

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ВЕКТОР-PRO

Комплексные проблемы
современной политики

Complex problems
of a modern policy

POLITICAL VECTOR-PRO

научный журнал

1-2 2016

issn 2307-1516

Учредители:

Федеральное государственное
бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Южно-Уральский государственный университет»
(национально исследовательский университет)

Челябинское региональное отделение
Российской ассоциации политической науки

Редакционная коллегия журнала:

Хвощев В.Е., к. филос. н., доцент, ЮУрГУ
(главный редактор);

Апрелева В.А., д. филос. н., проф., ЮУрГУ;

Балакин В.С., д. и. н., проф., ЮУрГУ;

Бурмейстер А.Н., заслуженный проф. Гренобльского ун-та;

Малышев М.А., проф.-исследователь, ИАЕМ;

Придворова Ю.В., дизайнер, ЮУрГУ;

Русакова О.Ф., д. пол. н., проф., ИФП УрО РАН;

Сибиряков И.В., д. и. н., проф., ЮУрГУ;

Трегубов Н.А., к. пол. н., ЮУрГУ;

Фадеичева М.А., д. пол. н., ИФП УрО РАН;

Роберто Андрес Гонсалес Инохоса, проф.-исследователь, ИАЕМ;

Мария Луиза Бакарлетт, проф.-исследователь, ИАЕМ.

Адрес редакции:

454080, г. Челябинск
пр-т Ленина д. 76, оф. 458а,
НОЦ «Комплексные проблемы
современной политики»

тел./факс: +7 (351) 267 94 23,

email: vek@susu.ac.ru

Формат 70x108 1/16

Усл. п. л. 12,25

Тираж - 500 экз.

Номер заказа 30/87

Цена свободная

Периодичность выхода:

2 раза в год

© Издательский центр ЮУрГУ, 2016

© Издательство НОЦ «КПСР», 2016

Authors

J. Loreto Salvador Benítez (7)	J. Loreto Salvador Benítez (7)
Pedro José Hinojosa Gutiérrez (18)	Pedro José Hinojosa Gutiérrez (18)
Herminio Núñez Villavicencio (32)	Herminio Núñez Villavicencio (32)
Manola Sepúlveda Garza (47)	Manola Sepúlveda Garza (47)
Davide Eugenio Daturi (60)	Davide Eugenio Daturi (60)
Timothy Edwards (72)	Timothy Edwards (72)
Rusakova O.F. (86)	Rusakova O.F. (86)
Rusakov V.M. (86)	Rusakov V.M. (86)
Vishev I.V. (100)	Vishev I.V. (100)
Loginovsky S.S. (119)	Loginovsky S.S. (119)
Evseev I.V. (130)	Evseev I. V. (130)
Evseev T.I. (130)	Evseev T. I. (130)

Autores

Авторы

Х. Лорето Сальвадор Бенитес (7)
Педро Инохоса Гутиеррес (18)
Эрминьо Нуньес Вильявисенсио (32)
Манола Сепульведа Гарса (47)
Давиде Эухенио Датурси (60)
Тимоти Эдвардс (72)
Русакова О.Ф. (86)
Русаков В.М. (86)
Вишев И.В. (100)
Логиновский С.С. (119)
Евсеев И.В. (130)
Евсеев Т.И. (130)

СОДЕРЖАНИЕ

Х. Лорето Сальвадор Бенитес Дискурс по проблеме сознания: изоморфизм и голография	6
Педро Инохоса Гутierrez Критика дискурса Хайдеггера в Бытие и Время в феноменологической перспективе Эдит Штейн	17
Эрминьо Нуньес Вильависенсио О нарративной идентичности	31
Манола Сепульведа Гарса «Полвека борьбы, чтобы потом получить землю в горах»: анализ эхидо Соледад Антигуа, Долорес Идальго, провинции Гуанахуато	46
Давиде Евгенио Даттури Дино Формаджио: дискурс о теле	59
Тимоти Эдвардс Айецинапа и философия истории Канта	71
Русакова О.Ф., Русаков В.М. Практики себя и проблема антропологической катастрофы	85
Вишев И.В. Проблема бессмертия и освоение космоса	99
Логиновский С.С. «Некоторое общежитие» из четвертой главы «Лествицы» Иоанна Синайского как пример воплощения социального идеала отцов Церкви	118
Евсеев И.В., Евсеев Т.И. Политико-правовые проблемы административной ответственности депутата муниципального образования, исполняющего обязанности на не постоянной основе	129
Требования к публикациям	138

CONTENTS

J. Loreto Salvador Benítez Discourse about the consciousness: isomorphic and holographic	6
Pedro José Hinojosa Gutiérrez The critique of Heidegger's discourse in the Being and the Time from the phenomenological perspective of Edith Stein	17
Herminio Núñez Villavicencio About narrative identity	31
Manola Sepúlveda Garza "Fifty years of fight to get us thrown into the mount": the case of the Soledad Antigua ejido, Dolores Hidalgo, Guanajuato	46
Davide Eugenio Daturi Dino Formaggio: discourse of the body	59
Timothy Edwards Ayotzinapa and the philosophy of history of Kant	71
Rusakova O.F., Rusakov V.M. The practice itself and the problem of anthropological catastrophe	85
Vishev I.V. Immortality and space exploration problem	99
Loginovskiy S.S. «Some hostel» from chapter 4 of «Lestvitsa» of John Climacus as an example of the embodiment of a social ideal of fathers of Church	118
Evseev I.V., Evseev T.I. Some features of legal registration of the status of the deputy of the municipality to perform their duties on a permanent basis is not	129
Requirements concerning the publication	138

INDICE

J. Loreto Salvador Benítez Discursos sobre la consciencia: isomorfismo y holografía	6
Pedro José Hinojosa Gutiérrez La crítica del discurso heideggeriano de Ser y tiempo a partir de la perspectiva fenomenológica de Edith Stein	17
Herminio Núñez Villavicencio Sobre la identidad narrativa	31
Manola Sepúlveda Garza "Cincuenta años de lucha para que nos echaran al monte": el caso del ejido Soledad Antigua, Dolores Hidalgo, Guanajuato	45
Davide Eugenio Daturi Dino Formaggio: il discorso sul corpo	59
Timothy Edwards Ayotzinapa y la filosofía de la historia de Kant	71
Rusakova O.F., Rusakov V.M. Las prácticas de sí y el problema de la catástrofe antropológica	85
Vishev I.V. El problema de la inmortalidad y la conquista del Cosmos	99
Loginovsky S.S. «Alguna residencia comunal» extraída del cuarto capítulo de "La escalera del divino ascenso" de Juan Clímaco, como ejemplo de la encarnación del ideal social de los padres de la Iglesia	118
Evseev I. V., Evseev T. I. Problemas jurídicos en torno a la obligación administrativa del diputado municipal quien ejecuta su cargo esporádicamente	129
Requisitos para publicación	138

Х. Лорето Сальвадор Бенитес

Дискурс по проблеме сознания: изоморфизм и голография

В статье излагается два теоретических дискурса, в которых ставится необычная проблема интерпретации феномена сознания, что позволяет пересмотреть наши взгляды на понимание реальности. Идея изоморфизма ставит вопрос о том, что внешнее восприятие, осуществляемое мозгом, изоморфна сознанию, и идея о том, что мозг является голограммой, которая воспринимает вселенную также голографически. Эти позиции бросают новые вызовы прочтению и интерпретации внешнего мира с точки зрения уровней и измерений действительности. Речь идет о теориях, которые вносят вклад в понимание сознания и реальности по ту сторону доминирования физики.

Ключевые слова: сознание, голограмма, изоморфизм, понимание.

Доктор философии Х. Лорето Сальвадор Бенитес, преподаватель-исследователь Гуманитарного факультета Автономного Университета штата Мехико

J. Loreto Salvador Benítez

Discourse about the consciousness: isomorphic and holographic

Here are two theoretical discourses posed new interpretations of the phenomenon of consciousness are exposed; which enables a rereading and understanding of reality. The idea of isomorphism suggests that the external perception by the brain is isomorphic with respect to consciousness; and the position that the brain interprets as a hologram that perceives a universe, also holographic. This poses new challenges to reading and interpreting the outside, its dimensions or levels of reality. These are theories that provide knowledge about the understanding of consciousness and reality, beyond the dominance of physics.

Keywords: consciousness, holographic, isomorphism, understanding

Doctor in Philosophy J. Loreto Salvador Benítez, researcher-professor of the Humanitarian Faculty of Autonomous University of Mexico State

J. Loreto Salvador Benítez

Discursos sobre la consciencia: isomorfismo y holografía

Aquí se exponen dos discursos teóricos que plantean inéditas interpretaciones sobre el fenómeno de la consciencia; lo que posibilita una relectura y comprensión de la realidad. La idea del isomorfismo plantea que la percepción externa procesada por el cerebro es isomórfica respecto a la consciencia; y la postura que interpreta al cerebro como un holograma que percibe un universo, también holográfico. Lo anterior plantea nuevos retos de lectura e interpretación de lo exterior, de sus dimensiones o niveles de realidad. Se trata de teorías que aportan conocimiento en torno a la comprensión de la consciencia y lo real, más allá del predominio de la física.

Palabras clave: consciencia, holográfico, isomorfismo, comprensión

Doctor en Filosofía J. Loreto Salvador Benítez, profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México

Introducción

La argumentación en aras de una comprensión de aquella experiencia humana que posibilita a la persona identificarse consigo misma y, simultáneamente distanciarse, diferenciarse de los otros, seres humanos o cosas, ha configurado un discurso sobre el fenómeno, denominado de distintas maneras: alma (*psiché*), entendimiento (*nous*), razón (*diánoia*), saber verdadero (*episteme*); y más recientemente consciencia, mente. Se trata de un objeto de estudio de difícil aprehensión; no obstante, se han producido discursos disciplinarios que abonan en su entendimiento y explicación. La cuestión estriba en una realidad de la interioridad humana, alentada, estimulada por el exterior e interior del mismo individuo. Platón afirma "el diálogo interno del alma consigo misma", cuando refiere al pensamiento; pero a su vez, aquí destaca el lenguaje propiamente, allende el universo interior. Ese lenguaje ha dado cuenta a través de los tiempos de la consciencia, en ocasiones identificada llanamente con el conocimiento. Aquí, nos proponemos revisar un par de discursos desde la filosofía y la neurociencia que aportan argumentos para la comprensión del fenómeno de la consciencia humana en tanto unidad o sistema en estrecha relación con la totalidad, llámese naturaleza, universo. Ahora, podría tratarse de discursos novedosos en la comprensión de un fenómeno ajeno y acaso, insondable.

Isomorfismo en los procesos psíquicos y microfísicos

La consciencia es una entidad que "sabemos" por experiencia propia de su existencia; no obstante, configura un enigma y fenómeno insondable que, no estando en ninguna parte –al menos del cerebro donde deducimos se aloja– es una expresión de la mente del ser humano que ha posibilitado el "autoconocimiento" y la producción de entendimiento mediante la razón y la emoción; cultura, lenguaje, comunidad y civilización son consecuencia de la expresión de la consciencia humana. Sigamos la siguiente analogía; hay un adentro y un afuera. El fenómeno mental ocurre al interior de una cavidad pero detonado por estímulos provenientes del exterior, esto es, ocurre una relación dual, dialéctica; la naturaleza, la vida y el cosmos son aprehendidos por la consciencia individual del ser racional. De ahí la sabiduría popular contenida en el refrán: "cada cabeza es un mundo", literalmente el mundo es comprendido en una unidad mental. ¿Y de qué naturaleza son los nexos o hilos del proceso de la consciencia? He ahí la incógnita, porque ocurren manifestaciones de la materia, los átomos, las células (neuronas) que por medio de intrincadas conexiones con entidades no físicas, posibilitan el fenómeno de la consciencia. Un acercamiento y explicación a lo anterior está contenido en la idea de isomorfismo como una dinámica interactiva cerebro mental. Veamos en qué consiste.

La idea de isomorfismo entre los procesos psíquicos y los microfísicos, presente en el pensamiento de Korzybski, Jung, Pauli y Lupasco, está pasando del campo de la especulación teórica al de la aplicación práctica. Partamos de que tenemos una gran responsabilidad en la perspectiva transdisciplinaria que defiende Basarab Nicolescu: no se trata de encontrar una solución a los problemas cada vez más complejos, que aparecen sin cesar en el sistema actual de referencia que es el nuestro, sino de *cambiar de sistema de referencia, e introducir una nueva manera de comprender la dialéctica entre simplicidad y complejidad* (Nicolescu, 1996: 62). Y ocurre que en la cotidianidad reina lo simple, banal y ordinario de las horas y los días; no obstante que en todo proceso de distinta índole, emerge la complejidad en conexiones e interrelaciones de factores, variables o como queramos llamarles.

