

VOL.1 - NO. 2

OREXIS

EXPLORACIONES ÉTICAS

2023

EDITORIAL

Lo segundo

Jorge Alan Flores Flores

ARTÍCULOS

La felicidad . . . ¿una búsqueda absurda?

Isaac Ruelas Navarrete

Escuela mexicana, libros de texto gratuitos y violencia

Dolores Prieto Jaspeado, Roberto Lawrence Ransom Carty

La correlación ética entre la libertad, la existencia y la responsabilidad en el pensamiento sartriano

Juan Pablo Martínez Ponce

RESEÑA

Nuevas sendas para la política

Gustavo Adolfo Maldonado Martínez

TRADUCCIÓN

Edgar Morin: Pensar la complejidad

Luis César Santiesteban Baca

EXPLORACIONES
ÉTICAS

O R E X I S

EXPLORACIONES ÉTICAS

REVISTA SEMESTRAL DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIHUAHUA

VOL. 1 NO. 2, JULIO – DICIEMBRE DE 2023

ISSN: EN TRÁMITE



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE
CHIHUAHUA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIHUAHUA

M.D. Luis Alfonso Rivera Campos

Rector

C.P. Jesús Ignacio Rodríguez Bejarano

Secretario General

Dr. Luis Carlos Hinojos Gallardo

Director de Investigación y Posgrado

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Dr. Javier H. Contreras Orozco

Director

Dr. Jorge Alan Flores Flores

Secretario de Investigación y Posgrado

COMITÉ EDITORIAL

Dr. Jorge Alan Flores Flores

Director

Dra. Heidi Alicia Rivas Lara

Dr. Arturo Rico Bovio

Dr. Luis Cesar Santiesteban Baca

Responsables científicos

Dr. Erslem Armendáriz Núñez

Editor

M.H. Víctor Manuel Córdova Pereyra

Asesor editorial

CORRECCIÓN DE ESTILO Y CUIDADO EDITORIAL

M.H. Víctor Manuel Córdova Pereyra

CONSEJO ASESOR

Dr. Mauricio Beuchot

Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Héctor Cataldo

Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile

Dr. Roberto Sánchez Benítez

Universidad Autónoma de Cd. Juárez

Dr. Carlos Eduardo García

Dra. Dora Elvira García-González

Universidad Nacional Autónoma de México

Dra. María Teresa Muñoz Sánchez

Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Horacio Cerutti

Dr. José Barrientos Rastrojo

Universidad de Sevilla

DISEÑO:

Dr. Erslem Armendáriz Núñez

Orexis, exploraciones éticas volumen I, número 2 julio-diciembre de 2023, es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Chihuahua. Calle Escorza #900. C.P. 31000, Chihuahua, Chih. Tel. (614) 439-1500 ext.3844, www.ffyl.uach.mx. Editor responsable: Erslem Armendáriz Núñez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo en trámite ISSN: en trámite, ambos tramitados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Facultad de Filosofía y Letras, Campus Universitario 1, Chihuahua, Chih. México. C.P. 31130, Apartado Postal 744). Fecha de la última modificación: mayo de 2023.

Todos los contenidos de *Orexis, exploraciones éticas* se publican bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial4.0 Internacional, y pueden ser usados gratuitamente para fines no comerciales, dando los créditos a los autores y a la revista, como lo establece la licencia.

Editorial 1

Artículos

La felicidad... ¿una búsqueda absurda? 4

Isaac Ruelas Navarrete
Independiente

Escuela mexicana y la Nueva Escuela Mexicana 10

Dolores Prieto Jaspeado, Roberto Lawrence Ransom Carty
Universidad Autónoma de Chihuahua

La correlación ética entre la libertad, la existencia y la responsabilidad en el pensamiento sartriano 24

Juan Pablo Martínez Ponce
Universidad Autónoma de Chihuahua

Reseña

Nuevas sendas para la política 33

Gustavo Adolfo Maldonado Martínez
Universidad Autónoma de Chihuahua

Traducción

Edgar Morin: Pensar la Complejidad 37

Luis César Santiesteban Baca
Universidad Autónoma de Chihuahua

Lo segundo

Jorge Alan Flores Flores

jafloros@uach.mx

Del inicio se pueden decir muchas cosas. Todo inicio es una necesidad. Freud ha sentenciado “infancia es destino”; pero *lo primero* no logra salvarse de su inherente obviedad. *Lo primero* suele ser visto como algo pretérito. Su condición fundacional convive con esa característica pasada, por eso se le asocia con los dioses o con el Padre¹. *Lo segundo* en cambio, se ofrece como posibilidad de lo heroico², es el espacio propicio para los fuegos, las ilusiones y las promesas. Si *lo primero* es pasado³, en *lo segundo* abrimos la posibilidad de la vida presente. ¿Será que en *lo segundo* encontraremos el verdadero inicio?⁴

Lo segundo conforma la relación, y todo lo que se relaciona es dirigido hacia la continuidad de la vida plural. En la relación ocurre el diálogo, el erotismo, la donación y hasta la ética⁵.

1

¹ No queda claro si hemos superado (si es que podemos superar) el fetiche del Padre. Las religiones, las tradiciones literarias, la filosofía y hasta la Teología consideran muy importante disputarse y atribuirse la paternidad, la solución más elegante de esta disputa la encontramos en Juan 8:58 (en términos generales todo el Evangelio de Juan, es un esfuerzo por detentar la Paternidad).

² Desde Prometeo hasta Heracles, los héroes dan vida plena a lo segundo, son la antítesis del fundamento; su origen dialéctico, con la fuerza, belleza y astucia suficiente para ocupar un sitio sucesivo. Heracles, en su injusto origen dramático; Prometeo, en su castigo desproporcional. Los héroes coinciden en su diacronía con la virtud del sacrificio, con su carencia de ser. Ese drama, esa falta de justicia, ese dolor, ese resto, es lo segundo.

³ La trampa de lo fundamental, su indefectible giro hegeliano, es, que siempre asoma su modalidad requisitoria. Dios, origen, Constitución, se desanudan a través de sus requisitos, se vuelven finalmente, *males necesarios*, cosas no deseadas. Y en sus luces menos brillantes, aparece la burocracia, la moral y los desatinos de la liturgia.

⁴ Enrique Dussel, ha señalado que las culturas occidentales inician con el Uno, a diferencia de las mesoamericanas cuyo inicio es el Dos, del cual se desprende el cuatro, que corresponde a los puntos cardinales. Para el mexicano argentino, la diferencia sustancial es que una cultura que inicia con lo Uno busca siempre regresar a éste. Así, la dualidad y la multiplicidad no son más que fantasmagorías, o dependencias que anhelan el regreso a la Unidad. Una cultura cuyo origen es el Dos, en cambio, se encuentra más abierta a la relación, a la dialéctica, a la búsqueda del equilibrio, y también al intercambio permanente.

⁵ Existe la pregunta por la posibilidad de una ética en el solipsismo. Se puede sostener que a falta de alteridad, es posible aún autonormarse. Es posible también, ser libre, aunque no haya fronteras, probo, sin ante quien corromperse. La realidad es que ningún hombre, ninguna persona ha estado nunca sola. La soledad absoluta es como la materia absoluta.

Nada impide que haya existido una inteligencia protegida de todo estímulo externo, (nada impide que podamos crearla) aún así, con la salud y la energía suficiente esta inteligencia podría llegar al cabo del tiempo, luego de ensayos y correcciones, a inferir la desconocida alteridad.

Pero también la traición⁶ y el homicidio⁷. Ocurre la envidia⁸. Ni la ciencia ni la filosofía descartan la posibilidad de que la consciencia sea un subproducto de *lo primero*⁹. Sin embargo, mucho de lo que nutre nuestras experiencias humanas, tiene que ver con la interacción entre dos seres conscientes. Sentimientos importantes como la culpa, la esperanza¹⁰ y la cooperación, tienen que ver con esto.

Desde el lenguaje de las matemáticas nuestra interpretación de *lo segundo* podría variar. El dos, no es un número elegante¹¹, sucede al primer primo, antecede al segundo, sirve de puente; es el más modesto de los pares, que son los números de las personas modestas. Sin embargo, el dos, lo segundo, permite el desplazamiento, la vectorización, la línea, y lo más importante y que va más allá de la matemática. Ese movimiento, permite la especulación de la multiplicidad, lo incontable, y lo que está más allá de lo incontable¹².

La capacidad especulativa que surge del concepto *segundo*, rivaliza con su realidad en el mundo natural. Estamos adaptados a *lo segundo*, no solo porque tenemos dos ojos, sino también porque compartimos este rasgo con peces antiquísimos, a quienes hemos devorado

⁶ Dante coloca en el centro del noveno círculo infernal a Lucifer, quien traicionó a Dios. La traición superlativa de quien difiere de Dios, la rebelión respecto al Padre: “S’el fu sí bel com’ elli è ora brutto,/e contra ’l suo fattore alzò le ciglia,/ben dee da lui procedere ogne lutto.” (Canto XXXIV 34-36)

⁷ Caín, homicida de su Hermano (Génesis 4:8), movido por los celos, atestigua la dificultad fundamental de las diferencias, y de la vida plural. Cultura agrícola versus cultura de caza. La variedad inventa el juicio.

⁸ Uno de los problemas de la pluralidad, del número que no es Uno, es la tentación del regreso. La reina de la colmena no tolera asomo de competencia. Y como ella, -quizá tomado de ella- Tito Livio retrata el drama de dos hermanos destinados a resolverse en uno. El drama de los gemelos radica en que, aunque idénticos en madre, padre, tamaño, apariencia e intreses, son fatalmente distintos. Distintos a través de la aniquilación. “Cada uno fue saludado como rey por su propio partido... Luego se siguió un violento altercado”. (Historia de Roma I,7)

⁹ Yuval Harari ensaya la posibilidad de que la consciencia sea a la vida, lo que el ruido es al aeroplano en movimiento. Ya que la consciencia sin inteligencia es solo -en el mejor de los casos- enfermedad, pero la inteligencia sin consciencia es autosuficiencia. Siguiendo al israelí, podríamos especular que si en otras regiones del vasto y desconocido universo, alguna forma de vida hubiera desarrollado inteligencia sin consciencia o, a través del tiempo se hubiese sacudido de ésta, entonces sería una inteligencia suprema. “Jugaría en otras ligas” desconocida, secreta e inobservable para la humanidad.

¹⁰ Mateo 18:20 refiere “Porque donde están dos o tres orando en Mi nombre, allí estoy Yo en medio de ellos.”

¹¹ Un tema poco explorado es el milagro de la trivialidad del número dos. Imaginemos por un momento que después del Uno siguiera, digamos, el setenta y tres. ¿Cómo sería nuestro Mundo? ¿Cómo sería nuestra Cultura? En nuestro mundo Dios engendra ángeles, seres humanos y animales. Cronos engendra a Zeus y éste a Atenea. ¿Puede Atenea concebir desde sí misma un Dios fundamental? Por supuesto que la visión Panteísta y la netamente matemática ofrecen soluciones simples para este problema. El panteísmo dirá que las propiedades del 1 y del 73 no son diferentes, ya que el 73, es también 73 veces el uno. Una visión científica dirá que, aunque interesante, el 73, es incomparable al 1, o a cualquier otro primo, como incomparables son las ranas con las tortugas.

¹² Se dice que en la identidad, y no la repetición de la identidad, es dónde surgen las reglas de inferencia. Desde una postura empiricista, eso es imposible, solo en la experiencia de la repetición encontramos el *órganon*.

desde milenios. La historia viva y feliz de la “devoración” se reduce a una misma constante, *seres con dos ojos que se comen entre sí*.

Si la Tierra es única¹³, como querían algunos de los teólogos medievales, solo hay una tarea digna: la autocontemplación. Si existe otra Tierra, entonces puede haber otra y otra más¹⁴.

Si has seguido este texto, ya habrás advertido, que lo segundo (garantiza, promete, amenaza) la continuidad. Nos dispone a lo siguiente, en cierta forma inventa el futuro. Da origen a la sucesión.

Este segundo número de *Orexis*, suma a su expediente nuevos textos que participan del misterio de la ética humana, de sus límites y posibilidades. Con este segundo número adicionamos a nuestro problema fundamental, otras preguntas, planteamientos y posturas. Desde las cuales se tiende un puente hacia los textos anteriores para que nuestros lectores puedan transitar a través de la revista, no para progresar, como ya nos hemos prevenido¹⁵, pero sí para sugerir un demorado paseo y también un regreso para quienes lean primero *lo segundo* y segundo *lo primero*. Un puente permite esos vaivenes continuos.

Nuestra *Orexis* es ya una línea, una línea que infiere un polígono que se despliega y complica para dar forma al poliedro; disminuye hasta percibirse un punto, y estalla el hipercubo sucesivamente, laboriosamente, hasta el decaracto.

Una línea, es ya un decaracto.

¹³ Hemos transitado del terrocentrismo a la exoteología, que se pregunta y ensaya sobre la posibilidad de que el Kristós encarnara en otros mundos, con otras pieles, dieferentes pasiones y tormentos, pero idénticos en intensidad y Verdad. Las conjeturas científicas, hasta el día de hoy, en cambio, no logran refutar la hipótesis de la *Tierra rara*, acompasada por la paradoja de Ferni.

¹⁴ Calvino, en su segundo sermón sobre Job, ha dicho, “Dios tendría que crear nuevos mundos si pretendiera satisfacernos”. Lo segundo abre la puerta a la inducción, al decurso de la historia, contiene y dispone a devorarnos. Evidentemente, no podemos detenernos ahí, como si fuera solo literatura. La ética es precisamente ese llamado a dotar de sentido trascendental esta disposición, hasta alcanzar la utopía de la paz, y que el mundo se pueble de *seres de dos ojos que no se comen entre sí*.

¹⁵ Cfr. *Explorar*. *Orexis*, Vol. 1 num. 1

La felicidad . . . ¿una búsqueda absurda?

Isaac Ruelas Navarrete

isaacruelas@hotmail.com

Independiente

Recibido:
2023/10/11

Aceptado para su publicación:
2023/11/28

Publicado:
2023/12/15

Resumen: : El presente trabajo, mediante un análisis bibliográfico, así como por medio de un ejercicio dialéctico entre autores, el cual da pie a un diálogo entre diversas obras, principalmente sobre los conceptos del absurdismo de Albert Camus, y los de una vida con propósito de Rick Warren, así como ciertos postulados expuestos por Agustín de Hipona y otros; pretende arribar a conclusiones que colaboren a dar respuesta sobre sus enfoques para alcanzar la felicidad, y que nos permitan proponer una opción ante la posible absurdidad de la cotidianidad de la vida.

Palabras clave: felicidad, absurdismo, propósito, esperanza.

Abstract: The present work, through a bibliographical analysis, as well as through a dialectical exercise between authors, which gives rise to a dialogue between various works, mainly on the concepts of the absurdism of Albert Camus, and those of a life with purpose of Rick Warren, as well as certain postulates exposed by Agustín de Hipona and others; aims to reach conclusions that help provide answers to their approaches to achieving happiness, and that allow us to propose an option in the face of the possible absurdity of everyday life.

Keywords: happiness, absurdity, purpose, hope.

4

Introducción

Mucho se ha tratado acerca de la felicidad; existen un sinnúmero de textos referentes a dicho tópico, filmes cinematográficos, obras de teatro y pinturas que abordan el tema. La realidad es que el ser humano se esfuerza por transitar a través de esta vida de una forma que le produzca alegría y, por ende, felicidad.

Esta circunstancia fue plasmada por Agustín de Hipona de la siguiente manera: “La felicidad, ¿no es lo que quieren todos, aquello a lo cual no hay nadie que deje de aspirar?”... “Luego la felicidad es conocida de todos los hombres; si pudiésemos preguntarles, en una interrogación única, si quieren ser felices, todos, sin vacilar, contestarían que sí”¹. En efecto, a cualquiera que se le pregunte que si quiere ser feliz, contestará afirmativamente, nadie se esfuerza por estar triste o acongojado, ninguno en su sano juicio quiere vivir amargado, todos nos esforzamos y desarrollamos nuestras actividades (trabajar, estudiar, jugar, convivir, etc.), con el propósito de vivir felices, aun cuando muchas de ellas representan cierto hostigamiento y fastidio; pero superamos dicha circunstancia debido al resultado que obtenemos de ellas, ya sea un sueldo, capacidad para desarrollar cierta profesión u oficio, compañía agradable, etc.

El ser humano por lo general manifiesta una actitud proactiva para permanecer en este mundo, es decir, quiere seguir viviendo y participando del devenir social, esforzándose por que su existencia esté matizada de alegría y felicidad.

Esto se ha manifestado desde los inicios de la humanidad. Mauricio Beuchot, describe cómo este tópico es abordado desde épocas antiguas, remitiéndose desde los postulados de los presocráticos hasta el período neoplatónico en sus *Reflexiones sobre la historia de la ética en la edad antigua*, en cuyo corolario final manifiesta: “nuestro recorrido por la ética griega nos ha servido para darnos

¹ Agustín de Hipona. *Obras escogidas de Agustín de Hipona: Tomo II: Confesiones*. España, Clie, 2017, 323, 324.

cuenta de que en las principales doctrinas es la razón o *logos* lo que conduce al fin o bien se propone como felicidad”²

Contemporáneamente se llevan a cabo investigaciones científicas y filosóficas que pretenden determinar los procedimientos para acceder a tan anhelada condición. Es decir, existe un interés por desarrollar estudios serios que arrojen como resultado proporcionar a la sociedad las pautas necesarias para lograr una vida feliz, lo que dé pie, a sociedades estables y productivas. Ahmad Ramsés Barragán expresa: “De una forma u otra, la felicidad es conceptualizada para promover su estudio científico; ahí radica su importancia y gran valor. Ya sea vista por la filosofía como una de las virtudes o la principal aspiración del ser humano o por la ciencia como un constructo de dimensiones psicológicas, hay consenso en que se trata de un concepto central, vital y fundamental para la existencia del hombre”³.

Incluso, ciertas personas podrán ser honestas y respetuosas, y otras podrán ser ladronas, pero todos concordarán en que lo hacen para ser felices. Agustín de Hipona desarrolla este punto como sigue:

Preguntad a dos hombres si quieren llevar armas; es posible que uno conteste que sí y el otro que no. Pero preguntadles si quieren ser felices, y ambos contestarán sin vacilar que tal es su deseo. Y si uno acepta llevar las armas, mientras que el otro se niega a ello, lo hacen para ser felices el uno y el otro. El uno prefiere tal estado, el otro tal otro, pero concuerdan en el punto de querer ser felices, de igual modo que concordarían en su contestación al darla a quien les preguntase si quieren tener alegría. Esta alegría misma es lo que llaman felicidad, objetivo único al cual tiende cada cual por su propio camino, para llegar a la alegría⁴.

Entonces, desde una perspectiva social, e inmersos en comunidades tan heterogéneas en cuanto al tejido de la población que las compone y, toda vez que la satisfacción de las necesidades humanas rara vez se logra por completo, ¿se consideraría que la búsqueda de la felicidad es un esfuerzo inútil?

El presente trabajo pretende mostrar las opciones que arrojó el estudio de este tópico, enfocado a comprobar la legitimidad del concepto de un propósito de la vida como elemento orientador del quehacer diario para alcanzar la felicidad.

Desarrollo

Albert Camus (1913-1960) fue uno de los grandes exponentes de la filosofía del absurdo – el absurdismo –; en su libro *El mito de Sísifo*, plantea cómo una persona, al reflexionar con sinceridad sobre el objeto de vivir, se encuentra con que la cotidianidad de la vida demuestra lo absurdo de seguir viviéndola. Alguien se levanta por las mañanas, se arregla y sale a desarrollar su actividad económica, regresa por la tarde, toma un tiempo de relajación, y al final se dedica al descanso, para al día siguiente emprender la misma rutina; eventualmente saldrá de ella y tendrá periodos de diversión y placer, también de tensión y estrés, algunas veces disfrutará de condiciones previstas, otras se dedicará a resolver problemas y vicisitudes que se presenten; se esforzará por ganar dinero para su sustento, y todo ello dentro de la misma rutina que en definitiva finalizará con la muerte, para dar paso a otras generaciones que hagan lo mismo, todo bajo un ciclo indeterminado de una cotidianidad que el autor considera absurda.

