refiero, en primer lugar a la tesis de que determinada corriente filosófica puede tener una posición crítica frente al poder establecido, sin embargo, cuando ese poder es derrocado (el absolutismo monárquico fue derrotado por la Revolución francesa, por ejemplo, lo que antes era Filosofía crítica se le puede convertir en a-crítica y por tanto, legitimadora del Estado. Otras filosofías, como en el caso del positivismo de Augusto Comte, surgen como propuestas estabilizadoras del sistema y para ello también proponen una ideología, como fue el catecismo positivista, pero después se convierte en ideología de estado en algunos países latinoamericanos; también ocurrió con el pensamiento de Marx y Engels al que se le deformó por el estalinismo en la URSS.

⁸ Lo que podemos probar, por el contrario, es el aumento e intensidad de las ideologías.

⁹ Los “nuevos filósofos” fueron parte de una estrategia de confusión en la crítica al marxismo sin hacer distinciones entre las burocracias de este, una lectura seria de los clásicos y una interpretación creativa de los mismos.

¹⁰ Como se sabe, sobre esta temática se dio una gran polémica y, en su momento, yo propuse que se diferenciara entre los datos de la realidad que mostraban un cambio cultural y la interpretación de ellos. Me pronuncié a favor de la interpretación de Frederic Jameson como “lógica cultural del capitalismo tardío” entre otras contradicciones como la de negarse a extraer los aportes teóricos de Hegel y Marx al convertirlos en “narrativas”.

¹¹ Fukuyama fue el autor de un manifiesto de la victoria publicado en todos los periódicos del mundo por el Departamento de Estado norteamericano y luego de un libro. Por mi lado, sometí a crítica este planteamiento en el ensayo publicado en *Historisch-kritische Wörterbuch des Marxismus. Berlin* (1997) Band 3, Argument, pp. 330-346.

otros) como fuera de él, muchos filósofos marxistas (Gramsci, Bloch, Marcuse, Brecht, etcétera) siguieron manteniendo creativamente el sentido original de los clásicos. El extremo de la utilización de la Filosofía como dominación fue el nazismo que empleó a una serie de filósofos (Heidegger, Schmitt y otros) en la conformación de una educación racista, militarista y ultranacionalista. Lo anterior no quiere decir que la Filosofía como discurso crítico no siguiera sobreviviendo pero sin contar con la necesaria difusión.

Nos encontramos en un cambio de época

Ahora bien, nos encontramos inmersos en un intenso proceso de cambio científico y tecnológico mediante los cuales el sistema capitalista ha buscado desarrollarse y en forma específica, desde los años ochenta del siglo pasado, se puso en marcha una estrategia neoliberal basada en la privatización y mercantilización de todos los procesos sociales. Estas transformaciones han implicado la marginación de la Filosofía y las Humanidades frente a la prioridad de lo tecnológico. Mi tesis es que, hoy más que nunca, se requiere el concurso activo de la Filosofía en su sentido crítico y no de su eliminación. Algunos de estos cambios son los siguientes:

Cambios en las concepciones del mundo y en especial en las nociones del espacio y del tiempo.

Intensificación de los procesos de enajenación pública y cosificación de las relaciones humanas.

Inversión de valores que implican la devaluación de las disciplinas humanísticas y filosóficas por su pretendida inutilidad.

Cambios en la percepción de la realidad: del concepto a la imagen provocando en el espectador una preferencia por lo superficial.

Concepción utilitarista de la educación desarrollada por la OCDE a través de sus congresos llamados

tuning y el método de competencias en la forma en que se ha utilizado.

Marta Nussbaum, en su libro, *Not for profit*¹² escribe acertadamente que esta tendencia se desarrolla como un cáncer que transcurre en forma asintomática pero sus consecuencias son extraordinariamente negativas para la formación de la sociedad humana. A mi juicio, el silencio de la posición que sostienen los grandes poderes tanto en contra de la Filosofía en su sentido genuino como de las Humanidades es que el ataque no se hace en forma abierta sino soterrada y mediante justificaciones falaces.¹³

Capacidades de respuesta

Ahora bien, frente a esta tendencia a la desaparición de la Filosofía en el espacio público y en su enseñanza, han empezado a surgir una serie de propuestas. Algunos autores consideran que los universitarios (entre ellos los filósofos) deberían luchar por una nueva concepción de la Universidad, como en los casos de Jacques Derridá (Boaventura de Sousa (*La Universidad en el siglo XXI*), Gary Rhoades (*Academic Capitalism and the New Economy, Markets, State and High Education*), Antonio Campillo¹⁴ y otros.

Otra tendencia muy importante, y que considero necesario fortalecer, es la necesidad de la interdisciplina. Como se sabe, durante un tiempo, las ciencias particulares declararon su independencia con respecto de la Filosofía con el propósito de profundizar en el conocimiento de un aspecto de la realidad, sin embargo, para dar cuenta de la complejidad se requieren diversas disciplinas entre las que se encuentran las filosóficas. Así, por ejemplo, éticos, ontológicos y epistemológicos, han surgido una cantidad de problemas con relación a las ciencias de la vida pero también en torno a la Física o las Ciencias Sociales. Lo que se requiere es definir con precisión el papel de la Filosofía en el conocimiento.

¹² Nussbaum, M. C. (2010), *Not for profit. Why Democracy Needs The Humanities*. Princeton University Press.

¹³ Se dice, por ejemplo, que un país necesita técnicos y se agrega, por tanto, no se requieren filósofos ni humanistas. La primera parte de la oración puede ser cierta. Un país requiere hoy formar técnicos para el mundo actual pero la pregunta es si esos técnicos no tienen que poseer también una sólida formación en Ética, en Lógica, en Estética, en Filosofía de la técnica, Filosofía de la ciencia y Filosofía en general. Necesitamos técnicos pero técnicos humanistas que empleen sus saberes para bien de la sociedad y de los seres humanos.

¹⁴ Sobre los cambios en la Universidad, véase el ensayo de Antonio Campillo (2015) titulado "La universidad en la sociedad global", publicado en *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*. (52, enero-junio). Antonio Campillo, después de un dilatado análisis de los cambios de la Universidad desde su surgimiento en la Edad Media, propone acertadamente una lucha en contra.

De igual manera, ha surgido un movimiento que plantea la necesidad de que la Filosofía no sólo tenga presencia en todo el sistema educativo (desde la escuela elemental hasta la superior) sino también en otros lugares de la sociedad. Esto último es lo que se han llamado las *nuevas prácticas de la Filosofía*.

Mi tesis es que tanto la lucha al interior de las Universidades como en el conjunto de la sociedad pueden constituir una contra-ofensiva, con respecto a las tendencias que actúan a favor de la marginación de la Filosofía y su desaparición en el espacio público.

Estas nuevas prácticas son: la “consulta filosófica” (Gerd Achenbach, 1981); “Café filosófico”, iniciado por Marc Sautet en 1992 en París; “Taller de Filosofía”; Creación de revistas filosóficas electrónicas como el caso de *Philosophy now*, *Philosophie Magazine*, *La Filosofía hoy*; “Filosofía para niños” iniciada por Matthew Lippman y aplicada con éxito en Gran Bretaña; la “Filosofía en la empresa” (formación de valores en la empresa; trabajo en común, formas de organización mental y descanso, y la creación de “Universidades libres” del mercantilismo; el mantenimiento de su función pública; un equilibrio entre sus funciones de formación cultural, capacitación profesional e investigación científica; la preservación de la autonomía y la responsabilidad social, Ética y Política.

¿Por qué han surgido estas nuevas prácticas?

Oscar Brenifier, en su colaboración al libro *La Filosofía, una escuela de la libertad*¹⁵ expone una serie de causas del surgimiento de las nuevas prácticas. Por mi lado, estoy de acuerdo con algunas de sus explicaciones pero no con otras:

a. Una primera causa sería, a su juicio, “el fracaso o la desaparición de los grandes esquemas ideológicos, políticos, morales y religiosos tradicionales” y que implica que cada persona adopte una visión específica del mundo. “Cada individuo procura formular por sí mismo los valores, las razones de ser, las finalidades existenciales que pueden darle un sentido a su existencia particular”.¹⁶

Por mi lado, creo que este fenómeno es real pero que el sistema mantiene ciertas concepciones generales que busca imponer como únicas y definitivas. Me explicaré: si bien es cierto que, por ejemplo, tanto la democracia liberal mediante sus múltiples engaños y la concepción que sostuvo el llamado “socialismo real” entraron en crisis, ello no quiere decir que el sistema no hubiera promovido una concepción única basada en “el pensamiento único”; la “inevitabilidad de la globalización”; la “necesaria” pérdida de la soberanía de los Estados” y los valores de la economía capitalista basada en la explotación y la desigualdad entendidas como “naturales” y que implicó el impulso del neoliberalismo. El sistema renueva, en forma permanente, sus concepciones ideológicas.

b. Una segunda radica —a juicio de Brenifier— en que los vertiginosos cambios económicos y sociales que “desestabilizan las estructuras de identidad establecidas obligan a pensar en nuevos fundamentos y valores”. Estoy de acuerdo en registrar este fenómeno. La globalización generó la fragmentación y la reactivación de identidades subyacentes. España está hoy más “invertida” (Ortega y Gasset) que nunca y hoy resurgen con fuerza las identidades regionales. Lo mismo ocurre en Gran Bretaña y la no se diga la configuración de nuevos países tras el derrumbe del llamado socialismo real. En México, hoy tenemos una mayor conciencia de la existencia de diversas culturas que existen en nuestro territorio.

c. Brenifier dice que “el sujeto concreto ha desaparecido tras el discurso” (...) “La labor de conceptualización o de problematización, la clasificación de las ideas, la elaboración de sistemas, la lógica, la dialéctica y el pensamiento crítico, permanecieron en el núcleo del funcionamiento filosófico, occidental y casi desapareció la interpelación del sujeto”. Esto lleva a Lacan a hablar de *philosophes* (filósofos que engañan) y si bien existen acercamientos como los de Boecio, Séneca, Abelardo, Montaigne, Kierkegaard o Foucault (yo diría también Sartre, Lúkcacs, Agnes Heller o Karel Kosik con sus análisis de la vida cotidiana), dice Brenifier que son efímeros. Sobre este

¹⁵ Esto es expuesto en un libro publicado originalmente en francés, en 2007, por iniciativa de Moufida Goucha, Jefa de la sección de “Seguridad humana, democracia y filosofía” de la UNESCO, siendo el Director General Koïchiro Matsuura, se publicó el libro *La filosofía, una escuela de la libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro*, en el cual colaboraron Michel Tozzi, Luca Scarantino, Oscar Brenifier y Pascal Cristofoli, en el que se abordan la enseñanza de la Filosofía en el nivel preescolar, secundario, superior, otros caminos para descubrir la Filosofía y la enseñanza de la Filosofía a través de una encuesta. Este libro fue publicado en la UAM-I en forma exclusiva en lengua española en coedición con la UNESCO, gracias a una gestión del CEFILIBE.

¹⁶ *Op.cit.*, p. 154.

punto considero por mi lado que la desaparición del sujeto fue obra del estructuralismo pero que en la actualidad vuelve a recobrase la categoría de sujeto en múltiples sentidos: por ejemplo, la interpelación al *otro* (Levinas, Ricoeur) o la incorporación de los aspectos subjetivos en el conocimiento social. Hoy existe un descrédito sobre la tesis del conocimiento entendido como *el ojo de Dios*.

d. Otro elemento que contribuye al surgimiento de una Filosofía “extra muros”, según Brenifier, es la tendencia a introducir en la enseñanza la dimensión dialógica y la comunidad de investigación. Estoy de acuerdo con este punto.

e. También coincido en la existencia de un público que requiere respuestas y para el cual las Universidades no logran transmitir sus conocimientos. Este público está formado por amas de casa, jubilados, personas autodidactas o personas que se encuentran en la mediana edad en que normalmente se hace una reflexión retrospectiva de la vida; se toma conciencia de la finitud de la vida, de la imperfección de las cosas y la necesidad de una preparación para la muerte. Lo que ocurre es que lo anterior nos lleva a la pregunta *¿por qué las Universidades han perdido una de sus funciones sustantivas: la divulgación del conocimiento? Y a otra más, ¿cómo podrían recuperar dichas funciones?*

f. Otra causa del desarrollo de las nuevas prácticas de la Filosofía sería la búsqueda de un modo diferente de responder a las concepciones impartidas a través de la religión o por concepciones como la *New Age* y otras sociedades basadas en la promoción de la ignorancia para obtener evidentes ganancias económicas a partir de la explotación del sufrimiento de la gente. Esta función de la Filosofía y de la ciencia en la sociedad es, a mi juicio, sumamente importante.

g. También podemos anotar los problemas existenciales que enfrenta el individuo en determinadas circunstancias. Aquí es necesario diferenciar el enfoque filosófico del psicológico, psiquiátrico o psicoanalítico en relación a personas que han padecido o están padeciendo problemas de salud en los hospitales.

h. Otra dimensión que encontramos en la vida pública es el tema de lo político y lo ideológico. La Filosofía tiene disciplinas como la Ética o la Filosofía política que nos permiten entender mejor el debate de las

ideas pero también puede conducirnos a una mayor precisión conceptual sobre problemas como qué es la justicia, qué es la injusticia, qué es la democracia, cuál es la relación entre Ética y Política, qué son las ideologías, etcétera.

i. Otra motivación filosófica es el interés por “aprender a pensar” y el placer mismo del pensar”. Aquí se señala un aspecto muy interesante que es el del placer del conocer nuevas cosas y reflexionar sobre ellas. Esta debería ser una actividad permanente.

El problema que subsiste, sin embargo, a todo el planteamiento anterior es a dónde debería conducir este llamado a las nuevas prácticas filosóficas. A mi juicio, no sólo a aclarar los términos del debate como se considera sino también se debería contribuir a la conformación de lo que Humboldt llamaba una nueva *Bildung*.

Esta *Bildung* (palabra alemana que significa, entre otras cosas, “formación, educación”) sería fundamental para que el ciudadano genere espacios de reflexión racional y de autoconocimiento y que configure una conciencia ciudadana democrática.

La aportación filosófica al conocimiento humano

La Filosofía, desde sus orígenes, ha tenido una serie de funciones sumamente importantes que han buscado orientar la vida pública hacia una sociedad mejor, desde Sócrates y Aristóteles a Rawls y Habermas, pasando por Hegel y Marx. La Filosofía ha reflexionado sobre las formas de la democracia, sobre el poder, la política y lo político, las formas de legitimación, las relaciones entre Ética y Política.

La Filosofía ha propuesto las instituciones del futuro como fue el caso de la ilustración, la construcción de utopías, la construcción de teorías de las ideologías, reflexión sobre las revoluciones científicas y su influencia en nuestra concepción del mundo, la conformación de los grandes paradigmas sociales, la interdisciplina, el fomento del diálogo intercultural.