Tenemos por ejemplo que: "El movimiento es un proceso que ocurre en la materia –las partículas– pero el calor, como la presión o lo mental, no es sustancia material. En todo caso, su naturaleza es el movimiento mismo. Modernamente se define calor como «energía en tránsito» entre dos cuerpos. Será la mente energía en tránsito en el sistema nervioso?" [En este orden encontramos que] "Los procesos mentales y cerebrales son dos conjuntos de procesos

isomórficos. Cada proceso (proceso elemental) de un conjunto se corresponde biunívocamente con un proceso elemental del otro. Los conjuntos isomórficos son mapas biunívocos sin ambigüedad. En matemáticas son muy útiles para conocer las propiedades de un conjunto a través de las del otro. En "neurociencia mentalística" también funcionan así." [Ahora bien] "Son los estados los que definen el proceso integrado. No hay primacía de un conjunto sobre otro. Sabemos que los cambios cerebrales se acompañan de cambios mentales y que ambos cambian conjuntamente con la experiencia. Sólo hay un conjunto: el estado cerebro mental. No hay par sino estados cerebro mentales con manifestaciones distintas. Los procesos mentales y los cerebrales se construyen y se modifican juntos en sus interacciones. Debe reconocerse, sin embargo, que la única sustancia es material, como en el caso del movimiento elemental y el calor en un gas" (Muñoz-Martínez, 2007: 19).

Pero, ¿quién conoce realmente? O de otra manera, ¿quién interpreta los hologramas en el cerebro –o mente–? En su momento una respuesta la dio San Francisco de Asís, "Lo que estamos buscando es lo que está mirando". Pribram ha pensado que una respuesta podría estar en el contexto de la psicología de la Gestalt cuyo planteamiento estriba en, lo que se percibe "allá afuera" es lo mismo que el

cerebro procesa; es *isomórfico* con él. Pribram expresó en voz alta: "¡Tal vez el mundo sea un holograma!" (en Ferguson, 1992: 34). En el pensamiento clásico griego se habló de un microcosmos –representado por el logos o razón– y un macrocosmos, como todo aquello que está más allá incluso el infinito; ambos están en relación intrínseca, dialéctica, recíproca y, el última instancia son Uno y la misma cosa.

El paradigma holográfico

Los trabajos de investigación del neurocirujano de Stanford, Karl Pribram afirman que el cerebro opera como un holograma (un tipo especial de sistema de almacenamiento óptico); esto es que cada parte individual de una imagen (foto) contiene toda la forma condensada. "La parte está en el todo y el todo está en cada parte, una especie de unidad-en-la-diversidad y diversidad-en-la-unidad. El punto crucial es sencillamente que la parte tiene acceso al todo" (Wilber, 1992: 8). De acuerdo a Pribram, este campo puede ser el dominio de la unidad-en-la-diversidad trascendental que se describe y experimenta con los místicos y sabios del mundo entero. También, posterior al conocimiento de los aportes del físico David Bohm, en cuanto al aspecto subatómico y "potencial cuántico", puede concluir que las entidades físicas aparentemente discretas y separadas en el espacio y el tiempo, realmente estaban vinculadas o unificadas

de manera implícita o subyacente. Conforme a palabras de Bohm: bajo la esfera explicada de cosas y acontecimientos separados se halla una esfera implicada de totalidad indivisa, y este todo implicado está simultáneamente disponible para cada parte explicada (Bohm, 1992: 9). De otra manera, el universo físico parece es un holograma gigante, donde cada parte está en el todo y el todo en cada una de ellas.

Así nace el paradigma holográfico: el cerebro es un holograma que percibe y participa en un universo holográfico. De acuerdo a Bohm y Pribram la experiencia religiosa verdadera, la experiencia de la unicidad mística y la "identidad suprema", podría ser una vivencia genuina y legítima de este fundamento implícito y universal. Este paradigma parece culminar una tendencia histórica discernible, a saber, desde la "revolución cuántica" –hace más de 50 años– cuando físicos de la talla de Bohr, Heisenberg, Eddington, Schrödinger hasta el mismo Einstein, "tuvieron una visión místico-espiritual del mundo" (Wilber, 1992:9). Si antaño, la idea "espíritu" estaba proscrita del saber académico disciplinar, ahora, "la ciencia moderna ya no niega el espíritu." Este es un avance significativo porque el alma (*psiche*) griega y posteriormente el espíritu, en la cultura romana como entidad "real" existe, pero no es visible y, por tanto, intangible al menos desde el discurso del método científico.

Nueva perspectiva de lo Real

A partir del neurólogo Karl Pribram y del físico David Bohm han nacido teorías que dan cuenta de acontecimientos paranormales y de rarezas perceptivas “normales”; las implicaciones científicas y humanas son profundas; no obstante estos avances cumplen predicciones como, a) deducir de las matemáticas teorías y b) colocar a lo “sobrenatural” como parte de la naturaleza. Dicha teoría en breve plantea lo siguiente: *nuestros cerebros construyen matemáticamente la realidad “concreta” al interpretar frecuencias de otra dimensión, una esfera de realidad primaria significativa, pautada, que trasciende el espacio y el tiempo. El cerebro es un holograma que interpreta un universo holográfico* (Wilber, 1992: 13).

Para David Bohm el holograma es el punto de arranque de una nueva descripción de la realidad: el orden plegado. La explicación clásica de la realidad se centra en expresiones secundarias –el aspecto desplegado de las cosas –, y no en su fuente. Tales apariencias se abstraen de un flujo no medible y no visible que no se conforma de partes; se trata de una inseparable interconexión (Bohm en Wilber, 1992: 9). Afirma Bohm que, cuando la ciencia aspira a separar el mundo en partes, no podrá descubrir las leyes físicas primarias.

Por su parte Pribram ha hecho acopio de evidencias en más de diez años que le permiten afirmar

la “estructura profunda” del cerebro es esencialmente holográfica; muchas investigaciones demuestran que las estructuras cerebrales gustan, huelen, sienten, oyen y ven por medio de un análisis matemático sofisticado de las frecuencias espaciales y/o temporales. Una propiedad que no deja de ser un misterio, tanto en el holograma como en el cerebro, es el hecho de la distribución de la información en el sistema con cada fragmento codificado que puede producir la información del todo (Wilber, 1992: 16). El cuerpo teórico de Pribram comprende a la conciencia humana toda, algunos puntos clave son a) los intrincados dispositivos matemáticos del cerebro, b) la información que en éste se distribuye como holograma, de donde se determina que la memoria se esparce por todo el cerebro, no tiene un lugar específico, c) hay una especie de efecto estéreo de input sensorial, auditivo, kinésico, etc., d) la *experiencia trascendental* que podría significar cierto tipo de proyección, e) hay disposición por “defender el espíritu como dato. Es ciencia tal como se concibió en un principio: la búsqueda de entendimiento”, por parte de los científicos más productivos, f) no existe la metáfora o de otra modo, toda metáfora es cierta, “todo es isomorfo” [en la filosofía oriental se afirma: “como es arriba es abajo”].

El modelo holográfico de Pribram conjuga su investigación del cerebro [los centros más

antiguos del mismo muestran una complejidad y control mayores que nadie ha previsto] con aportes de la física teórica; las experiencias paranormales y trascendentales las pone al margen de lo sobrenatural para explicarlas como parte de la naturaleza. Una consecuencia de ello fue el cambio de perspectiva del anterior interés científico del comportamiento al pensamiento, esto es, el estudio de la experiencia subjetiva. En ello está el aporte –uno de los más significativos – del descubrimiento de cómo se involucran los centros motores cerebrales, no sólo en el movimiento propiamente sino también en los procesos mentales que preceden al movimiento, “en los planes de acción” (Ferguson, 1992: 29).

En breve, la teoría holográfica sostiene que los cerebros humanos *construyen matemáticamente una realidad que trasciende el tiempo y el espacio. El cerebro es un holograma que interpreta un universo holográfico.* Se podría decir los cerebros personales representarían fragmentos del holograma mayor. No obstante lo anterior, Pribram afirma: “espero se den cuenta de que yo no entiendo nada de esto”. Lo cierto es que los físicos han estado intentando aplicar procesos mentales lineales, lógicos, a una dimensión que no es lineal; es claro que no puede ocuparse de un razonamiento casuístico –causa/efecto– en el entendimiento de sucesos no vinculados al espacio y al tiempo

(Ferguson, 1992: 37). Esta teoría integral comprende como modelo tanto a la ciencia como al espíritu; su capacidad de explicación amplía y abona muchas disciplinas, al dotar de sentido a fenómenos viejos al tiempo de plantear novedosas y urgentes preguntas. Dicha teoría asume que los estados de armonía y coherencia de la conciencia están en sintonía con el nivel primario de la realidad, una dimensión de armonía y orden; empero, tal sintonía es afectada por la angustia, la ira y el miedo, y favorecida por el amor y la empatía.

¿Qué es este lío de lo Real?

Karl Pribram al comentar los hallazgos de la psicología de las apariencias de James Gibson, con experimentos que utilizan exposiciones bidimensionales en tubos de rayos catódicos que posibilitan la percepción de figuras tridimensionales; resalta que Gibson deduce de sus hallazgos que esa percepción tridimensional es “directa”, es decir, inmediata y todas las otras maneras de conocimiento y el mundo se derivan de esta realidad inmediata. Con ello enfatiza Gibson la realidad de las apariencias y la primacía de esa realidad.

No obstante, para gran parte de los científicos el mundo “real” es el mundo de la física; que describirían como un mundo hecho de objetos materiales y de las interacciones entre ellos. Se trata de una realidad “objetiva” del universo físico compuesto básicamente de movimientos

fortuitos de objetos minúsculos, partículas como electrones y fotones. La microfísica moderna "debe tratar de información definida psicológicamente, esto es, a través de observaciones conductuales" (Pribram, 1992: 44).

Abrimos la discusión con Nicolescu porque como físico cuántico reivindica "otras" realidades; donde los aportes de Pribram se circunscriben de alguna manera. En esta confrontación Basarab Nicolescu propone la noción de *niveles de Realidad* (nR en adelante), aún y cuando reconoce su ambigüedad extrema. Por "realidad" entiende "aquello que resiste a nuestras experiencias, representaciones, descripciones, imágenes o, incluso fórmulas matemáticas" (Nicolescu, 1996: 16). Acentúa la perspectiva relacional de lo que el término podría significar. Afirma que el ser humano "sabe" de al menos dos dominios de realidad: uno visible y otro invisible. En el siglo XX Nicolai Hartmann y Werner Heisenberg contribuyen a esta idea. El primero basa su ontología en la teoría de las categorías donde diferencia cuatro *niveles de Realidad*: inorgánica, orgánica, emocional e intelectual; el segundo, Premio Nobel de Física (1932), plantea dos principios rectores, a) división de los niveles de realidad que corresponde a distintos modos de objetividad, y b) la supresión progresiva del rol desempeñado por los conceptos de espacio y tiempo (Nicolescu, 1996: 18). En Heisenberg la realidad es una

fluctuación continua de la experiencia humana que concentra la conciencia; y no se le identifica totalmente como un sistema aislado. Afirma Heisenberg: "La realidad, se puede decir, nunca es la realidad 'en sí', sino sólo una realidad sobre la cual podemos tener conocimiento, en muchos casos es una realidad a la que hemos dado forma. [...] Nunca podemos llegar a un retrato exacto y completo de la realidad" (Heisenberg en Nicolescu, 1996: 19). Distingue "regiones de realidad" de "niveles de realidad"; por regiones de realidad entenderá "un conjunto de conexiones nomológicas. Estas regiones son generadas por grupos de relaciones que se superponen, ajustan, cruzan, siempre respetando el principio de no contradicción". De hecho –observa Nicolescu– dichas regiones son equivalentes a los niveles de organización del pensamiento sistémico. Siguiendo el modelo Heisenberg de realidad, el primer nivel corresponde a los estados de cosas que se objetivan de manera independiente del proceso de conocer; aquí tenemos a la mecánica clásica, el electromagnetismo, la teoría de la relatividad, en breve a la física nuclear. En el segundo nivel de Realidad corresponde a los estados de cosas que no se pueden separar del proceso del conocimiento; aquí tenemos a la mecánica cuántica, la biología y las ciencias cognitivas. El tercer nivel se corresponde con los

estados de cosas creadas con respecto al proceso de conocimiento; aquí sitúa al arte, la filosofía, la política, las experiencias religiosas y de inspiración (Nicolescu, 1996: 20).

La conciencia es, por parte del sujeto y en una primera acepción, darse cuenta de la realidad; de otra manera es la relación entre el ser humano, (logos) y el objeto, en una segunda definición. La conciencia ha tenido una evolución cuyo proceso, de relación sujeto > objeto puede ser comprendido en cuatro etapas. En la primera, donde predominan los instintos, es como un "no dar cuenta de la realidad"; en todo caso tiene que haber una separación para dar cuenta de. Las emociones corresponden a la segunda etapa, donde el objeto domina al sujeto; impone las reglas; se pasa a la tercera etapa del Intelecto por comparación; aquí el sujeto llega a dominar al objeto mediante el intelecto. La conciencia propiamente corresponde a la cuarta etapa, donde el sujeto y el objeto se separan.