Camus expone de forma implícita, que al igual que cualquier acción vana que produzca un esfuerzo para realizarla, no es de necios abandonarla si no tiene ningún objetivo; así también, la vida se trata de un ciclo que no vale la pena el esfuerzo para mantenerlo, puesto que no lleva a nada; por lo tanto, el escapar de esa realidad se convierte en una opción adecuada; indicando entonces, qué tal vez, de manera relativa, el suicidio pudiera constituir una decisión acertada para aquellos que, sin

² Beuchot, Mauricio. *Ética*. México, Torres Asociados, 2004, 23.

³ Ramsés, Ahmad. “Aproximaciones científicas al estudio de la felicidad: ¿qué podemos aprender de la felicidad?” *Revista Intercontinental de Psicología y Educación*, Vol. 15, No. 2, julio-diciembre, 2013, México, p. 12.

⁴ Agustín de Hipona. *Obras escogidas de Agustín de Hipona: Tomo II: Confesiones*. España, Clie, 2017, 326.

ningún tipo de disfraz o enmascaramiento de las condiciones de la vida, han comprendido en su cabalidad lo absurdo de la misma.

Vivir, naturalmente, nunca es fácil. Uno sigue haciendo los gestos que ordena la existencia, por muchas razones, la primera de las cuales es la costumbre. Morir voluntariamente supone que se ha reconocido, aunque instintivamente, el carácter irrisorio de esa costumbre, la ausencia de toda razón profunda para vivir, el carácter insensato de esa agitación cotidiana y la inutilidad del sufrimiento... El tema de este ensayo es, precisamente, esa relación entre lo absurdo y el suicidio, la medida exacta en que el suicidio es la solución de lo absurdo. Se puede sentar como principio que para un hombre que no hace trampas lo que cree verdadero debe regir su acción. La creencia en lo absurdo de la existencia debe gobernar, por lo tanto, su conducta. Es una curiosidad legítima la que lleva a preguntarse, claramente y sin falso patetismo, si una conclusión de este orden exige que se abandone lo más rápidamente posible una situación incomprensible. Me refiero, por supuesto, a los hombres dispuestos a ponerse de acuerdo consigo mismo... quienes se suicidan suelen estar con frecuencia seguros del sentido de la vida.⁵

Ya en el libro bíblico de Eclesiastés, tradicionalmente atribuido a Salomón, se había plasmado la idea del absurdismo de la siguiente forma: “Vanidad de vanidades, dijo el predicador; vanidad de vanidades, todo es vanidad. ¿Qué provecho tiene el hombre de todo su trabajo con que se afana debajo del sol? Generación va, y generación viene; más la tierra siempre permanece” (Eclesiastés 1:2-4 RVR).

Rick Warren, escritor evangélico contemporáneo, coincide en cierto aspecto con Camus respecto a la absurdidad de la vida, sólo en el supuesto que ésta se viva sin propósito alguno; de esta manera cita a Thomas Carlyle como sigue: “El hombre sin propósito es como un barco sin timón, un sople, nada, nadie”⁶

En efecto, la condición de un barco diseñado y construido sin timón, que de alguna forma se encontrara a flote en alta mar es absurda; aun cuando los tripulantes y pasajeros estén viviendo a bordo, llevando a cabo actividades y esfuerzos para completar el ciclo de “nacer, crecer, reproducirse y morir”, todo ello es absurdo, puesto que no existe un objetivo al que se direccionen las acciones para alcanzarlo, sino que solo se pasa el tiempo perpetuando la existencia humana; en realidad, no tiene ningún sentido. “Sin un propósito, la vida es una marcha sin sentido, un movimiento sin dirección y sucesos sin motivos. La vida sin propósito es trivial, insignificante e inútil”⁷.

Es así como la vida sin propósito, viene a ser un esfuerzo inútil y absolutamente vano. El refrán que reza: “no echas las cosas en saco roto”, puede aludir a alguien que se dedica a juntar latas de aluminio tiradas en la calle para comercializarlas y obtener una ganancia, pero, el saco que emplea para recogerlas se encuentra roto, por lo que al final de la jornada no obtendrá el resultado de su esfuerzo porque habrá perdido las latas, es decir, todo el trabajo realizado fue en vano; sin embargo, si a mitad de dicha jornada, la persona se percata de lo absurdo de la labor que se encuentra realizando, y la abandona por otra que en efecto tenga sentido (incluso el cambiar o reparar el saco), habrá optado por la opción más inteligente posible.

Como ya se mencionó, al igual que cualquier acción que se ejecuta sin un propósito determinado merece ser abortada (por ser en absoluto absurda), es menester que la vida misma del ser humano esté direccionada por un propósito al cual enfocar el esfuerzo. “La tragedia más terrible no es morir, sino vivir sin propósito⁸; entonces, vivir sin propósito alguno es absurdo y, por lo tanto, no vale la pena el esfuerzo por vivir, y por supuesto, si no vale la pena, morir voluntariamente es la mejor respuesta, lo que coincide con la opción que Camus presenta.

Warren, ante la problemática descrita, remite su propuesta de solución a, que el ser humano debe desarrollar una fe teológica, como único derrotero posible para subsanar este sin sentido de la vida, “Si no hubiera Dios, todos seríamos unos accidentes, el resultado fortuito de una lotería

⁵ Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Traductor Luis Echávarri, España, Alianza, 1995, 18-19.

⁶ Warren, Rick. *Una vida con propósito*. México, Vida, 2012, 31.

⁷ Ibid. 34.

⁸ Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Traductor Luis Echávarri, España, Alianza, 1995, 34.

astronómica en el universo. Dejarías de leer este libro porque la vida carecería de sentido, propósito o significado. No habría bien ni mal, ni esperanza más allá de tus pocos años en la tierra.”⁹

Al respecto, Camus define como “evasión” y una destrucción de la razón, el intentar solucionar el problema del absurdismo remitiéndose a una fe teológica,

Ahora bien, para atenerme a las filosofías existenciales, veo que todas, sin excepción, me proponen la evasión. Mediante un razonamiento singular, partiendo de lo absurdo sobre los escombros de la razón, en un universo cerrado y limitado a lo humano, divinizan lo que los aplasta y encuentran una razón para esperar en lo que les desguarnea. Esta esperanza forzosa es, en todos, de esencia religiosa... Así lo absurdo se convierte en un dios.¹⁰

y lo describe como una opción irracional, que hace caso omiso de la evidencia que su razonamiento le presenta, asemejándolo a un trampolín utilizado para de un salto franquear la realidad, y vivir así bajo un entendido ficticio, donde, obstinadamente se conceptúa una esperanza irracional como objeto de la vida. “Si hay absurdo, lo hay en el universo del hombre. Desde el instante en que su noción se transforma en trampolín para la eternidad ya no está ligada a la lucidez humana... se ve obligado a ignorar lo absurdo que le iluminaba hasta entonces y a divinizar la única certidumbre que tendrá en adelante: lo irracional.”¹¹

Así, el filósofo francés pone de manifiesto la evidencia racional de lo absurdo de la vida, toda vez que, debido a la incapacidad de una comprobación empírica de la fe teológica, quienes esgrimen que su propósito es llegar a la vida eterna, no hacen más que excusarse bajo dicha argumentación, por medio de la cual obvian la realidad de la problemática que los circunda, ignorándola conscientemente y emplean su fe como manto para el auto engaño que oculta la supuesta verdad, a fin de transitar por la vida soslayando su absurdidad, bajo la imaginación de una realidad ficticia.

Tengo algunas evidencias de las que no puedo apartarme. Lo que sé, lo que es seguro, lo que no puedo negar, lo que no puedo rechazar, eso es lo que cuenta. Puedo negar todo de esta parte de mí mismo que vive de nostalgias inciertas, salvo ese deseo de unidad, esa apetencia de solución, esa exigencia de claridad y cohesión... No sé si este mundo tiene un sentido que lo supera, pero sé que no conozco ese sentido y que por el momento me es imposible conocerlo. ¿Qué significa para mí un significado fuera de mi condición? No puedo comprender sino en términos humanos. Lo que toco, lo que me resiste, eso es lo que comprendo... ¿Qué otra verdad puedo reconocer sin mentir, sin hacer que intervenga una esperanza que no tengo y que no significa nada dentro de los límites de mi condición?¹²

De esta manera, Camus se sobrepone a los postulados de una esperanza teológica, ya que se inclina a aceptar los conceptos derivados de una comprobación empírica de los hechos que sustentan sus concepciones, de forma un tanto similar a como el pensamiento positivista¹³ esgrime sus principios.

Para un espíritu absurdo la razón es vana y no hay nada más allá de la razón... “Pero para el cristiano, la muerte no es en modo alguno el final de todo e implica infinitamente más esperanza que la vida, aunque sea ésta desbordante de salud y de fuerza”. La reconciliación mediante el escándalo es también reconciliación. Permite, quizá, como se ve, extraer la esperanza de su contraria, que es la muerte. Pero, aunque la simpatía haga inclinarse hacia esta actitud, hay que decir, no obstante, que la desmesura no significa nada. Sobrepasa, se dice, la medida humana y, en consecuencia, es necesario que sea sobrehumana. Pero este “en

⁹ Warren, Rick. *Una vida con propósito*. México, Vida, 2012, 28-29.

¹⁰ Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Traductor Luis Echávarri, España, Alianza, 1995, 49, 50.

¹¹ *Ibid.* 16, 17-18.

¹² *Ibid.* 71, 72.

¹³ El positivismo es una estructura o sistema de carácter filosófico, que considera que no existe otro conocimiento que el que proviene de hechos reales que han sido verificados por la experiencia, por lo tanto, niega la posibilidad de que la teoría pueda ser una fuente del conocimiento y además niega la posibilidad que la filosofía pueda contribuir al conocimiento científico (Pérez Villamar, José. “El Positivismo y la Investigación Científica”. *Actualidades Investigativas en Educación*, Vol. 9, No. 3, 29-34, julio - septiembre 2015, Costa Rica, p. 29).

consecuencia” está de más. No hay en esto certidumbre lógica. Tampoco hay probabilidad experimental. Todo lo que puedo decir es que, en efecto, sobrepasa mi medida. Si no deduzco de ello una negación, por lo menos no quiero fundamentar nada en lo incomprensible. Quiero saber si puedo vivir con lo que sé y con eso solamente, me dicen aquí que la inteligencia debe sacrificar su orgullo y la razón debe inclinarse. Pero si reconozco los límites de la razón no la niego por ello, pues reconozco sus poderes relativos¹⁴.

Respecto del positivismo, José Pérez Villamar explica: “El positivismo denota un enfoque filosófico, teoría o sistema basado en la opinión de que en la vida social, así como en el sentido de las ciencias naturales, experiencias y su tratamiento lógico y matemático son la fuente exclusiva de toda información que vale la pena” (“El Positivismo y la Investigación Científica” 30); y concluye su disertación de la siguiente manera: “hoy en día, se reconoce que los fenómenos no son aislados, el investigador no es objetivo ni los resultados son certeros. Existe relatividad e incertidumbre en todos los fenómenos observados, y el mundo se percibe como un gran caos de partículas que interactúan sin orden preestablecido”¹⁵.

En efecto, la corriente positivista que tanto auge cobró en el siglo XIX, vio su ocaso durante la primera mitad del siglo XX al evidenciar que la ciencia no sería la respuesta absoluta a los problemas de la humanidad, ya que además de encontrar ciertamente soluciones para enfermedades y otras circunstancias sociales adversas, también había descubierto y desarrollado medios para el perjuicio y destrucción del ser humano, como el armamento, e inclusive la bomba atómica.

Por lo tanto, la actitud que promueve la idea que sólo mediante la comprobación empírica de los postulados se obtiene un conocimiento fidedigno, puede considerarse un reduccionismo del quehacer investigativo, ya que desecha la capacidad de llegar a conclusiones certeras mediante el razonamiento de todos aquellos fenómenos (sociales y de la naturaleza) que el conocimiento científico no ha podido dar respuesta hasta el momento.

De esta manera, es conveniente retomar la propuesta de Rick Warren, quien esgrime que encontrar un propósito para la vida conlleva a orientar la misma a efecto de transitar por la vereda de la felicidad; el autor cita a George Bernard Shaw de la siguiente forma: “Esta es la verdadera felicidad de la vida: ser usado para un propósito y poder reconocer su supremacía; ser una fuerza de la naturaleza en lugar de algo inconstante, un saco de males y lamentos, siempre quejándose de que el mundo no se ha dado a la tarea de hacerlo a uno feliz”¹⁶.

Warren, en un afán de aportar otra opción además de las expuestas por Camus, propone que contar con una esperanza enfocará la vida de una persona hacia un propósito definido.

La esperanza es tan esencial para tu vida como el aire y el agua. Necesitas tener esperanza para poder salir adelante. El Dr. Bernie Siegel descubrió que podía diagnosticar cuál de sus pacientes con cáncer podía sentir cierto alivio en el rigor de su enfermedad al preguntarle: “¿Quisieras vivir y llegar a los cien años?”. Los que tenían un propósito claro y definido respondían afirmativamente y eran los que contaban con más probabilidades de sobrevivir, tener esperanza es el resultado de tener un propósito.¹⁷

Es por esta razón, que en este ensayo nos detentamos para no considerar a la esperanza como un trampolín mediante el cual el ser humano que la mantiene (religiosa o de cualquier otra índole) da un gran salto para franquear la realidad que lo circunda; sino más bien, ante la realidad que lo circunda, aquella persona que mantiene una esperanza puede enfrentarla (contrario a pretender evadirla) con determinación, disponiendo de una herramienta que le provee la entereza necesaria para sobreponerse a dicha realidad y triunfar sobre ella, no importando lo adversa o benigna que sea.

De esta manera, si se retoma el ejemplo del barco sin timón (una vida absurda), la absurdidad quedaría nulificada bajo la circunstancia que dicha nave no hubiera sido construida originalmente

¹⁴ Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Traductor Luis Echávarri, España, Alianza, 1995, 53, 58.

¹⁵ Pérez Villamar, J. “El Positivismo y la Investigación Científica”. *Actualidades Investigativas en Educación*, Vol. 9, No. 3, 29-34, julio - septiembre 2015, Costa Rica, p. 32.

¹⁶ Warren, Rick. *Una vida con propósito*. México, Vida, 2012, 37.

¹⁷ *Ibid.* 35.

sin timón, sino que lo hubiera perdido por algún incidente o percance durante la navegación, y por esta razón quedara a la deriva en alta mar; pero los tripulantes y pasajeros siguieran viviendo y reproduciéndose a bordo del mismo, acobijados por la esperanza de que en algún momento podrían ser localizados y rescatados, esta esperanza se convertiría en el sentido para direccionar sus acciones, y constituiría el propósito de vivir.

Esta circunstancia fue plasmada por Daniel Defoe en su novela *Robinson Crusoe*, y contemporáneamente por el director Robert Zemeckis en la película *Naufrago (Cast Away)* protagonizada por el actor Tom Hanks.

Además, es de hacer notar que, muchos, lejos de buscar la felicidad definiendo un propósito para su vida a través de una esperanza, tratan de encontrarla mediante la posesión de bienes materiales y poder económico que les permitan la accesibilidad a diversos placeres y lujos; sin embargo, existe la gran factibilidad que en algún momento se aperciban de lo realmente absurdo de esa búsqueda. Al respecto, Warren se pronuncia de la siguiente manera:

A muchos los guía el materialismo. El deseo de adquirir se convierte en la meta principal de sus vidas. Este deseo de querer siempre más se basa en la idea equivocada de que cuanto más tengas serás más feliz, más importante y vivirás más seguro, pero los tres conceptos son erróneos, las posesiones solo proveen felicidad *temporal*. Como las cosas no cambian, tarde o temprano nos aburrirnos de ellas, entonces queremos otras nuevas, más grandes y más modernas.¹⁸

Conclusión

La búsqueda de la felicidad a la que todo ser humano aspira y se esfuerza por alcanzar, puede turnarse absurda al efectuarla por medio de la cotidianidad de los quehaceres y experiencias de la vida, aun cuando estas conlleven riqueza o experiencias extremas.

Sin embargo, la condición de felicidad pudiera ser alcanzada viviendo para un propósito legítimo que le dé sentido a la existencia del ser humano, propósito definido mediante una esperanza hacia la cual se direccionen los esfuerzos y el comportamiento de cada quien.

De esta forma, al transitar por esta sociedad, cada ser humano, en un esfuerzo por desarrollar su propio propósito, independientemente de la cantidad de bienes materiales con que cuente (sin convertirse en un conformista, es decir, estar conforme con lo que se tiene, pero esforzarse por la superación personal; concepto que por lo pronto no es tema del presente trabajo por caer fuera de su enfoque), estará en capacidad de desarrollar una vida feliz.

Bibliografía.

- Beuchot, Mauricio. 2004. *Ética*. México, Torres Asociados.
- Camus, Albert. 1995. *El mito de Sísifo*. Traductor Luis Echávarri, España, Alianza.
- Agustín de Hippona *Obras escogidas de Agustín de Hipona: Tomo II: Confesiones*. España, Clie, 2017.
- Pérez Villamar, José. 2015. "El Positivismo y la Investigación Científica". *Actualidades Investigativas en Educación*, Vol. 9, No. 3, (julio – septiembre), Costa Rica, 29-34.
- Ramsés, Ahmad, 2013. "Aproximaciones científicas al estudio de la felicidad: ¿qué podemos aprender de la felicidad?" *Revista Intercontinental de Psicología y Educación*, Vol. 15, No. 2, (julio-diciembre), México, 7-24.
- Warren, Rick. 2012. *Una vida con propósito*, México, Vida.

¹⁸ Warren, Rick. *Una vida con propósito*. México, Vida, 2012, 33.

Escuela mexicana, libros de texto gratuitos y violencia

Dolores Prieto Jaspeado

lolypj@gmail.com

Universidad Autónoma de Chihuahua

Roberto Lawrence Ransom Carty

rransom@uach.mx

Universidad Autónoma de Chihuahua

Recibido:
2023/09/11

Aceptado para su publicación: 2023/11/08

Publicado:
2023/12/15

Resumen: Los Libros de Texto Gratuitos de México fueron radicalmente modificados por la propuesta de la Nueva Escuela Mexicana del gobierno federal 2018-2024. Más allá de la discusión pública, los materiales son utilizados por los alumnos y este artículo propone recentrar el análisis en su formación personal, académica y ética, considerando los LTG como fuentes oficiales de la identidad nacional, referencia primaria de identidad y significado del sujeto. Se presenta una argumentación reflexiva de las implicaciones hermenéuticas que tienen los LTG en la construcción y reconstrucción del conocimiento somático en referencia con la identidad nacional en los alumnos; y concluye con posibles guías de trabajo a futuro en torno al bienestar de los niños en la escuela mexicana.

Palabras Clave: Libros de texto, hermenéutica, escuela pública, identidad nacional, identidad.

Abstract: Mexican textbooks, mandatory and official, have undergone a radical modification under the 2018-2024 federal administration's reform of the educational plan. Beyond the public discussions, students are the actual subjects experiencing these textbooks and this article refocuses the analysis towards their personal, academic, and ethical growth as the books are official national identity references for primary identity and meaning. The hermeneutical reflexive argumentation presented considers the implications the textbooks have on the construction and reconstruction of the somatic knowledge regarding the students' national identity. The conclusion offers possible further lines of study centered on the student's wellbeing in the Mexican school system.

Keywords: Textbooks, hermeneutics, public school, national identity, identity.