La Filosofía también ha permitido que el individuo reflexione sobre el sentido de la existencia y por último, pero no al último, ha buscado dar una prioridad a la razón y al diálogo racional en la vida social.

Una sociedad en donde no predomine el diálogo entre los ciudadanos para llegar a consensos y di-

sensos, no es una sociedad democrática. Promover la Filosofía es promover la participación dialógica de los ciudadanos.¹⁷

Necesitamos una sociedad en la cual, desde la infancia, los individuos aprendan a escuchar las razones de los demás y encontrar soluciones conjuntamente. Luca Scarantino en su colaboración al libro de la UNESCO, *La Filosofía, una escuela de la libertad*, dice: “La Filosofía, precisamente porque forma primero la mente crítica de los individuos, ejerce una acción liberadora mediante un proceso educativo. En primer lugar, nos enseña a comprender la complejidad de la acción humana, a considerar en cada acto y en cada actitud la expresión de formas espirituales, cuya naturaleza histórica reconoce y pone en situación de interactuar y de modificarse mutuamente (...). La presencia de la Filosofía en el mundo, a pesar de disparidades flagrantes, expresa la conciencia de la importancia que tiene esa educación en la lucha contra los irracionalismos y las intolerancias emergentes”.¹⁸

Conclusiones

Por todo lo anterior, considero que la Filosofía debe dejar de ser cultivada, en términos generales, como

flor de invernadero en las Universidades. Es necesario que lo que se investigue y enseñe en ella tenga también una repercusión pública. Esta no se dará por generación espontánea como se creyó durante un tiempo. Se requiere poner en marcha una estrategia que implique una interrelación entre las necesidades sociales y lo estudiado en la Universidad.

Por otro lado, la Filosofía debe convertirse en “filosofar” siguiendo el *dictum* kantiano de que no se enseña Filosofía sino a filosofar; se debe también, como hemos dicho, ampliar los lugares donde se practique este filosofar, es decir, en todo el sector educativo, la plaza pública, los centros de salud y en las prisiones. La reflexión filosófica no debe limitarse a la expresión discursiva sino que debe abarcar otras formas como el teatro, los videos, los *podcast*, las páginas de web, la acción social, etcétera. En suma, la Filosofía debe ampliar su radio de acción al conjunto de la sociedad y emplear las nuevas tecnologías para lograr transmitir su mensaje.

Finalmente, la Filosofía debe recuperar su función crítica. En un mundo atenazado por la violencia, la irracionalidad y la enajenación se requiere que contribuya a la configuración de una nueva sociedad global y local, justa, democrática y humana.

¹⁷ Aunque sería claro para todos que hay ciertos filósofos que no abogaron por la democracia como lo fueron Platón, Kierkegaard, Nietzsche, Hegel y otros.

¹⁸ Scarantino L. et al. (2011). *La filosofía, una escuela de la libertad*, UNESCO/UAM-I, p. 149.

Influencia de la Filosofía en los Espacios Educativos en México

Mtra. Alma Patricia López Torres

Creo que en la sociedad actual nos falta Filosofía. Filosofía como espacio, lugar, método de reflexión, que puede no tener un objetivo concreto, como la ciencia, que avanza para satisfacer objetivos. Nos falta reflexión, pensar, necesitamos el trabajo de pensar, y me parece que, sin ideas, no vamos a ninguna parte.

José Saramago

Es inevitable estar inmersos y sujetos en un sistema económico mundial, el cual tiene un marcado interés en obtener ganancias económicas para los países más desarrollados y la explotación de los recursos de los países más pobres impidiendo el progreso de estos últimos. Este sistema económico permea también el espacio educativo, como ya lo mencionó el Maestro Vargas Lozano, el Plan Bolonia es uno de los muchos ejemplos de acciones que buscan perpetuar dicho sistema. Asegurarse del diseño de los programas de estudio permite que la formación de los estudiantes contribuya a la creación de técnicos, ingenieros y científicos, con lo cual se busca asegurar el desarrollo europeo, tal como se ve en la declaración del plan Bolonia cuando afirma que su interés se centra *en la construcción del espacio europeo de enseñanza superior como instrumento clave en la promoción de la movilidad de los ciudadanos, su ocupabilidad, y el desarrollo global del continente.*¹ Con estas palabras queda en claro que uno de los objetivos principales es continuar la hegemonía europea.

No está mal que las diferentes naciones quieran el desarrollo y progreso para sus ciudadanos, el problema es que no se oye la palabra *cooperación* y el desarrollo que se busca está basado en la explotación de países subdesarrollados como el nuestro, así como en el fomento de profesiones que respondan a intereses económicos e industriales. Es este panorama el que hace suponer que la Filosofía y las Humanidades ya no son necesarias dentro de la educación, que son prescindibles y se les puede sustituir con otras asignaturas que contribuyan al progreso científico y tecnológico.

En el sexenio antepasado este tipo de pensamiento se tradujo en la reducción de horas asignadas a

las materias filosóficas y, en general, para las Humanidades en las escuelas. El gobierno en México implementó la Reforma Integral de la Educación Media Superior (RIEMS), en ella se proponía la cancelación de los contenidos filosóficos de todos los subsistemas de la Secretaría de Educación Pública (SEP). Este tipo de acciones fueron posibles porque dentro del sistema educativo del estado algunos funcionarios consideraban que la Filosofía podría ser transversal y, por lo tanto, ya no era necesario que los estudiantes de nivel medio superior cursaran una asignatura propia de esta disciplina, en ese entonces y bajo esta lógica se publicó en el diario oficial el acuerdo 444, en él se anunciaba la desaparición de la Filosofía de los campos disciplinares para quedarse únicamente con Matemáticas, Ciencias experimentales, Ciencias sociales y Comunicación. Debido a esta política educativa del periodo calderonista se llegó a perder una tercera parte del tiempo asignado a materias como Ética, Formación ciudadana, Lógica y Filosofía, estas horas retiradas sirvieron para obtener un aumento de horas a las materias de matemáticas e inglés en la formación de los estudiantes del Colegio de Bachilleres.

En esos momentos en nuestro país, se inició una fuerte defensa para impedir la desaparición de la Filosofía en la educación media superior, gracias al compromiso social y a la lucha, que de forma activa y tenaz libraron diferentes asociaciones filosóficas, así como simpatizantes de la Filosofía, lideradas por el Observatorio Filosófico de México (OFM), este tipo de acciones evitaron la pérdida de la Filosofía. Dejo lo descrito como un claro ejemplo de que el sistema que privilegia el mercado, el consumo y la técnica se encuentra presentes y considera que la Filosofía y las Humanidades en general pueden ser prescindibles.

¹ Declaración de Bolonia (1999). En ees.umh.es/contenidos/Documentos/DeclaracionBolonia.pdf (consultado en julio de 2022).



Quiero destacar que este tipo de luchas en defensa de los espacios para la Filosofía no se deben reducir a cuestiones de derechos laborales, es primordial que la Filosofía siga siendo una base importante para la formación de los jóvenes de nuestro país y del mundo. La defensa de los espacios filosóficos se encuentra estrechamente vinculada con la defensa del derecho a tener un espacio para llevar a cabo el ejercicio del análisis, de realizar el debate sobre distintas ideas, propuestas, culturas y formas de entender el mundo, todo lo cual contribuye a que los jóvenes alcancen una comprensión más amplia de sí mismos, de su país y del mundo, es decir a su formación plena como seres humanos.

Con respecto a los movimientos de protesta que en ese momento se llevaron a cabo contra la desaparición de la Filosofía en la enseñanza media superior, quiero resaltar que principalmente fueron encabezados por el Observatorio Filosófico de México (OFM). Este grupo buscó varios escenarios para ser escuchados y, mediante la organización de debates en defensa de la Filosofía y de lograr diversas entrevistas con medios de comunicación, su lucha logró evitar la desaparición de la Filosofía en las aulas, teniendo como resultado que de forma oficial de nuevo se incluyeran con el acuerdo 488.

Uno de los líderes en este periodo fue el Maestro Gabriel Vargas Lozano, quien en su obra *La situación de la Filosofía en la educación media superior* (2011), analiza las políticas impuestas por la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), así como su impacto en la Filosofía en México, en la obra mencionada el autor escribió lo siguiente:

A finales del siglo XX, la crisis mundial y nacional ha sido tan grave que la mayoría de las corrientes filosóficas han tomado conciencia de la necesidad de una intervención pública para tratar de contribuir con su reflexión al análisis de las grandes crisis que nos agobian en los ámbitos mundial y nacional, sin embargo, se topan con el muro que se creó en décadas. Vargas (2011), p. 203.

Como ya lo mencionó el Maestro Vargas, la Filosofía ha sido relegada, mi opinión es que también los filósofos hemos contribuido a esta marginación del quehacer filosófico en los diferentes grupos y actividades sociales. Tal parece que somos espectadores ante las diferentes formas de desaparición de los espacios que tenemos los filósofos para llevar a cabo el

ejercicio de la reflexión, la crítica y el cambio social, somos espectadores y poco se hace para defender y acrecentar los espacios para la Filosofía y las Humanidades en general.

A continuación, me permito retomar una de las preguntas que planteó el Maestro Vargas: *¿Qué es lo que podemos hacer frente a este fenómeno, quienes nos dedicamos a la investigación, enseñanza y difusión de la Filosofía?* Como una línea de acción para dar cauce a esta pregunta quiero explicar la importancia de la labor de los filósofos que han decidido ejercer su profesión en la enseñanza de la Filosofía con adolescentes en la educación media superior (EMS), en este caso, por ser el medio que conozco con mayor claridad, me referiré al Colegio de Bachilleres, aunque también puede abarcar a otros subsistemas de este mismo nivel. Afirmo que es posible llevar a cabo la experiencia filosófica en las aulas del nivel medio superior, pues más allá del aprendizaje de los contenidos marcados por el programa de Filosofía, en la actualidad se vuelve indispensable que los adolescentes que cursan el bachillerato, tal vez su última escuela, desarrollen habilidades reflexivas que les permitan comprender y concientizar el papel que quieren desempeñar en la sociedad a la que tarde o temprano se integrarán como fuerza de trabajo y como sujetos.

En la actualidad los jóvenes enfrentan grandes retos, pues tendrán que luchar por un espacio para poder desarrollarse en lo académico, lo laboral y lo personal. Independientemente del país donde hayan nacido todos ellos se encuentran ante problemas como un planeta superpoblado, agotamiento y acaparamiento de recursos naturales, el aumento progresivo del desempleo, sociedades multiculturales, gobiernos con una creciente interdependencia derivada de la globalización y problemas de salud mundial que ponen un alto en la vida de todos.

El panorama descrito no es fácil y se vuelve de vital importancia que los adolescentes del nivel medio superior sean dotados de las habilidades necesarias que les permitan tomar conciencia y asumir una postura frente a los retos de la sociedad que les ha tocado habitar y muy próximamente dirigir. Es por esto que la enseñanza de la Filosofía tiene un carácter fundamental, es decir, es una de las bases que contribuyen a la toma de conciencia, el análisis y el logro de acuerdos entre personas con ideas distintas, pues como bien lo señala Vargas Lozano en su libro *Filosofía ¿para qué?*:

La Filosofía implica libertad de pensamiento y de palabra, proporciona instrumentos para el empleo de una buena argumentación, fomenta la igualdad y el respeto al pluralismo, plantea la duda metódica sobre los grandes problemas, ejerce la crítica a los poderes establecidos, forma espíritus libres y reflexivos como antídoto al fanatismo y contribuye a la formación del ciudadano ejercitando su capacidad de juicio. Vargas (2012), p. 28.

En este sentido la existencia de la Filosofía en la EMS es indispensable, pues sin importar si los jóvenes que estudian en este nivel continuarán su formación universitaria o ingresarán al campo laboral, lo aprendido en las asignaturas filosóficas les permitirá ejercitar su capacidad de reflexión, el análisis de problemas, así como entender su relación con los demás dentro de los diversos grupos sociales a los que pertenezcan.

Regresando al caso de los jóvenes que ocupan nuestras aulas, sabemos que tienen un gran reto, pero también un enorme campo de oportunidades y en ambas áreas las asignaturas filosóficas son un punto de apoyo. Los profesores del Colegio de Bachilleres podemos contribuir si reestructuramos el enfoque de las competencias implementado por la Reforma Integral de la Educación Media Superior (RIEMS). Para superar esta reforma impuesta es indispensable que filósofos y humanistas utilicemos los espacios que hemos formado al ejercer nuestra profesión como docentes, para darnos cuenta del impacto de nuestra labor mencionaré lo siguiente: los profesores del Colegio de la zona metropolitana, en el periodo de 2020 a 2021 atendimos a 96449 estudiantes, los cuales en promedio se encuentran entre los 15 y 18 años de edad.² Ellos al cursar su bachillerato se encuentran en un proceso de formación previo a su vida adulta. Durante tres años los profesores de Filosofía, así como los de las otras asignaturas humanísticas, contribuiremos a su proceso de formación, a la comprensión de sí mismos, de las personas con las que conviven, así como de los distintos escenarios con los que comparten este mundo. Los docentes de estas áreas propiciamos un ambiente en el que ejer-

citan su capacidad de análisis, así como del debate para poder encontrar soluciones a problemas que surgen cuando conviven o laboran con personas que tienen ideas diferentes a las suyas, es por esto que la enseñanza de la Filosofía es un pilar indispensable en la formación integral de los jóvenes.

En todos los subsistemas de la EMS se tiene como base el enfoque de competencias, pero eso no significa que debemos aplicarlo como se dice “a pie juntillas”, dicho enfoque pedagógico se debe reinterpretar. Las competencias pueden ser entendidas como capacidades para la vida, las cuales permiten resolver problemas en diversos contextos. (Roegiers, 2000).³ Al reinterpretar de esta forma las competencias las podemos relacionar con los pilares de la educación que menciona Delors en su informe a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), de él retomaré el de “aprender a vivir juntos, aprender a vivir con los demás”.⁴ Este pilar de las competencias se encuentra directamente vinculado con la práctica del diálogo, la cual se lleva a cabo en diversos contextos y a lo largo de su vida, el *diálogo* entendido como capacidad práctica que permite la solución de conflictos.

Después de tres años de investigación, la ONU publicó en 1996 un informe para la educación, en dicho informe se presentaron algunos puntos a seguir para la educación del siglo XXI, una de las propuestas que se hicieron fue la siguiente:

Todo convida entonces a revalorizar los aspectos éticos y culturales de la educación, y para ello dar a cada uno los medios de comprender al otro en su particularidad y comprender el mundo en su curso caótico hacia una cierta unidad. Pero hace falta además empezar por comprenderse a sí mismo en esta suerte de viaje interior jalonado por el conocimiento, la meditación y el ejercicio de la autocrítica.⁵

La Filosofía tiene como principal actividad la reflexión, la crítica y el diálogo, acciones que podemos relacionar con lo propuesto en el informe de la

² Matricula Oficial del Periodo Escolar 2020-B. En gob.mx/cms/uploads/attachment/file/588022/Matricula_Oficial_del_Periodo_Escolar_2020-B.pdf (consultado en julio del 2022).