¿Realidad isomórfica u holográfica?

El problema de la conciencia se afirma como irresoluble; si bien se constata su presencia y "realidad" en cada existencia y, consecuentemente en la experiencia humana, se trata de un "hecho" científica, físicamente hablando, que demanda de un abordaje inter, transdisciplinario. A nivel de las ciencias hay

diversidad de discursos que aportan en su comprensión y explicación casuística, neurofisiológica, psicológica e, incluso espiritual. La idea del isomorfismo en la comprensión de la conciencia es plausible desde la equiparación de los procesos mentales y los microfísicos; el propio fenómeno mental deriva de una dinámica interna, o más precisamente de conexiones neuronales mediante procesos electroquímicos; como hipótesis la estimamos pertinente lo mismo que la perspectiva holográfica de la conciencia. Ambas interpretaciones en el contexto de la transdisciplina demandan una nueva descripción-explicación de la Realidad; porque la idea predominante deriva del universo físico de los objetos: materiales, de peso y volumen, por ende tangibles: eso, desde esta perspectiva, es lo real. Pero en los discursos ahora expuestos se consideran otras dimensiones o niveles de realidad, que van más allá del ámbito de la física; es como mirar al menos la posibilidad de que existe algo más que la materia; tal es el aporte de las teorías isomórfica y holográfica de la conciencia. Tal vez lo que cabe cuestionar es la confianza, una vez más, y coincidencia de los procesos de conocimiento con la emergencia y ejercicio de la conciencia. Acaso esa asociación tácita reduzca la complejidad que implica un acontecimiento metafísico al nivel de la realidad física del cerebro. La cuestión sigue ahí,

“viva”, cómo algo abstracto, inaprensible, inmaterial e intangible puede dar cuenta de sí misma, “saber” que existe y algo hay más allá de ella. Como lo afirmó San Francisco de Asís: lo

que estamos buscando es lo que está mirando. Y, a partir de estas interpretaciones, ¿hay que leer de otra manera la realidad?

Bibliografía

1. Abbagnano, Nicola. (2004). *Diccionario de filosofía*; FCE, México.
2. Ferguson, Marilyn. (1992). “La realidad cambiante de Karl Pribram”. En: Ken Wilber, *El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia*, Kairós, Buenos Aires.
3. Bohm, David. (1992). citado en Ken Wilber, Introducción, *El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia*, Kairós, Buenos Aires.
4. Muñoz-Martínez, E.J. (2007). “Isomorfismo interactivo cerebromental”, *Elementos* No. 67, Vol. 14. En: www.elementos.buap.mx/num67/htm/19.htm
5. Nicolescu, Basarab. (1996). *La transdisciplinariedad. Manifiesto*; Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, A.C. México.
6. Pribram, Karl H. (1992). ¿Qué se todo este lío? En: Ken Wilber, *El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia*, Kairós, Buenos Aires.
7. Wilber, Ken. (1992). *El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia*, Kairós, Buenos Aires.

Педро Инохоса Гутиеррес

Критика дискурса Хайдеггера в Бытие и Время в феноменологической перспективе Эдит Штейн

Философия Мартина Хайдеггера, пробудившая большой интерес в XX веке, содержит ряд положений, которые вызвали критику со стороны его современников. К числу последних принадлежит недавно воскрешенная из забвения Эдит Штейн, чьи феноменологические, философско-теологические воззрения привлекли к ней живое внимание своей критикой Хайдеггера и в первую очередь идей, содержащихся в его труде *Бытие и Время*. Не отрицая ценности данной работы, Штейн приходит к выводу о том, что попытка выявить проблему бытия оказалась нерешенной не только в данной работе, но и в последующих произведениях немецкого философа.

Ключевые слова: Эдит Штейн, Хайдеггер, феноменология, бытие, время

Доктор философии Педро Инохоса Гутиеррес, преподаватель-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико

Pedro José Hinojosa Gutiérrez

The critique of Heidegger's discourse in the Being and the Time from the phenomenological perspective of Edith Stein

The Martin Heidegger's philosophy has been a deep impact in the century XX. But present some points, which were critiqued by contemporaries. Among them, the re-discover Edith Stein, with phenomenological and philosophical and theological training, she made an interesting study on the Heidegger's works, mainly on the *Sein und die Zeit*'s ideas. She does not exclude full, but conclude that the Heidegger's attempt to resolve the being problem is insufficient, not only in *Sein und die Zeit*, but also in later works.

Keywords: Edith Stein, Heidegger, phenomenology, being, time

Doctor in Philosophy Pedro José Hinojosa Gutiérrez, researcher-professor of the Humanitarian Faculty of the Autonomous University of Mexico State

Pedro José Hinojosa Gutiérrez

La crítica del discurso heideggeriano de Ser y tiempo a partir de la perspectiva fenomenológica de Edith Stein

La filosofía de Martin Heidegger que tanta atención ha despertado durante el siglo XX, presenta puntos que ya fueron criticados por algunos contemporáneos suyos. De entre ellos, una re-descubierta Edith Stein, cuya formación fenomenológica y filosófico-teológica la hace cada vez más sobresaliente, realizó un estudio sobre las obras de Heidegger, principalmente sobre las ideas que surgen del *Ser y Tiempo*. Sin llegar a excluirlas del todo, concluye que el intento de desentrañar el problema del ser, es insuficiente en esta y sus siguientes obras.

Palabras clave: Edith Stein, Heidegger, fenomenología, ser, tiempo

Doctor en Filosofía Pedro José Hinojosa Gutiérrez, profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México

Del pensamiento filosófico del siglo XX en su abundancia de sistemas, autores y propuestas, sin duda el pensamiento de Martín Heidegger (1889-1976) es altamente reconocido. Sin duda su propuesta filosófica y su libro *Zein und Zeit* (El Ser y el Tiempo) han pasado a la posteridad como una de las propuestas más interesantes sobre el estudio filosófico del problema del ser. No obstante, su complejidad y lenguaje han complicado la divulgación y conocimiento amplio de dicha propuesta.

Si bien tal complejidad ha originado tanto diversas traducciones a diferentes lenguas como la nuestra, o una mayor divulgación por parte de pensadores afines a Heidegger. En este trabajo quiero presentar una perspectiva aun poco conocida hasta ahora en lengua castellana, una perspectiva que parte de Edith Stein (1891-1942). Una de las discípulas más importantes del padre de la fenomenología del siglo XX - Edmund Husserl (1859-1938)-, y que presenta una sorprendente capacidad para comprender la obra heideggeriana, su propuesta y límites, así como también de hacer una crítica a la misma, a partir de una postura también bastante original e interesante.

La obra y el pensamiento de Edith Stein están en un proceso de descubrimiento, divulgación, valoración y bastante reciente y las consecuencias de tales procesos aún está por ver que frutos aportan al contexto de la filosofía del siglo XX. En este

trabajo, solamente presentare algunas de las observaciones que la autora hace presente en un apéndice de su magna obra *Ser finito y ser eterno* (1936), mismo que por variaciones editoriales pude descubrir publicada en de modo independiente bajo el título de *La filosofía existencialista de Martin Heidegger* (cf. Bibliografía). La obra a pesar de ser aparentemente breve, presenta una riqueza que sorprende, ya que revela un estudio sistemático, constante y detallado de determinadas argumentaciones de Heidegger; mismo que resalta sus alcances y, a pesar de la complejidad del autor por ella estudiada, mantiene el enfoque de su estudio y hace una muy interesante crítica de las insuficiencias del discurso heideggeriano.

Considerar que esta crítica es una refutación radical de Heidegger sería una precipitación, y más dentro del contexto de la discusión filosófica. Cualquier especialista sobre Heidegger (que no lo soy), señalará los aportes e influencias del autor de Friburgo. Tampoco será este trabajo una exposición comparativa de ambos sistemas o propuestas de pensamiento: el de Heidegger y el de Stein; no se tiene ni espacio ni tiempo. Lo que presento en este trabajo es como una autora contemporánea a él, conocedora de la obra de Husserl, que analiza y estudia la propuesta filosófica del discurso de Heidegger (entendiendo como discurso, la expresión del pensamiento a través de su obra,

sin caer en especificidades lingüísticas o semióticas) a la vez que expresa ya una perspectiva contrastante pero a la vez bien fundamentada.

Según Francisco Javier Sancho Fermín, la vida de Edith Stein podría ser presentada como una vida "en búsqueda del sentido" que ya se haría presente en la vida de Stein, desde muy joven. Tal motivación se haría más clara y fuerte a lo largo de su vida y la impulsaría a realizar los estudios de fenomenología bajo la dirección de Husserl, y posteriormente dar un proyecto de conjunción entre esta perspectiva y el tomismo, cuando realice su conversión al catolicismo. De hecho observaremos en nuestra autora, como se abren horizontes más allá de la perspectiva racional y lógica, sin por eso despreciar los aportes que la filosofía y la fenomenología hacen en el ámbito del conocimiento humano. Como podremos señalar cuando Stein estudie la cuestión de la muerte en *Ser y tiempo* y contraponga el discurso de Heidegger, al suyo a partir de su experiencia y su fe.

Breve presentación de la señorita Stein

Como se ha mencionado arriba, el pensamiento de Edith Stein está en proceso de divulgación en México, en países de lengua castellana. Pero poco a poco se comienza a dar a conocer más y mejor. Varios investigadores y divulgadores están aportando nuevas perspectivas, a la vez que comparten las obras en nuestra lengua. Como una presentación

previa a la presentación de la crítica heideggeriana, haremos presente los aspectos que consideramos importantes y básicos sobre esta autora. Algunos serán biográficos, otros son presentados como elementos que contextualizan a la fenomenóloga y a la obra. Ya habíamos mencionado a Francisco Javier Sancho Fermín, quien hace también una buena tabla biográfica, con la cual podemos ubicar el contexto histórico de nuestro personaje. Nacida el 12 de octubre de 1891 en la ciudad de Breslau. Última hija en una familia judía practicante, Edith Stein. Queda huérfana de padre a los pocos años, antes de ingresar a la escuela. Para 1906 experimenta una crisis personal y abandona la escuela (con notas altísimas), y la religión (ya no encuentra el sentido en ella) y viaja a Hamburgo. Al año siguiente decide retomar sus estudios. Sigue con el bachillerato y busca ingresar a la universidad (Sancho Fermín, 2002: 24). Así pues, podemos ubicar a nuestra autora como una persona del naciente siglo XX, con una vivencia de las crisis de sentido y de búsqueda de la "verdad", del fundamento.

Este impulso puede apreciarse en su inmersión en la filosofía, primero con Husserl y la fenomenología, para posteriormente reconocer la que llamará "philosophia perennis" (la filosofía hecha por los padres cristianos, especialmente Santo Tomas y san Agustín), misma que buscará conciliar con las ventajas y aportes de su formación fenomenológica. Mas a decir de

Sancho Fermín o de Revilla Guzmán, todo este contexto a la vez permea las obras de Stein, incluso en sus escritos exclusivamente religiosos cuando ya dé el paso a la fe y se vuelva escritora cristiano católica, en la parte final de su vida.

En el año de 1911, ingresa a la universidad de Breslau, donde realiza estudios de Germanística, historia, propedéutica filosófica y psicología. En 1913, viaja a la Universidad de Gotinga, y se siente atraída por los estudios de Husserl, poco después conocerá a Max Scheler.

Cuando estalla la primera guerra mundial Stein comienza a elaborar su tesis de Doctorado: *Sobre la empatía...* Al año siguiente participa (en enero) en un examen de Habilitación para ser maestra de historia, filosofía y germanística, obteniendo la nota más elevada. Después, de abril a septiembre es voluntaria de enfermería de la cruz roja en un hospital austriaco, y en otoño estudia griego para su doctorado.

En 1916, defiende su tesis doctoral de filosofía en la Universidad de Friburgo, obteniendo *summa cum laude*. Posteriormente se vuelve la asistente de Edmund Husserl hasta 1918. Contacto con Adolf Reinach (muerto en 1917) con quien establece una buena amistad.

Desde 1916, comienza a realizar un gran trabajo en la investigación y reflexión filosófica. Publicando, organizando los manuscritos de Husserl y escribiendo trabajos para difundir la fenomenología. Discutiendo con miembros del círculo de

Husserl, entre ellos Heidegger temas como filosofía de la religión. Con lo cual se puede decir que cuando Heidegger publique su obra, la señorita Stein tendrá suficiente trato y conocimiento del pensamiento heideggeriano como para valorar tanto sus alcances y posibilidades, como sus límites e insuficiencias, cosa que se buscará mostrar más adelante.