Este artículo de investigación se desprende de un trabajo de tesis doctoral sobre las representaciones de violencia incrustadas en el discurso de identidad nacional en los Libros de Texto Gratuito del Estado Mexicano para educación primaria

Introducción

La categorización de violencia que se ha dado en la ONU como un problema de salud pública considera “un modelo ecológico que tiene en cuenta numerosos factores biológicos, sociales, culturales, económicos y políticos”¹ por lo que hablar de los cambios en los Libros de Texto Gratuito en torno a la educación que proporcionan a los alumnos como herramientas para ejercer su ciudadanía de manera ética, políticamente correcta y socialmente benéfica incluye el considerar como prioritario cuál es el panorama que se despliega a partir del discurso que los textos ofrecen a los alumnos como receptores finales del mensaje. Los alumnos – menores de edad y sujetos en desarrollo – son quiénes – pasando por la mediación de los docentes – están en contacto directo con los

¹ Organización Mundial de la Salud [OMS], *Informe mundial sobre la violencia y la salud: sinopsis*, 2002, 4.

materiales educativos que el estado mexicano proporciona como fuentes primarias de significado de lo nacional, legal y democrático.

Los cuestionamientos iniciales dentro del papel de la escuela como herramienta del Estado para difundir concepciones sobre la nacionalidad, violencia y ciudadanía que inicialmente nos ocuparon a los autores de este texto surgieron como parte de los planteamientos de investigación doctoral con antecedentes en el trabajo de campo realizado por la autora, donde los habitantes de diferentes municipios referían a la educación básica – libros de texto, honores a la bandera, y la escuela primaria – como sus fuentes de definición sobre lo mexicano, su participación en la comunidad y su definición como ciudadanos en relación con el Estado. Así, los sujetos son conscientes de que la escuela mexicana ha sido un elemento presente en sus vidas que ha influido en su desarrollo como personas.

El presente artículo expone una argumentación desde un análisis pragmático de la relevancia² – como metodología de análisis de los materiales citados – y hermenéutica de la acción⁴⁵ – como método de interpretación reflexiva acorde a las implicaciones contextuales de la metodología de análisis – sobre los cambios y modificaciones en los Libros de Texto Gratuitos con miras hacia las implicaciones del nuevo plan curricular de la Nueva Escuela Mexicana sobre las representaciones, simbolismos e implicaciones pragmáticas que podrían darse como un contraste con los resultados ya vistos sobre las categorías de violencia presentes en el discurso y comportamientos de los mexicanos en relación con los textos anteriores.

Escuela mexicana, libros de texto y cambios curriculares

Para el ciclo escolar 2022-2023, según datos preliminares de la Secretaría de Educación Pública [SEP], se contemplan 229.691⁶ escuelas de educación básica – inicial, preescolar, primaria y secundaria – funcionando en México, de ellas 199.500 son planteles públicos – el 86% del sistema escolarizado –, de los cuales 86.835 son planteles de primaria – 43.52%. Resulta muy importante asimilar que, considerando los grados acumulados de instrucción en México con un promedio nacional de 9.77 – Chiapas marca un 7.8, el promedio y el máximo es la Ciudad de México con 11.5 en las estadísticas de 2020, antes de la pandemia – se puede inferir que la mayoría de los mexicanos compartirán solo la educación primaria como fuente de referencia sobre el conocimiento y la ciudadanía.

Además, de esas primarias por las cuales la mayoría de los niños mexicanos pasará – en el mejor de los casos la terminarán – existen dos categorizaciones más que se deben contemplar. Las primarias rurales o multigrado son quienes atienden a las poblaciones más marginadas, estas son primarias comunitarias – 9.308 planteles en el país – e indígenas – con 10.331 escuelas –. Segundo, comprender la nueva ruralidad, como lo propone el CEPAL⁸ incluye el considerar que no todos los entornos se pueden considerar como una homogeneidad de contextos rurales, sino que sus condiciones varían en cuanto a lejanía, comunicaciones – terrestres y telecomunicaciones – y actividades económicas que existen en cada comunidad, es decir, son contextos muy particulares en

² Sperber, Dan y Hirschfeld, Lawrence A. «Culture and modularity». *The innate mind: structure and contents*. Trad. de P. Carruthers, S. Laurence y S. P. Stich, Oxford University Press, 2005, 149-164.

³ Sperber, Dan y Wilson, Deidre. *Relevance, communication & cognition* (2 ed), Blackwell, 1995.

⁴ Ricoeur, Jean Paul. *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*. Traducción de P. Corona, Fondo de Cultura Económica, 2002.

⁵ Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI Editores y Universidad Iberoamericana, 2006.

⁶ Estados Unidos Mexicanos [EUM], SEP. *Sistema interactivo de consulta educativa*. 2023. <http://planeación.sep.gob.mx/principalcifras/> (último acceso 10 de noviembre de 2023).

⁷ Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI] *Cuéntame*. 2023. <https://www.cuentame.inegi.org.mx/poblacion/escolaridad.aspx> (último acceso: 10 de noviembre de 2023)

⁸ Soloaga, Isidro; Plassot, Thibaut y Reyes, Moisés. «Caracterización de los espacios rurales en México a partir de estadísticas nacionales. Documentos de Proyectos (LC/TS.2020/130/Rev.1; LC/MEX/TS.2020/32/Rev.1)». Ciudad de México, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2021.

sí mismos. Por ello mismo, la escuela rural en México que se nombra en *Un Libro sin Recetas*⁹ de la edición 2023-2024 de los LTG dista mucho del contexto – y sociedad mexicana del siglo XX – en el que se dio.

Al contrario de lo que podría asumirse desde una interpretación fatalista de la afirmación anterior, no es que la escuela rural ya no tenga cabida en la sociedad mexicana del siglo XXI o que su trabajo ya esté concluido, sino que resulta importante destacar los logros que tuvo este tipo de escolarización. De una población analfabeta cuando Torres Bodet es encomendado con la tarea de editar LTG para todos los niños mexicanos, Anzures, para 2011¹⁰, acierta en destacar el éxito que fueron las escuelas, los LTG y las políticas educativas en la realidad social y política desalentadora de sus inicios. En Chihuahua, por ejemplo – donde ha estado la mirada de la controversia por el amparo promovido por la gobernadora para detener la distribución de los materiales 2023-2024 –, el científico social que ha recorrido el territorio del Estado – quedará de lado la estadística y la referencia, porque esta es una afirmación de trabajo de campo de la autora en este texto – puede encontrarse con poblaciones rurales o semi-rurales con estudios de educación media – las telesecundarias han tenido un papel central¹¹ – universitarios, de normal superior, e incluso posgrados donde la narrativa comienza en esas escuelas y libros de texto, donde los hijos de campesinos, tras una revolución que acabó con todo, tuvieron acceso a oportunidades de crecimiento alternas a la migración a Estados Unidos de América gracias a la escuela mexicana.

La escuela primaria en México se consolidó tras la Revolución Mexicana con el establecimiento de la Secretaría de Educación Pública en 1921¹² para hacer cumplir el Artículo 3º de la Constitución de 1917 como Villa Lever¹³ escribe en la relatoría oficial de la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos [CONALITEG]; a cargo de Vasconcelos¹⁴, la educación en México se fundó bajo los principios de una educación que recuperara el pasado indígena, español y mestiza; nacional-socialista ante las tendencias internacionales y las propios movimientos que dieron origen a la Revolución Mexicana; científica para fortalecer el Estado laico y promover el desarrollo nacional; y sobre todo, consciente del trabajo que significaría educar a una mayoría de población analfabeta, con pocos maestros y recursos escasos.

Para 1959 que Torres Bodet recibe la tarea de enfrentar el rezago educativo a través de la creación de los Libros de Texto Gratuito [LTG], el nacional-socialismo había cambiado por un discurso de democracia, la política indigenista por las políticas neoliberales, y, aunque los objetivos básicos de analfabetismo y cobertura escolar seguían sin cumplirse, fueron prioridad las reformas hacia una educación desde la formación del sujeto y la protección a los menores de edad – como fue tendencia también en la posguerra y la coordinación de esfuerzos de la Organización de las Naciones Unidas, de cuya secretaría había sido titular Torres Bodet poco antes de asumir la tarea de los LTG – para prevenir la violencia que se había vivido en las décadas anteriores con las guerras mundiales .

Detallar el proceso de conformación de las dependencias encargadas de la educación desde hace cien años es indispensable para recentrar la atención en qué, cómo y para qué es la educación en México. Retomando a Anzures, no es fácil decidir cuál o cómo es el camino que debe tomar la escuela mexicana, pero creemos firmemente – autores de este texto – que demeritar su trabajo tampoco es justo ni realista. La escuela mexicana – como Villa Lever también detalla en el texto antes

⁹ SEP. *Un libro sin recetas para la maestra y el maestro. Fase 5*. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública. 2023.

¹⁰ Anzures, Tonatiuh. «El libro de texto gratuito en la actualidad. Logros y retos de un programa centenario.» *RMIE*, 2011: 363-388. <https://www.redalyc.org/pdf/140/14018533003.pdf>

¹¹ Ducoing Watty, Patricia. «Inequidad en la educación secundaria.» En *Educación básica y reforma educativa*, de Patricia Ducoing Watty, 189-216.

¹² EUM. Secretaría de Gobernación. «DECRETO estableciendo una Secretaría de Estado que se denominará Secretaría de Educación Pública.» *Diario Oficial de la Federación*, 3 de octubre de 1921: 469.

¹³ Villa Lever, Lorenza. *Cincuenta años de la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos: cambios y permanencias en la educación mexicana*. Ciudad de México, Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos, 2009.

¹⁴ Schettino, Macario. *Cien años de confusión: la construcción de la narrativa que legitimó al régimen autoritario del siglo XX*. Ciudad de México, Ediciones Culturales Paidós, 2016.

citado – tiene elementos socioculturales trascendentales en cuanto a su herencia prehispánica, ciertamente, pero también virreinal, del México independiente, revolucionario y posrevolucionario que no son todos malos, o pueden simplemente eliminarse – literalmente, puesto que no dependen de una imposición, sino de procesos culturales y cognitivos informales.

Las continuas reformas que se han dado desde la década de los noventa del siglo XX hasta la actual controversia sobre el diseño del Plan Nacional de Educación [PEEPPS] y los LTG – y de la CONALITEG quien ahora es solo encargada de la distribución de los textos¹⁵ – durante el gobierno del presidente López (2018-2024) han buscado reestructurar las políticas ideológicas y pedagógicas de la escuela mexicana, pero nunca han cambiado su meta de formar ciudadanos mexicanos e identidad nacional. Inclusive, aunque se trató de hacer una reforma de fondo en la propuesta de la Nueva Escuela Mexicana, se conservan dos objetivos claros: uno que tiene que ver con, a través de la educación, disminuir la desigualdad social – aun cuando esto principalmente se atendió a través de enseñar habilidades de lecto-escritura y potenciar el acceso a las universidades y escuelas técnicas para dar oportunidades laborales a los futuros ciudadanos, y en esta última es a través de la acción social y la integración comunitaria para el bienestar –; el segundo objetivo, tiene que ver con una formación del sujeto nacional – cívico y social – desde el adoctrinamiento en la educación escolarizada, por medio del cual los estudiantes se perfilan hacia el funcionamiento y participación en orden social del Estado mexicano a través de la identidad compartida.

Los estudiantes, supuestamente al centro de las reformas y el quehacer educativo, tienen pocas o nulas ventajas, oportunidades y prioridad dentro de los dos objetivos anteriores. Sus necesidades y características de aprendizaje, crecimiento personal y profesional a futuro, e incluso, sus emociones y recuerdos de infancia son elementos que quedan atrás en el desarrollo curricular y los postulados de los planteamientos y fundamentos de la más reciente reforma. Es en la propuesta de la Nueva Escuela Mexicana que se concentrará esta breve argumentación – con algunos contrastes en las ediciones anteriores – para reposicionar la perspectiva desde el sujeto, es decir, los alumnos como receptores del discurso de identidad nacional y con base en las propias delimitaciones teóricas de la propuesta.

Comunicación social, aprendizaje dialógico y otras epistemologías

El Plan de estudio para la educación preescolar, primaria y secundaria 2022¹⁶ [PEEPPS] tiene cuatro campos formativos – lenguajes, saberes y pensamiento científico, de lo humano y lo comunitario, y ética, naturaleza y sociedades – con siete ejes articuladores – inclusión, pensamiento crítico, interculturalidad crítica, igualdad de género, vida saludable, apropiación de las culturas a través de la lectura y la escritura, y artes y experiencias estéticas – con base en la pedagogía de Freire y las epistemologías del Sur de Souza – expresamente citados en el plan – así como una mezcla entre teoría de la acción comunicativa de Habermas con su justa dosis de gramática generativista de Chomsky, – ver los LTG de *Nuestros Saberes*¹⁷¹⁸ – y sociología de Bourdieu – estos dos últimos en *Un libro sin recetas*¹⁹²⁰ –.

Para fines de esta argumentación asumiremos que esta combinación de diferentes postulados es una propuesta armónica y bien estructurada – no es nuestro objetivo presente analizarla – que busca incidir en los procesos de aprendizaje social del sujeto. Para ello, el PEEPPS propone también que se opte por las artes como estrategia didáctica siempre que haya la opción, lo cual se ve en varios

¹⁵ EUM. Secretaría de Educación Pública. «Programa Institucional de la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos 2021-2024». *Diario Oficial de la Federación*, 3 de junio de 2021.

https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5620223&fecha=03/06/2021#gsc.tab=0

¹⁶ SEP. Subsecretaría de educación básica. *Plan de estudio para la educación preescolar, primaria y secundaria*. 2022.

https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/792397/plan_de_estudio_para_la_educacion_preescolar_primaria_secundaria_2022.pdf (último acceso el 10 de noviembre de 2023).

¹⁷ SEP. *Nuestros saberes*. 1^{er} grado. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública. 2023.

¹⁸ SEP. *Nuestros saberes*. 2^o grado. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública. 2023.

¹⁹ SEP. *Un libro sin recetas para la maestra y el maestro*. Fase 5.

²⁰ SEP. *Un libro sin recetas para la maestra y el maestro*. Fase 6. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública. 2023.

de los proyectos de la nueva edición de LTG, por lo que es preciso conocer cómo y para qué es que se da esta preferencia o predilección.

El conocimiento artístico, el que tiene que ver con la cultura y las artes, según Eisner²¹ es aquel que se da a través del uso, ya que es conocimiento somático o corporeizado. No solo es la realización de cierto producto artístico, o imaginar y dejar volar la creatividad, ni siquiera tiene que ver con patrones estéticos de belleza en el sentido de cánones, o con técnicas y estilos determinados por la técnica artística. Para lograr el conocimiento somático, Eisner detalla todo un camino de trabajo para que el alumno pueda aprender cómo experimentar el arte y poder reconfigurar imágenes de manera tal que se pueda mediar con el ambiente. Al recorrer cada una de estas etapas cognitivas es que la educación artística puede incidir en el desarrollo de juicios, valores y razonamientos significativos para el individuo.

Primero, cuando se es expuesto a un impulso sensorial, comienza un proceso biológico dentro del sistema nervioso que le permite al sujeto dar sentido a través de la reflexión y exploración de este, conforme a lo propio para llegar a un entendimiento; en un segundo momento se pasa a la creación individual – no física, sino cognitiva – en que la imaginación, la creación y la transformación de las imágenes mentales llevan a la reconfiguración de lo aprendido sensorialmente. Esta nueva idea de lo sensorialmente aprendido desde lo individual debe pasar por dos etapas más para ser empíricamente vivido: como una nueva sensación en que se dará una mediación entre el contexto social y la nueva experiencia personal desde la imagen reconstruida. Esta última parte el conocimiento somático depende altamente de cómo el medio ambiente recibe lo creado, el sujeto comunica su creación, y lo aprendido de esta interacción.

De esta manera, el conocimiento somático no es un proceso de aprendizaje aislado lineal y verificable, sino más como un círculo de reflexión-praxis-interpretación donde influyen tanto los procesos didácticos de la creación y ampliación de los procesos de producción, como la información disponible en cuanto a arte y cultura – estos dos requisitos son proporcionados por quien guía la educación artística en cuanto a la maestría y conocimiento profesional en el tema – y la propia habilidad – casi en el sentido de don o sensibilidad sobre lo que está *bien* en determinada situación – para comunicar su transformación de los patrones usuales, ampliando límites y posibilidades a través del conocimiento somáticamente adquirido.

En sí, la educación artística es un reto de desarrollo del sujeto en sus capacidades de aprendizaje experiencial, localizado y estético – aclaramos de nuevo, la estética vista como una capacidad cognitiva de trascender hacia un entendimiento más allá de los criterios vigentes bajo una actuación finamente detallada en su rompimiento para ser contextualmente compartida, más allá de la belleza o lo bueno – en relación con su grupo. Es trascendental mantener en mente que en el fondo de la propuesta de Eisner no está el arte, sino una forma de conocimiento que sitúa al alumno en el centro del aprendizaje vivido. Para Eisner, las particularidades de este tipo de conocimiento se explican desde los postulados de Dewey en que “el aprendizaje y la cultura son inseparables”²² porque se requiere del diálogo y el juicio entre la comunidad y el sujeto para completar la experiencia estética.

De esta manera, se podría asumir que, si se opta por comenzar procesos cognitivos de conocimiento somático a través de los proyectos propuestos y se privilegia el uso de estrategias didácticas de educación artística, efectivamente se puede reconectar con el enfoque dialógico de aprendizaje en que los procesos comunitarios sustentan el aprendizaje que se busca obtener. Incluso, puede vérselo como adecuado para la propuesta de desarrollo ético en que se busca eliminar todo patrón patriarcal y formar alumnos sin estos patrones de violencia – según el PEEPPS²³ donde se le nombra origen de la violencia – con identidades que entiendan desde la interculturalidad crítica.

La interculturalidad crítica que se propone, por su parte, busca eliminar las ideas de la jerarquía del conocimiento científico para rescatar el valor de otros saberes – y epistemologías – y prácticas culturales – costumbres, tradiciones y formas de vida y gobierno – desde una equidad de circunstancias, no desde la multiculturalidad que no reconoce la deuda que se tiene con grupos

²¹ Eisner, Elliot W. *The arts and the creation of mind*. Harrisonburg, R.R. Donelley & Sons, 2002.

²² *Ibid.* 94.

²³ *Ibid.* 105-7.

vulnerables y los pueblos originarios. Para la propuesta pedagógica, este punto de rediseñar criterios – con base en la emancipación – es trascendental, por lo que probablemente también es coherente con la reconfiguración y cambio de consciencia que se da en los procesos de conocimiento somático.

Entonces – de nuevo, bajo el supuesto más optimista de que todo es congruente – se puede trazar un desarrollo del sujeto que estudia en la escuela mexicana más o menos desde la siguiente perspectiva. Primero, al alumno se le propone como un sujeto en comunidad que vive y aprende desde su cultura – saberes y prácticas – a las que va entendiendo y que van contribuyendo a su desarrollo, pero a la vez, pasa por la segunda etapa de vuelta, en que imagina, crea y trasforma esa cultura para ofrecer sus propias imágenes. Ahora bien, se da la segunda parte del proceso que es la mediación: el sujeto regresa a la comunidad para dialogar su creación con otros y sí; tal vez la comunidad escolar, al conocer el PEEPPS, tenga mayores expectativas y oportunidades en consolidar la creación como conocimiento; sin embargo, el proceso dentro de la comunidad en general – en otros escenarios de interacción y grupos sociales – es un punto en la escuela no tiene control sobre cómo el sujeto presenta, explica y negocia el significado ni retroalimentación que tendrá de otros.