³ La comunidad de prácticas curriculares Centroamericana y el trabajo de evaluación de competencias. En ibe.unesco.org/fileadmin/user_upload/COPs/News_documents/2007/0710SanJose/evaluacion_de_competencias.pdf (consultado en julio del 2022).

⁴ Delors, J., (1996). La Educación encierra un tesoro, informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el Siglo XXI. En unesdoc.unesco.org/images/0010/001095/109590so.pdf (consultado en agosto 2022).

⁵ *Ibidem*, p. 16.

UNESCO, el diálogo con el otro permite poner a prueba nuestras ideas, generando la autocomprensión y la comprensión del otro. Anteriormente mencionamos que los jóvenes están insertados en una sociedad que les presenta grandes retos, el saber convivir con el otro y lograr acuerdos entre los distintos grupos es una habilidad indispensable. Justamente por esto es necesario que los filósofos que ejercemos nuestra profesión como docentes utilicemos los espacios escolares para generar un cambio social, para evitar que las nuevas generaciones sigan la lógica de consumo, dependencia económica y depredación de los recursos naturales de las naciones subdesarrolladas, todo ello visto como algo natural y por lo tanto aceptable. Las actividades que se propongan en las aulas se pueden vincular perfectamente con uno de los cuatro pilares de la educación propuestos por la UNESCO, me refiero al de aprender a vivir juntos, este vínculo se puede observar en la siguiente cita:

Esta posición lleva a la Comisión a insistir especialmente en uno de los cuatro pilares presentados e ilustrados como las bases de la educación. Se trata de aprender a vivir juntos conociendo mejor a los demás, su historia, sus tradiciones y su espiritualidad y, a partir de ahí, crear un espíritu nuevo que impulse la realización de proyectos comunes o la solución inteligente y pacífica de los inevitables conflictos, gracias justamente a esta comprensión de que las relaciones de interdependencia son cada vez mayores y a un análisis compartido de los riesgos y retos del futuro. Una utopía, pensarán, pero una utopía necesaria, una utopía esencial para salir del peligroso ciclo alimentado por el cinismo o la resignación. Delors (1996). p. 18.

En un planeta superpoblado y con todos los problemas que se derivan de esta circunstancia, la Filosofía y las Humanidades enfrentan el reto de hacer un espacio para que surja el carácter de lo humano y los jóvenes no sólo sean hábiles manejando la tecnología o se conviertan en medios para que las economías de sus países se fortalezcan. En la presente conferencia el Maestro Vargas mencionaba: “[...] nos encontramos inmersos en un intenso proceso de cambio científico y tecnológico mediante los cuales el sistema capitalista ha buscado desarrollarse, también agregaba que estos cambios propiciaban la intensificación de los procesos de enajenación pública y cosificación de las relaciones humanas”.

Sus palabras me remiten a las que Saramago dirigió a un grupo de estudiantes en una conferencia en 1997 a quienes les dijo: “Vivimos en una sociedad que sólo quiere de nosotros que consumamos, no nos pide nada más, ni convicciones, ni capacidad de protesta, ni indignación, no quiere más que tengamos dinero suficiente en el bolsillo para comprar y no tener que pensar”.

Con frecuencia encuentro que a los jóvenes que estamos formando les interesa más el parecer y no el ser, están preocupados por la marca del celular, la ropa que usan, la próxima foto que subirán a las redes sociales, comparten la imagen mas no lo que piensan, al llegar a la media superior reciben una beca de cerca de 840 pesos mensuales y a sus quince años se vuelven consumidores asiduos e influenciados, en este nivel también se encuentran con los primeros espacios que les hacen reflexionar sobre sí mismos, sobre el lugar que ocupan en los grupos sociales, llámese familia, escuela, iglesia, estado o amigos entre otros. En la mente de estos jóvenes surgen las interrogantes como *quién soy, qué quiero, qué puedo hacer y qué definitivamente no podré alcanzar*. Éstas y otras inquietudes se vuelven poco a poco temas de reflexión en el aula, es por esto que la labor de la docencia en Filosofía, y en general en las asignaturas humanísticas, se vuelve un punto medular capaz de contribuir para lograr un cambio social. Para lograr esto es indispensable la profesionalización de los docentes, establecer programas de vinculación con distintas universidades que permitan la investigación y continúen con su formación, pues en general cada docente que ingrese en este proceso garantizará que las generaciones de jóvenes que entren a escuchar su clase tengan un guía preparado que les promueva un encuentro con la Filosofía y contribuya a que sean más reflexivos y conscientes. Desde mi punto de vista contribuir a la preparación de los filósofos que ejercen su profesión como docentes, permite retribuir a la sociedad parte del cuidado que ésta le ha dado a las universidades. Últimamente me he encontrado con jóvenes de treinta años ya con doctorado, con la incapacidad de transmitir su conocimiento y con un gran desprecio a la labor docente. Considero que los tiempos difíciles por los que hoy atravesamos obligan a filósofos y humanistas a abandonar la torre de marfil, nos impele a abrir camino y establecer puentes, puentes como los que hoy hemos presenciado al poder escuchar y establecer un diálogo entre investigadores con gran compromiso social y docentes de la EMS.

Referencias

- Delors, J., et al. (2012), *La educación encierra un tesoro*, Ítaca.
- Roegiers, X. (2000), "Saberes, capacidades y competencias en la escuela: una búsqueda de sentido", *Innovación educativa* (10), Universidad de Santiago de Compostela, pp. 103-119.
- Vargas, G. (2012), *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía para el siglo XXI*, UAM.
- Vargas, G. (comp.) (2011), *La situación de la filosofía en la educación media superior*, Torres Asociados, p. 276.
- Declaración de Bolonia (1999). En ees.umh.es/contenidos/Documentos/DeclaracionBolonia.pdf (consultado en julio de 2022).
- Delors, J., (1996). *La Educación encierra un tesoro*, informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el Siglo XXI. En unesdoc.unesco.org/images/0010/001095/109590so.pdf (consultado en agosto de 2022).
- La comunidad de prácticas curriculares Centroamericana y el trabajo de evaluación de competencias. En ibe.unesco.org/fileadmin/user_upload/COPs/News_documents/2007/0710SanJose/evaluacion_de_competencias.pdf (consultado en julio de 2022).
- Matricula Oficial del Periodo Escolar 2020-B. En gob.mx/cms/uploads/attachment/file/588022/Matricula_Oficial_del_Periodo_Escolar_2020-B.pdf (consultado en julio de 2022).

¿Enseñamos Filosofía o enseñamos a filosofar?

Mtra. Paulina Bonilla Suárez

Comenzaré retomando la frase del *dictum* kantiano, misma que el Doctor Gabriel Vargas enuncia en su ponencia, la cual versa: “no se enseña Filosofía, sino a filosofar”, por lo que deberían ampliarse los lugares en los que se enseña dicha acción. La afirmación anterior responde de forma crítica a las tendencias que limitan la didáctica y la pedagogía relacionada con la enseñanza de las Humanidades, reduciendo las prácticas educativas a la transmisión de la historia de las ideas de la Filosofía.

Si bien es cierto que es relevante que los estudiantes de bachillerato conozcan la cronología del pensamiento filosófico, los contextos en los cuales emerge, las ideas relacionadas con cada pensador y pensadora, así como las maneras en las que unos se responden a otros, transmitir ese tipo de contenidos es necesario, pero no suficiente para enseñar a *filosofar*, ya que dicha acción abarca más que la memorización de ideas y líneas temporales e, incluso, me atrevo a afirmar que requiere un esfuerzo diferente o mayor del que implica el entendimiento de dichas ideas. Y ese esfuerzo es diferente porque, de entrada, *saber filosofar* remite a la adquisición de *habilidades, actitudes, motivaciones y objetivos* que van más allá de poder identificar quién dijo qué o cuáles son los argumentos esenciales del pensamiento de equis personaje. Es por ello que será pertinente emitir e intentar contestar la pregunta: ¿qué quiere decir filosofar?

El filosofar es una acción que, si bien podemos llevar a cabo de forma constante en nuestras vidas, la mayoría de las veces no estamos siendo conscientes de que estamos filosofando, es decir, muchas personas filosofan sin darse cuenta de que lo hacen, lo anterior sucede porque, efectivamente, no tenemos claridad en lo que implica dicha acción. Creemos que filosofar es algo que únicamente pueden hacer los académicos y profesores adscritos a institutos de investigación o universidades, o que sólo se logra cuando estudiamos una licenciatura o un posgrado, o cuando publicamos un libro, un ensayo, o nos invitan a hablar en conferencias, congresos, etcétera. Y en efecto, esas acciones son parte de lo

que define una manera de hacer Filosofía profesionalmente hablando, pero la práctica filosófica no se puede reducir a ello.

Analicemos, por ejemplo, la manera en la que los antiguos pensaban a la Filosofía. Uno de los propósitos más contundentes para el filosofar, que fue expuesto por Platón en diálogos como el *Fedón* o la *República*, hacen ver que la Filosofía requiere de búsqueda. ¿Y qué se habrá de buscar?, la sabiduría y la verdad han sido motivaciones importantes para esa búsqueda filosófica desde sus orígenes en la cultura occidental.

Pero la búsqueda de la verdad no puede limitarse a la lectura y análisis de textos, ni mucho menos a la memorización de ideas, ya que eso podría dar pie al dogmatismo y a la imposición. La búsqueda de la verdad requiere de, primero, una reflexión en torno a la naturaleza de la verdad misma que nos aproxime a las preguntas: ¿cómo y de qué manera nos afecta la forma en la que entendemos *la verdad* en nuestra vida cotidiana?, ¿en qué me baso para afirmar que *x* o *y* enunciado es verdadero?, ¿cómo y a través de qué medios es posible tergiversa y manipular la verdad?, por poner algunos ejemplos. Dichas preguntas nos llevan de la mano al desarrollo de otras habilidades, tales como la autocrítica.

Una de las actitudes que deseamos fomentar en los estudiantes del nivel medio superior es *la crítica*, porque de fondo, no existen metodologías claras de cómo lograr eso en el aula. Tanto es así que podemos, incluso, caer en el engaño de creer que nuestros estudiantes están siendo críticos simplemente porque repiten lo que sus maestras y maestros les dijeron, lo que los y las autoras dijeron, o lo que cualquier otra figura de autoridad afirma, pues al partir de la premisa de que “el otro/la otra es *muy crítica*”, nos casamos con la comodidad que provee la reproducción, e incluso fomentamos la pérdida de la creatividad y el pluralismo dentro de nuestras comunidades. El que los estudiantes *repitan* ideas no es una muestra aceptable de que están aprendiendo a ser *críticos*.

Para aprender y enseñar a ser *crítico*, me arriesgo a afirmar que primero se debe aprender a ser *autocrítico*. Un profesor o profesora que no puede pararse frente a sus estudiantes y admitir que no sabe algo, que se ha equivocado, que su perspectiva tiene límites, que también parte de prejuicios injustificados, que también se ha dejado llevar por sus pasiones e incluso, que sus emociones le han *segado*, que ha sido irracional, etcétera, tendrá grandes dificultades para fomentar aprendizajes en sus estudiantes, ya que evidenciará que no puede ir en contra de su propia egolatría. ¿Cómo podemos esperar que los estudiantes cambien, se transformen, crezcan, aprendan saberes y habilidades nuevas y en última instancia, sean *críticos*, si no somos capaces de demostrarles que también nosotros estamos dispuestos a ser críticos incluso con nuestra propia persona, dado que somos incompletos, sesgados, ignorantes... *humanos*?, ¿cómo podemos fomentar la crítica si, por ejemplo, basamos nuestras clases y nuestra didáctica en el *culto a la personalidad*, ya sea la mía, o la de cualquier autor filosófico?

Fomentar la autocrítica habrá de ser, por lo tanto, relevante en tanto permite ver a los jóvenes que la escuela no es un espacio de adoctrinamiento y que, por lo mismo, los vemos como humanos, pero también, que nos interesan sus ideas *críticas*, porque se vale no concordar conmigo o con lo que dijo cualquier persona de renombre en la tradición, porque ellos y ellas también son y fueron humanos, y porque la Filosofía no puede tornarse una ideología.

Es por ello que los docentes debemos tener mucho cuidado en lo que *creemos* que son contenidos importantes, ya que esa decisión debe tener una justificación pedagógica, es decir, no puede simplemente basarse en mis gustos personales, sin importar lo grande que sea mi pasión. Si vamos a incluir a un autor en nuestro programa, debemos complementar la enseñanza de sus ideas con actividades que fomenten la pluralidad, el diálogo y en última instancia, la crítica, y no la pasividad o la idolatría.

Si las y los estudiantes comprenden que la crítica no se limita a lo que está *fuera de mí*, entonces podrán tener mejores oportunidades para detectar incongruencias, ambigüedades, irracionalidad, falacias, huecos argumentativos o fallas en sus propios discursos, pero también, y esto es sumamente importante, en los discursos de personas que admiran, siguen, ven como modelos a seguir o apoyan, así como en las formas de organización de las institu-

ciones a las que pertenecen. La falta de autocrítica es una de las razones por las cuáles un pensamiento termina posicionándose como un dogma, pues los seguidores de ese pensamiento han caído en el engaño de creer que no hay fallas en los argumentos o acciones de aquellos a quienes aprecian o admiran. Lo anterior se puede observar en varios aspectos de la vida cotidiana de nuestros estudiantes, ya que, por su juventud, son un grupo vulnerable frente a la manipulación, la violencia, la imposición y el silencio. Los mayores con quienes conviven, deseamos —consciente o inconscientemente, superficial o profundamente— que sean nuestro reflejo, e incluso buscamos que acepten ese objetivo como legítimo al emitirles frases como “me duele más a mí que a ti”, “es por tu bienestar”, “lo hago porque te quiero”, “ponte la camiseta”, “así es y así ha sido siempre”, etcétera. Dicha manipulación también se presenta entre pares: en círculos de amistad y en sus noviazgos. Si aceptamos, entonces, que la autocrítica y la crítica son habilidades netamente filosóficas, el educar para que el estudiantado confunda esa actitud con la aceptación inmediata de lo que la comunidad docente o adulta les dice o con la obediencia ciega, es un grave error. Pero tenemos miedo y debemos admitirlo, tememos que los estudiantes y los jóvenes piensen diferente, quieran cosas distintas a lo que nosotros quisimos, deseen luchar y defender sus derechos, se posicionen políticamente, critiquen a sus instituciones, evidencien la naturalización de la violencia, expongan sus opiniones (porque desde ciertas lecturas rancias y superficiales de Platón, la *doxa* no sirve para nada), generen propuestas y salgan poco a poco de ese letargo y apatía que, paradójicamente, tanto criticamos en su actitud.