A partir de aquí se puede mencionar como el pensamiento de Stein va adquiriendo un perfil cada vez más propio. Sobresale poco a poco de tal modo que para 1918 ya intenta obtener una cátedra de enseñanza, misma que no se logra por las condiciones de su tiempo. Ella vive el fin del imperio alemán y la llegada de la República de Weimar. Pasa a ser parte del Partido Demócrata Alemán, realiza conferencias y estudios, aporta elementos para la valoración de la mujer en el siglo XX, así como estudios propios dentro del campo de la pedagogía y sobre todo, la filosofía, dentro del ámbito de la fenomenología.

Más será a partir de su contacto con el cristianismo, después de la muerte de Reinach en 1918, y su contacto con las obras de Santa Teresa de Jesús, en 1921. Que su visión sobre el mundo y sobre el conocimiento adquiere nuevos horizontes. A partir de 1922 tras su bautizo, se centra en conocer los aportes de la filosofía hecha por personajes sobresalientes del cristianismo, a la vez que se plantea la búsqueda de una síntesis con lo que ella ha conocido. Como en

el caso de sus traducciones sobre las *Quaestiones Disputatae de Veritatae* (1928) de Tomás de Aquino; o su artículo *¿Qué es fenomenología?* (1924). Siendo en esta época donde *Ser y Tiempo* es publicado en el anuario de publicaciones fenomenológicas (1927).

No obstante, la llegada de Hitler y los nazis al poder, afectará la profesional de la filósofa Stein. Las leyes anti-semitas la excluyen de la enseñanza, lo cual, aunado a otros factores personales la mueven a ingresar al Carmelo de Colonia (1933). Al año siguiente comienza a escribir su obra *Ser finito y ser eterno*, una reelaboración de su tesis de habilitación titulada previamente *Acto y Potencia*.

La ahora hermana Teresa Benedicta de la Cruz continua escribiendo, investigando y reflexionando. Las obras religiosas aparecen en este período, aunque no por eso deja de interesarse en la filosofía. La intensificación de las leyes contra los judíos la obligan a preocuparse por su maestro Husserl, y al morir este, a velar por la seguridad de su viuda y de los archivos de Husserlianos. En 1938 ella misma se ve obligada a ir al Carmelo de Holanda, juntamente con su hermana Rosa. La aparente paz se interrumpe cuando los Países bajos son invadidos por la Wehrmacht en 1940. Se plantea la posibilidad de trasladar a las hermanas Stein a Suiza y se realizan los trámites para ello.

No obstante, para 1942, Stein se identifica con su pueblo, si ya en 1936 había concluido *Ser*

finito y ser eterno y en 1941 había comenzado la redacción de *La ciencia de la cruz*; así como también se tenían los elementos para que pudieran viajar a Suiza. Tras la denuncia de los obispos católicos contra la persecución de los judíos holandeses, los alemanes toman represalias arrestando a todos los judíos católicos. Las hermanas Stein entre ellos. Y el 9 de agosto mueren en Auzwitch-Birkenau (Fermín, 2012: 37). Stein deja inconclusa *la Ciencia de la cruz*.

Breves elementos para comprender la obra de Stein

Según Carmen Revilla Guzmán, en su prólogo a *La filosofía existencial de Martín Heidegger*, hay que tener en consideración que las obras de Edith Stein permean o presentan un "carácter paradójico" (Stein, 2012: 9) Ya que hacen presente tanto la fenomenología como "religión de la evidencia, del candor filosófico, y la noche oscura de la mística carmelita" que "apunta a una singular revalorización de la experiencia" (Stein, 2012: 10).

Esta perspectiva se acentúa más al percibirse la tensión entre "la orientación filosófica" que busca la precisión, el orden y el "volver a las cosas mismas"; por un lado, y el compromiso efectivo con la realidad y su exigencia de la realidad. Buscar la conjugación entre los aportes de la filosofía fenomenológica y su búsqueda de las cosas mismas con una precisión conceptual lo más estricta y fundamentada posible, así como también su capacidad de poderse comunicar o transmitir y sobre todo

que pueda hacer entendible la realidad que nos rodea: es decir, "una apertura a la existencia y la orientación de un ideal de objetividad".

Tal argumento lo hace más entendible cuando se presenta elementos que permiten esbozar cierto perfil intelectual de Edith Stein. Por un lado una preocupación ontológica, y por otro una orientación a una filosofía de la persona (que retoma aportes de autores cristianos, y a la vez busca responder a las preguntas que Heidegger deja de lado no responde con sus obras). Y con ellos presenta un proyecto que parte de la peculiaridad del ser humano. Un ser que se anuncia y se esconde, como es presentado en su trabajo sobre la Empatía (ibíd: 15). Ser humano que se abrirá la orientación del ser Absoluto. Siendo idea central que permite comprender mejor tanto su obra *Ser finito y ser Eterno*, como también la crítica que realiza de los postulados presentados en el discurso de *Ser y tiempo*)

Carmen Revilla también recupera los momentos cruciales de la relación entre Stein y Heidegger. Como su primer contacto en 1916 en Friburgo durante el verano (ídem. 15). Donde lo señala como "silencioso hasta que habla de filosofía". O la mención de Heidegger en su correspondencia con Ingarden (1921-octubre 15), como "un punto negro entre el trabajo de los fenomenólogos de Friburgo". Y expresa su preocupación por la "nueva dirección" de los estudios heideggerianos que se "distan-

cia progresivamente de la orientación de Husserl" (Ibid: 16).

¿Influyó la negativa de Heidegger en apoyar la habilitación de Stein como académica en la universidad, en la redacción de *Ser Finito y Ser eterno*? Puede que se escriban varias obras al respecto, pero ni Carmen Revilla, ni Sancho Fermín consideran que haya algo personal en la crítica a Heidegger. La primera menciona que si bien la renuncia a la vida universitaria significó dejar la tesis de *Acto y potencia*, cuando esta es retomada ya en el periodo de su vida religiosa, adquirirá tantas variaciones, que se escribirá como una obra distinta: *Ser finito y ser eterno*, uno de cuyos apéndices (que es el que traduce Revilla), presenta "un dialogo con el autor, que será la revisión crítica de su planteamiento de la cuestión del ser y una síntesis de la discusión que a lo largo de la obra mantiene con él." (Stein, 2012: 17) De igual manera, se verá como explora posibilidades que contemplen una fundamentación sólida para hacer la crítica, llegando a incluir a autores como Hedwig Conrad-Matius. (Autor opuesto a Heidegger). Este diálogo filosófico se buscará presentar en algunos de sus puntos más importantes a continuación.

La crítica a Heidegger

Edith Stein comienza con un reconocimiento de los aportes de Heidegger y los nuevos horizontes que *Ser y Tiempo* hacen en el ámbito de la filosofía. "No es posible en pocas páginas dar una imagen de la

riqueza y la fuerza de las investigaciones, a menudo, verdaderamente iluminadoras, que contiene el torso heideggeriano *Ser y tiempo*. Quizá ningún otro libro haya tenido mayor influencia en los últimos diez años sobre el pensamiento filosófico actual, aunque muchas veces da la impresión de que las nuevas palabras son usadas sin captar del todo su sentido radical, su incompatibilidad con el resto del utillaje conceptual que utilizamos sin reparos" (Stein, 2012: 27).

Por un lado le reconoce a Heidegger el ser innovador, rico en aportaciones y novedoso, pero por el otro señala como su vocabulario se toma con ligereza sin muchas veces comprender que tal vocabulario y no advierte que tales términos pueden ser completamente novedosos y que conllevan una propuesta radical dentro del pensar filosófico. De ahí que plantee primero hacer un resumen o presentación básica de lo que la obra expone y posteriormente tome posición con respecto a los principios que el discurso heideggeriano presenta.

De ahí que en su obra, dentro del apartado dedicado a *Ser y tiempo* se presenten los siguientes subtítulos:

Reconstrucción de la secuencia argumental.

Análisis preparatorio de Dasein.

Dasein y temporalidad.

Toma de posición.

¿Qué es el Dasein?

¿Es fidedigno el análisis del Dasein?

¿Es suficiente como fundamento para plantear adecuadamente la pregunta por el sentido del ser?

Ya el análisis de los subtítulos daría una idea de cómo se realiza el estudio de la obra heideggeriana, así como las consecuencias que tal estudio presenta para la autora. De las conclusiones del estudio de *Ser y tiempo*, se extenderá a considerar otras obras de Heidegger como son *Kant y el problema de la metafísica* (1929), *De la esencia del fundamento* (1929) y *¿Qué es metafísica?* (1929). En las cuales señala una continuación de ciertos planteamientos de *Ser y tiempo*. Tal continuación, a decir de ella, no resulta satisfactoria porque al parecer, ninguna de las logra responder satisfactoriamente las preguntas arriba presentadas.

Stein hace una presentación somera, pero suficiente, siguiendo al propio Heidegger en el planteamiento de su esquema de trabajo. ¿Cuál es la finalidad de *Ser y tiempo*? Plantear nuevamente la "la pregunta por el sentido del ser". Lo cual se fundamenta tanto por la "primacía objetivo-científica" de la pregunta por el ser (Stein, 2012: 28). Toda ontología es ciega si no ha respondido desde un inicio la pregunta por el ser y su sentido. Ninguna ontología debe de evitar plantearse tal actividad como fundamental. Por otro lado, Heidegger afirma que la pregunta por el sentido del ser no ha encontrado una respuesta satisfactoria a lo largo de la historia de la filosofía, más aún,

afirma que la pregunta por el ser no ha sido adecuadamente planteada. ¿Por qué? Ya es sabido que Heidegger afirma que los planteamientos sobre el tema hechos en la antigüedad (Platón, Aristóteles) han quedado en concebir al ser como "estar ahí" (Ídem). El cual es una *manera deferminada de ser*. Pero de esta consideración se afirma que el ser "es lo más general y evidente". Mismo que ya no necesita definición. Y esto pervive en autores como Descartes y Kant.

Una vez presentado lo anterior ¿cual es la novedad del discurso heideggeriano? Cito lo que aparece en el texto: "Para obtener una respuesta a la pregunta por el sentido del ser, dice Heidegger, hay que preguntar al ente y no a uno cualquiera sino al ente a cuyo ser pertenece la pregunta por el sentido del ser y una cierta comprensión provisional (pre-ontológica) del ser. A este ente que 'somos en cada caso nosotros mismos' se le llama *Dasein*" (Los números en paréntesis se refieren a los párrafos de *Ser y tiempo*, cuando Stein cita al propio Heidegger. Cosa que hace frecuentemente en esta obra) [Stein, 2012: 28]. Es decir, para poder ampliar la comprensión del ser, debemos de centrarnos en el ente que ya vislumbra o preconcebe al ser. A este ente le llama Heidegger *Dasein*, quien por otra parte somos nosotros, pero para evitar una confusión con los sistemas y las preguntas anteriores que limitan la comprensión del ser, evita nombrarlo con los términos de sistemas ontológicos anteriores.

Este ente "tiene que ser en este caso su ser como suyo (33)". Más aun, la comprensión del ser que tiene el *Dasein*, no solo implica su ser (lo que es llamado *existencia*), sino también a lo que no es conforme a tal. Con lo cual se plantea que se puede hacer una ontología fundamental (un estudio del ente), como base de todas las demás en lo que es llamada la *analítica existencial del Dasein*. Y presenta el plan o esquema del libro: Primera sección: Análisis preparatorio del *Dasein*. Segunda sección: "La temporalidad como sentido de ser de ese ente que llamamos *Dasein*". Con este tema se presenta también el concepto de *tiempo*. Presentado como "horizonte de la comprensión del ser, a partir de la temporeidad en cuanto ser del *Dasein* comprensor del ser." (Stein, 2012: 29)

Habría una tercera sección donde se hablaría ya del "tiempo y del ser", para terminar argumentando que el "Ser como tal 'debe concebirse a partir del tiempo' (39)" (Ídem). Stein menciona que esa sección existe, fue escrita, pero no fue publicada. Por tanto el proyecto presentado al inicio de *Ser y tiempo* habría quedado o inconcluso. Y finalmente se menciona que una *segunda parte* donde presentaría un estudio centrado en la "historicidad del *Dasein* y su comprensión del ser como necesaria 'destrucción de la historia de la ontología" Solo es enunciada en los párrafos 40 y siguientes.