Según *Un libro sin recetas*, es tarea de la escuela ser ese bastión que reclama el territorio en favor del nuevo proyecto de país y los ideales de bienestar y humanismos que propone la NEM. El docente es entonces el agente de cambio que transformará la comunidad como lo hizo en el siglo pasado, y según el texto, es la vocación y herencia de los docentes mexicanos esta labor; esto sustentado en el codiseño de los materiales que se dará por parte de cada profesor de acuerdo con la situación que se tiene en su escuela y grupo a cargo, y su profesionalismo en el compromiso de la construcción de la nación. Debido a estas últimas especificaciones en los libros del maestro, entonces, el maestro hará también el trabajo de incidir en el contexto sociocultural, completando cómo se dará el aprendizaje de los alumnos.

Este plan de educación, como bien lo aclara, no es una lista de contenidos curriculares donde se asignan conocimientos, sino una aproximación pedagógica sobre la construcción del ciudadano mexicano desde la cultura, la deconstrucción, y el pensamiento crítico, dice el PEEPPS, pensando en los alumnos del siglo XXI. Bajo enunciados de conocimiento integrado y trasversal se proponen trabajar por proyectos que contextualicen lo aprendido. Por otro lado, aunque el PEEPPS lo menciona brevemente, bastante parte de los textos continúa en línea con los Objetivos de Desarrollo Sustentable 2030 [ODS] de la Organización de las Naciones Unidas [ONU] y la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) en que se busca la ciudadanía global, la mejora de oportunidades a través de la educación, y el disfrute de los derechos humanos, con énfasis en el derecho al disfrute a la cultura.

En tanto que la NEM busca replantear la escuela mexicana desde la posmodernidad, sus cambios fueron más de terminología que de fondo. El mito de la migración mexicana al centro del actual territorio sigue usándose repetidamente en los LTG para legitimar el poder centralizado del Estado mexicano en la figura del imperio prehispánico, con algunas menciones del esplendor maya y el legado mesoamericano. Se continúa con el parámetro de desarrollo y civilización de siempre, por encima de los numerosos intentos de exaltar a todos los pueblos originarios, a quienes por cierto o se les envuelve en la nostalgia del esplendor pasado y la idealización, no se habla de todas las carencias y realidad en la que viven, o se llega, incluso, hasta la apropiación cultural en que todos los mexicanos somos herederos de sus culturas, sin importar si estamos adscritos a sus naciones indígenas o no.

En tanto que el modelo de ciudadano mexicano ahora no solo tiene derechos humanos y constitucionales, además tendrá toda una serie de deberes cívicos, legales, sociales y fiscales – disponibles en el libro para alumnos, papás, maestros, etc. llamado *Nuestros Saberes* – que busca resignificar desde primer grado las prácticas culturales y sociales hacia la pertenencia a la comunidad, puesto que es la pertenencia a los grupos lo que nos da identidad. La identidad mexicana, específicamente, tiene aspectos bastante definidos: identidad legal validada por el Estado – en el acta de nacimiento, CURP, y datos biométricos –, en los símbolos patrios – himno, escudo y bandera – y las prácticas comunitarias – costumbres y tradiciones, creadas por la historia conjunta –; exactamente los mismos atributos que se enunciaban en las versiones anteriores de LTG.

Se dedica también un esfuerzo consistente de simbolismo y discurso explícito en hablar de inclusión y combate a la violencia, pero es importante mencionar que desde la pragmática el cambio de fondo no es grande; estas afirmaciones deben considerarse desde los planteamientos

epistemológicos de la investigación desde la cual se hacen estas conclusiones y argumentaciones sobre la NEM y los LTG 2023-2024 y difieren de los postulados de gramática generativa y teoría de la acción comunicativa bajo la cual el PEEPPS se concibió. Aunque las brechas teóricas y de postulados de estudio entre la pragmática y los generativistas son significativas, tienen puntos de contraste por ser caminos paralelos de análisis de los mensajes²⁴ en tanto que la pragmática se enfoca en los resultados e influencia que puede tener sobre el contexto, inferencias contextuales y categorías culturales del sujeto.

Desde la pragmática el uso del llamado lenguaje inclusivo en que se modifica la sintaxis lingüística para hablar de las y los – mexicanos y mexicanas, maestros y maestras, alumnos y alumnas – carece de un efecto en el comportamiento social más allá del cambio léxico – a diferencia de las gramáticas generativas y transformacionales – que afecta la corrección de la lengua española, donde la verdadera inclusión gramatical – y de todos los géneros como se sugiere en la reiterada simbología de colores de los materiales – es el plural neutro ‘los’ y no una diferenciación entre ambos géneros propuestos en los textos explícitamente – solo se nombra hombres y mujeres a diferencia de lo mencionado en el PEEPPS sobre construcción de identidad lejos del patriarcado. El cambio entonces es de términos finalmente, en el fondo la inclusión queda en usar femenino y masculino separados y seguir dejando en la invisibilización que dice reprobarse por parte de las Epistemologías del Sur a las minorías.

Más de allá de las particularidades lingüísticas y sintácticas, el mensaje de reconocimiento de la mujer como sujeto y agente de la población es explícitamente mantenido a lo largo los materiales; existe la mención sobre la Lengua de Señas Mexicana y el Braille; y se continúa con la inclusión ya contenida previamente de alumnos en silla de ruedas o con capacidades diferentes; además se hace un extensivo recuento de las narrativas, coplas y relatos de los pueblos indígenas mexicanos con una mucho mejor equidad en la nivelación de saberes a una misma categoría que el conocimiento científico – esto por el diseño de la estructura, imágenes y orden de los textos incluidos que homogenizan la perspectiva de saberes y ciencia como formas de conocimiento.

De nuevo, asumiendo de la manera más entusiasta que esto describe la identidad nacional, entonces, el cambio hacia el diálogo y el potenciamiento del conocimiento somático, debe transformar a los ciudadanos mexicanos que somos hoy en ciudadanos mexicanos que buscan la justicia social, el bienestar y la trascendencia de México... cómo ya se suponía que lo éramos, porque ese era el objetivo también anteriormente, pero no lo somos considerando las cifras de violencia, corrupción y debilidad del tejido social como el propio PEEPPS lo enuncia. Por lo tanto, esto requiere de una reflexión más detallada.

Escuela, docencia, aprendizaje y otros saberes

¿Es realmente posible formar ciudadanos desde la escuela pública? La premisa inicial de los griegos en formar ciudadanos residía en una educación de las élites, para una futura generación de personas – hombres, aclarando el género no por exclusión de género, sino destacando la importancia de que eran selectos quiénes eran admitidos como alumnos – que pudieran participar en el gobierno para el bien común, rumbo y legado de la sociedad. En contraste con la educación en las culturas mesoamericanas que la NEM busca reinterpretar con una intención de educación para todos, no era una diferencia esencialmente grande pues las escuelas de artes y ciencias, religión o guerra eran para las élites o sujetos destacados, mientras que las otras llamadas escuelas funcionaban de manera similar que los talleres de oficios – gremios, cofradías, logias – al que el resto de las personas asistían para aprender una forma de trabajar – este es otro tipo de enseñanza cuyo eje no es el desarrollo del individuo o el bien común – bajo el sistema de maestro y aprendiz para desarrollar las habilidades y destrezas laborales necesarias para desempeñar una función dentro del gremio.

²⁴ Alabart Lago, Lucía; Pascual, Rosana y Romero, Daniel. «Metodología en Gramática Generativa y Teoría de la Relevancia» *Cuadernos de la ALFAL*, 2021, 184-211.

https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.14690/pr.14690.pdf

Podría decirse, en cambio, que la escuela moderna busca un punto medio entre las dos tensiones que la sustentan como medio de comunicación, control y organización del Estado moderno. Primero, la escuela reconfigura funciones desde la secularización de la enseñanza de la interacción en sociedad a través de la sustitución con democracia y nacionalismo de la formación ideológica y religiosa del sujeto. Segundo, debe considerarse la contraparte de la escuela moderna como una aproximación de gran peso, en que la escuela pretende suplir la demanda del mercado laboral, que en un inicio requería de alfabetizar y reeducar a una sociedad mayormente rural para el trabajo industrializado y el desarrollo y mejora de nuevas tecnologías. Finalmente, la escuela moderna congrega una fuerza intelectual del lado del Estado para contender con los filósofos, pensadores y científicos – teólogos en su mayoría durante el surgimiento del Estado moderno – que dominaban el control de conocimiento con el objetivo de derrocar el poder intelectual del clero y poner bajo el Estado también el dominio de este eje de cambio y estabilidad social.

Aquí cabe hacer dos distinciones más, la ideología funciona en el nivel cognitivo de los supuestos – representaciones sobre el mundo real que pueden resultar verdaderas, falsas o, incluso, adaptarse en contextos diferentes – y se piensan desde la recuperación de significados y asociaciones directas previamente evaluadas en las que incluso pueden hacerse razonamientos con respuestas aplicadas a cierta situación. Mientras tanto, la ética y la moral, al igual que las creencias – religiosas o emotivas como el nacionalismo –, solo se pueden argumentar desde justificaciones bajo las cuáles el sujeto actúa de forma reflexiva, es decir, puede aplicarlas después de actuar, no en teoría. Ambos procesos cognitivos, aunque podrían darse en paralelo, no son intercambiables; así, la reflexión a priori de situaciones contextualizadas puede llevar a la concientización sobre la importancia de ciertos preceptos, efectivamente, pero la acción en interacción se da espontáneamente por medio de parámetros estéticos somatizados.

La escuela, medio institucionalizado del Estado moderno para formar ciudadanos, es teóricamente, desde el proceso cognitivo, incapaz de adoctrinar ciudadanos por influencia propia, pues carece del control del contexto social, político y geográfico para garantizar el uso en la interacción de las premisas que propone; esto se debe principalmente a que, el conocimiento somático que conforma la experiencia vivida y la construcción de criterios estéticos se remite a la sociedad, el medio y el sujeto mismo en relación con el contexto desde procesos informales de interacción en distintos escenarios que permiten la modificación de los patrones desde la creatividad y la verificación con el medio para llegar a conocimiento nuevo.

En palabras más sencillas, la escuela no puede controlar todos los lugares y situaciones donde el individuo actúa; por lo tanto, a diferencia de lo que es planteado en el *Libros sin Recetas* de la NEM, la escuela no puede controlar en representación del Estado la dinámica social y la conformación del territorio ya que este es apropiado desde la comunidad en sus diferentes usos y marcaje del mismo²⁵²⁶ donde los espacios y lugares son mediados por la interacción del grupo como tal, en procesos informales que, al querer ser enfrascados como formales, suelen ser rechazados como en todo sistema que rechaza elementos externos – este es un principio de resistencia al cambio – o dan lugar al surgimiento de canales y estrategias alternativas para evadir la formalización de los procesos – por ejemplo, los sistemas de vigilancia gubernamental que por más sofisticados que sean, se crean nuevos códigos y formas de comunicación secreta para evadir el control. Esto, lleva a una imprescindible reflexión antes de continuar con el tema en cuestión, no necesariamente parte del objetivo de este texto, pero que éticamente resulta prioritario, ¿es necesario o deseable que el Estado regule, vigile y dirija los procesos sociales y comunitarios? Aún más allá, ¿qué tipo de Estado es aquel que busca ser regente incluso de la dinámica informal de su pueblo? Yendo aún más lejos, ¿es posible – política y realísticamente – un Estado presente en todos los procesos sociales?

Ahora bien, retomando la labor de la Escuela para NEM, y para la escuela mexicana en general desde su misión alfabetizadora y unificadora de la nación, ¿es trabajo de la escuela la apropiación del territorio desde el aula?, ¿es trabajo del maestro el adoctrinamiento del alumno? En la serie de *Un*

²⁵ Díaz-Andreu, Margarita. «Marking the landscape. Iberian post-paleolithic art, identities and the sacred. » *European Landscapes of Rock-art*, edited by G.H. Nash y C. Chippindale, Routledge, 2001, pp. 158-175.

²⁶ Rosenfeld, Arnold. «Rock art and rock markings. » *Australian Archaeology*, 49(1), 28–33, 1999.
<https://doi.org/10.1080/03122417.1999.11681653>

libro sin recetas – fases 1 a la 5 – se presenta un docente con autonomía de dirección y gestión, capaz de realizar su labor educativa según las necesidades de los alumnos – lo que no se aclara es si son las necesidades de formación de la persona, del ciudadano mexicano o del futuro adulto que se enfrenta al mercado laboral. El docente según el texto es capaz de desarrollar las herramientas, programas y adecuaciones necesarias para atender a las características específicas del contexto, y así lograr ser representantes del Estado en sus comunidades.

La escuela desde el discurso de la NEM tiene un marcado sesgo hacia una escuela herramienta de control del Estado, pero disfrazado de un agente político que busca la emancipación. Ahora bien, se diría, esa es la base con la que la academia desde la antigua Grecia se planteó²⁷, pero es acaso ese el supuesto de escuela para el siglo XXI que nuestro país necesita – hablando de las necesidades de los alumnos – en sus contextos de seguridad pública, feminicidios, subempleo; e incluso, apelando al discurso de la disparidad social como motivo del cambio social que requiere el país, habría que preguntarse si la emancipación, los saberes milenarios, la promoción de la cultura y arte para el turismo capitalista internacional – capitalismo e influencia internacional tan mal vistas bajo esta ideología – realmente son el futuro que esperan y desean los mexicanos.

Ahora bien, volviendo a los maestros, también es importante saber si esa es la vocación que tienen los docentes, es decir, adoctrinadores ideológicos para el Estado. Habría que cuestionarse en el perfil de egreso cuál es el área de formación prioritaria que se da a los profesores – en las normales, universidades y escuelas pedagógicas –, si acaso es efectivamente la formación de ciudadanos y emancipación de los grupos vulnerables; de ser así, los futuros docentes necesitan conocer los procesos de persuasión de la comunicación – desde el adoctrinamiento ideológico y la crítica al mismo hasta las consideraciones socioculturales que influyen en una intervención social... para ambas hay licenciaturas específicas, las ciencias de la comunicación y los procesos de mercadotecnia social, así como la sociología, gestión cultural y social y antropología, por mencionar algunas –, la conformación cognitiva del conocimiento, la moral y el desarrollo ético en el sujeto – los psicólogos, pedagogos, neurólogos, y filósofos conocen sobre estos procesos mentales – y, aprovechando también los procesos de apreciación, crítica, producción e historia del arte, ya que se sugiere preferir las didácticas con base en educación artística – para ello también hay licenciaturas varias en artes específicas ... plásticas, escénicas, música, gestión musical ... y especialistas en arteterapia como intervención desde el sujeto en el manejo de emociones –.

En campo, los profesores con quienes la autora trabajó en la reforma educativa anterior refirieron no identificarse con estas afirmaciones más allá del discurso político. Formar ciudadanos como prioridad lo catalogaron como un objetivo último – es decir, no prioritario en la vida escolar real –; la necesidad de las autoridades de convertir al docente en todólogo para suplir las funciones de maestro de lenguas, experto en ciencias naturales y sociales, artista, psicólogo y enfermero, que deberían ser profesionales trabajando con los alumnos a la par de la labor docente de grupo, lo consideraron un demérito a su trabajo, en el que, efectivamente, son profesionales que conocen los procesos de lectoescritura, razonamiento matemático, y bases del método científico.

Los resultados de los foros que se dieron en cada entidad federativa no están disponibles – gracias a las tecnologías, podrían haber subido las sesiones, resúmenes, minutas, acuerdos y conclusiones en audio, video e infografía, pero todo esto se resume en un liga principal en la página de la SEP que lleva a una página de error – pero, lo que sí es claro, al estar en campo, es que la política se da entre los sindicatos, asociaciones y las autoridades, mientras que los recipientes directos, son los niños. De nuevo, habría reflexionar y poner a discusión si es ético y moral hacer política y adoctrinamiento en niños.

La NEM dice que es debido al Plan Nacional de Desarrollo, y la respuesta suele ser que, si los otros gobiernos lo hicieron, este solo lo hace desde su ideología; incluso, si se argumenta que esta propuesta no es ideológica porque habla de pensamiento crítico e intercambio de saberes desde la interculturalidad. El no reconocimiento de las problemáticas comienza efectivamente como lo apuntó

²⁷ Calderón Serna, Hader y González Agudelo, Elvia María. «Acerca de dónde enseñaron Sócrates, Platón y Aristóteles o sobre el silencio de los espacios dialogantes.» *Uni-pluriversidad*, 6 (1):41-46. <https://doi.org/10.17533/udea.unipluri.12003>

Contreras Orozco en su columna del 5 de noviembre de 2023²⁸, en el no nombrar las cosas por su nombre, por sacar alternativas políticamente correctas o popularmente usadas desde la informalidad para evadir el planteamiento correcto de las situaciones. Los LTG están plagados de ideología nacionalista, incluso resultó al inicio de esta investigación difícil sustentar este hecho frente a especialistas en educación, no porque fuera complicado hacerlo, sino por la incredulidad y renuencia a aceptarlo con todas sus letras.

Que la educación del Estado moderno promueve al Estado moderno, no creo que sea algo que ofenda a nadie, incluso es obvio, lógico y concuerda con las funciones de comunicación con su público. Que el contenido de los LTG sea ideológico, y cambie con cada plan nacional de desarrollo, resulta absurdo. Tan absurdo como el constante cambio de imagen corporativa – corporativo no solo es empresarial, recordemos, sino la corporeización de las organizaciones bajo una personalidad legal, jurídica y pública – de las secretarías y órdenes de gobierno cada que cambia el partido político en el poder; problema que se extiende a las campañas de comunicación social y diseño de imagen gráfica que cambian de nombre, proceder y señalética cada cambio de gobierno (Prieto Mora, 2016), haciendo un gasto enorme del erario público y desperdiciando esfuerzos y credibilidad de la promoción, publicidad y propaganda que se invierte en todos estos rubros. Este tema también quedará pendiente a reflexionar y atender, ¿ese es el futuro de los LTG?

Cabe mencionar, que educar una población, generación o persona, es un proceso cognitivo, emocional y psicológico que lleva por lo menos unos 19 años; del nacimiento del bebé que aprende estructuras sociales y marcos referenciales en los primeros años, socialización e interacción en equipo y distintos contextos hasta la adolescencia, y a lo largo de esta última conforme sus propios patrones de ética – aunque la NEM no reconozca el trabajo de Piaget, Erickson o Kohlberg... no es lo mismo un niño de kínder que un casi adulto al iniciar la universidad – por ello los intentos en los últimos años de hacer la educación media obligatoria también, en un esfuerzo por mantener en las aulas un poco más a los alumnos. Inclusive, como se planteaba en esta investigación, para conocer el efecto de los LTG es necesario un período más largo, puesto que saber qué efecto tuvieron las primeras ediciones apenas es posible en la actualidad, en la que estamos oyendo tanto acerca de estos materiales. La discusión se ha dado, no solo por los intereses políticos e ideológicos en juego, sino también por la inquietud social del impacto que tuvieron, o no, en las vidas de los alumnos.

El impacto del texto en el lector tiene una doble función, como lo planteaba Ricoeur²⁹, en que “Una obra crea su público” a la vez que el público recrea la obra, no solo en su propia interpretación y experiencia personal mediante el proceso hermenéutico que se da por la lectura y su incorporación al sujeto, sino que además, en este tipo de textos de difusión, y digamos, propiedad pública – recordemos que el supuesto público y difundido es que son de todos los mexicanos, y no derecho e injerencia única del Estado. Para la población en general la creencia es que los LTG son parte de lo mexicano, ¿y cómo no sería así si les educaron con esa convicción? Como Villa Lever y Anzures apuntaron, son políticas de Estado que se han mantenido y perdurado por más de 50 años, por lo que es comprensible que los cambios que se pretendan hacer, por esto y todos los gobiernos, estarán envueltos en cantidad de argumentos desde los diferentes grupos e identidades.