Y frente a ese miedo, en lugar de enseñarles de qué manera algunas de sus ideas y argumentos son débiles o cómo fortalecer sus convicciones con justificaciones claras, regresamos a la comodidad que nos provee repetir lo que dijeron esos autores que tanto apreciamos. No hay espacio para el diálogo, no hay oportunidad para la apreciación de las tendencias juveniles, no hay motivos para valorar lo que la a juventud le preocupa. Es por ello que se propone adoptar la autocrítica como un estandarte que guíe el fomento de las habilidades filosóficas.

Otra habilidad filosófica importante es la de la reflexión. Es evidente para nosotros que no se puede fomentar la reflexión si lo que deseamos es imponer ideas; la reflexión, entendida básicamente como un movimiento

del razonamiento en el cual se *repiensan* las cosas con detenimiento, también deberá hacerse sobre *uno mismo*, es decir, en complemento con la autocrítica, los y las docentes de Filosofía habremos de fomentar que los estudiantes se vean a sí mismos como seres que pueden conocer, apreciar su propia persona, amarla, respetarla, escucharla y manifestarla sin caer en actos de violencia o intolerancia hacia los demás.

Otra habilidad filosófica que podemos fomentar es la aceptación, en particular, de la diferencia. Como indiqué antes, la escuela no debe manejarse como un espacio de adoctrinamiento, ya que muchas veces eso es lo que los jóvenes viven en sus entornos familiares: se les enseña que el pensamiento de su grupo o gremio *es la verdad*, o *es el mejor*, y la justificación para verlo de esa manera no es otra más que su pertenencia a ese grupo, pero con ello se sigue naturalizando la violencia y la negación de la diferencia. Hemos llevado la intolerancia frente a la diferencia hasta extremos inhumanos, macabros y detestables, y nuestra propia historia nos lo muestra sin reparos.

En la actualidad, la polarización política no está disminuyendo, al contrario, se intensifica gracias a la forma en la que se programa el comportamiento de las redes sociales y otros medios de comunicación dependientes de la internet. Si alguien no piensa como yo, parece totalmente válido insultar, desdeñar, atacar, menospreciar y humillar a ese *otro*, cosa muy distinta a lo que se hace como parte de la crítica, ya que para poder realizar esa acción filosófica, requerimos de argumentos sobre los argumentos, no sobre las personas. ¿Cómo podremos fomentar comunidades más armónicas si confundimos a una comunidad con un *culto*? Una comunidad sana no

necesariamente es aquella en donde *todos piensan igual*, pues esa comunidad ha perdido la posibilidad de generar un discurso autocrítico sobre sí misma.

¿Podemos, por ejemplo, mejorar las condiciones de vida de las futuras generaciones, *aunque no pertenezcamos a un mismo partido político todos y cada uno de nosotros?*, ¿podremos llegar a acuerdos cuando no me atrevo ni quiero escuchar lo que dice el otro, porque lo he desacreditado de antemano sólo porque es distinto a mí?, ¿podremos defender nuestros derechos de forma legítima si en lugar de otorgar argumentos en contra de otros argumentos, nos enfrascamos en atacar, *cancelar* o exponer a una persona de formas que vulneran sus derechos más básicos?, ¿podremos prosperar en un mundo en donde el derecho a la libertad de expresión se tergiversa cada vez más para fomentar discursos de odio?, ¿nos estamos haciendo responsables de todo eso que tanto criticamos de las nuevas generaciones?

Como he dicho y reitero, la enseñanza de la Filosofía como transmisión de la historia de las ideas no es suficiente para fomentar las habilidades filosóficas que he mencionado, pero ahora quiero emitir una nueva razón para afirmarlo: *nada puede reemplazar a la Filosofía*, y con ello implícito la afirmación de que no podemos fomentar esas habilidades filosóficas sin espacios en donde, de forma consciente y constante, luchemos por ello.

Se requieren de muchos cambios, pero uno de los más importantes habrá de ser identificar lo que en verdad estamos haciendo mal o podríamos hacer mejor, de tal manera que entendamos que la enseñanza de la Filosofía también implica enseñar a filosofar.

Semblanzas de los autores

CONFERENCISTA

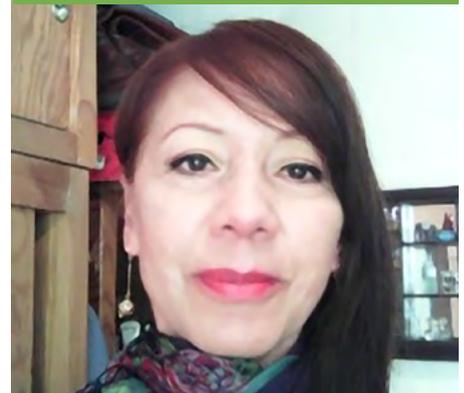
**Mtro. Gabriel Vargas
Lozano**



Maestro en Filosofía por la UNAM. Ha sido presidente de la Comisión sobre la Enseñanza de la Filosofía y miembro del comité directivo de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (FISP), presidente de la Asociación Filosófica Mexicana, es director del Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica de la UAM-Iztapalapa desde 1995, es Director de la Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana, fundador y director de la revista *Dialéctica* de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) desde 1976, miembro del comité científico del Historisch Kritisches Wörterbuch des Marxismus (Berlín). Ganó el Premio Nacional en Humanidades “Federico Solórzano Barreto” en 2003 y el Premio a la Docencia en Humanidades en 2011 de la UAM. Principal impulsor del Observatorio Filosófico de México, institución determinante en la defensa de la presencia de la Filosofía en los planes de estudios del bachillerato en México. Es profesor e investigador en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y profesor del posgrado de Humanidades en la UAM-Iztapalapa.

COMENTADORA

**Mtra. Alma Patricia
López Torres**



Es Licenciada en Filosofía y Maestría en Docencia para la Educación Media Superior (MADEMS) en Filosofía por la UNAM. Actualmente, en Colegio de Bachilleres es profesora nivel CB IV, en la academia de Filosofía. Imparte las asignaturas de Introducción a la Filosofía, Ética, Lógica, Problemas Filosóficos y Humanidades I y II. Colaboró en la elaboración del programa de la asignatura Filosofía II: Filosofía y Formación Humana, también ha sido jefa de materia en el Plantel 2 Cien Metros “Elisa Acuña Rossetti” y en el Plantel 9 Aragón. Ha sido Instructora en el Centro de Actualización y Formación y está certificada como Evaluadora del desempeño del personal docente en la Educación Media Superior.

COMENTADORA

**Mtra. Paulina Bonilla
Suárez**



Licenciada en Pedagogía y Maestra en Filosofía de la ciencia por la UNAM. En el Colegio de Bachilleres de la Ciudad de México se ha desempeñado como docente de la Academia de Filosofía en el Plantel 3 Iztacalco. Imparte asignaturas como Ética, Lógica y argumentación, Problemas filosóficos, Introducción a la Filosofía y Apreciación artística en el área paraescolar. Colabora profesionalmente como diseñadora e imparte cursos en el área de actualización profesional para docentes de las asignaturas de Filosofía, dentro del Departamento de Actualización Docente.

PANORAMA

DÍA 4





DÍA 5



**La Hermenéutica
en el horizonte
del diálogo y
la crítica con las
Ciencias Sociales**

Dr. Gustavo Leyva Martínez



La Hermenéutica en el horizonte del diálogo y la crítica con las Ciencias Sociales

Dr. Gustavo Leyva Martínez

Hans-Georg Gadamer ha señalado que la Hermenéutica se delinea en torno a la pregunta rectora ¿cómo es posible la comprensión?, pregunta que precede a todo esclarecimiento metodológico del interior de las ciencias comprensivas, a las normas y a las reglas de éstas, pregunta previa, aún más, a todo comportamiento comprensivo del sujeto. De acuerdo a esto, la Hermenéutica no puede ser concebida en el marco de los esfuerzos orientados a una suerte de esclarecimiento, disputa o aportación a problemas que podríamos denominar *metodológicos* de las ciencias modernas, por el contrario, pertenece a ella como componente central una interrogación en torno a la comprensión entendida como el modo de ser del hombre en el mundo y la comprensión e interpretación de textos no constituye, en este sentido, más que un caso particular de la comprensión:

[...] la hermenéutica [...] designa el carácter fundamentalmente móvil del ser-ahí, que constituye su finitud y su historicidad y que por tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo [*die Grundbewegtheit des Daseins, die seine Endlichkeit und Geschichtlichkeit ausmacht, und umfaßt daher das Ganze seiner Weltverfahrung*] (Gadamer, 1965, p. 440).

Sin embargo, sea en una u otra vertiente, el influjo que ha ejercido la Hermenéutica en los últimos decenios ha sido decisivo no solamente sobre la Filosofía en general, sino también, aún en contra de las pretensiones expresas tanto de Heidegger como de Gadamer, sobre otras disciplinas y debates intelectuales. La encontramos así en los esfuerzos por redefinir y transformar nuestra comprensión de la ciencia, y en este punto la Hermenéutica expresó siempre una crítica a la autocomprensión objetivista de la visión positivista del conocimiento que mantiene ciertos paralelos, tanto con la Teoría Crítica como

con la llamada *Filosofía postempirista de la ciencia*, en la línea abierta por Thomas S. Kuhn.

En lo que a continuación sigue, habré de ocuparme de la relevancia de la Hermenéutica particularmente para las Ciencias Sociales. Para ello habré de proceder remitiéndome a una serie de autores y a algunas disciplinas específicas. Me referiré así, en primer lugar, al modo en que propuestas vinculadas a la Hermenéutica han encontrado resonancia en ciertas vertientes al interior de la Antropología (I). En segundo lugar, me ocuparé de la reflexión de Jürgen Habermas, especialmente en obras relativamente tempranas como *Erkenntnis und Interesse* (1968) y *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1970) donde se reúnen trabajos que ponderan el significado de la *Hermenéutica* para las Ciencias Sociales y a la vez plantean un horizonte de crítica a ella (II);¹ finalmente, en tercer lugar, hablaré de la propuesta desarrollada por Anthony Giddens, especialmente en *New rules of sociological method. A positive critique of interpretative sociologies* (1976) (IV).²

En el marco de sus investigaciones etnológicas de campo en Java y Bali,³ especialmente aquellas relacionadas con el ritual de las peleas de gallos, Clifford Geertz elaboró los contornos de lo que, inspirado por alguien completamente distanciado de la vertiente hermenéutica como Gilbert Ryle, denominó una *thick description* [descripción densa] orientada a establecer “[...] una jerarquía estratificada de estructuras significativas atendiendo a las cuales se producen, se perciben, y se interpretan los tics, los guiños, los guiños fingidos, las parodias, los ensayos de parodias y sin los cuales no existirían [...] independientemente de lo que alguien hiciera o no con sus párpados” (Geertz, p. 22). De esta manera, la cultura aparece entendida en el ensayo seminal de Geertz *Thick Description: Toward*

¹ En el caso de esta última obra, me refiero especialmente a *Ein Literaturbericht* (1967), *Zur Logik der Sozialwissenschaften* y a *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* (1970).

² Giddens, A., 1976. *New rules of sociological method. A positive critique of interpretative sociologies*. Giddens, A., Merener S. trad. 1987. *Las nuevas Reglas del Método Sociológico. Crítica Positiva de las Sociologías Interpretativas*. Amorrortu.

³ Me refiero a “Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight”, ensayo aparecido en *The Interpretation of Cultures* (1973).

an *Interpretive Theory of Culture* de una forma “semiótica” (Geertz) —*Hermenéutica*, diríamos en el marco del presente trabajo y la pertinencia de esta denominación, se aclara en el siguiente pasaje de la obra de Geertz— a partir del hecho básico de que “[...] el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido [...], la cultura es esa urdimbre y [...] el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en la superficie” (Geertz, 1973, p. 20). El análisis etnológico así comprendido no consiste en otra cosa más que “en desentrañar las estructuras de significación —lo que Ryle llamó *códigos establecidos* (Ibíd., 24) —, en una forma análoga a la que caracteriza al proceder del crítico literario. La etnografía es, pues, una “descripción densa” (Id.) que busca dar cuenta de “una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas...” (Id.). De esta manera, la cultura no puede ser considerada, continúa Geertz, ni como algo meramente subjetivo ni solamente ideal —aunque contenga ideas y, de hecho, estructure las ideas y comportamientos de los sujetos— ni tampoco como algo exclusivamente físico, accesible sólo empíricamente, a pesar de poseer una dimensión material. La cultura es más bien un tejido simbólico y, en razón de ello, público e intersubjetivamente compartido porque las significaciones, insiste Geertz, también lo son; la cultura se compone así de “estructuras de significación socialmente establecidas” y compartidas (Ibíd., 26). Por su parte, las teorías que los etnólogos elaboran para comprender e interpretar dichos entramados de significación intersubjetivamente compartidos son también “interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten” (Ibíd., p. 23), si se quiere, interpretaciones de segundo y tercer orden que se articulan a partir de y sobre las interpretaciones de primer orden elaboradas por los “nativos” de la propia cultura a ser interpretada (cfr., Ibíd., p. 28).⁴

De este modo, la etnología se localiza por completo en y no puede ser comprendida al margen de las “ciencias hermenéuticas”.

Jürgen Habermas ha destacado también una serie de tópicos bajo los cuales la *Hermenéutica* adquiere significación para las ciencias y para la interpretación de sus resultados.⁵ Dos de ellas me interesarán especialmente en el marco de este ensayo. La primera tiene que ver con el modo en que, según Habermas, la conciencia *Hermenéutica* destruye la autocomprensión objetivista que caracteriza a ciertas reflexiones sobre las *Geisteswissenschaften*. En efecto, desde la perspectiva abierta por la *Hermenéutica*, la objetividad (*Sachlichkeit*) de la comprensión no supone que el intérprete deba abstraer de sus opiniones previas, de su precomprensión del asunto, del objeto que trata. La objetividad queda ahora asegurada más bien a través de una reflexión del nexo histórico-efectual que enlaza ya desde siempre al sujeto con el objeto. Los textos, las acciones y los acontecimientos históricos adquieren su sentido en el marco de textos, acciones, acontecimientos e interpretaciones que se hacen de ellos. “El sentido es un agregado de significados acumulados (*abgelagerte Bedeutungen*) que surgen permanentemente a partir de nuevas retrospectivas” (Habermas, 1970, p. 286). Y esto significa admitir de entrada la inagotabilidad del horizonte de sentido y de la posibilidad de nuevas interpretaciones, pues el curso mismo de los acontecimientos presentes y futuros habrá de ofrecer nuevos aspectos del significado del objeto interpretado. En este punto Habermas cita a Danto cuando señala que “[...] describir completamente un evento es localizarlo en todas las historias correctas y esto no podemos hacerlo. Y no podemos porque somos temporalmente limitados (*temporally provincial*) con respecto al futuro” (Danto, 1965, p. 142).