El análisis del Dasein

Se centra en el ser de Dasein, que es singular a sí mismo, "es cada vez el mío". "Se comporta con respecto a sí mismo y que este su ser o su existencia es su esencia." La esencia del Dasein es existir podría decirse. Todo lo que corresponde o "pertenece a la estructura de este ser se denomina existencial. (Stein, 2012: 29). Por lo que el análisis del ser del Dasein conlleva el contemplar todo aquello que conforma su esencia, todos los existenciales que dice Stein parafraseando a Heidegger "corresponden a las categorías de lo que *está-ahí*". Pero esta correspondencia no es idéntica a las categorías tradicionales. El Dasein no es un ser -ahí: "No es un *qué* sino un *quién*". No tiene posibilidades, sino que es sus posibilidades. No se puede recurrir a los viejos vocablos como "yo", "espíritu", "persona", "hombre" o semejantes porque o cosifican al Dasein (Aquí Stein señala que Heidegger acusa a la dogmática cristiana y a la ontología antigua de subordinar al Dasein a las categorías de lo que únicamente es ser-ahí, como si se redujera ámbito de las "cosas") o son insuficientes para señalar que "clase de ser no cósmico mientan". Es decir, los términos de la ontología tradicional o subordinan al Dasein al ámbito de las cosas únicamente, o son insuficientes para señalar que diferencia existe entre el ser de Dasein y el ser de las cosas.

Con este antecedente pasa plantear el estudio de las

características más sobresalientes del ser del Dasein. Pero señala que todas estas características son experimentables por el propio Dasein. Per ejemplo dice que éste "se contempla por de pronto como es *cotidianamente*, esto es, esencialmente como *estar-en-el-mundo*, en el que se diferencian diversos elementos: el *en-el-mundo*, el *quien* está en el mundo y el *estar-en*." (Stein, 2012: 30) Y comienza a presentar los conceptos claves para continuar el análisis. *Mundo* por ejemplo es "eso donde un Dasein vive", y no la totalidad de objetos que están ahí o una región determinada del ente. El "mundo" en el discurso heideggeriano solo se comprende a partir del Dasein. De igual modo que el "estar en" no es la "espacialidad", ya que es un existencial, "algo perteneciente a la manera de ser del Dasein como tal e independientemente de la corporeidad espacial del cuerpo." De igual modo, este "estar en el mundo" es precisado como un *ocuparse*, traduciéndolo como un realizar, llevar a cabo, temer, procurarse o conocerse. Este conocerse es un modo de ser, pero no es sino derivado del "originario". Y aquí se presentan categorías que son re-definidas por el discurso heideggeriano como "estar a la mano" o "útil", con lo cual se conforma la noción de "espacialidad" de los entes o cosas que no es "física" sino en su relación con el Dasein. A la vez el Dasein *presenta una especie de espacialidad* que se manifiesta como *des-aleja-ción* y

direccionabilidad. Pero la noción del *espacio* no es producto del ocuparse del Dasein, surge cuando el Dasein, cambia de modo de estar, del ocuparse al contemplar (Stein, 2012: 31). Y al contemplar descubre que el espacio es algo *co-constitutivo al mundo* (parece que así presenta que hay conceptos que surgen de digamos la experiencia empírica y otros de la reflexión o abstracción).

Cuando habla del *quien* del Dasein, nos dice el discurso que es "una forma de existencia (137)" y que el Dasein *co-está* con otros entes que tienen la forma de Dasein. Este *co-estar* no es un mero *estar ahí*, ya que conlleva también *estar con*, un trabar conocimiento y lograr comprensión, que adquieren carácter de "modo de ser originario y existencial, sin el cual ningún dato ni conocimiento es posible (143)" De se deriva que el Dasein es un "co-existir –en el mundo" Y el sujeto del Dasein es nombrado como *Uno*, pero no como suma, género o especie sino como existencial esencial. (ídem. 31).

De igual manera, en un modo sintético, pero muy explicativo Stein, parafrasea, cita y enuncia las ideas generales de análisis de "estar ahí", de las "categorías" con las que este "estar ahí" se va desarrollando en el mundo y el ocuparse del Dasein como se plantean modos existenciales como la "apertura", o el "estado de iluminación" en el cual el Dasein está aclarado por sí mismo y no por otro ente que lo aclare. "porque el mismo es la

claridad" (Stein, 2012: 32) de ahí hay una presentación y reelaboración de otras "categorías" que presentan el ocuparse conociendo al mundo, el *comprender*, el *interpretar*, para avanzar con el *enunciar* y sus diferentes maneras de *significar* (de expresar el sentido que un ente cualquiera manifiesta hacia el Dasein).

Con tales términos y sus derivados (el *escuchar* y el *discurso* derivados del *comprender*; así como la *visión*; pero que al devenir en el ámbito común o cotidiano pueden manifestar un estado del Dasein, donde no está éste último está en su ser propio. Un estado "caído", expresado en la *habladuría* y en la *curiosidad*, pero que se alejan de la *visión* y del *discurso*. Con elementos para considerar todo este ámbito del Dasein como expresión de lo que será llamado *la facticidad*.

Ambas existencialidad y facticidad, son presentadas como elementos constitutivos del ser del Dasein, y Heidegger busca mostrar como ambas se interrelacionan entre sí, y para ello nos presenta lo que llama la "disposición afectiva fundamental de Dasein" (Stein, 2012: 34) que sea comprensora y que lo deje abierto para sí mismo. Para concluir que tal estado afectivo es la *angustia*. La *angustia* le permite conocer el mundo y su condición en el mismo, e incluso lo mueve a anticiparse dentro de él (anticipación que toma forma de *cuidado*, con el cual incluso puede salir de su estado "caído", para buscar su modo digamos, mas auténtico. Por tanto conc-

luye Heidegger que la existencia del *Dasein* puede ser considerada dentro de todo este contexto mencionado como *cuidado*.

La temporalidad y la crítica propiamente dicha.

¿Se cumple el objetivo de la obra – recuérdese el abrir el sentido del ser, el replantear la pregunta por el ser- con todo lo planteado hasta ahora? Heidegger en escrito menciona que la *existencialidad*, la *facticidad* y el *cuidado* del *Dasein*, no han sido suficientes. Al analizar al *Dasein*, Heidegger advierte que se aprecia un cambio de poder ser, que implica que el *Dasein* también no es, y la *conciencia* atestigua este no ser. Por eso para poder comprender en su totalidad al ser de *Dasein*, tendremos que contemplar su fin, esto es la *muerte*, considerando entonces que “Sólo cuando la conciencia manifiesta el poder-estar-entero propio del *Dasein* podemos estar seguros de haber completado la analítica del ser originario del *Dasein*- lo que solo es posible cuando se recurre a la *temporeidad* e *historicidad* del *Dasein*“(Stein, 2012: 36). Por tanto, la segunda sección estudiará estos aspectos: la muerte, la conciencia, la temporeidad y la historicidad.

Es de advertir que continuar el modo de presentación que se ha llevado hasta ahora, ocuparía mas espacio del que tenemos previsto, por lo que dejaríamos los análisis previos como ejemplo de la minuciosidad y comprensión con que Edith Stein se dedicó a estudiar las tesis del discurso heideggeriano para posteriormente dar una postura crítica al

respecto. Como se mencionó un poco más arriba, las preguntas que nuestra autora hace pueden servir de guía acerca de su postura sobre las propuestas heideggerianas. Buscaremos presentar las ideas más importantes de la crítica al discurso de *El Ser y el Tiempo*.

Al tratar la pregunta ¿qué es el *Dasein*? Stein hace las correlaciones con la concepción más tradicional que habla del hombre. Aquí observamos como ya tiene el respaldo de la filosofía escolástica para dar sus argumentaciones. El *Dasein* al expresar un modo especial del ser, da un carácter especial al hombre, al conferirle el carácter constitutivo de existencia. Heidegger muestra una filosofía que parece muy pretenciosa en sus metas. Confiere al *Dasein* un carácter privilegiado, que bastaría para explicar el problema del Ser, con una claridad, que ninguna de las anteriores doctrinas sobre el hombre o el alma podrían alcanzar. (Stein, 2012: 50).

Pero si se hace la pregunta en general sobre el ser ¿es posible hablar de Dios en relación con este tema? ¿Por qué la concepción del *Dasein* no nos aclara el tema de la corporeidad y del espíritu del hombre? De igual modo hace observaciones muy profundas sobre temas tratados por la ontología antigua y medieval, que no son resueltas con las propuestas de Heidegger.

Cuando habla acerca de si es fidedigno el análisis del *Dasein* hace argumentaciones que de manera certera muestran que la

argumentación y descripción del Dasein, quedan en una generalidad indeterminada (Stein, 2012: 51). Que algunas temáticas no son desarrolladas de un modo extensivo (vgr, la condición de *arrojado*,). La crítica de la generalidad del concepto de Uno. O el discurrir sobre la muerte y estar existencialmente enfilado a ella en un discusión extensa donde plantea las posibilidades de que la existencia no se cierre en este ámbito de vida y, por supuesto, lo relacionado a la temporalidad. Stein no rechaza de tajo los argumentos heideggerianos, pero plantea preguntas que finalmente hacen que muchas de esas argumentaciones tengan que ser o modificadas o aparezcan como insuficientes para la resolución del tema planteado por el propio autor, quien excluye otras posibilidades de conocimiento del ser que no sean el Dasein, cuando la propia fenomenología habla de las esencias de los fenómenos que aparecen ante la conciencia. Y tras argumentar de manera amplia con aportes de la filosofía tradicional (antigua, escolástica y algunos aportes como de Conrad-Martius), termina su apartado sobre *Ser y tiempo* de la siguiente manera: "Si lanzamos una mirada

panorámica a la obra, nos quedamos con la impresión de que quería ser el intento de hacer parecer el ser del hombre como fundamento último al que remitir todas las demás maneras de ser, pero que este planteamiento inicial, al final resulta dudoso. Será bueno comparar esta impresión con posteriores manifestaciones de Heidegger sobre la pregunta por el ser para ver si confirma" (Stein, 2012: 74).

No sobra decir que este apéndice integra además sus estudios sobre las obras posteriores de Heidegger al respecto. Resultado: Ni en *Kan y el problema de la metafísica* o *De la esencia del fundamento*, se consolidan los aportes de *Ser y tiempo* a decir de Stein, y lo mismo ocurre con sus tituladas *¿Qué es metafísica?* Desde la perspectiva de esta discípula de Edmund Husserl, conocedora a fondo de la propuesta fenomenológica primer y de que ella llama la *Philosophia perennis* (escolástica y antigua). Si bien hay algunos aportes novedosos, la propuesta de Martin Heidegger es insuficiente para lograr el objetivo por él propuesto. Se podría no estar de acuerdo con este argumento, pero la obra en la cual se expresa es digna de ser retomada en nuestro tiempo.

Bibliografía

1. Stein, Edith. La filosofía existencial de Martín Heidegger (Presentación Carmen Revilla Guzmán. Trad. Rosa M. Sala Carbó. Madrid. Trotta, 2010.
2. Stein, Edith. Obras completas, III: Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano. Burgos, Monte Carmelo, 2007.
3. Sancho Fermín, Francisco Javier. Santa Edith Stein. Obras selectas. Burgos, Monte Carmelo, 2012.

Эрминио Нуньес Вильависенсио

О нарративной идентичности

В этой статье мы затрагиваем проблему, с которой часто сталкивается выпускник университета при проведении своих научных изысканий в области гуманитаристики, а именно: с требованием научной объективности, подобно той, которая применяется в математике. По мере развития педагогических исследований, ощущается интерес к новым эпистемологическим парадигмам, которые должны привлечь внимание эмоциональные и когнитивные основания формирующегося субъекта познания, его академические интересы, интеллектуальные ориентации, понятия, категории, гипотезы и его методологические стратегии. Короче, молодой исследователь отдает себе отчет в том, что наряду с империей разума ему недостает того, что ведет к слиянию мифа и логоса, чувства и мысли, повествования и анализа. И он начинает понимать, что только в гуманитарных науках субъект так резко не отделяется от объекта его познания.

Ключевые слова: наррация, дискурс, идентичность, семиотика

Доктор Эрминио Нуньес Вильависенсио, профессор-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико

Herminio Núñez Villavicencio

About narrative identity

In this article we touch on the problem often found by the college student in developing his research in the humanities: the requirement of scientific objectivity similar or equal to the reached one in mathematics. The Young researcher needs a new epistemological stance in which the knower consider the emotional and notional foundation of his academic interests, his intelectual orientations, his categories and concepts, his hypotheses and methodological strategies. In short, it is found that is not enough the rule of reason and reconciliation of myth and logos, of feeling and though, of narrative and analysis is needed. In the human sciences the clear separation between subject and object in knowledge is not given.

Keywords: narration, discourse, identity, semiotics

Dr. Herminio Núñez Villavicencio is the researcher-professor-of the Humanitarian Faculty of the Autonomous University of Mexico State

Herminio Núñez Villavicencio

Sobre la identidad narrativa

En este artículo se toca un problema que el universitario encuentra con frecuencia al desarrollar sus trabajos de investigación en las humanidades: la exigencia de objetividad científica semejante o igual a la alcanzada en las matemáticas. Conforme se incrementa la investigación en las instituciones educativas, los interesados manifiestan sentir la necesidad de una nueva postura epistemológica en la que el sujeto cognoscente considere el fundamento emocional y nocional de sus intereses académicos, de sus orientaciones intelectuales, de sus categorías y conceptos, de sus estrategias metodológicas. En síntesis, el joven investigador se da cuenta en su actividad de que no es suficiente el imperio de la razón y es necesaria una conciliación de mito y logos, de sentimiento y pensamiento, de narración y análisis. En las humanidades el investigador se percata de que no se da neta separación entre sujeto y objeto en el conocimiento.