En los textos, prevalecerán por épocas las identidades legitimadas por el sistema, pero también las identidades emergentes y los proyectos de identidad – usando la clasificación de Castells (2010) de la sociedad civil – que vayan construyendo el México del presente y futuro; sin embargo, el fondo de esta investigación cuestiona exactamente cuál es el discurso de identidad que se asume, desde el estado mexicano, como esencial para pertenecer al grupo – “comunidad de comunidades”³⁰ – llamado México. No puede ser un discurso que cambie con el gobierno en curso, ya que eso no construye identidad, no da cohesión, no forma ciudadanos, ni sociedad civil.

Entonces, ¿qué mensaje era el anterior? Al revisar las versiones anteriores usadas en los últimos ciclos escolares previos a la NEM, se arma un entramado simple de asociaciones conjuntas

²⁸ Contreras Orozco, Javier H. «Reinas de la Lengua» (5 de noviembre de 2023). *El Diario de Chihuahua*. <https://www.eldiariodechihuahua.mx/opinion/reinas-de-la-lengua-20231104-2117113.html>

²⁹ Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Ciudad de México: Siglo XXI editores, 2006, 44.

³⁰ *Ibid.*, 116.

que dan membresía a la identidad nacional. Primero que nada, hay que tener identidad legal en un acta de nacimiento; segundo, entenderse como un sujeto en comunidad con la familia, la escuela, y el lugar donde vives – una identidad grandemente situada en el territorio apropiado como parte la identidad base el sujeto, concordante con los postulados antropológicos de marcaje del espacio (Rosenberg³¹; Díaz-Andreu³²) – sea este una localidad, entidad federativa o el país; y compartir costumbres y tradiciones que, con base en la historia compartida de la comunidad, van construyendo un legado cultural del país. Dentro de las representaciones trascendentales a compartir están los símbolos patrios, las celebraciones de Independencia y Revolución, y la creencia que somos mestizos, resultado de la herencia Mesoamericana de los pueblos indígenas y el virreinato español; ejemplo de este mestizaje racial, cultural y religioso es la celebración del Día de Muertos en todo el país. Por escueto que pueda parecer, sin mayores reinterpretaciones, es el contenido directo de las enunciaciones de identidad primarias que se proponían en las versiones anteriores de los LTG.

Podría, entenderse entonces, que los cambios hechos en una NEM pensada para el siglo XXI en los alumnos que educará y el país que se propone crear a futuro son fundamentales para suplir las carencias de representaciones, supuestos y simbolismos de la identidad primaria legítima que se da a los futuros mexicanos como fuente oficial de su esencia como sujetos. En un primer lugar, cabe destacar que el primer cambio que hizo la NEM fue introducir el concepto – acorde con ODS 2030 – de que son ciudadanos globales, término que no se destaca como tal en los LTG 2023-2024, pero cuya huella permanece en el intento por cambiar hacia las tendencias de identidad hacia un entendimiento menos territorializado, en que las naciones son “comunidades culturales construidas en la mente de las personas y la memoria colectiva por la historia y proyectos políticos compartidos”³³, y que responde a las reacciones dadas por la radicalización de identidades frente a la globalización. La solución – desde los ODS – ha sido optar por una identidad que unifique por encima de las diferencias en la creencia y defensa de los Derechos Humanos.

Posiblemente, podrá ser visto como una tendencia globalizante o una subordinación de los Estados a alianzas extranjeras, pero también es cierto que la convicción en los Derechos Humanos es, completa y efectivamente, un rasgo que se comparte en varias naciones del mundo y que trasciende sistemas legales y culturales como una fuente de significados y representaciones primarias. Separarla es válido, eso no refiriéndose a jerarquizarla por encima o debajo de ninguna otra identidad, eso, como el propio Castells argumenta en la revisión ya citada de su texto, se ha demostrado no existe como tal, ya que las identidades son situacionales y sus funciones son contextuales. Ahora bien, el problema de desarraigar la identidad del territorio va más allá de las implicaciones político-discursivas, pues la identidad se da por sí misma en la experiencia vivida y situada ya que es parte de los procesos sociales y de conformación interna del sujeto; que puede deconstruirse para entender otras formas y concepciones, es cierto, pero, recentrando el postulado bajo el que estamos trabajando, estos textos son hechos para niños que necesitan construirse como sujetos con identidad y agencia en un primer momento.

Entonces, resulta necesario mirar qué fuentes de significado – representacionales y simbólicas – sí proponen para esa construcción. Paradójicamente el territorio, que es la base bajo la cual se dieron las afirmaciones de ciudadanía global y nación, no es eliminado y en cambio, se utiliza en varias ocasiones un mapa de México formado por las diferentes lenguas habladas por los pueblos indígenas, representaciones de la diversa flora y fauna, y un mapa con división política, puede suponerse que para reforzar la idea de que los territorios se pueden formar también por los elementos intangibles; esto último con base en los usos lingüísticos que cambian hacia terminología de Epistemologías del Sur y Teoría de la Acción Comunicativa, en que los demás elementos antes mencionados como asociaciones primarias de identidad, se renombran como saberes, prácticas y patrimonio que dan pertenencia a los miembros de los diferentes grupos que conforman el país. Sin embargo, el cambio entre terminología y estilo discursivo, poco nuevo aportó de fondo a las representaciones y simbología de identidad en que se sigue privilegiando el origen Mesoamericano, con mucho más énfasis en la cultura maya y mexicana, estos últimos repetitivamente enunciados desde su mito de migración al Lago de Texcoco y sus registros en códices. Debido también a la estructura

³¹ Ibid.

³² Ibid.

³³ Castells, Manuel. *The power of identity*. Singapur: Wiley-Balckwell, 2010, 54.

transversal de los contenidos, fue más fácil llevar el legado de los pueblos originarios hacia diferentes áreas de trabajo.

El hecho de que los libros busquen un conocimiento integrado en las diferentes áreas de desarrollo del sujeto, lo cual eliminó el análisis por asignaturas, permite, a pesar de las negativas de la SEP y de los expertos defensores de los cambios en los postulados pedagógicos de los LTG 2023-2024, incrustar en todos los momentos del aprendizaje elementos de formación ética como ideológica. Desde la parte ética, se usa efectivamente el pensamiento crítico para analizar las diferentes consecuencias de aquello que se propone con el enfoque de solución de problemas; pero también es cierto que se incluyen el enfoque de Epistemologías del Sur, la emancipación de Freyre y la disidencia de Chomsky en las preguntas de reflexión y análisis – en metodología de la investigación se llamaría a esto respuestas inducidas, y en didáctica las preguntas generadoras buscan introducir al alumno hacia un tema o cuestionamiento guiado por el maestro.

De nuevo, nada malo con guiar respuestas hacia una intención plenamente manifiesta, el cuestionamiento de esta reflexión gira en torno más hacia tomar plena conciencia de lo que se está haciendo desde la propuesta misma. El pensamiento crítico de fondo es capaz de ver las ventajas y desventajas desde la propia óptica y encontrar formas de mejorar a través del diálogo, más allá de la polarización ideológica debe – o al menos debería – prevalecer el bienestar de los alumnos que realmente solo recibirán estos materiales, ellos no fueron consultados ni tienen el desarrollo cognitivo, socioemocional y ético para emitir un juicio, eso será en otros cincuenta años, como está sucediendo ahora.

Posibles reflexiones, diálogos y apuntes

Aunque mucho se ha dicho y muy probablemente mucho más se dirá sobre los LTG en México, esta reflexión busca llevar el tema fuera de la esfera ideológica para recuperar las consideraciones éticas de la NEM y sus LTG 2023-2024, no como argumento político, sino como materiales que directamente influirán – esperemos con las mejores intenciones para bien – en el futuro de nuestro país. Definitivamente no formarán mexicanos, ni recuperarán territorios, pero sí serán de los poquísimos libros que el mexicano promedio hojeará en su vida.

Los contenidos, relatos y conocimientos quedarán en la memoria de los estudiantes. Como dijo recordar Luis Hinojosa, diseñador de portada para Sonora edición 2021-2022³⁴. Eso sí es un hecho de los LTG, los niños mexicanos recuerdan sus textos como partes trascendentales de su primaria, y están convencidos de que de ahí aprendieron a ser buenos mexicanos, como decía el libro: acta, bandera, escudo, pasado indígena, independencia y revolución. Pocos atributos, categóricos para usarlos en las pláticas cada que se hace necesario, pero, eso sí, muy bien definidos.

Desde las ciencias sociales, educación, artes y humanidades, y quienes las ejercen, lo anterior puede parecer una muestra bastante limitada de simbología sobre lo mexicano, pero al parecer, no es algo que vaya a cambiar por más que se reformen los planes de estudio y los LTG, aun si el radical cambio de terminología hizo creer que había una reforma realmente de fondo a los postulados de lo que es la mexicanidad, lo nacional y lo mexicano.

Tampoco la reforma logró cerrar la brecha, dirían las propias Epistemologías del Sur, abismal entre todas las partes de la realidad nacional. Incluso prevaleciendo un enfoque cultural del aprendizaje situado, se obvió lo más importante para que el conocimiento del alumno se consolide desde nuevos criterios estéticos: la mediación como proceso social. El proceso de mediación social del conocimiento es el punto en que la escuela mexicana se ha tenido que enfrentar a su peor enemigo, la propia sociedad que intenta educar.

Bibliografía

Alabart Lago, Lucía; Pascual, Rosana y Romero, Daniel. «Metodología en Gramática Generativa y Teoría de la Relevancia» *Cuadernos de la ALFAL*, 2021, 184-211. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.14690/pr.14690.pdf

³⁴ Entrevista realizada como parte de la tesis de la cual este artículo se desprende.

- Anzures, Tonatiuh. «El libro de texto gratuito en la actualidad. Logros y retos de un programa centenario» *RMIE*, 2011: 363-388. <https://www.redalyc.org/pdf/140/14018533003.pdf>
- Calderón Serna, Hader y González Agudelo, Elvia María. «Acerca de dónde enseñaron Sócrates, Platón y Aristóteles o sobre el silencio de los espacios dialogantes» *Unipluriversidad*, 6 (1):41-46. <https://doi.org/10.17533/udea.uniopluri.12003>
- Castells, Manuel. *The power of identity*. Singapur: Wiley-Balckwell, 2010.
- Contreras Orozco, Javier H. «Reinas de la Lengua» (5 de noviembre de 2023) *El Diario de Chihuahua*. <https://www.eldiariodechihuahua.mx/opinion/reinas-de-la-lengua-20231104-2117113.html>
- Díaz-Andreu, Margarita. «Marking the landscape. Iberian post-paleolithic art, identities and the sacred» *European Landscapes of Rock-art*, edited by G.H. Nash y C. Chippindale, Routledge, 2001, pp. 158-175.
- Ducoing Watty, Patricia. «Inequidad en la educación secundaria» En *Educación básica y reforma educativa*, de Patricia Ducoing Watty, 189-216.
- Eisner, Elliot W. *The arts and the creation of mind*. Harrisonburg, R.R. Donelley & Sons, 2002.
- Estados Unidos Mexicanos [EUM], SEP. *Sistema interactivo de consulta educativa*. 2023. <http://planeación.sep.gob.mx/principalcifras/> (último acceso 10 de noviembre de 2023).
- EUM. Secretaría de Gobernación. «DECRETO estableciendo una Secretaría de Estado que se denominará Secretaría de Educación Pública.» *Diario Oficial de la Federación*, 3 de octubre de 1921: 469.
- EUM. Secretaría de Educación Pública. «Programa Institucional de la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos 2021-2024». *Diario Oficial de la Federación*, 3 de junio de 2021. https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5620223&fecha=03/06/2021#gsc.tab=0
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI] *Cuéntame*. 2023. <https://www.cuentame.inegi.org.mx/poblacion/escolaridad.aspx> (último acceso: 10 de noviembre de 2023)
- Organización Mundial de la Salud [OMS], *Informe mundial sobre la violencia y la salud: sinopsis*, 2002, 4.
- Rosenfeld, Arnold. «Rock art and rock markings» *Australian Archaeology*, 49(1), 28-33, 1999. <https://doi.org/10.1080/03122417.1999.11681653>
- Ricoeur, Jean Paul. *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*. Traducción de P. Corona, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI Editores y Universidad Iberoamericana, 2006.

Schettino, Macario. Cien años de confusión: la construcción de la narrativa que legitimó al régimen autoritario del siglo XX. Ciudad de México, Ediciones Culturales Paidós, 2016.

Secretaría de Educación Pública [SEP]. *Nuestros saberes. Primer grado*. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública. 2023.

SEP. *Nuestros saberes. Segundo grado*. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública. 2023.

SEP. *Un libro sin recetas para la maestra y el maestro. Fase 5*. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública. 2023.

SEP. *Un libro sin recetas para la maestra y el maestro. Fase 6*. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública. 2023.

SEP. Subsecretaría de educación básica. *Plan de estudio para la educación preescolar, primaria y secundaria*. 2022. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/792397/plan_de_estudio_para_la_educacion_preescolar_primaria_secundaria_2022.pdf (último acceso el 10 de noviembre de 2023).

Sperber, Dan y Hirschfeld, Lawrence A. « Culture and modularity» *The innate mind: structure and contents*. Trad. de P. Carruthers, S. Laurence y S. P. Stich, Oxford University Press, 2005, 149-164.

Sperber, Dan y Wilson, Deidre. *Relevance, communication & cognition* (2 ed). Blackwell, 1995.

Soloaga, Isidro; Plassot, Thibaut y Reyes, Moisés. «Caracterización de los espacios rurales en México a partir de estadísticas nacionales» *Documentos de Proyectos* (LC/TS.2020/130/Rev.1; LC/MEX/TS.2020/32/Rev.1). Ciudad de México, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2021.

Villa Lever, Lorenza. *Cincuenta años de la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos: cambios y permanencias en la educación mexicana*. Ciudad de México, Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos, 2009.

La correlación ética entre la libertad, la existencia y la responsabilidad en el pensamiento sartriano

Juan Pablo Martínez Ponce

juanpablomtzp@gmail.com

Universidad Autónoma de Chihuahua

Recibido:
2023/08/07

Aceptado para su publicación: 2023/11/14

Publicado:
2023/12/15

Resumen: El existencialismo de Jean Paul Sartre con frecuencia es evocado como un pensamiento nihilista, patetista y pesimista. Varias afirmaciones a lo largo de su obra, como la trágica relación con los demás o la concepción del ser humano como el ser que nihiliza el mundo, dan cabida a tales etiquetas. Sin embargo, su obra también describe un llamado a la ética a través de la responsabilidad; este llamado es utilizado por Sartre para describir el humanismo ético de su pensamiento. El presente artículo pretende investigar si es posible una práctica ética desde el pesimismo relacional del existencialismo sartriano. Una vez que se han establecido afirmaciones de carácter negativo o peyorativo respecto a las relaciones interpersonales, es válido preguntar ¿cómo puede salir bien librada una afirmación que llame a la acción por los demás? Para responder esta pregunta, se seguirá un método hermenéutico de análisis de los textos más relevantes de la bibliografía del filósofo francés, mientras se dilucidan sus conceptos clave, tales como la libertad, la mala fe y la responsabilidad. Con ello, se analizará una posible conclusión sobre la pertinencia y sostenibilidad de su postura ética.

Palabras clave: ética, existencia, libertad, responsabilidad, pesimismo.

Abstract Jean Paul Sartre's existentialism is often evoked as nihilistic, pathetic, and pessimistic thought. Several statements throughout his work, such as the tragic relationship with others or the conception of humans as the beings that nihilize the world, lend credence to such labels. However, his work also describes a call to ethics through responsibility; this call is used by Sartre to describe the ethical humanism of his thought. This article aims to investigate whether it is genuinely possible to have an ethical practice from the relational pessimism of Sartrean existentialism. Once negative or pejorative assertions about interpersonal relationships have been established, how can a statement calling for action on behalf of others fare well? In order to answer this question, a hermeneutic method of analyzing the most relevant texts from the bibliography of the French philosopher will be followed, while elucidating his key concepts, such as freedom, bad faith, and responsibility. With this, a possible conclusion about the relevance and sustainability of his ethical stance will be analyzed.

Key Words: Ethics, Existence, Freedom, Responsibility, Pessimism.

Introducción

En una entrevista realizada por George Wolff y Dieter Wild en el año de 1968 para la revista *Der Spiegel*, se le preguntó al filósofo Jean Paul Sartre si pensaba que el ciudadano francés era libre. Esta pregunta evoca con inmediatez la tesis sartriana plasmada a lo largo de su obra y puntualizada en *El ser y la nada*, y repetida una y otra vez en textos como *El existencialismo es un humanismo*, en donde Sartre hace una referencia continua a la idea de que la libertad es la característica más íntima al ser humano.¹

Sin embargo, en una interacción directa con los ámbitos políticos y sociales de su época, la opinión del filósofo sobre la libertad parece tomar un papel distinto al que expresó en su obra durante una

¹ La idea sartriana sobre la libertad entra en pugna filosófica con el pensamiento de varios autores, como por ejemplo Gabriel Marcel, conocido como el filósofo de la libertad. Para Marcel, la libertad se conquista, mientras que, para Sartre, forma parte indisoluble de la existencia del ser humano o ser-para-sí. El concepto de libertad desde la constitución de la propia existencia humana será explicado a profundidad en el siguiente apartado.

primera etapa, a diferencia del que expone en una última etapa de su pensamiento, en textos como *La crítica de la razón dialéctica*. Pareciera ser que, al conjugarse con la relación con los demás, la ética y la libertad encuentran una correlación en donde, al ser intervenidas por una multiplicidad de factores sociales, la condena por la libertad se desvanece para llamar a una responsabilidad compartida. La respuesta de Jean Paul Sartre a la pregunta para *Der Spiegel* fue: “Es ante todo consumidor, pero un consumidor manipulado, a quien no se le deja la elección de lo que desea consumir y se le hace creer que ejerce su libertad por cuanto adquiere los mismos productos que todos los demás”² Notablemente, su respuesta sobre la libertad adquiere un tono político, distanciándose en apariencia de su tesis sobre la condena a la libertad. Si bien su idea sobre la libertad llama en este momento a un activismo político, la obra de Sartre también se encuentra llena de momentos y lugares escabrosos, donde las interacciones sociales se vuelven poco menos que un infierno. La pregunta que surge aquí es ¿Cómo interactúa la libertad existencial radical en el pensamiento teórico de Sartre frente al compromiso ético en una sociedad?

Este artículo de investigación pretende explorar filosóficamente el concepto de libertad desarrollado en la fenomenología ontológica de Sartre, para analizar la manera de establecer un correlato con la responsabilidad común desde una perspectiva ética. La metodología que se seguirá será el análisis hermenéutico de textos filosóficos, realizando una interpretación de estos conceptos dentro del pensamiento de Jean Paul Sartre. Se comenzará realizando un análisis de la libertad existencial en las primeras obras del filósofo francés. Luego, se analizará el contenido filosófico de la relación con el otro en su literatura. Finalmente, se establecerá una relación con el compromiso de la responsabilidad humana al que él mismo llama, para analizar si verdaderamente se encuentra una correlación filosófica, o, por el contrario, están en esferas completamente diferentes.

Esencia, existencia y libertad

Las concepciones éticas tienden a tener como punto de partida las perspectivas antropológicas. Varias pruebas de ello pueden ser encontradas desde la filosofía clásica. Por ejemplo, la ética platónica de las virtudes estaba ligada con su antropología y su concepto del alma, o la ética teleológica aristotélica suponía la causa final del ser humano. A través de un recorrido somero por la antropología filosófica, se puede atestiguar que el concepto de ser humano dependió en gran medida de los supuestos antropológicos tanto de las corrientes de pensamiento de donde partían, como de los supuestos de su propia época. Rumbo al siglo XX, la crisis de la modernidad³ deja tras de sí también una crisis antropológica. Ruiz Rodríguez, en su texto titulado *Ética y mundo actual*, observa una crisis antropológica en ciertas corrientes de pensamiento contemporáneo, producto de esta crisis de modernidad. Por tanto, para él pareciera ser que si se parte de una antropología filosófica endeble, sin categorías y conceptos antropológicos consolidados, las categorías éticas que se desprendan a partir de ella también lo serán: “Sabemos que de la concepción que se tenga del hombre depende todo lo que se diga de él o se haga por él en lo social, en lo político, en lo económico o en lo científico, etc.”⁴ De esta manera, según Ruiz, la postura ética se mezcla indisolublemente con una visión particular del ser humano, pero no solo la ética, sino todo acto propiamente humano. Aunque esto pareciera una tautología, la afirmación se resume en el hecho de que las actividades humanas, al ser interpretadas, van de la mano con los conceptos sobre lo humano, dependiendo del contexto y de la época.