La conciencia hermenéutica plantea a las Ciencias Sociales, en segundo lugar, según Habermas, un conjunto de problemas que provienen de la estructuración simbólica del ámbito de los objetos de los que se ocupan estas ciencias. En efecto, el acceso al ámbito de objetos no está dado en el caso de las ciencias —ni en el de las Ciencias Sociales ni tampoco, como lo ha mostrado la Filosofía postpositivista de la ciencia, desarrollada en la línea del ya mencionado Thomas S. Kuhn, en el de las ciencias duras— mediante la observación controlada, sino que está

⁴ Es en este sentido que, siguiendo a Paul Ricœur, Geertz habla de la *inscripción* de los discursos sociales que el etnógrafo realiza al colocarlos en el orden de la escritura y, en ese mismo movimiento, desentrañarlos interpretativamente por medio de una “descripción densa” (cfr., Geertz, 1973: 31 y 37).

⁵ Véase: Habermas, 1970: 337 y ss.

mediado a través de procesos de comunicación en el marco del lenguaje ordinario. Justamente en razón de ello, los conceptos teóricos no pueden ser operacionalizados en el marco del juego de lenguaje de la medición fisicalista. La reflexión Hermenéutica subraya así la “constitución óptica” de lo comprendido como *lenguaje*. La idea en este punto es que el lenguaje natural desempeña el papel de un metalenguaje *último* para todas las teorías desarrolladas en un lenguaje formal por lo que adquiere un lugar epistemológico central en el proceso de investigación. Así, señala Habermas, la legitimación de las decisiones que determinan la elección de las estrategias de investigación, la construcción y los métodos de examen de las teorías —y, por ello, el progreso científico— depende de discusiones en el interior de una comunidad de investigadores. Las discusiones que tienen lugar en un plano metateórico están vinculadas básicamente al contexto de lenguajes naturales y a la forma de explicación de la comunicación en el lenguaje ordinario.

Esta crítica al objetivismo, el énfasis en el lenguaje, la intersubjetividad y el papel de la tradición constituyen elementos centrales de una propuesta que se despliega, en tercer lugar, como una crítica a toda variante de Filosofía del sujeto. En efecto, Gadamer había insistido en que el lenguaje puede ser considerado como el punto de reunión entre sujeto y objeto, “centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor: en el que ambos aparecen en su copertenencia originaria [*die Sprache eine Mitte ist, in der sich Ich und Welt zusammenschließen oder besser: in ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit darstellen*]” (Gadamer, 1960, p. 478). Así considerado, el lenguaje afirma frente al individuo perteneciente a una comunidad lingüística una suerte de existencia autónoma que lo introduce en una determinada relación con el mundo y con los demás hombres.

Finalmente, la Hermenéutica se plantea, en cuarto lugar, el problema de la interpretación y traducción de las informaciones y conocimientos suministrados por la ciencia al lenguaje del mundo de la vida social. Esto atañe a la reflexión sobre las funciones e impacto del progreso científico-técnico en el mantenimiento de las sociedades industriales desarrolladas

y la necesidad de vincular ese saber técnico y científico con la conciencia práctica del mundo de la vida. En último análisis, y ello es decisivo para una adecuada comprensión de la Hermenéutica, no se trata tan sólo de delimitar a ésta frente a la moderna ciencia natural sino, más bien, de integrarla en el interior de una reflexión en torno a la autocomprensión general del hombre en la moderna era de la ciencia, al modo en que los resultados de ésta deben retraducirse en el espacio público y, de ese modo, vincularse a las necesidades e intereses de los ciudadanos.

No obstante, y es aquí donde Habermas señala a la vez los límites de la Hermenéutica, lo que parece no considerar con suficiencia la Hermenéutica son los momentos en que esta apropiación de la tradición se fractura y se paraliza o bien destruye el nexo de la tradición —con lo que se destruyen también las orientaciones para la acción en el presente, los nexos comunicativos en los que se articula la intersubjetividad y la propia identidad de los sujetos—. Ello tiene lugar, por ejemplo, en el encuentro con culturas o tradiciones extrañas que cuestionan radicalmente la nuestra o, a nivel personal, en experiencias de crisis, sean éstas sociales o individuales. Ya en su obra temprana Habermas se había referido al modo en que la ruptura en los plexos de tradición, en los entramados de acción, en las historias de vida, en los plexos comunicativos, expresaban en realidad un límite (*Grenze*) de la comprensión Hermenéutica del sentido y hablaba, como seguramente se recordará, de la *comunicación distorsionada* (*verzerrte Kommunikation*) que requería un esclarecimiento de las condiciones de surgimiento de patologías en la comunicación lingüística planteando así un límite a la comprensión Hermenéutica del sentido que exigía el paso desde la Hermenéutica hacia el Psicoanálisis y la crítica de la ideología (Cfr., Habermas, 1970, p.p. 342-343).⁶ Y era precisamente esta experiencia de la comunicación distorsionada y la interrogación por sus condiciones de emergencia la que ofrecía ya al joven Habermas una razón de consideración para cuestionar la “autocomprensión ontológica de la Hermenéutica” y su pretensión de universalidad desarrollada en la línea abierta por Heidegger y continuada por Gadamer (Cfr., Habermas, 1970, p. 359). Así, en la Hermenéutica de Gadamer parecen delinearse dos

⁶ Según Habermas, esta propuesta debía ser desarrollada en el interior de una teoría de la “competencia comunicativa” que sería posteriormente reelaborada en la forma de una teoría de la acción comunicativa preocupada por fundamentar el principio regulativo de la comprensión de un diálogo y entendimiento intersubjetivo universal mostrando cómo la anticipación de verdad posible o de vida adecuada es constitutiva de toda comprensión lingüística orientada al entendimiento (Habermas, 1970:363).

actitudes posibles ante la tradición y la propia cultura: por un lado, una legitimación sin más del poder y la autoridad incuestionados de una tradición cuya validez se asume sin más; por el otro, el establecimiento de una relación productiva y crítica con la tradición que permita una integración distanciada y reflexiva de ésta. Se trata de un dilema que había sido ya advertido por un pensador como Walter Benjamin para quien en cada época debía intentarse, siempre de nuevo, rescatar a la tradición y a la propia historia del conformismo que a cada momento las acechan. Es en este sentido que podría entenderse, por ejemplo, la insistencia de Theodor W. Adorno, después de la catástrofe del nacionalsocialismo, en una *crítica salvadora* (*rettende Kritik*) que haga justicia al carácter heterogéneo, siempre en discusión y atravesado por intereses en conflicto y relaciones de poder, de la propia tradición.

Anthony Giddens se propuso en su obra clásica *New Rules of sociological Method* (1976) elaborar y replantear los problemas que presenta el carácter de las Ciencias Sociales que se ocupan como tema de aquello que siempre han de presuponer: la actividad social humana y la intersubjetividad (Giddens, 1976, p. 9). Para ello Giddens realiza una discusión de gran alcance con varias propuestas de reflexión en la teoría social distinguiendo en ocasiones en el interior de ésta dos grandes vertientes: la primera —en la que se encuentran tanto el Funcionalismo (Parsons, Merton, Durkheim) como el Estructuralismo (Saussure, Levi-Strauss, Derrida, Lacan)— enfatiza sobre todo el componente *objetivo* (la estructura, la función, el sistema) en detrimento del subjetivo; la segunda, por su parte, donde él localiza a la Fenomenología (Husserl, Schütz, Gadamer, Winch, Garfinkel), a la Filosofía del segundo Wittgenstein (Wittgenstein y Searle) y a la Hermenéutica, destaca ante todo el elemento *subjetivo* (el actor, la acción significativa) en la comprensión de la acción y los sistemas sociales.

Más específicamente Giddens propone una *crítica positiva* de las llamadas *sociologías interpretativas*⁷ provenientes de la segunda de las vertientes anteriormente mencionadas que debe subrayar —en este punto en donde aparece su recuperación de la Hermenéutica— en su reflexión sobre la acción humana una comprensión de ésta como conduc-

ta ordenada reflexivamente por los agentes. En estas sociologías interpretativas encontramos, según Giddens, un amplio espectro en el que se plantean tensiones no resueltas entre una Fenomenología que parte de la experiencia del Ego y otra propuesta que toma como punto de arranque más bien la existencia de un mundo intersubjetivo como condición de la comprensión que el sujeto tiene de sí mismo —en el marco de esta tensión, Giddens interpreta, por ejemplo, la obra de Alfred Schütz—; en ellas aparece también el reconocimiento de la imposibilidad de una descripción libre de interpretación, al margen de una precomprensión —y es en este sentido que se entiende la línea abierta por Garfinkel⁸ y continuada por Alan Blum y McHugh—. ⁹ De acuerdo a esto, la comprensión no es posible sin una precomprensión, señala Giddens, intentando expresar con ello el *círculo hermenéutico* destacado por Gadamer y la crítica a la autocomprensión objetivista de las ciencias ya subrayada por Habermas:

No puede haber tipo alguno de investigación, desde la conversación más casual hasta el aparato de las Ciencias Naturales, que se halle libre de presuposiciones, que expresan el marco de la tradición, sin el cual es imposible el pensamiento (Giddens, 1976, p. 56).

En este mismo sentido Giddens retoma la idea gadameriana de la fusión de horizontes como elemento central de la comprensión señalando que en las llamadas *Geisteswissenschaften* la comprensión del texto, de la acción o de una cultura distinta es un proceso creativo en el que el teórico enlaza el conocimiento que tiene de sí mismo con el conocimiento que los otros sujetos tienen de sí mismos para, de este modo, a través del lenguaje, aprehender la *forma de vida* (Wittgenstein), la *tradición* (Gadamer) en la que la expresión a ser comprendida se localiza. Ello aparta a la comprensión, como ocurría en Habermas, de toda suerte de *individualismo cartesiano* (Giddens, 1976, p.p. 55-56) que había caracterizado, por ejemplo, a Dilthey, y la conduce en dirección del “[...] lenguaje como medio de la intersubjetividad y como expresión concreta de ‘formas de vida’ o de lo que Gadamer llama *tradiciones*” (Giddens, 1976, p. 56).

A pesar del amplio espectro de las *sociologías interpretativas*, parece haber un acuerdo en torno a por

⁷ En este punto Giddens señala que las *sociologías interpretativas* se ocupan de la *acción significativa* (Giddens, 1976: 10).

⁸ Cfr., Garfinkel, 1967.

⁹ Cfr., Blum, 1974 y McHugh, 1974.

lo menos dos puntos centrales para nuestra discusión: en primer lugar, en estas *sociologías interpretativas* la comprensión [*Verstehen*] no se entiende en el sentido de una técnica o un método específicos para el estudio de las Ciencias Sociales, sino que es un componente central de toda interacción social; en segundo lugar, en estas reflexiones se considera que la teorización sobre la sociedad emplea los mismos recursos que los agentes legos utilizan para realizar y comprender su acción, es decir, que la comprensión científica tiene que enlazarse necesariamente con la comprensión práctica que los agentes emplean como condición de su acción, una comprensión que, a su vez, no se expresa necesariamente en forma proposicional. En este punto Giddens manifiesta su convicción de que la Hermenéutica de Gadamer —y, en forma análoga, las vertientes de reflexión iniciadas por George Herbert Mead o por Ludwig Wittgenstein— han subrayado desde siempre los problemas insostenibles que plantea una comprensión que remite a la conciencia, subrayando más bien que la comprensión de lo que uno dice y hace es posible solamente a través de la comprensión de lo que dicen y hacen los otros. La *Verstehen* no es entonces un proceso psicológico de empatía, sino que remite a estructuras intersubjetivas de reflexividad que se desarrollan en el marco del lenguaje.

En el caso específico de la Hermenéutica, Giddens subraya ante todo su comprensión del lenguaje y la significación de éste para la vida social y remite al señalamiento de Gadamer de que “La comprensión está enlazada con el lenguaje [*Verstehen ist sprachgebunden*]”.¹⁰ Es en este punto donde Giddens señala el paralelismo entre las reflexiones desarrolladas por Wittgenstein en su último período —especialmente en las *Philosophische Untersuchungen*— y las de Gadamer: para uno y otro el lenguaje no es tanto un sistema de signos o representaciones de los objetos, como una expresión del modo humano de *ser-en-el-mundo* (Giddens, 1976, p. 57). De acuerdo a ello, incluso el conocimiento que el sujeto pueda poseer de sí mismo se alcanza solamente mediante categorías semánticas públicamente accesibles y, con ello, le habría llevado desde una perspectiva más prometedora al problema de la intersubjetividad y de la construcción significativa del mundo social, problemas en los que se centraron buena parte de los esfuerzos del pensador austríaco. Dicho en forma

quizá aún más enfática: el lenguaje no aparece solamente como un sistema de signos, sino ante todo como el medio en el que se constituye la actividad social práctica y se organiza la significatividad para la vida social, y la teoría social debe atender a la significación del lenguaje como medio que hace posible a la acción ordenada reflexivamente por los agentes (Giddens, 1976, p. 10).

La relevancia de estos señalamientos aparecerá en forma clara en una de las tesis centrales de la “Sociología interpretativa” que Giddens se propone desarrollar y que alcanza una culminación en su magna obra *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration* (1984). A diferencia del mundo natural, el mundo social se concibe aquí como la realización de sujetos activos. En la comprensión de este proceso el científico social recurre exactamente a los conocimientos de aquéllos cuya acción busca comprender: la comprensión de la acción social por parte del científico depende así de la tarea Hermenéutica de penetrar en los marcos de significado a los que recurren los mismos actores en el proceso de constitución del mundo social —Giddens había hablado de una *Doble Hermenéutica* en las Ciencias Sociales—. Lo que le importa subrayar a Giddens es que, a diferencia de lo que acontece en la naturaleza, hay una *producción de la sociedad* que tiene lugar en virtud de la acción e interpretación de seres humanos y esta producción de la sociedad es posible porque cada miembro de la sociedad es una suerte de teórico social práctico: en toda interacción recurre en forma espontánea a su conocimiento y a sus teorías —y el uso de estos recursos prácticos (que Giddens llama *conocimiento mutuo*) es condición misma para la interacción social—. Se trata aquí de recursos que como tales no son corregibles a la luz de teorías científicas pero que son, sin embargo, utilizados necesariamente por estas teorías en el curso de cualquier investigación.