Palabras clave: narración, discurso, identidad, semiótica

Dr. Herminio Núñez Villavicencio es,
Profesor-investigador de la Facultad
de Humanidades de la Universidad
Autónoma del Estado de México

Introducción

“Quise seguir los cánones académicos, según los cuales debe existir exterioridad entre el “objeto” estudiado y el sujeto que lo investiga, debiendo desaparecer la subjetividad del intérprete, quien ha de elegir un estilo literario altamente codificado e impersonal, pero mi intento fue inútil”. Así se expresaba un alumno en la revisión de su tesis. Declaración que obviamente requiere de algunas aclaraciones, aquí no transcribo su enunciación aceptándola sin más, lo hago porque da pie para algunas reflexiones.

Vivimos tiempos de radicalización del cuestionamiento de la actitud objetivista y científicista que tiende a generalizarse. Disposición iniciada no ahora sino en el movimiento cultural del Romanticismo desde la segunda parte del siglo XVIII y desarrollada, en las ciencias humanas, desde finales del siglo XIX por pensadores y orientaciones en el pensamiento que incidirían en la conformación de la cultura contemporánea. Me refiero a las aportaciones de Federico Nietzsche, de Sigmund Freud, del existencialismo y de las corrientes hermenéuticas, entre otras. Ellos plasmaban un estado de ánimo extendido en sus días, al que dieron expresión sistemática y auto-reflexiva.

En una época desencantada, auto-reflexiva, posmoderna, estos fenómenos contemporáneos son tematizados en corrientes de pensamiento y acción que expresan la emergencia de una

nueva postura epistemológica, en la que el sujeto cognoscente se pregunta por el fundamento extra-teórico, muchas veces de manera inconsciente, emocional y nocional, de sus intereses académicos, de sus orientaciones intelectuales, de sus categorías y conceptos, de sus hipótesis e interpretaciones, de estrategias metodológicas, de recomendaciones y propuestas en su labor tanto de investigación como de reflexión organizativa y pedagógica. Posición que es, a la vez, epistemológica y existencial, que busca no ya el sólo imperio de la razón sino una conciliación de mito y logos, de sentimiento y pensamiento, de narración y análisis, donde participan algunas corrientes significativas del pensamiento contemporáneo, concretadas en posiciones dialécticas, hermenéuticas, fenomenológicas..., compartidas por sectores crecientes de universitarios (estudiantes, profesores y hasta algunos directivos), por funcionarios públicos que buscan superar patrones tecnocráticos y verticalistas en su trabajo. Posturas asumidas tanto por movimientos sociales y culturales como por individuos de diversos estratos sociales.

El mundo en que nos encontramos lleva al investigador-actor social a tomar conciencia de que se encuentra inmerso en redes de sociabilidad y de construcción de significados, en comunidades emocionales y cognitivas (la familia, la ciudad donde se desarrollan los momentos más significativos de

esencia a partir del concepto de *mimesis* –vista como mayor o menor ajuste a la realidad de la que la literatura crea duplicados– sino que avala también las posturas más rupturistas de esa visión en décadas recientes: las de los defensores de la posibilidad de una literatura antimimética.

En el famoso parangón que hace Aristóteles entre poesía mimética e historia (*Poética*: 1451b) queda clara la concepción del quehacer artístico como representación verosímil de la realidad, en concreto, de las acciones que constituyen el objeto representado. Pero su afirmación de que también lo imposible verosímil es preferible a lo posible pero no convincente (*Poética*: 1460a) ha sido esgrimida para defender un acercamiento no necesariamente mimético a la literatura. Esto se ha intentado recientemente en estudios estructuralistas de textos como los dedicados a Baudelaire, Kafka, Cortázar, Rulfo... Aquí sólo abordaremos algunos aspectos de la vertiente mimética.

Hace ya dos centurias y en el contexto de amplios debates sobre literatura, la reflexión romántica representó uno de los hitos importantes en esa aproximación a la naturaleza de la ficción, a través de su insistencia en el decisivo papel de las facultades irracionales del ser humano –muy especialmente, la imaginación– en la creación artística. En esta dirección el fecundo discurrir de pensadores como Kant, Hegel, Schelling, los

Schlegel, etc., aclara y justifica sobradamente el vuelco experimentado por la creación artística a partir del romanticismo, al igual que explica el acentuado interés de los estudios tanto por el papel de la subjetividad en la actividad poético-ficcional, como también por el intenso arraigo antropológico de sus manifestaciones simbólico-imaginarias.

Pero sólo hasta el siglo XX se registra un acercamiento integral e interdisciplinar a la cuestión de la ficción. De ella se ocupan conocidos representantes de la filosofía analítica: Frege, Quine, Meinong, Strawson, Parsons, Crittenden, Russell, Woods... y sobre todo aquellos investigadores cuyos planteamientos se inscriben en el ámbito de la teoría de los actos de habla: Austin y Searle, fundamentalmente. De los planteamientos de estos filósofos parten las propuestas de algunos teóricos de la literatura. En el campo de la teoría literaria y en el tema de la literatura como *mimesis* o no *mimesis* destacan las contribuciones de K. Hamburger, P. Ricoeur, L. Dolezel, Th. Pavel, F. Martínez Bonati, S. J. Schmidt, M. L. Ryan...

En el ámbito filosófico se ha venido debatiendo en relación al tipo más adecuado para dar cuenta de la realidad de la ficción, en esa discusión se pueden distinguir principalmente tres núcleos de investigación: el ontológico, el semántico y el pragmático; indagaciones que se ocupan de la noción de “mundo posible”, del valor de verdad en el universo de la literatura, de la cuestión de la referencia, así

nuestra vida, los grupos de pares en los programas de producción, las organizaciones políticas y religiosas, etc.) que conducen necesariamente a la contextualización y autorreflexividad. Estas redes primarias de sociabilidad y de intercambio emocional y simbólico constituyen un horizonte de significado mediante el cual reelaboramos arquetipos primordiales y creamos significaciones centrales, ofrecen el *common-ground*, los códigos y las conexiones de sentido que constituyen el prisma, el caleidoscopio por medio del cual el investigador contextualiza, interpreta y redefine, inevitablemente, los datos sensibles y los datos construidos, que son la base de su quehacer como investigador social. Estas redes, a la vez que son interacción social y de intersubjetividad comprensiva, se expresan en nociones que han sido definidas como las ideologías, los preconceptos, el sentido común, el inconsciente individual y colectivo. Todas ellas son formas que aluden en su diversidad conceptual a un suelo de conocimiento primordial, que no puede ser sometido a verificación empírica y que, pudiendo tener una expresión escrita, poseen un fundamento pre-verbal. Se trata de un suelo nutricional, de una atmósfera simbólica o de un conocimiento de base o depósito de sentido que, en la labor académica de las ciencias humanas y sociales, condiciona la selección y construcción de su marco teórico, de las nociones,

preguntas y análisis que el investigador lleva a cabo en su trabajo de exploración y reflexión sobre la experiencia humana.

Un tema impostergable

Manifiesto que una de las actividades más inquietantes y seductoras para mí ha sido la reflexión, específicamente la realizada en el mundo de la teoría literaria. En ese ámbito uno se topa necesariamente con la vieja y revitalizada noción de ficción, cuyo interés pareciera diametralmente opuesto al pragmatismo actual, pero bien se ve que inclusive de ese mundo de imaginación se pueden extraer cuantiosos dividendos. Se le estudia en variadas áreas de investigación y considero que de manera justificada, porque se trata nada menos que de la irrefrenable tendencia humana a elaborar o dar forma a los productos de la imaginación. Se trata de algo eminentemente antropológico que puede decirnos por qué los seres humanos aun conscientes de que la literatura es pura simulación, sin embargo, sentimos todos en mayor o menor medida la necesidad de ficciones.

Tradicionalmente el estudio de la ficción ha corrido a cargo de los protagonistas de la reflexión filosófica y, tras ellos, la han tratado los investigadores del fenómeno literario. En la trayectoria de su estudio destaca la trascendental y pionera aportación de Aristóteles, quien no sólo aparece como patrocinador de una larga tradición que busca explicar su

como de las relaciones entre el mundo ficcional y el mundo actual.

¿Autonomía de los mundos ficcionales?

Las tesis sobre la accesibilidad a los mundos ficcionales plantean, de un modo u otro, la espinosa cuestión de las relaciones entre ficción y realidad y, en definitiva, el problema de la verdad y la referencia literarias. En estos problemas y frente a una larguísima tradición mimética –mucho más exigente, como suele ocurrir con las exégesis de fuente aristotélica, tradición tan bien representada, por ejemplo, por E. Auerbach-, tanto T. G. Pavel (1986) como L. Dolezel (1980) reivindican explícitamente la posibilidad de que los textos literarios contengan mundos posibles, mundos que contradicen abiertamente determinadas leyes lógicas o naturales. Según estos autores al lector le basta encontrar que tales mundos sean internamente coherentes, opinión que en parte comparte, entre otros, P. Ricoeur (1983). En esta perspectiva la validación del universo ficcional no depende tanto de su mayor o menor acuerdo con el mundo actual, sino más bien deriva esencialmente de una convención de trascendental importancia para la institución literaria. En ese convenio, para que la ficción cobre vida en la mente del lector se requiere imperativamente no sólo la voluntaria suspensión de la incredulidad sino una positiva actitud de conceder un “crédito irrestricto” a las palabras del

narrador (1960: 68-69 y 128; 1978:34) Aceptar como verdadero lo dicho por el narrador se convierte en “conditio sine qua non” de la experiencia estética.

Dolezel reclama para los mundos ficcionales la posibilidad de una autonomía completa respecto del mundo actual (1980:9). La credibilidad del narrador impersonal queda entonces a expensas de la correspondencia o no entre sus afirmaciones y los acontecimientos narrados. Se trata de una verdad interna al mundo del texto, avalada fundamentalmente por él, que puede por tanto entrar en contradicción con el mundo actual, (como lo podemos constatar, por ejemplo, en la narración del unicornio). Pero esta autonomía del mundo imaginado se puede entender únicamente en el plano de la lengua considerada como “el reino de las articulaciones” (Saussure, 1970:137) donde en el concepto de *articulación* se afirma la autonomía de la lengua respecto del mundo y la necesidad de estudiar la lengua y los objetos de lenguaje como sistemas de relaciones. El anti referencialismo de Saussure y de la corriente estructuralista no significa creer que ‘todo lenguaje’, o que los objetos existen sólo como creaciones lingüísticas. Significa rechazar el punto de vista según el cual las articulaciones lingüísticas serían el reflejo de articulaciones ‘naturales’ ya dadas allá afuera, en lo que llamamos mundo externo. Entonces, reconocer la

autonomía de las articulaciones es sólo una decisión metodológica que hace posible una nueva perspectiva de estudio del lenguaje.

Baumgarten en 1735 mencionaba que los objetos de las representaciones poéticas son posibles o imposibles en el mundo real. Ideas similares aparecieron hace menos tiempo en N. Goodman, en S. J. Schmidt y en W. Mignolo (1984). Es necesario mencionar a este último autor porque adopta una fórmula de compromiso entre las posturas de Dolezel y las de sus contrarios. Según Mignolo, la "creación" de los objetos ficticios se lleva a cabo en el mundo actual del autor y sus lectores, pero "existen" únicamente en el mundo actual del narrador quien legitima su existencia. De este modo se garantiza, de una parte, la autonomía del mundo ficcional – en tanto lugar donde se acomodan los seres ficticios como Don Quijote o Emma Bovary- pero al mismo tiempo se certifica su conexión con el mundo real, lugar donde se produce su gestación imaginaria. Con el establecimiento de este doble plano se solventan no pocas de las dificultades planteadas a la hora de hablar de la relación entre mundo actual y mundo ficcional.

Para Nelson Goodman (1990) existen tantos mundos o realidades como modos de describirlos. Desde esta perspectiva los mundos de la literatura son tan reales como los descritos por la física o la biología. Se trata, en definitiva, de puntos

de vista diferentes, alternativos, sobre la realidad y tan "válidos" unos como los otros. Así, pues, la "realidad" se construye gracias a los diversos sistemas de descripción y a su capacidad simbolizadora.

Un planteamiento tan extremo tenía que chocar por fuerza con una tradición teórico-crítica tan arraigada como la que tiene su punto de partida en la noción aristotélica de mimesis. En los esfuerzos por mantener viva esa tradición –con lo que ello implica- y por adoptarlo a las exigencias de los nuevos enfoques sobre la ficción, destacan los trabajos de K. Hamburger, de Paul Ricoeur y de otros.