Para Jean Paul Sartre, esta visión antropológica de la interconexión entre la ética y el concepto es muy particular. Como bien se mencionó en la introducción, el método de desarrollo de su antropología se centra en la fenomenología ontológica. Con la publicación de la *Trascendencia del Ego* en 1934, Sartre pone de relieve la reflexión husserliana del ego trascendental frente a la concepción kantiana del yo:

El yo pienso kantiano es una condición de posibilidad. El cogito de Descartes y de Husserl es una comprobación de hecho. Se ha hablado de la necesidad de hecho del Cogito, expresión que me

² Echeverría B. Castro C. *Sartre, los intelectuales y la política*, (México: Siglo Veintiuno Editores, 1968) 91.

³ Esta crisis es entendida desde diferentes variantes, como por ejemplo la crisis de la tradición, de la racionalidad, del progreso, etc. Para revisar más a fondo esta idea, se puede consultar el artículo *Diez tesis sobre la crisis de la modernidad*, de Víctor Toledo (2012). También se sugiere hacer una revisión profunda a autores críticos de la posmodernidad.

⁴ Ruiz Rodríguez, Virgilio. *Ética y mundo actual*, (México: Universidad Iberoamericana, 2016) 135.

parece justa. Porque no se puede negar que el Cogito es personal. En el yo pienso hay un yo que piensa. Alcanzamos aquí al Yo en su pureza, y si se quiere construir una egología se debe partir del Cogito.⁵

Con esto, Sartre establece una postura metodológica de la fenomenología husserliana que, si bien cambia teóricamente desde la fenomenología hermenéutica de Heidegger⁶ se mantiene en general a la hora de llegar a la descripción de la esencia, existencia y libertad en *El ser y la nada*: el ser humano carece completamente de esencia. El desarrollo filosófico que llevará a la relación entre existencia, esencia y libertad es precisamente la concepción sartriana del ser y el punto de partida para una concepción antropológica.

Al hablar del ser, el pensador francés hace una distinción radical entre el ser-en-sí y el ser-para-sí. Los objetos, las cosas inanimadas que rodean al ser humano, son inmutables, pues su ser no puede cambiar voluntariamente. A esto, Sartre lo define como el en-sí. En los seres en-sí, la “esencia” precede a su existencia. Pongamos por ejemplo a una silla, sobre la cual Sartre diría: “este objeto ha sido fabricado por un artesano que se ha inspirado en un concepto”⁷ De esta forma, se puede afirmar que en la silla, su “esencia” precede a su existencia.⁸

Por otro lado, el ser humano es ese ser radicalmente distinto a los objetos. Dicho aspecto del ser humano queda bien definido en *El existencialismo es un humanismo*, en donde se afirma que la existencia precede a la esencia. Si el ser-en-sí encuentra su completitud en su inmutabilidad, el humano encuentra su característica principal en el mero hecho de existir, sin más; el *anthropos* es el ser que primero existe y luego se define. Sartre intenta poner punto final a la esencia del ser humano al agotar el sentido de exclusividad, separándose así de varias corrientes antropológicas clásicas. El ser humano, o ser-para-sí, se convierte de esta forma en una especie de proyecto puro. Al no existir un molde, los actos del ser humano estarán regidos enteramente por su libertad y responsabilidad.

Así pues, la libertad aparece como una especie de ingrediente inmanente no esencial, sino existencial. Es desde esta reflexión de donde Sartre elabora su famosa frase: “El hombre está condenado a ser libre. Condenado porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo por otro lado libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace”⁹. Si la libertad es el único anclaje antropológico, esto hace que la responsabilidad como rasgo ético aparezca abruptamente. Antes de examinar a fondo la perspectiva ética de Sartre, es necesario analizar con más detalle el peso existencial de la libertad.

Previo a una relación ética, la libertad parece tener un profundo peso existencial con características más bien absurdas. En la novela de *La náusea*, obra del escritor francés reconocida no solamente por su gran valor literario sino también por sus ideas filosóficas, Antonie Roquetin, el personaje principal de esta obra, comienza de pronto a experimentar en su vida una profunda sensación de desasosiego, producida por el absurdo de la gratuidad de la existencia. Aquí se gesta la idea de que, al no identificar un centro, sino pura proyección libre, el ser humano puede entrar en una profunda crisis existencial:

Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es estar ahí simplemente, los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos [...] todo es gratuito: este jardín, esta ciudad, yo mismo. Cuando uno llega a comprenderlo, se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar.¹⁰

⁵ Sartre, Jean Paul. *La trascendencia del ego*. (Bahía Blanca: Calden) 14.

⁶ Heidegger se convierte en un primer crítico de la teoría de la consciencia trascendental de su maestro, Edmund Husserl, lo cual queda especificado a través del giro hermenéutico o del existencial precomprensor. Así, la fenomenología heideggeriana se convierte en fenomenología hermenéutica. Al momento de ser recibida por Sartre, este alega que la fenomenología es más bien ontológica, pues hace una descripción no metafísica del ser.

⁷ Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. (México: Editores Mexicanos unidos, 2008) 19.

⁸ Se ha entrecomillado dos veces el término esencia, puesto que es necesario aclarar que el concepto metafísico de esencia se centra en el *eidōs* husserliano y no en la tradición metafísica clásica.

⁹ Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. (México: Editores Mexicanos unidos, 2008) 28.

¹⁰ Sartre, Jean Paul. *La náusea*. (México: Época, 2008) 159.

En este pasaje de la novela se resume una de las condiciones existenciales de la libertad absoluta del ser-para-sí. La condena de la libertad parece no solo ser una forma literaria de descripción, sino que cuando llega a la comprensión del ser humano, se torna verdadera en toda la extensión de la palabra. El ser humano es consciente de los seres a su alrededor, pero cuando examina su propia consciencia, la vacuidad y la gratuidad se cobran con el sentido.

Mientras que vive rodeado de seres absolutizados, como los mencionados objetos inmóviles, el ser humano jamás llega a una plena identificación consigo mismo. Xavier Monasterio en su investigación sobre Sartre, refiere que la tesis antropológica del pensador francés es la de la absoluta no coincidencia con nada: “El para-sí, es el ser que se determinan a sí mismo a existir, en tanto que no puede coincidir consigo mismo”¹¹ El ser humano no es plenamente lo que es, pero al mismo tiempo desea serlo; esta absurda dicotomía se suma al peso de la libertad de proyectarse como existente y de hacerse responsable. Lo único con lo que el humano se puede medianamente identificar es con un juego de roles.¹² El *anthropos*, por lo tanto, experimenta una imposibilidad de permanencia, una carencia de inmovilidad y al mismo tiempo una búsqueda continua sin éxito por un ser que le sea fijo. Esta continua búsqueda carente de sentido, que para el joven Sartre se antoja absoluta, es lo que lo lleva a distinguir al ser humano como una “pasión inútil”¹³.

La Mala fe como escape de la libertad

Según Sartre, tanta libertad es causa de angustia. Existen varios ejemplos de ello en la literatura sartriana. En *El existencialismo es un humanismo*, Sartre ejemplifica el caso de la extrema angustia causada por la libertad, al momento en que un joven francés tiene que decidir entre unirse a las fuerzas de la Resistencia Francesa para luchar contra la ocupación alemana durante la Segunda Guerra Mundial, o quedarse con su madre para apoyarla, ya que ella depende de él tras la muerte de su hermano y la desertión de su padre. Ambas opciones tienen razones éticas legítimas que las respaldan: por un lado, luchar por la libertad de su país y, por otro, cuidar y no abandonar a su madre. Exigir a una persona una decisión, desde la perspectiva de la libertad absoluta que el francés plantea, tiene un peso que no todos serían capaces de soportar.

Este abrumador peso puede ser capaz de forzar a al ser humano a intentar escapar de la libertad: un intento de ser libres de la condena de la responsabilidad. Este arrebatado para intentar dejar la libertad a un lado, Sartre lo llama actuar de mala fe.¹⁴ ¿Es posible mentirnos a nosotros mismos? Es la pregunta con la que inicia la descripción del intento de fuga de la libertad. La posibilidad de una mentira, radica en el hecho de que la persona que miente, sabe que engaña. Es decir, para mentir, es necesario que se conozca la verdad y que, deliberadamente, se decida ocultarla o modificarla. Si partimos de esta premisa, es posible engañar a los demás, pero no a nosotros mismos. Sin embargo, la Mala fe sí es un intento de mentirse a sí mismo.

Para actuar de Mala fe es necesario desidentificarse de la única esencia personal: la existencia. La distinción entre el en-sí y el para-sí es básica en este sentido, pues el *anthropos*, aun a sabiendas de su propio ser, intenta despojarse de su autoproyecto para convertirse en una cosa, un ser-en-sí, es decir un ente sin posibilidad de cambiar. La Mala fe, es por tanto el resultado de un engaño propio: el abandono de la existencia en aras de la inmutabilidad del ser. Sartre dice que: “Para quien practica la Mala fe, se trata de enmascarar una verdad desagradable”.¹⁵ La verdad desagradable es el peso de la responsabilidad frente a una libertad absoluta.

No obstante, actuar de Mala fe no transcurre sin consecuencias. El intento de desidentificación consigo mismo, trae consigo un intento de cosificación. Si examinamos el desarrollo antropológico sartriano, hasta ahora no ha aparecido la dimensión corporal. Parecería que, en tanto

¹¹ Monasterio, Xavier. *Para ser humano*. (México: Universidad Iberoamericana, 1991) 73.

¹² Sartre menciona continuamente en *El ser y la nada* este juego de roles como las únicas actividades posibles del ser humano para tener una identidad. La profesora, el estudiante, el mesero: todos recuerdan a oficios o actividades que, sin embargo, suelen ser erróneamente malinterpretadas como características esenciales de la persona.

¹³ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. (Buenos Aires: Iberoamericana, 1954) 382.

¹⁴ Todo un capítulo de *El ser y la nada* es dedicado a hablar sobre la Mala fe.

¹⁵ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. (Buenos Aires: Iberoamericana, 1954) 44.

que el único centro del *anthropos* es su existencia, cualquier otra dimensión del mismo queda subsumida a ella, sin relevancia alguna. Sin embargo, esto no es así en lo absoluto. De hecho, para comprender la correlación entre la existencia y la ética, sería completamente necesario despojarnos del abandono de las dimensiones del ser humano. La existencia no ocurre en el abstracto, sino en la concreción, y esta concreción se da precisamente en el cuerpo.

Al acto intencional de la consciencia¹⁶ no le ocurre la consciencia de sí como un cogito abstracto o metafísico puro, sino como una identificación corporal. Es decir, el ser humano descubre su cuerpo y el de los demás como una forma de relación con el mundo. No obstante, en la Mala fe el cuerpo propio intenta pasar como algo extraño. Sartre nos lo aclara con el ejemplo de la dama que sale en una primera cita con un caballero. Ella conoce plenamente las intenciones poco decorosas de él, y sabe de antemano que tendrá que tomar una decisión: seguirle el juego o evitarlo. En esta historia narrada por Sartre en *El ser y la nada*, ella intenta escapar de la decisión para evadir su responsabilidad, por lo que termina por actuar de mala fe. Para no responsabilizarse, ha decidido desentenderse de su cuerpo, como si este fuera una cosa sobre la cual no tiene ninguna injerencia. Si su compañero continúa con el juego hasta elevar de tono la situación, no será por tanto una responsabilidad suya sino de él. El engaño de la mala fe ha ocurrido: “en tanto que se ha cumplido el divorcio del cuerpo y el alma: la mano reposa inerte entre las manos cálidas de su pareja; ni consentidora ni resistente, una cosa”.¹⁷ Esto es a todas luces imposible, como lo es el autoengaño.

Una persona no puede desentenderse voluntariamente de su cuerpo ni de sus acciones. Sin embargo, la mentira a sí mismo puede llegar a tal punto que parece que se desembaraza de la responsabilidad. Este abandono de hacerse cargo de los propios actos, ocurre desde la cosificación del cuerpo y de las capacidades, como si este fuera un lugar ajeno a la toma de decisiones. Empero, sin poder escapar a una situación ética, la cosificación de sí viene seguida por una cosificación del otro.

El infierno son los otros. ¿Es posible una relación ética?

En el apartado anterior se puede analizar que el paso de la libertad a la ética de la responsabilidad, parece encontrar un camino truncado tanto por el peso de la gratuidad como por el intento de escape de la libertad o mala fe. Aunado a ello, la desidentificación como seres humanos, no solamente es propia de quien la lleva a cabo, sino que tiene alcances para con los demás. El absurdo de la libertad y su inútil intento de fugaz huida llevan rápidamente a un cause ético-relacional.

Nuevamente es necesario desplazarse a otra gran obra literaria del filósofo francés para ampliar esta perspectiva. En 1944, durante la ocupación nazi de Francia, se estrenó una de las más famosas obras de Jean Paul Sartre: *A puerta cerrada*. En este periodo, la resistencia francesa estaba activa y Sartre participaba de ella. En la obra, se puede observar no solamente una impecable aplicación del pensamiento filosófico, sino también la atmósfera del clima político y social de la época. En ella, tres personajes: Garcín, Inés y Estelle, llegan al infierno. Sorprendidos porque el infierno no es como ellos esperaban, pronto descubren las situaciones que los llevaron a ese lugar, convirtiendo el entorno en un ambiente hostil, físicamente estrecho y sin ventanas para mirar al exterior.

La obra refleja la idea sartriana de la tormentosa relación con los demás. La existencia de la que se ha hablado hasta ahora, no es una existencia individual sino conjunta: el existenciario ser-para-otro. La idea heideggeriana de ser arrojado al mundo, va amargamente de la mano con el arrojado en compañía de los otros. Desde el nacimiento, el ser humano se encuentra en un estado relacional que, en ocasiones, no hace sino sumar a la náusea existencial. Es decir, al venir al mundo, el *anthropos* no está solo en ningún momento, pero esa compañía no se traduce en algo afable, sino generalmente tormentoso.

¹⁶ Sartre es quien describe con muchos ejemplos lo que significa la consciencia vacía, idea que tiene su raíz en el pensamiento husserliano. Para Sartre, lo mismo que Husserl, el error cartesiano consiste en el descubrimiento del Cogito como núcleo de la reflexión sin ninguna trascendencia. Sin embargo, esta idea es llevada por Sartre al extremo de considerar la consciencia como mera vacuidad.

¹⁷ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. (Buenos Aires: Iberoamericana, 1954) 48.

Sartre explica que el problema principal de la existencia del otro se da desde el comienzo de la captación de aquel yo que no soy yo¹⁸. Este no ser yo, constituye una negación, lo que conforma principalmente la estructura del ser-para-otro. Al momento del encuentro, la persona se da cuenta de estar frente a otro-yo, es decir, otro para-sí. No es lo mismo estar al lado de una roca que al lado de alguien que, de la misma manera que yo, se comporta frente a la existencia; los objetos no pueden desear hacerme daño, pero los seres humanos sí. Por lo tanto, este primer encuentro con los otros aparece de inicio como una carga más, misma que se intensifica gracias a la mirada, la vergüenza y la libertad coartada.

Los tres personajes de la obra *A puerta cerrada*, comienzan su diálogo en el infierno y en algún momento notan que en la habitación no existen espejos. Estelle quiere pintarse la boca, pide un espejo a Inés, pero ella, al no encontrarlo, le ofrece servirle de espejo mirándose en sus ojos. Estelle acepta, pero pronto se da cuenta de que algo no está bien: no puede identificar con certeza la forma en que Inés la está observando y teme por que su propia figura sea transformada ante su insondable mirada. Las cosas se sobresaltan al punto en que Inés afirma: “bueno bueno, soy el espejuelo; pequeña alondra mía, estás en mis manos”.¹⁹ El fondo de la conversación ha dejado ver el primer problema de la interacción con los demás: la constitución propia desde la mirada ajena.

En cualquier encuentro relacional, las miradas son mutuas: ambas personas se atrapan una a la otra bajo el peso de sus miradas. Desde la mirada, la posibilidad de que el otro me observe como objeto se encuentra presente en todo momento. Para Sartre, el primer encuentro con los demás es siempre objetivante, así lo menciona cuando dice: “Al menos una de las modalidades de la presencia de mí del prójimo es la objetividad”.²⁰ Sin embargo, ni el yo ni el otro son simples objetos. Al momento en que el otro penetra su mirada en mí, y viceversa, se percibe la autenticidad del para-sí, y el objeto se vuelve un sujeto; toda la orientación de lo circundante cambia, se reordena ya no solo alrededor de mí, sino alrededor del otro. El descubrimiento del otro como para-sí, puede inmediatamente poner en alerta a cualquiera. No se trata de un mundo objetual, sino compartido; se comparte la propia libertad “absoluta” con la de los demás.

El sentimiento de ser frente al otro va acompañado de la vergüenza. La autoconsciencia corporal de la existencia, se vuelve frente a otros una situación de vulnerabilidad. Ante la mirada existen varias captaciones: “soy vulnerable, que tengo un cuerpo susceptible de ser herido, que ocupo un lugar y que no puedo en ningún caso evadirme del espacio en el que estoy sin defensa; en suma, que soy visto”²¹ Una de las implicaciones de ser observado es la incomodidad, el surgimiento de la vergüenza. Para Sartre, de inicio los actos propios solo pueden causar vergüenza cuando son observados por un otro.

Finalmente, el mundo del encuentro de los para-sí, de los seres humanos, los colocan en una situación defensiva, derivada esta misma vulnerabilidad. El descubrimiento del cuerpo físico va acompañado del descubrimiento de las necesidades, pero también del descubrimiento de la escasez. Sartre no solo hace una referencia a la escasez de recursos, sino también de libertad. El ser humano, al darse cuenta del mundo compartido, recuerda que su libertad puede ser coartada por la libertad de aquellos que le son iguales. El otro termina por ser, según el filósofo, una especie de hemorragia externa por donde se fuga la propia libertad. Una persona no puede hacer lo que le plazca, pues la libertad tiene un límite: el cuerpo del otro. *A puerta cerrada* llega a su punto álgido cuando los condenados se dan cuenta de que, a pesar de estar en el infierno, no hay verdugos: los verdugos son ellos mismos para los demás.

¿El existencialismo es un humanismo?

Ante este panorama pesimista, sigue abierta la pregunta sobre la posibilidad de una práctica ética dentro de la teoría sartriana de la existencia. Durante su época, se le recriminó a Sartre acerca de la eticidad del existencialismo. En respuesta, él dicta la conferencia sobre el *Existencialismo es un*

¹⁸ Esta idea puede ser examinada con detenimiento en *El ser y la nada*, durante todo el texto que Sartre dedica a hablar sobre el origen de la negación.

¹⁹ Sartre, Jean Paul. *A puerta cerrada*. (España: Orbis, 1985) 126.

²⁰ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. (Buenos Aires: Iberoamericana, 1954) 162.

²¹ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. (Buenos Aires: Iberoamericana, 1954) 165.

humanismo, la cual más allá de ser uno de sus textos divulgativos fundamentales, se convierte en el resumen metodológico del *Ser y la Nada*, específicamente de su antropología. Sin embargo, después de sus textos fenomenológicos y teóricos sobre el existencialismo, parece muy difícil mantener una postura ética desde el existencialismo ateo promulgado por Sartre.