Reflexiones Finales

Ya Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer subrayaron que la Hermenéutica no se proponía abordar ni esclarecer orientaciones *metodológicas* para las ciencias modernas o para un tipo especial de ellas, a saber, las *Geisteswissenschaften* o las Ciencias Sociales. A pesar de ello, como se ha visto a lo largo

¹⁰ Cfr., Gadamer, H.-G. *Kleine Schriften*, Tübingen (1967), en Giddens, (1976), p. 54.

del presente ensayo, la Hermenéutica ha tenido una singular relevancia para las Ciencias Sociales. Después de nuestro recorrido por las reflexiones sobre la Hermenéutica que aparecen en la obra de Jürgen Habermas y Anthony Giddens, así como en ciertas discusiones en torno a la Psicología, la Antropología, la Sociología y la teoría de la Historia. Podemos decir así para finalizar que el legado de la Hermenéutica para las Ciencias Sociales es de un valor incuestionable. Ello se patentiza en forma quizá más clara, y en este punto creo que coincidirían con Gadamer

tanto Geertz como Habermas y Giddens, cuando se advierte que tanto los esfuerzos de la Hermenéutica como los de las Ciencias Sociales no apuntan en último análisis sino a la comprensión e interpretación del hombre, de su acción e interacción con los otros en una tentativa por restituir la dimensión práctica en la reflexión sobre el hombre y la sociedad, sea filosófica o sea científica, para contribuir así al esclarecimiento y a la orientación, a la crítica y a la evaluación de la acción del hombre en las sociedades modernas en tanto que actor y ciudadano.

Referencias

- Apel, K. O. (1985). *La transformación de la filosofía* (2 vols). Taurus.
- Arendt, H. (1974). *La condición humana*. Seix Barral.
- Betti, E. (1955). *Teoria generale della interpretazione*. Dott. A. Giuffrè Editore.
- Bruno, G. L. (1992). *Hermeneutics Ancient and Modern*. Yale University Press.
- Danto, A. C. (1989). *Historia y narración: ensayos de filosofía analítica de la historia*. Paidós Ibérica.
- Dostal, R. J. (Ed.). (2002). *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press.
- Ferraris, M. (2000). *Historia de la hermenéutica*. Akal.
- Ferraris, M. (2004). *La hermenéutica*. Cristiandad.
- Gadamer, H. G. (1960). *Gesammelte Werke: Band 1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*. C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Ediciones Sígueme.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Prentice-Hall.
- Geertz, C. (1973). Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture. En *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (pp. 3-30). Basic Books.
- Geertz, C. (1988). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Giddens, A. (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico: crítica positiva de las sociologías interpretativas*. Amorrortu editores.
- Giddens, A. (1995). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu editores.
- Grondin, J. (2000). *Hans-Georg Gadamer: una biografía*. Herder.
- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés*. Taurus.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa, II: crítica de la razón funcionalista*. Taurus.
- Habermas, J. (1996). *La lógica de las Ciencias Sociales*. Tecnos.
- Hahn, L. E. (Ed.). (1997). *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer, Library of Living Philosophers, Volume XXIV*. Open Court Pub Co.
- Kiesel, T. (1993). *The Genesis of Heidegger's: Being and Time*. University of California Press.
- Malpas, J., Arnschwald, U., Kertscher, J. (Eds.). (2002). *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. The MIT Press.
- McHugh, P. et al. (1974). *On the Beginning of Social Enquiry*. Routledge & Kegan Paul.
- Rorty, R. (1995). *Consecuencias del pragmatismo*. Tecnos.
- Vattimo, G. (1998). *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*. Gedisa.
- Wachterhauser, B. R. (Ed.). (1986). *Hermeneutics and Modern Philosophy*. State University of New York Press.
- Weinsheimer, J. C. (1985). *Gadamer's Hermeneutics: a reading of Truth and Method*. Yale University Press.

Interpretación, ideal constitutivo de la racionalidad y externalismo semántico.

Un esbozo de un vínculo entre las tradiciones filosóficas continental y anglosajona

Mtro. Osvaldo Rosas Arriaga

En las siguientes líneas retomaré algunas ideas desarrolladas por el profesor Gustavo Leyva y las vincularé con aportes en la Filosofía de la mente y del lenguaje de corte anglosajón. Esta vinculación gravitará en torno al concepto de *interpretación*. Mi participación la dividiré en los siguientes apartados: en un primer momento situaré a la Hermenéutica al interior de dos tradiciones de explicación. Posteriormente situaré a la Hermenéutica en consonancia a una vertiente liberal del Naturalismo de carácter no reduccionista. En la tercera sección hago un vistazo panorámico del externalismo y de una variante del externalismo de corte interpretativista, sugiriendo una vía alterna para romper con los problemas escépticos del mundo externo y de las otras mentes que agobia a las tradiciones sociológicas que revisa Giddens en su obra. Finalizaré mi comentario esbozando algunas consecuencias para la Filosofía de las Ciencias Sociales.

Primera sección

La ciencia de manera explícita o tácita goza de aprecio. Si bien las personas pueden no querer inmiscuirse en el estudio de la ciencia, consideran que ella es una fuente de conocimiento confiable y probado. Debe ser que la educación que se imparte en todos los niveles educativos se sustente en nuestras más avanzadas teorías científicas. Suponemos que las políticas desplegadas por los gobiernos serán eficaces si están basadas en conocimiento científico. La mercadotecnia explota esta confianza tácita indicando en los anuncios que la calidad de un producto ha sido probada científicamente. Esta confianza no es gratuita, es derivada del éxito epistémico de la ciencia.

Asumiré que lo que consideramos actualmente como ciencia es una empresa de reciente aparición en la Historia humana, empresa en la que la figura de Galileo juega un papel fundamental. La tradición galileana de la ciencia, retomo la expresión de Von Wright, tiene como objetivos centrales la descripción del mundo natural, la explicación de sus fenómenos y la predicción de sucesos futuros. La explicación y la predicción son partes componentes del aspecto teórico

de la ciencia y el éxito de ambas depende de encontrar regularidades en la naturaleza. Estas regularidades no deben ser casuales sino causales. Las explicaciones serán mejores si están apoyadas en auténticas relaciones causales, se podrán elaborar predicciones más precisas y con mayores expectativas de éxito si parten igualmente de causalidades detectadas. Además de la tradición galileana, existe otra tradición de investigación a la que Von Wright denomina aristotélica. En este enfoque la investigación no gira en torno al descubrimiento de relaciones causales sino que se busca revelar la finalidad, propósito o meta del objeto de estudio. Las explicaciones en esta tradición son de corte teleológico o finalista. La cosmología del mundo antiguo y parte del mundo medieval al ser de corte organicista dio pauta a que las explicaciones teleológicas jugaran un papel relevante en el pretendido conocimiento de la época. No obstante, la revolución científica originada en el Renacimiento y época Moderna, con una cosmología más bien mecanicista, le quitó este lugar.

Ahora bien, ¿cuál de ambas tradiciones ofrece mejores explicaciones de las acciones humanas tanto a nivel individual como social? El positivismo indicó que cualquier explicación genuina debe ser de corte causalista. Además, adoptó un monismo metodológico que señala que el método a seguir por cualquier disciplina con pretensiones de conocimiento sea el usado por las Ciencias Naturales. Como el profesor Leyva menciona, la Hermenéutica se plantó como posición antagónica al positivismo. Más que ofrecer explicaciones de corte causalista, lo que debemos buscar en la explicación psicológica o social es una comprensión, a través de un ejercicio de interpretación, de los motivos, intenciones, propósitos, símbolos, lenguaje, contexto cultural, etcétera, que haga inteligible el comportamiento humano.

Segunda sección

Con el surgimiento del positivismo lógico, retornó un interés en ubicar a las Ciencias Sociales en el marco de la investigación de las Ciencias Naturales. A pe-

sar del desenlace fatal que tuvo el positivismo lógico, parte de su espíritu se encuentra en el Naturalismo filosófico, corriente que goza de presencia robusta en la actual Filosofía anglosajona. El Naturalismo filosófico en su vertiente ontológica aboga por un monismo materialista en lo que respecta a la mente. En su vertiente teórica, el Naturalismo científico aboga por un reduccionismo del vocabulario mentalista al vocabulario de las Ciencias Naturales. En su faceta más cruda, el Naturalismo científico defiende una eliminación del vocabulario mentalista tal como el matrimonio Churchland argumenta.

En el habla cotidiana las personas vuelven inteligibles sus acciones a los demás indicando las razones que las llevaron a hacer tal cosa. Si Andrés Manuel López Obrador decide abortar el proyecto del tren maya, una decisión sorprendente seguramente, tanto analistas políticos, integrantes de los partidos y la ciudadanía en general, esperaría una razón o serie de razones que expliquen el proceder del mandatario. Al ofrecer estas razones, una serie de valores entran en juego. Las razones deben cumplir un buen trabajo justificatorio, las razones no deben ser contradictorias, debe existir un buen razonamiento instrumental, razonamiento que detecta los mejores medios para cumplir los propósitos del agente, etcétera. Este marco explicativo no sólo nos permite hacer comprensible la conducta de una persona sino que también nos permite evaluar su desempeño a la luz de criterios racionales. Esta forma de explicación, denominada Psicología popular (folk psychology) ha mostrado su éxito a lo largo de la historia de la humanidad. La Psicología popular no sólo nos permite hacer inteligible el comportamiento humano, también nos permite hacer predicciones de la conducta. Si mi amigo Miguel me cita el viernes a las tres de la tarde en la cafetería, si no pasa nada extraordinario, lo más probable es que efectivamente lo vea en ese lugar y hora. Nuestra convivencia social perdura gracias a esta pre-teoría.

Esta forma de pre-teorizar hacen de la explicación de la acción una explicación teleológica. La acción, al ser conducta intencional, está guiada por deseos del agente y creencias que enuncian los medios para satisfacer dicho deseo. Esta caracterización de la acción parece indicar de entrada que las explicaciones causales no son apropiadas para dar cuenta de las acciones. Esta postura fue la ortodoxia para los wittgenstienianos hasta que en el célebre artículo titulado *Acciones, razones y causas* (1963), Donald Davidson

argumenta que las razones no sólo vuelven comprensible la acción de un individuo, sino que también da una explicación causal del porqué actuó de la manera en que lo hizo el agente. La estrategia de Davidson parte de considerar que una acción puede ser descrita de maneras diversas, algunas de esas descripciones vuelven intencional la conducta mientras que otras no. Una correcta explicación de la conducta enlaza a la acción con la intención correcta pero no sólo eso sino que también ilumina el nexo causal entre tener una intención y desplegar cierta conducta.

Esta postura que destaca dos aspectos de un mismo suceso es capturada por la teoría del monismo anómalo. El monismo anómalo expuesto y desarrollado por Davidson en su también notable artículo *Sucesos mentales* (1970) distingue entre el reduccionismo ontológico y el reduccionismo teórico. La postura dominante en el Naturalismo norteamericano asumió que la reducción ontológica obliga a una reducción teórica. No obstante, según Davidson podemos ser monistas ontológicos y al mismo tiempo no ser reduccionistas teóricos. La parte central del argumento a favor de la anomalía de lo mental, es decir, la irreductibilidad del vocabulario mentalista hacia leyes estrictas homonómicas, reside en el carácter holista de nuestros estados mentales por un lado y el ideal constitutivo de la razón por otro.

El carácter holista de nuestros estados mentales significa que un estado mental es inteligible bajo un trasfondo de otros estados mentales, los cuales a su vez también guardan un carácter relacional con otros estados mentales. Jerry Fodor destaca otro aspecto del holismo de lo mental indicando que los conceptos mentales crean un cuerpo teórico semejante a un tejido. En ambos casos una reducción uno a uno, ya sea por el lado conceptual o el lado doctrinal, es un proyecto sin futuro según el no reduccionista. La reducción si se ha de lograr debe ser en bloque, todo el vocabulario mentalista en su conjunto debe ser traducido al lenguaje de las Ciencias Naturales a fin de evitar que se cuelen conceptos mentalistas en una teoría no intencional. Menuda tarea.

Suponiendo que algún filósofo entusiasta decida emprender semejante obra magna, podríamos preguntarle antes de ello: ¿vale la pena? Esta pregunta no apela a una suerte de pereza intelectual sino a que si tiene sentido este esfuerzo. Davidson enfatiza que el vocabulario mentalista es un cuerpo regulado por un principio eje, este principio es el ideal constitutivo de la razón.

[...] cuando usamos los conceptos de creencia, deseos y demás, debemos estar preparados, conforme la evidencia se acumula, para ajustar nuestra teoría a la luz de consideraciones de cohesión lógica total: el ideal constitutivo de la racionalidad controla parcialmente cada fase de la evolución de lo que debe ser una teoría en desarrollo. [...] Debemos concluir, pienso, que el debilitamiento nomológico entre lo mental y lo físico resulta esencial en tanto que concibamos al hombre como animal racional. (Davidson, 1970, p. 26).

Davidson afirma simpatizar con Kant quien vio una tensión entre la libertad y la necesidad natural. Kant alivió esta tensión situando a la necesidad natural en el ámbito fenoménico y a la libertad al ámbito nouménico. Davidson apela a ideales distintos que regulan la investigación. La ciencia al ser producto del hombre fue creada para satisfacer ciertos intereses. A la ciencia natural le atañe la búsqueda del orden causal del mundo. Por su parte, la Psicología, las Humanidades y Ciencias Sociales buscan hacer inteligible la acción humana a la luz de criterios normativos, en particular, el concepto de racionalidad. La reducción teórica no encierra ventajas cognitivas, más bien es un cambio de tema.

Tercera sección

En su exposición, el Doctor Leyva ha destacado el papel fundamental que juega la Hermenéutica tanto en el quehacer de las Ciencias Sociales como en la Filosofía. Destaco de su exposición el que para filósofos como Heidegger o Gadamer la Hermenéutica no sólo es una herramienta metodológica sino una manifestación de lo que implica ser un ser humano. La Hermenéutica involucra “la comprensión entendida como el modo de ser del hombre en el mundo” (Leyva, 2022, p. 1). En ese mismo tenor, Giddens destaca que desde el enfoque de las sociologías interpretativas la interacción social conlleva un ejercicio de interpretación realizado por los integrantes de la sociedad. La labor del sociólogo no es distinta a la de su objeto de estudio, también el sociólogo realiza labores interpretativas dando pauta a una *Doble Hermenéutica*.

El ejercicio hermenéutico, se infiere a partir de lo expresado por nuestro expositor principal en esta mesa, centra su atención de manera notable en el lenguaje. Gadamer notó en el lenguaje un punto de encuentro entre el sujeto y el objeto y filósofos como Wittgenstein vieron en el lenguaje la vía para asegurar un puente entre sujetos de tal modo que se asegure

la intersubjetividad. Como es patente a partir de lo antes mencionado, la imagen cartesiana de la mente ha tenido una repercusión más que persistente. Como es bien sabido, el ejercicio escéptico emprendido por Descartes nos legó dos problemas epistémicos: el problema del mundo externo y el problema de las otras mentes. ¿Cómo puedo garantizar que mis pensamientos reflejan un mundo fuera de nuestras mentes? Concediendo que hay otros seres humanos además de mí, ¿cómo puedo saber si sus pensamientos son semejantes a los míos, incluso si tienen una vida mental similar a la mía? Los autores antes citados, Gadamer y Wittgenstein, buscaron en el lenguaje un escape a estos problemas escépticos. Yo quiero sugerir que un abandono de la imagen cartesiana de la mente involucra adoptar cierta forma de externalismo semántico.