La perspectiva de la narratividad

En esta línea de investigaciones K. Hamburger (1995) resalta la capacidad de la mimesis-ficción para hacer vivir los mundos literarios como algo verdaderamente real (no como simple apariencia de realidad. Aquí sólo mencionamos una apretada síntesis de su planteamiento). Dicha capacidad parece derivarse del peculiar uso que la literatura hace del lenguaje y, más específicamente, del funcionamiento de los mecanismos de enunciación. Para Hamburger es precisamente este aspecto el que permite aislar como ficticios tanto el relato en tercera persona, como también el drama lírico y las diversas modalidades de narración autobiográfica, incluyendo, por supuesto, las de la comunicación fáctica. En la enunciación se

establece una distinción clara entre el sujeto y el objeto: el primero elabora verbalmente un objeto preexistente (ideas, experiencias, acontecimientos); de ahí la separación clara que se da entre el tiempo de la enunciación y el tiempo del enunciado. Lo mismo ocurre con el relato autobiográfico: en él el enunciador-narrador se enfrenta a su propio pasado. En cambio, en el relato en tercera persona no se da auténtica enunciación sino "función narrativa": en este caso el objeto del enunciado no preexiste al momento de la enunciación sino que es producido en el curso de ésta. Por este motivo no cabe establecer una separación entre los tiempos de la enunciación y los del enunciado. Es más, en el relato en tercera persona no se da otro tiempo que el presente (el no-tiempo) y, por tanto, la simultaneidad entre el acto de contar y el del objeto de la narración. Esta afirmación se ve reforzada por el hecho que los deícticos adverbiales no aluden al tiempo del yo-origen de la enunciación sino al de los personajes y, además, su papel es más plástico (en el sentido de poner ante los ojos) que estrictamente crónico.

Pero la noción aristotélica de mimesis se presenta con mayor fecundidad en el trabajo de Paul Ricoeur, específicamente en las investigaciones enmarcadas en su teoría de las "tres mimesis", propuesta que le permite concebir el texto como mediador entre el mundo y el lector. Este carácter de intermediario que

otorga al texto reviste una importancia extraordinaria para su autor porque, sin negar sus inalienables derechos, el texto mismo es garante de su vinculación al mundo. Primero, porque el objeto proyectado en el texto –es decir, la historia o acción- responde al modelo humano y a lo que implica cualquier acción (agentes, circunstancias espacio-temporales, objetivos...) En segundo lugar, porque el texto presupone y exige la presencia de un lector como destinatario natural. En resumidas cuentas, Ricoeur opina que la autonomía o inmanencia del texto puede defenderse únicamente en el plano de los signos o convenciones que regulan su constitución, esto puede hacerse sólo en su dimensión semiótica, pero en modo alguno en cuanto a su sentido o su dimensión semántica. El sentido –o mejor, los presupuestos para la inteligibilidad del texto- proceden siempre del exterior y se fundamentan en ese saber sobre el mundo y las convenciones literarias compartidas por el autor y el lector. Entonces, en este orden de ideas uno se puede preguntar si la literatura es inevitablemente mimética. En un primer intento de respuesta parecería que sí, pero en una respuesta reflexionada, ésta depende de cómo se interprete el término mimesis. Si por tal se entiende una representación directa de la realidad, la respuesta es negativa. Ricoeur insiste en que el mundo del texto no es un dato empírico, sino que,

en cuanto producto de la imaginación, se inscribe en el ámbito de *lo posible*, en otras palabras, se trata de un mundo regido por la lógica del *como si*.

Para llegar a esta interesante conclusión el autor correlaciona los conceptos aristotélicos de *póiesis*, *mímesis* y *mythos*, en una llamativa forma en la que podemos entrever su concepción de la ficción literaria. Para Ricoeur la actividad creadora –*póiesis*– consiste en una imitación de acciones –*mímesis*– que es inseparable de su organización en el marco de la trama (*mythos*). Dicha operación se interpreta como un activísimo proceso a través del cual se lleva a cabo la construcción de la trama. – Operación que afecta tanto al ensamblaje de los materiales como (y principalmente) a su sentido–. En efecto, ese “tomar en conjunto”, característico de la trama se regula en la práctica de acuerdo con dos grandes criterios: los de verosimilitud y necesidad. El primero funciona como línea divisoria entre los discursos poético e histórico y conduce a una definición de lo literario como un universo de ficción, fruto de la actividad imaginaria. El segundo, en cambio, se presenta como un principio regulador de lo ficcional de puertas adentro y termina convirtiéndose en un importante soporte de la verosimilitud en aquellos casos en que el mundo representado parece alejarse en exceso de lo creíble (cuando no es que lo contraviene abiertamente). En este caso – avalado expresamente por la

famosa y mencionada afirmación aristotélica de que *lo imposible verosímil es preferible a lo posible pero no convincente*– la trama resulta finalmente creíble porque es internamente coherente: su organización y desarrollo instaura mundos con su propia lógica, mundos que son convincentes. Se trata de mundos posibles que pasan por verdaderos gracias al arte de la ficción, que es ante todo el arte de la ilusión (Ricoeur, 1993 I y II: 120-181). Esta visión del fenómeno de la ficción ha tenido amplia aceptación en el mundo hispanoamericano, de ella parten estudios de J. M. Pozuelo (1993), de A. Garrido Domínguez (1996) entre otros.

A Ricoeur siempre le movió la presunta autosuficiencia del modelo de pensar estructural y, especialmente, su vertiente más reduccionista: la semiótica narrativa. Al respecto señala que del mismo modo que la noción de “intencionalidad” conlleva la ruptura de la apodicticidad del *cogito* como reflexión *ad intra*, (primacía de la conciencia de algo sobre la conciencia de sí) (1986: 26), así también la dimensión *referencial* del discurso, su “intencionalidad ontológica”, pone de relieve el aspecto comunicativo inherente a las prácticas lingüísticas y a la imposibilidad de pensar el lenguaje como una arquitectura autónoma codificada en función de prerrogativas meramente sintácticas (1980: 409-425). Este autor a lo largo de su obra reivindica la reflexividad en virtud de la que el propio lenguaje se ve

desbordado semánticamente hacia aquello que designa. De manera que en lugar de constituir un sistema de signos homogéneo, el propio lenguaje se sabe en el ser, mientras que éste, por su parte, irrumpe en aquel gracias a la voluntad de sentido que acompaña a toda ejecución discursiva (Ricoeur, 1983 I: 118-119). El "mundo del texto" que habilita la *enérgeia* mimética del relato no pone de manifiesto únicamente el "ser como" en el que se desenvuelven con mayor o menor criterio sus personajes: el simulacro tejido por la ficción afecta de un modo radical la configuración de nuestra propia experiencia temporal, al igual que las articulaciones simbólicas de la acción que moldean nuestra comprensión práctica. La lectura es el cauce mediante el que se lleva a cabo esa transgresión regulada de la *lebenswelt* del receptor, de su ser en el mundo. Tanto la narratología formalista como la semiótica estructural han ignorado, según Ricoeur, la historicidad constitutiva de la función narrativa, la diacronía inherente a la historia contada, el discurso teleológico vinculado a su representación. La temporalización del relato, que incluye su tradicionalidad, sujeta a la dialéctica entre los efectos del pasado y su recepción en el presente, rompe con la clausura del sistema sincrónico-estructural y desplaza el foco de interés hacia el proceso de comprensión de la póiesis narrativa.

En la propuesta de Ricoeur, el dinamismo de la operación

configurativa tercia entre la precomprensión heredada de la praxis y la nueva síntesis fraguada por el receptor. Tanto el relato histórico como el de ficción, pese a divergir en sus pretensiones veritativas en la naturaleza de su exteriorización intencional, comparten ese prurito mediador que define el *mythos* del relato, es decir, la cohesión diegética que enlaza entre sí los distintos elementos de la trama. La *history*, que adquiere a ojos vista la forma, no de un dispositivo nomológico o deductivo de explicación, sino de un producto narrativo (*story*), se forja igualmente en función de esa secuenciación conjuntiva de las incidencias particulares (*pragmata*) dispuestas en conformidad con el *telos* global de la historia contada. En este punto Ricoeur coincide con el narrativismo del enfoque de Paul Veyne quien sostiene: "la historia sigue siendo fundamentalmente un relato y lo que denominamos explicación no es más que la forma en que se organiza el relato en una trama comprensible" (Veyne, 1984: 67). En esa visión del relato no existen acontecimientos atómicos ajenos a su emplazamiento. El acto configurativo de la trama reúne una serie de factores heteróclitos (agentes, medios, intenciones, circunstancias, etc.) y dispone esa sucesión con el objeto de obtener una totalidad temporal. La concepción del acto configurativo de Ricoeur es deudora en este punto de la noción de "*configurational act*" desarrollada por L. O. Mink en sus

trabajos de los años sesenta (1965: 24-47).

A juicio de Ricoeur, existe una profunda analogía entre el eclipse del estatuto narrativo del acontecimiento, del que hace gala la epistemología de la historia anglosajona, heredado del Círculo de Viena y los efectos de la racionalidad lógica que trata de imponer al género narrativo la semiótica estructural (Ricoeur, 1983 II: 53). En efecto, ambos enfoques desembocan en la elaboración de modelos descronologizados de carácter autónomo que cumplen tareas de fundamentación en una perspectiva explicativa y que tratan de ocultar de modo sistemático su vinculación con la temporalidad práctica... Sin embargo, se constata que la propia práctica del historiador echa por tierra la relación directa y unívoca que el modelo nomológico trata de entablar entre el acontecimiento singular y la aseveración de una hipótesis universal. Por esta razón la historia no puede ser predictiva, pues sus explicaciones son intrínsecamente incompletas y se formulan mediante enunciados narrativos cuya certeza depende, a su vez, de las distintas interpretaciones que pueden ofrecerse de la acción humana.

R. Kosellek señala que "los acontecimientos" sólo se pueden narrar y las "estructuras" sólo se pueden describir. Los acontecimientos se delimitan *ex post* desde la infinitud del suceder (1993:141). Una de las explicaciones centrales en la teoría de Ricoeur es la afirmación

de que la narración que trama el historiador es la herramienta cognitiva que le permite explicar la acción humana, hacerla coherente y plausible, es decir, comprender su sentido. La concepción "semiótica" de la historia, que sustituye las relaciones sígnicas del pensamiento estructuralista por inferencias lógicas que operan en el marco de un sistema legalista, desconoce el papel epistemológico que desempeña el relato a la hora de organizar y concretar los "hechos" del pasado. Ricoeur en su trabajo hermenéutico va más allá del estatuto epistemológico del relato defendido por Mink, Gallie, Veyne o Danto, porque la configuración narrativa no se aplica únicamente a la *historia rerum gestarum*, sino que forma parte de las propias *res gestae*. En otras palabras, no es meramente uno de los rasgos específicos de la práctica del historiador, sino el elemento constitutivo que define la propia realidad histórica. En el autor de *Tiempo y narración* el relato se convierte en un concepto ontológico. Su referencia, al igual que la de la metáfora, es plenamente creadora. El relato reconfigura nuestra experiencia y conciencia histórica, nuestra historicidad intrínseca.

Desde el punto de vista del autor que nos ocupa, el sentido del tiempo depende de la *synthesis* narrativa que lo configura, de la transmutación semántica que provoca la nueva disposición de los incidentes (Ricoeur, 1995: 135). Esta

atribución genera especies lógicas inéditas que subvierten las categorizaciones usuales del lenguaje narrativo, las posibilidades determinadas por la gramática del relato, perturba la "ideología" tipológica de los códigos poéticos dominantes. Es una alteración que va unida a la recreación de la esfera de la acción y de los valores temporales que la articulan. El norte referencial de la mimesis es, en todo momento, el cedazo temporal de la experiencia humana (Ricoeur, 1983 I: 17).

A juicio de Ricoeur, el carácter secuencial, teleológico y configurativo del relato *profundiza* la cronología de la mera escansión de instantes abstractos y pone de relieve niveles de temporalización de la experiencia viva que sólo puede comprenderse en virtud de la referencialidad poética del *mythos* de la historia contada. *Temps et récit* suscribe, al respecto, con algunos matices, la pretensión heideggeriana de disponer jerárquicamente en distintos planos de originalidad la interpretación temporal de la constitución originaria del *dasein* y asocia cada una de estas esferas con uno de los aspectos distintivos de la narratividad.

Para Ricoeur, la identidad narrativa del héroe se basa en el valor cohesivo del relato, en su capacidad para forjar una unidad de sentido que trascienda la mera progresión de la historia. Sólo cuando el personaje cuenta con su tiempo parece estar en condiciones de contar consigo mismo, con su propia ipseidad.