Bajo esa tesis, la aparente contradicción es señalada por Belloc en el artículo *El existencialismo no es un humanismo. Sartre contra Sartre*, al declarar que: “El problema surge cuando la conferencia acaba por contradecirse o, al menos, oscurecer una serie de conceptos que habían sido ampliamente desarrollados en sus textos fenomenológicos previos”²² ¿Existe realmente una contradicción en el mismo Sartre al proponer una ética de la responsabilidad frente a su concepción existencial de ser-para-otro? ¿Hay un oscurecimiento de los conceptos de la fenomenología ontológica de Sartre, frente a su postura ética y política?

Frente a tales preguntas, Eduardo Grüner propone que el pensamiento sartriano se cierre en una ética de la ambigüedad. Él señala que la literatura satriana está repleta de una serie de escenarios donde los personajes deben elegir continuamente entre su libertad o la moralidad, el bien o el mal. A pesar de todo, este “bien o mal” no son absolutos y no representa ningún tipo de existencia, sino que siempre se retrotraen nuevamente a la antropología, es decir, a la libertad de elección del ser humano:

El hombre está, paradójicamente, «condenado a ser libre», a elegir su propio destino. Pero es precisamente esa paradoja –puesto que Dios ha muerto– lo que lo hace responsable «de todo, ante todos»: de la libertad, de la elección, no hay escape; el compromiso con mi libertad (con mi propia manera de hacer «entrar la Nada en el mundo») solo puede ser circunstancialmente negado por la «mala fe»: más tarde o más temprano, caerá sobre mi cabeza.²³

Esta libertad no es, según Grüner, un relativismo, sino una característica humana que, al centrarse en la elección, recae inevitablemente en la responsabilidad.

En un mismo tenor, Francisco Mota señala que de entrada, la libertad de acción de Sartre es un absurdo, pues el ser humano tiene que ser libre por necesidad, pero al mismo tiempo no puede posar esta libertad sobre ningún otro valor²⁴ y, sin embargo, lo dota al mismo tiempo de un peso indiscutible respecto a la responsabilidad de sus acciones.

Efectivamente, el dilema de hacerse cargo de sí y de los demás también aparece continuamente en la obra de Sartre. Cuando Inés, García y Estelle se dan cuenta de que quienes se están haciendo daño en el infierno son ellos mismos, deciden dejar de hablarse para no lastimarse entre ellos: en el fondo nadie desea ser el verdugo de los demás. Pareciera que el recorrido existencial de la libertad en los primeros apartados, solamente abona un patetismo y pesimismo frente a la relación ética con el otro. Sin embargo, es precisamente desde la libertad absoluta de donde Sartre plantea la responsabilidad ética. El existencialismo satriano es acusado de una especie de quietud, en donde la descripción fenomenológica no ha hecho más que desenmascarar estructuras relacionales tortuosas, pero esta acusación tiene como respuesta la responsabilidad ulterior.

Sartre reconoce que la libertad absoluta no es solamente para consigo mismo, sino para con los demás. Para él, el existencialismo es una doctrina filosófica que hace posible la vida humana, pues el hombre es responsable de todos los hombres.²⁵ Para esta afirmación, recurre a la tesis aristotélica de la ética teleológica²⁶ y considera que si algo es bueno para uno, por lo general lo es para todos. Al mismo tiempo, las elecciones no solamente tienen consecuencias personales, sino grupales. La elección se debería hacer, por lo tanto, desde la responsabilidad asumida y no desde la Mala fe. En *El ser y la nada*, la Mala fe no aparece solo como una mera descripción, sino como una crítica. No se

²² Bellocq, Santiago. *El existencialismo no es un humanismo. Sartre contra Sartre*. (2019)

²³ Grüner, Eduardo. *Sartre. Hacia una moral de la ambigüedad*. (Nueva sociedad, 2020) 13.

²⁴ Mota, Francisco. *La libertad como un absurdo en la ética de Jean Paul Sartre*. (2015) 4.

²⁵ Cfr. *El existencialismo es un humanismo*. (México: Editores Mexicanos unidos, 2008) 16-23.

²⁶ Para el estagirita, las elecciones del ser humano van acompañadas en todo momento de un fin último que se considera bueno en sí mismo, pues nadie elegiría lo que le hace mal. El pensamiento aristotélico señala que todos obran en cuanto tienen como *telos* un bien último, independientemente de lo que piensen respecto a él.

trata entonces, para Sartre, de quedarse en el ámbito descriptivo de las relaciones, sino de encontrar la manera de que tal descripción, mejore la vida concreta a través del descubrimiento.

En relación a la pregunta central de investigación se deben considerar dos aspectos. En primer lugar, el patetismo y pesimismo del pensamiento Sartriano, están directamente relacionados con su idea de pasión. Ravanales Carrillo deja en claro dentro de su artículo titulado *Sobre la libertad y Pasión en Jean Paul Sartre*²⁷, que la pasión, la existencia y la libertad encuentran una correlación en el pensamiento sartriano. Es decir, como lo explica Ravanales, Sartre no pretende fundar una teoría de la emoción en la corporalidad o biología del ser humano, sino que la trata como una cuestión de carácter existencial. En este sentido, la pasión sufrida por la interrelación, sí encuentra una dependencia con la libertad ética, y no con una especie de determinación ontológica inamovible: un existencialismo relacional es, de manera exclusiva, ontológicamente relacional, no sufriendo.

En segundo lugar, reafirmamos la idea de que la libertad en el pensamiento de Jean Paul Sartre no es un supuesto metafísico, sino existencial. En este sentido, la libertad no existe solo como una categoría descriptiva, sino también práctica. Por estos motivos, la propuesta teórica ética de Sartre no tiene una contradicción filosófica con ninguna de sus categorías descriptivas, sino por el contrario, la primera se abre paso a partir de las segundas.

Conclusión

El compromiso social de Sartre como persona es indudable. Él mismo estuvo involucrado en la política activamente a lo largo de su vida, al mismo tiempo que cofundó una revista política y literaria llamada *Les Temps Modernes* en 1945. La revista se convirtió en uno de los principales puntos de referencia para la intelectualidad de izquierdas en Francia. A través de *Les Temps Modernes*, Sartre y otros intelectuales, como Simone de Beauvoir, discutieron y debatieron cuestiones políticas, filosóficas y culturales del momento. Sartre usó la revista como una plataforma para expresar sus opiniones sobre varios temas, desde la descolonización hasta el marxismo y la situación política en Francia. Durante los eventos de mayo del 68 en Francia, Sartre mostró su apoyo a los estudiantes y trabajadores en huelga y fue visto repartiendo copias de *La Cause du Peuple*, un periódico maoísta, en las calles. Este acto se convirtió en un famoso símbolo de su compromiso político.

Sin embargo, sería una falacia ad hominem afirmar con contundencia que, puesto que Sartre expresaba un compromiso ético y político en su vida, dicho compromiso se encuentra igualmente marcado en su obra intelectual, sin hacer un análisis filosófico a profundidad. La propuesta de la responsabilidad sí está plasmada a lo largo del pensamiento de este autor, pero también es cierto que nunca termina de convertirse en uno de los temas centrales de su pensamiento teórico existencialista.

Aun así, la preocupación por la responsabilidad propia y ajena jamás deja de estar presente en la obra de Sartre. Se puede decir incluso, como se afirmó en el apartado anterior, que su ontología, sin llegar a convertirse en un supuesto metafísico, es el andamiaje adecuado para la perspectiva ética de Sartre, con un énfasis en su visión particular del ser humano. Con ello, se recalca la idea que abre el presente artículo: las teorías éticas se construyen a partir de visiones específicas antropológicas, y Sartre y la Europa del periodo de entreguerras y posguerra no fueron la excepción.

Describir una situación conflictiva en las relaciones humanas, al extremo de llamarla infernal, y aun así realizar un llamado a la responsabilidad sobre el mundo del otro, no hace sino poner de manifiesto que la descripción de las situaciones humanas, aun cuando son terribles, no impiden postular un llamado al mejoramiento de las mismas. Esta es una prueba de que la filosofía teórica ayuda a la comprensión, mientras que la ética, como práctica filosófica, llama a la acción. Combinar ambas quizá no siempre da el resultado que se espera, pero nada quita el mérito al pensamiento que busca la transformación.

Referencias

Belloq, Santiago. *El existencialismo no es un humanismo. Sartre contra Sartre*. 1º Congreso Internacional de Ciencias Humanas-Humanidades entre pasado y futuro. Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín, Gral. San Martín, 2019.

²⁷ Ravanales C., Jorge. *Sobre la libertad y pasión en Jean-Paul Sartre*. Revista Contextos, 2023.

- Echeverría B. Castro C. *Sartre, los intelectuales y la política*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1968.
- Grüner, Eduardo. *Sartre: hacia una moral de la ambigüedad*. revista Nueva Sociedad 290, Noviembre - Diciembre 2020, ISSN: 0251-3552.
- Monasterio, Xavier. *Para ser humano*. México: Universidad Iberoamericana, 1991.
- Mota, Francisco. Eleutheria, ISSN-e 1990-2433, N^o. 3, 2015
- Ravanales Carrillo, Jorge. 2023. Sobre Libertad Y Pasión En Jean Paul Sartre. Contextos: Estudios De Humanidades Y Ciencias Sociales, n.º 52 (julio), 22-37. <http://revistas.umce.cl/index.php/contextos/article/view/2105>.
- Ruiz Rodríguez, Virgilio. *Ética y mundo actual*. México: Universidad Iberoamericana, 2016.
- Sartre, Jean Paul. *A puerta cerrada*. España: Orbis, 1985.
- Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. México: Editores Mexicanos unidos, 2008.
- Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. Tr. J. Lebasi. Buenos Aires: Iberoamericana, 1954.
- Sartre, Jean Paul. *La náusea*. México: Época, 2008.
- Sartre, Jean Paul. *La trascendencia del ego*. Bahía Blanca: Calden.
- Víctor M. Toledo, «Diez tesis sobre la crisis de la modernidad», Polis [En línea], 33 | 2012, Publicado el 23 marzo 2013, consultado el 10 diciembre 2023. URL: <http://journals.openedition.org/polis/8544>

RESEÑA

Reseña de Nuevas sendas para la política

María Teresa Muñoz

Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de
Filosofía y Letras; Bonilla Artigas Editores, 2020, 159pp.

Gustavo Adolfo Maldonado Martínez

gustavo.maldonado4724@gmail.com

Universidad Autónoma de Chihuahua

Recibido:
2023/08/07

Aceptado para su publicación:
2023/11/14

Publicado:
2023/12/15

María Teresa Muñoz (profesora de tiempo completo adscrita al Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras y miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel II.) es una de las principales representantes del pensamiento de Hannah Arendt en Hispanoamérica. Su amplia trayectoria nacional e internacional, la convierten en una filósofa que se distingue por su claridad, así como por sus aportaciones y propuestas imprescindibles para la reflexión crítica sobre las problemáticas más actuales de la filosofía política. Sus áreas de investigación son la filosofía política y la epistemología, en las que, respectivamente, ha destacado por su interés en el pensamiento de Hannah Arendt y Ludwig Wittgenstein.

Introducción

El argumento central de *Nuevas sendas para la política* versa sobre el posicionamiento de Arendt en su cuestionamiento a la capacidad de actuar del liberalismo y una práctica política que abogue por la necesidad de consenso. Partiendo de una posición crítica hacia la democracia liberal¹ representativa anclada al modelo neoliberal que conduce a los ciudadanos a la privatización de la vida.

Nuevas sendas en política

El poder sólo es posible donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales [...] surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan.

Hannah Arendt.²

Cuando leemos la palabra “Sendas” pensamos en caminos, en alternativas distintas a las ya conocidas. Es decir, en posibilidades de actuar, en este caso, de actuar juntos. Pues una senda no es una cuestión individual. Cuando encontramos un camino o lo trazamos esperamos que éste sirva a otros que han de venir después de nosotros. Así, las sendas en política son pensadas por nuestra autora más allá de lo individual, ya que en política lo individual sólo tiene sentido pensarlo en relación con lo colectivo. Las sendas pertenecen al dominio de lo público, forman parte de esa colectividad, pero esta solo se hace posible reconociendo a los otros. Ningún camino de la piel hacia afuera nos exime de la alteridad. Está en nuestra misma humanidad, en nuestro ser animales ciudadanos, animales políticos, como afirmaba Aristóteles. Entonces pensar nuevas sendas remite a la

¹ “Los modelos liberales que auspician la democracia representativa propician un alejamiento de los ciudadanos de la acción política”. María Teresa Muñoz, *Nuevas sendas para la política*. (Ciudad de México. Bonilla Artigas Editores, 2020), 137.

² Citado como encabezado en María Teresa Muñoz, *Nuevas sendas para la política*, 47.

preocupación por la vida pública, a saber, por las cosas públicas mediante nuevas formas de concebir la política.³

Es así como el texto nos ofrece una serie de condiciones de posibilidad para nuevas sendas en política a partir del pensamiento de Hannah Arendt. En principio la propuesta se ciñe a las particularidades de dicha autora respecto al pensar la política a través de la necesidad de replantear la tradición en filosofía política desde el análisis conceptual como herramienta metodológica. La obra se fundamenta en los conceptos de ciudadanía, espacio público y juicio. Estos conceptos se encuentran enmarcados en la tradición republicana como marco de crítica a la democracia representativa. Concretamente el posicionamiento político de un republicanismo cívico se contrapone al modelo de democracia liberal, con la intención de proponer un modelo de democracia más participativa que legitime activamente a la ciudadanía a través del espacio público. Esta crítica centra su problemática en una paradoja actual propia del modelo de la democracia liberal:

“El modelo liberal de la democracia representativa tiene en su núcleo una paradoja, a saber: mientras que la democracia como forma de gobierno implica ampliar los espacios de participación, la lógica del capital que viene supuesta en la visión del mercado neoliberal es excluyente”⁴

La problemática tiene una pertinencia justificada en su vigencia, y más aún en la necesidad de alternativas que invitan a la acción ciudadana y a ese “actuar juntos” (ser libres juntos, como expresión de la ciudadanía) que es propio de la búsqueda del pensar la política en Arendt, y que asimismo indispensable para la libertad. Así la presente obra reúne los conceptos de Arendt antes mencionados, en aras de un ejercicio de libertad por medio de la acción política colectiva, para lo cual, es imprescindible partir del concepto arendtiano de ciudadanía.

Sin embargo, este punto de partida es matizado desde el republicanismo cívico de Arendt a modo de crítica del modelo de la democracia liberal representativa. La tradición republicana es aquí desarrollada desde la tradición clásica de autores como Maquiavelo y Montesquieu. Y desde esa óptica se plantea una crítica al individualismo propio del liberalismo, pero en ese sentido la autora matiza su posición a punto de tomar distancia incluso de los críticos mismos de la tradición liberal, es decir, de los comunitaristas.⁵

Tras tales distinciones que propician una claridad metodológica en el texto que se sigue con una exposición de la estructura, la propuesta de pensar nuevas sendas en política a partir de Arendt se vuelve una atractiva lectura crítica de la tradición política para pensar el presente.

Estructura de la obra

El libro se compone de cinco capítulos. Inicia con una introducción a la problemática central de la obra, seguida de un primer capítulo que consiste en un corolario sobre *Arendt y los intersticios de la filosofía política* (29-46pp), dicho apartado contiene una afrenta por repensar la tradición en filosofía política desde la propuesta de análisis conceptual de Arendt. Éste apartado, resulta una pieza introductoria excelente y sintética, tanto para lectores ávidos como para quienes se inicien en el estudio de la filosofía política. La obra continúa con la exposición del capitulado. El segundo capítulo, *El ciudadano y su condición pública*, (47-66pp) representa una lúcida integración de los arquetipos que integran el concepto de ciudadano en la filosofía de Arendt. Por su parte, el tercer capítulo, *La metáfora del espacio público* (67-80pp), amalgama la noción de espacio público como un escenario para la acción y la pluralidad como expresiones de libertad. El capítulo cuarto, *Juicio político y ciudadanía democrática* (81-104), hace una apropiación del juicio y su rasgo reflexionante como

³ Estas nuevas formas parten también de una problemática paradoja actual, que: “la democracia como forma de gobierno implica ampliar los espacios de participación; y, la lógica del capital que viene supuesta en la visión del mercado neoliberal es excluyente”. María Teresa Muñoz, *Nuevas Sendas para la política*, 10.

⁴ María Teresa Muñoz, *Nuevas Sendas para la política*, 10.

⁵ La noción de singularidad es fundamental para comprender la distancia que Arendt toma hacia los comunitaristas, ya que, ésta deviene de su rechazo al peso de lo colectivo sobre lo singular.

capacidad ciudadana de actuar. Por último, el quinto capítulo, *El republicanismo arendtiano* (105-136pp), expone una peculiar crítica a la democracia liberal a partir del modelo republicano de Arendt, como propuesta de acción de la ciudadanía en el espacio público. Posteriormente, el texto presenta una conclusión: *La propuesta arendtiana: nuevas sendas para la política* (137-148pp), en ella se presenta un recuento de las principales cuestiones de cada capítulo y su pertinencia con la paradoja inicial que enmarca la problemática y necesidad de nuevas sendas para la política.

Observaciones críticas: Espacio público y ciudadanía

En el presente texto, los conceptos de ciudadanía⁶ y espacio público⁷ son medulares en la obra, constituyen un hilo conductor de la propuesta en cuestión. La idea de ciudadanía en Arendt se plasma en una particular relación con la concepción de ciudadanía del republicanismo cívico.

En el pensamiento de Arendt la noción de ciudadanía es uno de los fundamentos para que en el espacio público puedan darse la acción y la pluralidad como ejercicios de libertad y poder. En gran medida, el espacio público se configura gracias a la ciudadanía como “espacio común” y “mundo común”. Pues la ciudadanía al ser ejercida en ese escenario del espacio público posibilita ese poder que se concibe no como dominación, sino como un “poder hacer” Arendt implica un “actuar juntos”, y que es asimismo una expresión de libertad.

“Solo cuando las personas están recíprocamente facultadas para actuar se puede hablar de libertad política.” Estar recíprocamente facultados para actuar significa considerarse mutuamente como personas políticas⁸.

Dicho actuar se lleva a cabo en el espacio público, es el actuar de la ciudadanía en un reconocimiento común entre individuos que se consideran entre sí personas políticas, y que como tales, acuerdan el bienestar de la comunidad con la expresión de sus deliberaciones públicas.

Los arquetipos de ciudadanía en Arendt constituyen los caracteres necesarios para la acción y el ejercicio de la libertad política en el espacio público. Arendt construye su noción de ciudadano en una triada que reúne los rasgos esenciales de este tipo de persona política que actúa en reconocimiento y conjunto con sus semejantes en virtud de una idea consensuada de bien común que resguarda determinados derechos y libertades comunes. Así, la triada precisa de las figuras del paria consciente, el héroe y el espectador reflexivo.

El paria consciente consiste en un reconocimiento de uno de los rasgos más importantes de la ciudadanía, la identidad, que como artificio supone lineamientos necesarios para formar parte de una comunidad, ser miembro de ella en tanto su acción dentro de la misma a fin de tener derechos y obligaciones en relación a ella.

“El paria consciente es aquel que se plantea su entrada en la esfera pública reconociendo su diferencia. Así, saca a la luz su identidad y la plantea como un asunto no de mero triunfo social, sino de reconocimiento político⁹.”

El realce de la identidad en el paria consciente se cernie en el carácter de reconocimiento que resulta indispensable para la acción y expresión de la identidad de las personas políticas.

“El sujeto revela su singularidad únicamente por medio de la acción y el discurso en la esfera pública”.¹⁰ En ese sentido es importante recordar el matiz y relación que hay en el pensamiento arendtiano respecto a lo público y lo privado.¹¹

⁶ Arendt entiende la ciudadanía desde el concepto de pluralidad. María Teresa Muñoz, *Nuevas Sendas para la política*, 102.