El externalismo semántico es una postura novel en la Historia de la Filosofía. Esta postura plantea *grosso modo* que, al menos, algunos de nuestros contenidos mentales intencionales y algunos ítems lingüísticos están determinados, al menos parcialmente, por elementos del entorno. Dicho de otro modo, el contenido semántico de un contenido proposicional para ser el contenido que es, guarda una relación con un elemento fuera de la mente del individuo. El externalismo es una reacción a la tradición filosófica que ha adoptado una postura internalista. Un ejemplo paradigmático de un internalista es Descartes quien en su experimento mental del genio maligno asume que puede tener pensamientos en un escenario solipsista. Descartes asume que para tener pensamientos e individualarlos basta con propiedades intrínsecas a la mente.

Las formas clásicas de externalismo están presentes en el trabajo *El significado del “significado”*, de Hilary Putnam, y *El individualismo y lo mental*, de Tyler Burge. En ambos trabajos se hace uso de un experimento mental que es el experimento de la Tierra Gemela. Mientras que Putnam enfatiza que la constitución material de los objetos fuera de la mente son los que contribuyen a la determinación del significado, Burge destaca el papel de la comunidad lingüística para la misma empresa. Como es claro, el externalismo Putnamiano pretende vincular al lenguaje al igual que la mente con el mundo, y así recuperando la objetividad del pensamiento y lenguaje, mientras que Burge destaca el carácter normativo del lenguaje al indicar que nuestra conducta lingüística debe ir acorde a la conducta lingüística de los demás hablantes.

El concepto de interpretación desempeña un rol vital en el proyecto davidsoniano ya sea para arrojar luz sobre la comprensión lingüística así como para articular una forma de externalismo que conjunta tanto al mundo físico externo como al mundo social como factores determinantes del pensamiento y lenguaje. El experimento mental de la interpretación radical consiste en una situación en la que dos individuos que hablan lenguajes radicalmente diferentes pretenden comunicarse. En este ejercicio, además, no se presupone que haya un conocimiento previo de los contenidos mentales de los individuos, contenido que podría presuponer lo que se quiere explicar en tanto el significado y el pensamiento son intencionales. Para llevar a cabo la comunicación en un escenario de desconocimiento, como el arriba descrito, los individuos deben empezar con elementos en su entorno natural mostrando la relación entre sus palabras y los objetos del mundo. La fijación de la referencia así, no es dependiente de la estructura profunda de la materia sino el punto en el que converge la atención de ambos individuos. La presencia de dos individuos rescata la labor social del lenguaje al estar abierto a la corrección por parte de los demás.

Este escenario ficticio guarda relación con el aprendizaje de la lengua materna. En las primeras etapas de nuestro aprendizaje lingüístico la definición ostensiva es crucial. La ostensión muestra la relación referencial y denotativa del lenguaje. Además, cuando el infante empieza a articular sus primeras palabras y frases, está abierto a la corrección por parte de sus familiares y personas cercanas. La comprensión lingüística le demanda no sólo conformar su comportamiento al mostrado por sus congéneres sino también comprender el concepto de error. Todo este ejercicio durante la interpretación radical está basado en conjeturas que hacen los participantes sobre los estados mentales y el significado de las emisiones lingüísticas del otro. Para orientar las conjeturas, el individuo hace uso del principio de caridad, la presuposición de que el comportamiento del otro es racional, de cabo a rabo. Los estándares de racionalidad los atribuye cada participante al otro y cuando el interlocutor manifiesta una conducta que le parece irracional, hace un ajuste en su teoría.

Por cuestiones de tiempo sólo puedo desarrollar un boceto del proyecto Davisoniano sobre la interpretación. Una hipótesis que sugiero es que podemos robustecer el proyecto de las sociologías interpretativas

fijando la atención en los argumentos y tesis externalistas. Considero que el externalismo interpretativista de Davidson le otorga una plataforma sugerente.

Sección final

En lo expuesto hasta ahora alguien podría mencionar que ni he comentado realmente la exposición del Doctor Leyva y que no he hablado realmente sobre temas de la Filosofía de las Ciencias Sociales. Sobre el primer punto responderé que no encontré muy productivo comentar lo expuesto por el Doctor Leyva en la misma tesitura de su exposición. El profesor es un experto en la Filosofía continental, vertiente filosófica con la que tengo poca familiaridad. Las probabilidades de un diálogo viciado por mi ignorancia serían enormes. En su lugar prefería hacer un paralelismo en las preocupaciones y la manera de lidiar con ellas que los filósofos continentales y la tradición sociológica europea han desplegado, con algunos resultados de la Filosofía de corte anglosajón. Me interesó encontrar puntos de encuentro entre ambas tradiciones.

Sobre el énfasis en aspectos de Filosofía de la mente y del lenguaje en vez de temas centrales de la Filosofía de las Ciencias Sociales, mi postura es que el concepto de acción debe contar con una presencia tanto en la explicación psicológica como en la explicación social. Me parece claro que bajo enfoques individualistas en Ciencias Sociales el concepto de acción debe ubicarse en su marco conceptual ocupando un lugar central. Por su parte, en el ámbito de las metodologías holísticas de las Ciencias Sociales la acción individual pierde protagonismo, sin embargo, planteo que debe ocupar un lugar al menos como un presupuesto. Lo que se pretende es dar cuenta de grupos de individuos racionales. Esta suposición que hago encuentra eco en la obra de Giddens quien manifiesta que hay una continuidad entre la labor interpretativa del investigador social y los integrantes de la sociedad que están bajo escrutinio. Mi tesis es que el vocabulario de la interpretación en el plano social es básicamente el vocabulario de la Psicología Social. Además de esta tesis de continuidad interpretativa, Giddens plantea que las teorías sociológicas están inmiscuidas en un círculo hermenéutico en el que el vocabulario de las Ciencias Sociales se ven interpretadas desde el lenguaje natural. Giddens no manifiesta un rechazo a la terminología mentalista y de la acción. Rescato este punto por encontrar una semejanza con la postura anti reduccionista de Davidson.

Referencias

- Davidson, D. (2002). Actions, reasons and causes. En *Essays on Action and Events* (pp. 3-21). Oxford University Press.
- Davidson, D. (2002). Mental Events. En *Essays on Action and Events* (pp. 207-225). Oxford University Press.
- Giddens, A. (2007). *Las nuevas reglas del método sociológico: crítica positiva de las sociologías comprensivas*. Amorrortu ediciones.
- Leyva, G. (2022). *La hermenéutica en el horizonte del diálogo y la crítica con las Ciencias Sociales*. En prensa.
- Rosenberg, A. (2008). *Philosophy of Social Science*. Westview Press.
- Von Wright, G. H. (1979). *Explicación y comprensión*. Alianza.

Naturalismo Liberal y Doble Hermenéutica en las Ciencias Sociales

Mtro. José Carlos Díaz Huerta

La distinción entre las Ciencias Naturales y las Ciencias Sociales es una dicotomía importante cuya influencia abarca desde la forma en la que diseñamos programas educativos, como el del Colegio de Bachilleres, pasando por la manera en la que se organizan los distintos departamentos universitarios (como en la UAM), y llegando a conformar nuestra concepción sobre la naturaleza de los conocimientos que estas ciencias nos ofrecen. La pregunta filosóficamente interesante que esto plantea es: ¿Qué es lo que racionalmente nos permite distinguir entre las Ciencias Naturales y Ciencias Sociales?

El trabajo de Anthony Giddens (1976) ha permitido responder a esta pregunta sobre la distinción entre las Ciencias Naturales y las Ciencias Sociales recurriendo a la manera en la que estas proceden en sus investigaciones. De acuerdo con Giddens, la investigación social se caracteriza por ser una empresa doblemente Hermenéutica, mientras que las Ciencias Naturales son, a lo sumo, hermenéuticas en un solo sentido. En esta breve charla, me interesa abordar este concepto de Doble Hermenéutica y relacionarlo con otro tema fundacional en la Filosofía de la ciencia: La cuestión del Naturalismo en las Ciencias Sociales. De manera más específica, intentaré responder de manera afirmativa a la pregunta: ¿Es compatible tomar una postura naturalista en las Ciencias Sociales y, al mismo tiempo, aceptar su carácter doblemente hermenéutico?

Comenzaré mi argumentación hablando de qué es la Doble Hermenéutica. Como sabemos, la Hermenéutica está estrechamente relacionada con las ideas de interpretación y comprensión. El que una disciplina posea un carácter hermenéutico, ya sea que pertenezca ésta a las Ciencias Naturales, a las Ciencias Sociales o a las Humanidades, quiere decir que las explicaciones que nos ofrece sobre su objeto de estudio se basan principalmente en encontrar los significados detrás de los fenómenos que busca explicar, siendo estos significados los que nos permitan comprender aquello que estamos investigando. Como ya he dicho, Giddens argumenta que las disciplinas que

conforman a las Ciencias Sociales son doblemente hermenéuticas, a diferencia de las Ciencias Naturales. La idea principal detrás de la noción de Doble Hermenéutica es que los conceptos, teorías y explicaciones que encontramos en las Ciencias Sociales no sólo interpretan y nos ayudan a comprender los fenómenos sociales, sino que esas mismas interpretaciones, explicaciones y comprensiones se introducen y tienen un impacto dentro del mismo mundo social; las Ciencias Sociales cambian su propio objeto de estudio a través de la investigación misma.

Esto quiere decir que el conocimiento que nos ofrecen las Ciencias Sociales no sólo se reduce a describir cómo funciona el mundo social, sino que también lo transforma. Es necesario decir que esta transformación que Giddens tiene en mente no equivale a que, evidentemente, la terminología de las teorías sociales se vuelve parte del vocabulario de las personas que no están inmiscuidas directamente en la investigación social (a la que Giddens se refiere como *actores legos*). El caso relevante para Giddens donde se manifiesta este carácter transformador de la Doble Hermenéutica de las Ciencias Sociales está en que sus conocimientos y conceptos producen nuevos significados que tienen efectos en la agencia social: Se modifica la conducta de los individuos que conforman a las sociedades y sus fenómenos que están siendo estudiados en virtud de los nuevos significados dados por las Ciencias Sociales. En resumen, la Doble Hermenéutica consiste en el cambio de las actitudes que los agentes legos o no-expertos tienen sobre el tema de investigación social a través del proceso mismo de investigación y sus resultados. Como ejemplo de la Doble Hermenéutica en acción podemos considerar los conceptos que han sido introducidos para estudiar y explicar distintos tipos de desigualdad social, como el concepto de *marginalización* o el concepto de *meritocracia*, los cuales se han vuelto parte del repertorio conceptual de las personas lego y ha generado cambios en sus juicios y acciones (dando lugar, en última instancia, a movimientos sociales).

Todo esto que hemos hablado sobre la Doble Hermenéutica nos permite, sugiere Giddens, establecer la distinción entre las Ciencias Sociales y las Ciencias Naturales. A continuación, una cita:¹

[...] la Doble Hermenéutica de las Ciencias Sociales las sitúa en una posición muy diferente de la de las Ciencias Naturales en un aspecto básico. Los conceptos y teorías producidos en las Ciencias Naturales se filtran en forma perfectamente regular en el discurso secular, y se tornan apropiados como elementos de los marcos de referencia cotidianos. Pero esto no atañe, por supuesto, al mundo de la naturaleza en sí; mientras que [por otro lado] la apropiación de conceptos y teorías técnicas inventadas por los científicos sociales puede convertirlos en elementos constituyentes del mismo *tema* para cuya caracterización fueron acuñados, y bajo este signo alterar el contexto de su aplicación. Esta relación de reciprocidad entre el sentido común y la teoría técnica es un rasgo peculiar, pero muy interesante de la Sociología [y las demás Ciencias Sociales]. (Giddens, 1976, p. 81).

Esta propuesta sobre la demarcación entre Ciencias Naturales y sociales descansa entonces sobre una distinción respecto a su dinámica de investigación. Es interesante que Giddens atribuya una dimensión Hermenéutica a las Ciencias Naturales algo que va en contra de una concepción puramente empirista o positivista de las Ciencias Naturales (al menos en sus versiones más crudas). Seguramente muchos filósofos de la ciencia de corte analítico verían con sospecha una afirmación como la de Giddens. Sin embargo, pienso que uno puede hacer sentido del aspecto hermenéutico de las ciencias de la naturaleza de una manera plausible incluso para estos filósofos. Como nos han mostrado trabajos sociológicos e históricos sobre la ciencia, iniciando desde Kuhn, el que las Ciencias Naturales tengan un componente hermenéutico se manifiesta en que las teorías que nos ofrecen no describen hechos crudos acerca del mundo, cuya naturaleza es completamente independiente de nuestros términos teóricos. En ciencia no tenemos un contacto directo con la manera en la que es el mundo. Los hechos de los cuales nos hablan las Ciencias Naturales son hechos intrínsecamente especificables a través de nuestros mejores modelos teóricos y formales que nos permiten enunciar generalizaciones legaliformes llamadas *leyes* y realizar

predicciones sistemáticas. No es sólo que tengamos un vocabulario especial para expresar estos hechos, sino que este vocabulario trae consigo un aspecto interpretativo sobre cómo funciona el mundo. Por decirlo de una forma, nuestros conceptos teóricos nos permiten leer el libro de la naturaleza. Incluso la maquinaria matemática de las Ciencias Naturales, a través de la cual codificamos y expresamos sus leyes, son parte de nuestro marco conceptual a través del cual pensamos el mundo natural. Pienso que esto no va en contra de la idea de que las Ciencias Naturales son objetivas o realistas, sino que simplemente nos exige un mayor esfuerzo para explicar dicha objetividad realista.

En cualquier caso, aun reconociendo este aspecto hermenéutico en las Ciencias Naturales, es importante señalar que estas no manifiestan el doble aspecto hermenéutico de las Ciencias Sociales, simplemente porque el objeto de estudio de las Ciencias Naturales no es un mundo ya interpretado de antemano, ni posee en sí mismo propiedades normativas en su objeto de estudio (como el que determinado hecho natural sea aceptable o correcto). Una vez más, Giddens nos dice:

La Sociología [y otras Ciencias Sociales], a diferencia de las Ciencias Naturales, está en una relación de sujeto-sujeto con su campo de estudio; no en una relación de sujeto-objeto; se ocupa de un mundo pre-interpretado, en el que los significados desarrollados por sujetos activos entran prácticamente en la constitución o producción real de ese mundo; por consiguiente, la construcción de la teoría social implica una Doble Hermenéutica que no tiene paralelo en ninguna parte. (Ibid. p. 149).

Una vez aclarado el significado de la naturaleza doblemente Hermenéutica de las Ciencias Sociales, abordemos el otro tema interesante de la Filosofía de las Ciencias Sociales que mencioné: El Naturalismo. La pregunta principal que quiero responder es la siguiente: ¿El Naturalismo en las Ciencias Sociales es compatible con su naturaleza doblemente Hermenéutica? Para responder esta pregunta, debemos distinguir primero entre dos tipos de Naturalismo: el Naturalismo metafísico y el Naturalismo metodológico. Grosso modo, el Naturalismo metafísico puede caracterizarse como la tesis filosófica de que existe un continuo natural entre las entidades de las cuales

¹ Todas las citas textuales que aparecen a lo largo de este trabajo son traducciones mías.



hablan las Ciencias Naturales y aquellas que les conciernen a las Ciencias Sociales. No ahondaré en este tipo de Naturalismo porque, independientemente de si es verdadero o no, personalmente creo que en general es correcto, esta tesis naturalista por sí misma no implica nada sobre la manera en la que deberían de proceder las Ciencias Naturales y las Ciencias Sociales. Se requiere agregar presuposiciones y tesis metodológicas para sostener que, por ejemplo, debido a que una entidad social (como una nación) es distinta a una entidad puramente física (como las personas que conforman a esa nación en un determinado momento), entonces se sigue que se requiere de metodologías profundamente distintas al momento de investigarlas.

Por otro lado, el Naturalismo Metodológico en la Filosofía de las Ciencias Sociales, nuestro principal interés en este trabajo, sostiene que no hay nada en el mundo social que impida a su investigación científica el poder utilizar los métodos y marcos conceptuales de las Ciencias Naturales, como la física, la química, la biología, etcétera. Los métodos de las Ciencias Naturales pueden y deben ser empleados en el estudio de la cultura humana y la vida social. Suele pensarse que, si el Naturalismo es correcto, entonces la investigación en Ciencias Sociales debe ser modelada (si no es que también parcialmente determinada) con base en la investigación que es realizada en las Ciencias Naturales. Esto implicaría, como mínimo, que la investigación social tendría que estar involucrada de manera profunda con investigación cuantitativa, con la medición, y con la búsqueda de explicaciones causales de los fenómenos sociales que nos permitan obtener algo similar a leyes sociales. Es cierto que varias Ciencias Sociales ya utilizan este tipo de métodos y explicaciones: La Economía quizá es el ejemplo más sobresaliente dado su uso de métodos formales, pero también podemos encontrarlo en ciertas ramas de la Psicología, de las ciencias políticas y la Sociología. El Naturalismo nos dice que lo mismo debería ocurrir para otras Ciencias Sociales como la Antropología, la Geografía, la Administración, etcétera.

Deseo defender la viabilidad de una versión de Naturalismo denominado Naturalismo Liberal, cuyas raíces pueden encontrarse en filósofos analíticos como John McDowell y Hillary Putnam, y el cual es compatible con la naturaleza doblemente Hermenéutica de las Ciencias Sociales, señalada por Giddens. Esta postura liberal del Naturalismo rechaza el reduccionismo y el monismo metodológico, tomando

una postura epistemológicamente pluralista, pero, al mismo tiempo, aceptando la viabilidad de utilizar métodos similares a los de las otras Ciencias Naturales con miras a obtener generalizaciones legaliformes y explicativas, incluso si estas no sean equivalentes a leyes causales de la naturaleza. Pienso que el que sea factible utilizar métodos similares a las Ciencias Naturales en las Ciencias Sociales se basa en que ambas son disciplinas empíricas. Esto quiere decir que sus teorías deberían parcialmente basarse en observaciones sobre su objeto de estudio, observaciones que requieren ser controladas y repetidas para ser epistemológicamente fructíferas y fiables, como en las Ciencias Naturales. Es en estas observaciones donde pueden encontrarse patrones que nuestros modelos teóricos buscan explicar y sobre los cuales podemos obtener conocimiento. La motivación de esta postura metodológica naturalista no es un intento de negar que las Ciencias Sociales nos den un entendimiento distinto al de las Ciencias Naturales, sino que parte del deseo de perfeccionar las prácticas de medición y explicación en las Ciencias Sociales para lograr un conocimiento y comprensión más profundo. Respecto a la aplicación de métodos de medición y modelos explicativos en Ciencias Sociales se requiere como mínimo, primero, ofrecer una definición teórica de aquello que nos interesa medir (y aquí el aspecto hermenéutico de la investigación social es imprescindible) y, segundo, diseñar, defender e implementar procedimientos empíricos para determinar cuándo el concepto teórico ocurre en el mundo social y así poder medirlo.

La razón principal para sostener un tipo de Naturalismo, aunque sea de manera liberal como en la presente propuesta, es que las Ciencias Naturales nos brindan el mejor ejemplo de conocimiento empírico que es, al mismo tiempo, útil, fiable, sistemático y general, aunque falible. ¿Qué hay acerca de la cuestión sobre si puede o no haber leyes en las Ciencias Sociales? La respuesta a esta pregunta depende de qué concepción filosófica se tenga acerca de las leyes científicas, pero debe quedar claro que parece haber un espacio en nuestra propuesta para que exista algo muy similar a leyes sociales. Algunos filósofos piensan que es imposible encontrar leyes en el ámbito social, dada la irregularidad en la conducta humana. No obstante, pienso que ésta no es una razón suficiente para negar que pueda haber, al menos, generalizaciones legaliformes en algunas Ciencias Sociales: Es cierto que el ámbito social es más complejo, pero eso sólo nos permite concluir que es más difícil encontrar

generalizaciones que funcionen como leyes, no que en sí mismo sea imposible (para darse cuenta de por qué no se sigue la imposibilidad de leyes sociales a partir de la complejidad social, simplemente repárese en que en el mundo físico también existen bastantes irregularidades, y aun así hay generalizaciones que bien podríamos considerar leyes).

He de decir que este tipo de Naturalismo Liberal no implica que sólo deba favorecerse esta metodología naturalista por encima de una metodología interpretativista. Tampoco quiere decir que los métodos y análisis cualitativos tengan menos importancia, o que hagan menos “científicas” a las Ciencias Sociales. Las entrevistas, grupos de enfoque, estudios de caso y otro tipo de técnicas cualitativas son también relevantes para la investigación social, incluso si no involucran modelos matemáticos en sentido estricto. Lo que hemos discutido tampoco nos lleva a que se reduzca la investigación en las Ciencias Sociales a la investigación en Ciencias Naturales: El aspecto doblemente hermenéutico señalado por Giddens permanece, y es lo que permite mantener la distinción, aunque continuidad, entre las Ciencias Naturales y sociales. Al final del día, las Ciencias Naturales y las Ciencias Sociales contribuyen de manera complementaria a nuestra imagen general y comprensión del mundo, del cual somos parte. Mi versión de Naturalismo Liberal encaja bien con la versión de Naturalismo enunciada por Harold Kincaid:

La organización y el comportamiento social humano forman parte del orden natural y, por lo tanto, son susceptibles de ser estudiados científicamente. No cabe duda de que el comportamiento social humano plantea sus propias dificultades, requiriendo métodos que no se encuentran en la física, por ejemplo. Pero los métodos de las Ciencias Naturales también difieren mucho entre ellos. La geología, la cosmología y la biología evolutiva son mucho menos experimentales que otras Ciencias Naturales, pero las virtudes científicas básicas, como la de descartar explicaciones opuestas, están incorporadas en sus prácticas. El Naturalismo dice que esas virtudes son posibles y necesarias también en las Ciencias Sociales. (Kincaid, 2012, p. 8).

El concepto de Doble Hermenéutica nos permite mantener que las Ciencias Naturales y sociales tienen distintos objetivos teóricos a pesar de adoptar un Naturalismo metodológico. En las Ciencias Naturales buscamos que nuestras teorías nos den

explicaciones causales con poder predictivo, mientras que en las Ciencias Sociales buscamos lograr un entendimiento o comprensión de sus fenómenos que pueda desembocar en un cambio en la forma de vida humana. Nuestros intereses parecen verse involucrados de manera esencial en la investigación en Ciencias Sociales, aún más que en las Ciencias Naturales, algo que es completamente normal porque, como han señalado filósofos clásicos sobre el objetivo de las Ciencias Sociales (filósofos tan variados como J. S. Mill, Karl Marx y Max Weber, por mencionar sólo a algunos), buscamos que la comprensión que nos ofrecen las Ciencias Sociales nos permita traer más felicidad, eliminar el sufrimiento causado por la desigualdad, alcanzar la liberación y, en última instancia, progresar como humanidad. De esta forma, la Doble Hermenéutica de las Ciencias Sociales está vinculada al ideal teórico de que las explicaciones que nos ofrezcan nos permitan no sólo comprender el mundo en el que vivimos, sino también ayudar a tomar decisiones cruciales sobre la manera en la que creemos que deberíamos vivir (cambiando aquello que consideramos incorrecto).

Así, cuando unimos al Naturalismo Liberal con la idea de la Doble Hermenéutica propia de la investigación social, evitamos lo que Mark Bevir & Jason Blakely consideran el problema principal con las versiones fuertes y más clásicas del Naturalismo. Ellos nos dicen:

Una de las limitaciones más graves del Naturalismo es su rechazo al compromiso ético, la ideología, la teoría política y el análisis crítico de los valores.

Inspirada en las Ciencias Naturales, la Filosofía naturalista alienta a los científicos sociales a creer que no tienen ninguna contribución intrínseca que hacer en los debates sobre valores e ideología. Por el contrario, su investigación debe seguir siendo libre de valores, un repositorio instrumental de hechos, y nunca comprometerse con la crítica ética, ideológica o política. (Bevir & Blakely, 2018, p. 12).

Por lo que he dicho anteriormente, nuestro Naturalismo Liberal no se ve afectado por este problema, ya que al reconocer la naturaleza doblemente Hermenéutica de las Ciencias Sociales también adopta el papel transformador de la investigación social.

Como última observación, permítaseme señalar que este tipo de Naturalismo Liberal puede tener un impacto benéfico incluso en la enseñanza de las Ciencias Sociales a nivel medio superior una vez que lo tomamos como uno de nuestros marcos de referencia o, incluso, como el fundamento filosófico de nuestro programa educativo. Philip Kitcher, uno de los filósofos de la ciencia más importantes en las últimas décadas, en su libro más reciente *The Main Enterprise of the World: Rethinking Education* (2022) nos habla acerca del papel educativo de las ciencias en general, y enfatiza la importancia de los métodos matemáticos en la enseñanza de las Ciencias Sociales sin dejar de lado su principal contribución a nuestra forma de vida, algo que encaja perfectamente con nuestra propuesta naturalista liberal. Concluyo este breve trabajo con la siguiente cita de él acerca de este asunto. Kitcher nos dice:

Dotados con herramientas probabilísticas, los estudiantes pueden aprender a evaluar las afirmaciones de las Ciencias Sociales que afectan a su salud, a su riqueza y a su capacidad para llevar a cabo sus planes. [...]. Como en el caso de las Ciencias Naturales, la introducción de métodos formales para evaluar las hipótesis de las Ciencias Sociales debe combinarse con el estudio de casos particulares. Los casos deben elegirse de tal forma que los alumnos se familiaricen con conceptos importantes de las disciplinas pertinentes. (Kitcher, 2022, p. 304).

Si esta perspectiva es correcta, entonces deberíamos repensar la manera en la que enseñamos Ciencias Sociales, mientras que, al mismo tiempo, enfatizamos el carácter transformador que les es inherente.

Referencias

- Bevir, M. y Blakely, J. (2018). *Interpretive Social Science: An Anti-Naturalist Approach*. Oxford University Press.
- Giddens, A. (1976). *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*. Hutchinson.
- Kincaid, H. (Ed.). (2012). *The Oxford Handbook of Philosophy of Social Science*. Oxford University Press.
- Kitcher, P. (2022). *The Main Enterprise of the World: Rethinking Education*. Oxford University Press.

Semblanzas de los autores

CONFERENCISTA

**Dr. Gustavo Leyva
Martínez**



Profesor e investigador de tiempo completo del Departamento de Filosofía de la UAM-Iztapalapa desde 1991. Ha sido también profesor e investigador en la Universidade Federal do ABC (Brasil)–Centro de Ciências Naturais e Humanas (2013-2014). Cuenta con estudios de maestría en Romanística y doctorado en Filosofía en la Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Alemania. Actualmente es investigador del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III. Sus líneas de investigación son: estudio del surgimiento, recepción y crítica del idealismo alemán de Kant a Nietzsche; fenomenología, Hermenéutica y Teoría crítica; Ética, Filosofía Política y Filosofía de las Ciencias Sociales. Ha publicado textos propios y en coautoría, destacando temas como: intersubjetividad y gusto; Política, identidad y narración; la Teoría crítica y las tareas actuales de la crítica; la Filosofía de la acción; cosmopolitismo; democracia en la era de la globalización; la norma, la ley y la transgresión; Independencia y Revolución: la Filosofía en México en el siglo XX, entre muchas otras.

COMENTADOR

**Mtro. Osvaldo Rosas
Arriaga**



Profesor del Colegio de Bachilleres en el Plantel 3 Iztacalco, desde 2019. Licenciado en Filosofía y con estudios de maestría en Humanidades, especializado en la línea de Filosofía de las ciencias y del lenguaje, por la UAM-Iztapalapa. Su trabajo académico se ha centrado en la aproximación analítica en Lógica, Filosofía del lenguaje y de la mente, Ética y Teoría de la argumentación.



COMENTADOR

**Mtro. José Carlos Díaz
Huerta**



Profesor del Colegio de Bachilleres en el Plantel 9 Aragón, desde 2019. Es Maestro en Filosofía de la Ciencia por la UAM-Iztapalapa. Actualmente realiza un doctorado en Filosofía en la UNAM, con especialización en la línea de Lógica, Filosofía del Lenguaje y Filosofía de la Mente. Sus intereses académicos incluyen también disciplinas como la Metafísica, la Epistemología y la Ética.





PANORAMA

DÍA 5





UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA
Unidad Iztapalapa



Víctor Sánchez González
Director General

Silvia Alejandra Guzmán Saldaña
Secretaria General

Humberto Rodríguez Rojas
**Director de Evaluación, Asuntos
del Profesorado y Orientación Educativa**

Mario Israel Ruiz Díaz
**Director de Comunicación
y Publicaciones**

Rocío Castro Galván
**Subdirectora de Formación
y Asuntos del Profesorado**

Daniela Patzilli Abad Fragoso
**Jefa del Departamento
de Actualización Docente**

Martín Martínez González
**Jefe del Departamento
de Comunicación y Prensa**