⁷ El modelo de espacio público arendtiano tiene el gran mérito de articular libertad política con pluralidad. María Teresa Muñoz, *Nuevas Sendas para la política*, 144.

⁸ María Teresa Muñoz, *Nuevas Sendas para la política*, 140.

⁹ María Teresa Muñoz, *Nuevas Sendas para la política*, 50

¹⁰ María Teresa Muñoz, *Nuevas Sendas para la política*, 50.

¹¹ “...en Arendt, lo público está íntimamente relacionado con lo privado; en cierto sentido, depende de ello”. María Teresa Muñoz, *Nuevas Sendas para la política*, 51.

Así la acción del ciudadano le hace posible construirse un lugar común, un espacio público donde pueda desarrollar su capacidad de acción y mostrar su identidad concreta. De ese modo encontramos una religación entre la acción del ciudadano y el espacio público, pues “la noción de lo público, como espacio de aparición¹², de constitución de la identidad por medio de la acción y la palabra”¹³. Dado que: “En términos políticos, no aparecer es carecer de identidad”¹⁴. La identidad es un artificio, también en sentido político. Entonces la identidad en este sentido es posible en nuestra afirmación como ciudadanos en el espacio público.

Por su parte, la imagen del héroe nos da la perspectiva del ciudadano como un sujeto con la capacidad de pensar y juzgar. “Arendt considera que la capacidad de juzgar, propia del pensamiento, es una habilidad constitutiva de la política”¹⁵ misma que debe hacerse notar en el reconocimiento recíproco que nos faculta para la acción.

Conclusiones

De acuerdo con Arendt ser es ser es aparecer. Así, todos los seres humanos sentimos la necesidad de ser reconocidos, de ser vistos y validados por otros para obtener identidad. Necesitamos de los otros para ser en el mundo. En definitiva, *Nuevas sendas para la política*, propicia a través de una lectura en clave arendtiana, alternativas críticas para pensar los conceptos de ciudadanía y espacio público como condiciones de posibilidad en política para la libertad¹⁶ y la pluralidad.

Así, en cierta forma, el texto propone también desde Arendt una invitación a reivindicar el ideal de ciudadanía clásica, esto desde el entendido de que las necesidades de nuestro contexto político reafirman la vigencia de aquel ideal. En el texto, se comprende la ciudadanía como un concepto asentado sobre dos pilares: pluralidad y libertad, que son condición de posibilidad del espacio público. Libertad aquí es poder en tanto poder hacer en el actuar juntos. Finalmente, la obra concede un aporte imprescindible para nuestra actualidad, que es, repensar la democracia y avivar el énfasis en la participación de la sociedad civil en el poder político, lo que es, ejercer la ciudadanía, esto desde los términos de la propuesta de republicanismo cívico de Arendt.

Referencias

Muñoz María Teresa. *Nuevas sendas para la política*. Ciudad de México. Bonilla Artigas Editores, 2020.

¹² “La aparición en el espacio público supone la construcción de una identidad que viene dada por el reconocimiento que hacen los otros de nuestra singularidad. La constitución de una identidad es un proceso que se lleva a cabo en el espacio público. Es en lo público donde los individuos se muestran, hacen explícita, a través de sus actos y de sus palabras, su singularidad”. María Teresa Muñoz, *Nuevas Sendas para la política*, 55.

¹³ María Teresa Muñoz, *Nuevas Sendas para la política*, 53.

¹⁴ María Teresa Muñoz, *Nuevas Sendas para la política*, 54.

¹⁵ María Teresa Muñoz, *Nuevas Sendas para la política*, 58.

¹⁶ “La libertad se nos presenta como la capacidad de actuar”. María Teresa Muñoz, *Nuevas Sendas para la política*, 110. Es importante resaltar aquí que, en Arendt, la libertad es la práctica de la ciudadanía.

TRADUCCIÓN

Edgar Morin:

Pensar la complejidad

Traducción de Luis César Santiesteban Baca

lsanties@uach.mx

Universidad Autónoma de Chihuahua

Desde hace aproximadamente sesenta años, Edgar Morin, antropólogo, se ha hecho de un nombre como el teórico del pensamiento complejo: una forma singular de descompartimentar los saberes y de cultivar la exigencia de la interdisciplinariedad, en la esperanza de reconciliar la cultura científica con la cultura humanista.

“Religo luego soy”: así podría formularse el cogito de Edgar Morin. El ojo vivo, la palabra pronta, el antropólogo no termina después de más de medio siglo de tender puentes entre las ciencias y las humanidades. Figura entre los maestros de la sociología francesa, adulado en América latina y en particular en México, donde una universidad pronto llevará su nombre ¹. Edgar Morin es sobre todo conocido por ser el gran teórico del pensamiento complejo, ésta práctica transdisciplinar de los saberes, de la cual se ha hecho el apóstol, a lo largo de diferentes volúmenes de *El Método*: una aventura intelectual de varias décadas (1977-2004) de los cuales aquí está la última parte consagrada a la ética.

Hijo de Vidal Nahoum, calcetero de mayoreo, judío de origen griego, Edgar Morin tenía nueve años cuando muere su madre, Luna. “Debí aprender a vivir como marrano del dolor (...) De este agujero negro de una densidad infinita, de un vacío infinito, vienen mi desesperanza y mi escepticismo, pero también mi esperanza y mi fe en la vida”, escribe, en su *Autobiografía intelectual*. En la primavera de 1944: Edgar Morin, en el contexto de la resistencia, se encuentra con Dionys Mascolo, Robert Antelme y Marguerite Duras. Juntos crean, después de la guerra, la *Cité universelle*, una aventura editorial efímera. Un año antes en 1945, se casa con Violette Chapellaubeau, con la cual tendrá dos hijos, Irene y Véronique.

Conservando su nombre de resistente, Edgar Nahoum se convierte en Edgar Morin. Antropólogo. Él es este pensador al que atormentan los movimientos de la actualidad, el primer capítulo de los cuales fue mayo del 68. Sociólogo, él es alguien que un deseo de teoría invita a superar el singular hacia el universal. Así como el escepticismo que hereda en parte de Montaigne, lo invita a criticar los dogmatismos, una indefectible sensibilidad literaria anima este espíritu científico y de método. Autor, en fin, de un libro como *Amor, poesía, sabiduría*, aparecido en 1997, es también este hombre que continua, a despecho del movimiento formalista, pensando en lo real, evocándolo y sobre todo creyendo en él.

¹ Universidad del mundo real Edgar Morin

***Le Magazine littéraire.* Usted rechaza la etiqueta de sociólogo que se le adjudica. ¿A partir de qué momento sus trabajos en su itinerario intelectual, no han dado cuenta de la sociología, sino más bien de la antropología?**

Edgar Morin. En realidad, el orden cronológico es casi inverso. Cuando entré a la universidad, estaba penetrado de la visión marxista, según la cual para aprehender lo humano, había que concebirlo en todas sus dimensiones: económico, sociológico, psicológico, biológico. Una frase en tono profético tuvo para mí valor de programa: la del Marx que decía que las ciencias de la naturaleza abarcarán las ciencias humanas y que las ciencias humanas abarcarán las ciencias de la naturaleza. En esa época no existía la licenciatura en sociología. Ésta estaba comprendida en la licenciatura en filosofía. Mi formación inicial, en lo que a mí concierne, fueron la historia, el derecho (dónde se enseñaba economía), la filosofía hasta el grado de la licenciatura. Más tarde, entré al CNRS en la sección de sociología, lo que explica la etiqueta de sociólogo que a menudo se me atribuye.

En *L'an zéro de l'Allemagne*, relato, a manera de documental, la experiencia inaudita que tuve en una Alemania bajo la ocupación que yo recorría de parte en parte, no en el sentido contemporáneo (el estudio de los pueblos arcaicos que pudieron llevar a cabo Lévi-Strauss o Jaulin), sino en el sentido alemán del siglo XIX de conocimiento reflexivo de todos los aspectos de la experiencia humana. Lo que me ha guiado, en el momento de *L'homme et la Mort*, es la idea que no se podía dar cuenta de una realidad más que observándola desde todos estos ángulos, teniendo a la biología, a la mitología, a la psicología del niño, al psicoanálisis freudiano y postfreudiano, a la historia de las religiones, etc., que, en el estado de nuestro saber, están todavía separados y compartimentados. Estaba obligado a tener una mirada "poliscópica" y también a afrontar las paradojas y las contradicciones. Yo tenía ya el sentido de la complejidad sin haber reconocido y desarrollado la noción.

En la medida que usted había manifestado un interés constante por las cuestiones sociales (proceso Papon, el caso de la sangre contaminada, el debate sobre el aborto) ¿se definiría usted como un "antropo-sociólogo"?

Se puede decir que camino sobre dos piernas: una es más bien antropológica, la otra está bajo la égida de lo inmediato y lo contemporáneo, yo diría incluso el acontecimiento. En este último caso, soy hipersociólogo o más bien socio-historiador. Lo que siempre me ha fascinado del acontecimiento- se trate de mayo del 68 o de Orleans- es la sorpresa que causa desarreglando nuestros esquemas de pensamiento. Yo participé en un estudio pluridisciplinar en la comuna bretona de Plozévet sobre el fenómeno de la modernización en 1965. Una vez en el lugar, comprendí que era necesario un método que sea lo contrario al enfoque sociológico de la época, según el modo del cuestionario aplicado a una muestra representativa de la población. Elaboré, al contrario, un método que demanda a la vez el pleno empleo de la subjetividad y el pleno empleo de la objetividad, satisfaciendo a la vez la exigencia de empatía y de amor, pero también de una distancia. A mi regreso de California, en que me hice de una nueva cultura, que me ha permitido reorganizar mi manera de conocer, participé en la organización del coloquio de Royaumont sobre la unidad del hombre. A partir de los años setenta, el proyecto de un trabajo que se intitularía *El método* se me impone, lo que realicé de 1973 hasta el día de hoy. Eso no me ha impedido intervenir,

en *el Mundo*, en la guerra de Yugoslavia o en el conflicto israelí y Palestina. Sin ser politólogo, considero inseparable de la reflexión antropológica la dimensión política que lleva, para mí, a la cuestión de la relación con la comunidad humana, es decir, de lo que depende finalmente, de la ética.

En *Ética*, usted vuelve sobre esta gran ilusión política que fue el comunismo, el socialismo real. La cuestión del totalitarismo se halla ahí de manera subyacente.

He reflexionado sobre mi experiencia comunista. Antes de la guerra había leído a Trotski, Souvarine, todas mis lecturas me empujaban a rechazar el comunismo estalinista. Yo era llevado unas veces hacia la izquierda, otras hacia el reformismo, pero no hacia el estalinismo. Es cuando llega, después de la ocupación el ataque alemán a Rusia y la resistencia de Moscú, a fines de 1941, que me dije que hay solamente dos potencias en el universo- el nazismo y el comunismo- la democracia había demostrado su incapacidad en el curso de los años treinta. Imbuido de Hegel, de su idea de astucia de la razón (Napoleón, que pensaba satisfacer su ambición personal, aporta en realidad la revolución en Europa), llegué a dos argumentos fundamentales para volverme comunista, diciéndome entonces que todos los vicios del sistema son debidos: 1) al atraso de la Rusia zarista que hereda el comunismo; 2) Al encierro capitalista que la colocaba en una posición de fortaleza sitiada. Después de la victoria, pensaba, todos los gérmenes magníficos del socialismo y del comunismo se van a desarrollar. Sin ser ingenuo acerca de los hechos, yo era alguien que se había equivocado en el razonamiento. Cuando operé enseguida una penosa “desconversión”, me pregunté cómo había podido equivocarme, y busqué las causas en mi propia manera de pensar.

39

Volvamos a la antropología. ¿En qué contexto tuvo lugar, de manera más precisa, la orientación antropológica que usted le dio cada vez más a su trabajo?

Para escribir *El hombre y la muerte* en 1951, he debido estudiar la biología de la época. Esta curiosidad sobre el estado de las ciencias no se desvaneció nunca. Fue inseparable de la experiencia de la revista *Arguments*. A fines de los años sesenta, a partir de mi experiencia californiana en el Instituto de investigaciones biológicas, descubro no solamente la revolución biológica (nueva genética, biología molecular, etc), sino también nuevas concepciones como la cibernética de Norbert Wiener, las teorías de Gregory Bateson, el pensamiento de Heinz von Foerster. Fue la época en que descubrí que hay una manera de pensar que correspondía a mis necesidades cognitivas profundas. Esta transformación va a dar nacimiento al “Método”, que yo tomaba en su sentido griego de encaminamiento, alrededor de la idea directriz siguiente: ¿cómo conocer o pensar tratando de evitar al máximo el error y la ilusión?

Desde los años setenta, fecha del primer volumen de *El Método*, usted llevó a cabo la empresa de defender la exigencia del pensamiento complejo. Definida negativamente, ésta escaparía por un lado al exceso de especialización, por el otro a la pretensión de un saber total, absoluto o definitivo.

El pensamiento complejo adopta un movimiento en zig zag. El problema de la complejidad si se le refiere en el sentido del latín de *complexus* “tejido en conjunto”, era de

religar los saberes, a partir de los útiles cognitivos que faltan en el tipo de conocimiento que nos ha sido enseñado, y que quise desprender en mi trabajo: el principio dialógico, de la recursividad, y el principio holográfico. Una vez que se tiene que ver con la complejidad, no podemos soñar con un conocimiento exhaustivo, absoluto: queda siempre una parte de incertidumbre debida al azar, a los límites del conocimiento. Lo que hace que un conocimiento complejo no será nunca un conocimiento completo. Teniendo en cuenta las interacciones entre el medio natural y la actividad humana, la ecología, por ejemplo, es en el pleno sentido del término una ciencia *compleja*, que se complejiza, por lo demás, todos los días, sin ser, sin embargo, por lo mismo una ciencia *completa*.

Se trata de vivir con el sentimiento del inacabamiento del saber y de su transformación permanente.

El pensamiento complejo es el que da todo su lugar a “la ecología de la acción” otra noción muy apreciada por usted.

Según el principio que quiere que un texto se aclare a través de su contexto, el conocimiento debe siempre situar su objeto. Era la gran carencia de la ciencia clásica aislar los objetos unos de los otros. En la actualidad, hay ciencias que se complejizan: las de la segunda revolución científica en curso como la prehistoria, las ciencias de la tierra, la cosmología, etc.

Mientras que las que permanecen fieles a dos ideas clásicas del reduccionismo y del determinismo están, en cambio, en vías de ser superadas. La noción de auto-organización- es decir, la manera, para un organismo de sacar su energía del medio ambiente- es fundamental para comprender lo que es la vida. La ecología de la acción significa que toda acción en el medio humano escapa progresivamente a las intenciones de su iniciador, sufre las interacciones y retroacciones de dicho medio y puede golpear en *boomerang* al que la ha lanzado. De ahí la necesidad de una conciencia de apuesta y de operar una estrategia.

El pensamiento complejo sería un método que permite criticar los límites del enfoque científico. Usted cita en particular a Max Weber, que habla de la “jaula de hierro” de la racionalización y de la mecanización.

Por una parte, en efecto, opongo la racionalidad a la racionalización. Si la racionalidad está abierta, siempre sensible a los cuestionamientos de la experiencia, la racionalización es una concepción lógica, pero completamente cerrada y cuyas premisas pueden ser falsas. Por otra parte, hago una crítica a la mecanización, es decir, a la tendencia a aplicar al ser humano y a la sociedad la lógica reduccionista y determinista que es la de la ciencia clásica y que funciona muy bien para las máquinas artificiales.

El pensamiento complejo es igualmente, según usted, un antídoto contra las simplificaciones y los delirios de la ideología.

Lo propio de las ideologías es el hecho de estar cerradas. Yo retomo la distinción que hace Popper entre una teoría científica y una teoría no-científica. Para él, una teoría científica acepta la posibilidad de su propia refutación. Una teoría no científica se juzga, al

contrario, irrefutable. Así el marxismo y el psicoanálisis dogmáticos consideran todas las objeciones como puntos de vista perversos o imbéciles. Pero hay otra manera de abrir el marxismo o el psicoanálisis, permitiéndoles corregirse o desarrollarse de otra manera. Primer punto, entonces: la ideología debe aceptar la idea de su “biodegradabilidad”. Segundo punto: el hecho que el mundo de las ideas crea entidades poderosas que tienden a convertirse en dominadoras. Hay tantas ideologías como dioses que, aunque creadas por el hombre, se vuelven más poderosas que él, llegando hasta ordenarle matar y morir por ellas. El pensamiento complejo que defiende representa para mí un antídoto contra la dominación de estas “ideas maestras” inseparables de todo discurso ideológico.

En su crítica del conocimiento científico, que toca la idea de que la ciencia sería incapaz de una reflexión epistemológica, ¿no es usted tributario de una tradición filosófica (Husserl, Heidegger) para quienes la ciencia “no piensa”?

Retomo la parte de verdad que hay, a mis ojos, en la crítica que ha hecho Husserl, explicando que había un punto ciego en el conocimiento científico vuelto hacia el objeto, pero ignorando al sujeto que lo produce. Es la ignorancia del sujeto y la incapacidad de observarse a sí mismo, lo que crea este engeguimiento de la ciencia en cuanto a las consecuencias de su actividad. En cuanto a Heidegger, corregiría su frase diciendo que la ciencia no se piensa.

¿Este enfoque transversal que es el conocimiento complejo es una manera de renovar con el ideal del pensamiento global propio del humanismo renacentista? Por otro lado, ¿no se expone su teórico al proverbio: “El que mucho abarca poco aprieta”?

En la introducción general a *El Método*, digo que no soy “enciclopédico” sino “enciclopedable”, es decir, poniendo en ciclo, religando el saber. Ahí planteo que el holismo no es más válido que el repliegue sobre lo fragmentario y lo particular. El holismo es otra forma de reduccionismo. Soy fiel a Adorno quien ha dicho que la totalidad es la no-verdad. Los humanistas del renacimiento (Pico, Leonardo da Vinci) han demostrado, en efecto, la virtud de la polivalencia. Tratándose de un tiempo como el nuestro, se percibe con frecuencia que la relación de dos competencias puede ser fecunda, y a menudo, es en otra disciplina cercana o lejana que se hace el descubrimiento importante para una disciplina dada. En la actualidad, la verdadera cultura no puede venir sino de la conexión entre la cultura literaria, artística, filosófica, y la cultura científica. La ciencia aporta alimentos que ninguna filosofía hubiera podido soñar o imaginar, pero ella no es rica de esta capacidad de reflexión, de la cual solamente la filosofía y las ciencias humanas son capaces. Asimismo, la sociología permanecerá siempre abstracta en relación a la novela, que, pasando por la afectividad subjetiva, la empatía, es en comparación, de una riqueza cognitiva inaudita. Los conocimientos científicos no están condenados a ser separados y esotéricos. Si el movimiento de especialización se prosigue, el movimiento en sentido inverso no existe en efecto menos, que consiste en religar los conocimientos. Lo que es importante es la autocrítica, indisociable de lo que llamo en mi último libro la cultura psíquica, que consiste en no delegar al otro el aprendizaje de sí, incluso si se le puede y debe solicitar un esclarecimiento exterior. Hay, de hecho, varios niveles de racionalidad: la racionalidad

teórica, la racionalidad crítica y finalmente la racionalidad autocrítica, que comienza realmente con Montaigne. Si el pensamiento complejo pone de relieve la solidaridad entre las cosas y practica la “religación”, es decir, la circulación entre los diferentes saberes, es también una manera, de llevar a cumplimiento esta vez el salto del saber a la ética, de entrever lo que sería la solidaridad, la fraternidad entre los seres humanos.

Traducción del francés por Luis César Santiesteban

Tomado de *Magazine Littéraire* No. 437, Décembre 2004, pp. 92-97



OREXIS
EXPLORACIONES ÉTICAS