Como el *Dasein*, sólo existe al proyectarse hacia las *posibilidades* narrativas configuradas por la totalidad de la trama.

No hay que olvidar que la extensión de la historia contada, es decir, el desarrollo ordenado de las *erlebnisse* de los personajes entre un comienzo dado y un final por venir (Ricoeur, 1983 III: 108) cuya proyección afecta en todo momento al decurso del *mythos*, orientando en un sentido u otro nuestras expectativas, presupone la asunción de una serie de posibilidades narrativas transmitidas por la tradición literaria y prolongadas, en función de ese movimiento pendular del desenlace previsto, por la configuración poética. Esa recuperación no consiste en una restitución del pasado, ni en la vinculación del presente a lo que se ha dejado atrás (Heidegger, 1999: 416) sino en la respuesta a lo heredado, en su fuerza innovadora. Por ello, la elaboración poética de lo memorable, su recreación referencial, no se agotan en la reiteración de la gramática estructural transmitida. Su pragmática discursiva forja en cada caso de un modo diferente el tiempo público de nuestro ser con los otros, es decir, el destino colectivo surgido como resultado de esa revocación.

Aquello que hace posible la historicidad auténtica de la narración es, precisamente, la unidad articulada del advenir, del carácter de sido y del hacer presente heideggerianos pensados conjuntamente como

sentido ontológico de la "cura" del personaje, a saber, la temporalidad originaria a la que remite de forma indirecta el *mythos* poético. La concordancia discordante o la discordancia concordante que existente entre los tres aspectos de esa temporalidad *ekstática* es el *limes* constitutivo de toda reflexión sobre la narratividad. Para Ricoeur, el relato supone siempre una mediación imperfecta entre dichas dimensiones y constata la imposibilidad de llevar a cabo una totalización conceptual de nuestra experiencia histórica. Tanto su dinámica como su carácter procesual son inasibles para cualquier discurso especulativo, racional, fenomenológico o analítico. Sólo la metáfora poética, el discurso narrativo o la poesía lírica, en la medida en que desarrollan su propio mundo referencial, se aproximan transversalmente al carácter inescrutable del tiempo.

Pero la propuesta de Ricoeur no es de candorosa ingenuidad, prevé que cuando la narratividad explore sus propios límites y su insuficiencia, habrá entonces que

encontrar otros modos de responder al enigma del tiempo. Su propuesta no tiene la ambición de último fundamento y su ademán puede verse como implícitamente ético al mencionar que se trata de una propuesta en el tiempo, contingente. Lo dicho en la composición poética no agota la capacidad de *decir* y, entonces, esta expresión enmudece. Es este un gesto que señala paralelamente la *insuficiencia* de la definición hermenéutica del fenómeno de la narratividad, la exigüidad del propio concepto de relato, Indica que el *mythos* poético en cuanto forma y práctica de la *mímesis* de la acción y de la pasión humanas, explicita la contingencia de la experiencia, permitiendo al sujeto tomar conciencia de su duelo y le permite soportarlo (Ricoeur, 1990: 29 y192). Por otra parte, el carácter de la escritura denuncia el olvido del tiempo otro no recogido por la trama, es decir, la imposibilidad de estabilizar y de organizar la singularidad del tiempo del otro.

Bibliografía

1. Aristóteles, *Poética*, edición trilingüe de García Yebra, Madrid, Gredos.
2. Dolezel, L. (1980) "Truth and Authenticity in narrative", // *Poetics Today*, 1, 3
3. Garrido, Domínguez A. (1996) "El espacio en la función narrativa" // Pozuelo Yvancos y J. Vicente Gómez F. (eds.), *Mundos de ficción. Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica*, Universidad de Murcia, vol. 1.
4. Goodman, N. (1990) *Maneras de hacer mundos con palabras*, Madrid, Visor.
5. Hamburger, K. (1995) *Lógica de la literatura*, Madrid, Visor.
6. Heidegger, M. (1999) *El ser y el tiempo*, México, FCE.
7. Kosellek, R. (1993) *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.

8. Martínez Bonati. (1960) *La estructura de la obra literaria*, Barcelona, Seix Barral.
9. Martínez Bonati. (1978) "The act of Writing fiction" // *New Literary History* 11, 3: 425-34.
10. Mignolo, W. (1984) "Sobre las condiciones de la ficción literaria" // *Texto, modelos y metáforas*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
11. Mink, L. O. (1965) "The autonomy of Historical Understanding" // *History and Theory*, vol. V, n 1
12. Pavel, T. G. (1986) *Fictional Worlds*, Cambridge: Harvard University Press.
13. Pozuelo, J. M. (1993) *Poética de la ficción*, Madrid, Síntesis.
14. Ricoeur, P. (1980) *La metáfora viva*, Madrid, Europa.
15. Ricoeur, P. (1983) *Temps et récit I, II y III*, Paris, Seuil.
16. Ricoeur, P. (1986) "De l'interpretation" // *Du texte à l'action. Essays d'hermeneutique* Paris, Seuil
17. Ricoeur, P. (1990) *Soi meme comme un autre*, Paris, Seuil.
18. Ricoeur, P. (1995) *La critique et la conviction. Entretien avec Francois Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calman-Lévy.
19. Saussure, F. de (1916) *Cours de linguistique générale*; Veyne, Paul (1984) *Cómo se escribe la historia*, Madrid, Alianza.

Манола Сепульведа Гарса

**«Полвека борьбы,
чтобы потом получить землю в горах»:
анализ эхидо Соледад Антигуа, Долорес
Идальго, провинции Гуанахуато**

Изучение аграрных прошений позволяет получить четкое представление о группе крестьян, которая в течении нескольких десятилетий противостояла колеблющейся политике локальной власти в борьбе за раздел земли, с одной стороны, и муниципальной элите, принадлежащей к господствующей партии, с другой. Речь идет об истории, которая раскрывает конфликтные отношения между сельскохозяйственными рабочими, аграрными собственниками и представителями власти, считающихся сегодня «Старой Мексикой», которая, тем не менее, наложила свой отпечаток на современное поколение.

Ключевые слова: аграрная реформа, эхидо, социальный конфликт, Долорес Идальго, аграрная миграция

Манола Сепульведа Гарса, доктор антропологии, профессор-исследователь Национальной Школы Антропологии и Истории, Мексика

Manola Sepúlveda Garza

**“Fifty years of fight to get us thrown
into the mount”:
the case of the Soledad Antigua ejido, Dolores
Hidalgo, Guanajuato**

By using an agrarian procedure, the history of a group of peasants is observed, which were confronted for several decades both with the hesitant government politics of the grounds distribution matters, as with the characters of the municipal elite which were already members of the political party in power. It is a story in which it is observed the conflictive relations of the countryside worker, the property owners, and the government agencies of what we now consider as the “Old Mexico” which, nevertheless, left its marks on current generations.

Keywords: agrarian reform, ejido, social conflict, Dolores Hidalgo, rural exodus

Manola Sepúlveda Garza is lecturer
and researcher of National School of
Antropology and History, Mexico

Manola Sepúlveda Garza

“Cincuenta años de lucha para que nos echaran al monte”: el caso del ejido Soledad Antigua, Dolores Hidalgo, Guanajuato

A través de un trámite agrario, se observa la historia de un grupo de campesinos que a lo largo de varias décadas se enfrentó tanto a las políticas vacilantes del gobierno en cuanto al reparto de la tierra, como a los personajes de la elite municipal, ya entonces integrantes del partido político en el poder. Se trata de una historia en la que se ve la relación conflictiva del trabajador del campo, los dueños de las fincas y las instancias gubernamentales de lo que ahora consideramos el “México Viejo” que, sin embargo, dejó sus huellas en las generaciones del presente.

Palabras clave: reforma agraria, ejido, conflicto social, Dolores Hidalgo, éxodo rural

Doctora en Antropología, Manola Sepúlveda Garza es profesora-investigadora de la Escuela nacional de la Antropología e Historia, Mexico

Introducción

La historia del ejido Soledad Antigua ejemplifica los avatares de la lucha por la tierra de un grupo de campesinos cuyos trámites agrarios tardaron 20 años para que se les resolviera en forma definitiva (la solicitud fue realizada en 1943 y la Resolución Presidencial se publicó en 1966) y 30 años más para que se firmara el acta de posesión y deslinde (1995). Esta acta representa el final de una larga lucha en la que los ejidatarios, ya viejos, no tuvieron otra alternativa que aceptar una ejecución parcial del mandato presidencial con tierras no aptas para el cultivo que, a lo largo de los años, muchos han abandonado.

Con casos como éste caso quiero reflexionar sobre dos problemas: 1) el fin del ejido, como unidad de empleo y de producción, fue un fenómeno que se inició en pleno auge del agrarismo gubernamental y 2) que la lucha y resistencia campesina tienen límites: no siempre las nuevas generaciones continúan los ideales de sus padres ni sus frustraciones. Es decir, ante las políticas del gobierno que no cumplieron con las expectativas fomentadas, para un sector amplio de campesinos las opciones fueron el desempleo, el hambre y la emigración, adelantándose al proceso que se volvió cada vez más frecuente a partir de los años ochenta y hasta nuestros días. Todo esto ha dado como resultado el abandono de las actividades agrícolas y la baja en la producción de alimentos a nivel del país.

Características generales

En términos de la Resolución Presidencial, el ejido se ubica tanto en tierras de la finca Soledad Antigua (117 has) como en tierras de la ex-hacienda de Monjas (271 has); pero en la realidad, sólo se ejecutó en las tierras de Monjas, al norte del municipio de Dolores Hidalgo colindante con el de San Diego de la Unión, en una superficie montañosa poco apta para el cultivo.

Según el censo del 2010, el poblado tiene sólo 44 habitantes. El caserío lo integran 11 viviendas que cuentan con los servicios de luz eléctrica y agua potable. Según las mediciones del Procede, tienen una superficie total de 275 has: 30 del asentamiento, 102.5 parceladas y 140 de uso común. Del pequeño núcleo 21 jefes de hogar son ejidatarios y 7 avecindados (1). Cultivan maíz y frijol en parcelas de temporal con bajos rendimientos y los jóvenes salen a trabajar como jornaleros en las fincas del municipio o en los Estados Unidos de América (EUA).

Según el INEGI, el poblado se fundó en 1970 con 62 habitantes, pero, en realidad, los peticionarios del ejido se trasladaron al lugar desde 1950 (2). Para 1990 el censo registró a 94 habitantes y desde entonces, la población ha descendido año con año hasta llegar a la cifra actual de 44 habitantes (3). Esta disminución demográfica tiene que ver con la falta de opciones laborales en el ejido y en el vecindario, problema que comparten con otros poblados del municipio y del país.

Los tiempos de la lucha por la tierra

Los peticionarios del ejido eran aparceros de la finca Soledad Antigua adquirida por la familia Soto (Miguel y Martina Soto Vázquez, Dionisia y Francisco Soto Alba) desde 1930. Tenía una superficie de 1,563 has que fue dividida jurídicamente en tres fracciones: Santa Ana, Soledad Vieja y El Perico (4). Sus dueños además, trabajaban en el Ayuntamiento, eran integrantes del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y lograron puestos políticos importantes como fue el caso de Virginia Soto que fue presidente municipal en 1960.

El 27/11/1943, ya en una época en que la acción agraria estaba bloqueada por las instancias de gobierno, Andrés Hernández y otros trabajadores de la finca, solicitaron las tierras al gobernador del estado y formaron el Comité Agrario(5). A partir de entonces, se inició el trámite ejidal y también los conflictos con los dueños del predio, ya que la solicitud fue acompañada del intento de los peticionarios de apropiarse de las cosechas de la finca, actitud que no fue tolerada por las autoridades agrarias: “los peticionarios debían sujetarse a la ley de aparcería mientras se resuelva su expediente”(6).

Un año después se realizó el censo (fines de 1944); en él se reportaba un conjunto de 82 habitantes: 19 jefes de hogar y 21 capacitados en materia agraria (7). A fines de 1945, los integrantes del Comité Agrario parecían haber perdido fuerza

ante el colectivo, pues se quejaban con el delegado del Departamento Agrario que Miguel Soto, propietario y administrador de la finca, les hostigaba por ser peticionarios y desalentaba a los campesinos seguidores del ejido: “les ha dicho que las tierras serán negadas, ya que con dinero tendrá la defensa a su favor y que al enviado de la Comisión Agraria Mixta le gratificó para que no se trasladara a realizar ninguna comisión” (8). Estas acusaciones, frecuentes en esos años y en esta región, parecen reflejar que se iniciaba una época donde buena parte del personal del Departamento Agrario cambiaba de política y muchos dejaban de ser los “luchadores del bien social”, para colocarse “un precio” y entrar en una cadena de complicidad y corrupción cuyos beneficiados eran los dueños de las tierras.

Miguel Soto, como representante de los dueños de Soledad Antigua, le pedía garantías al gobernador del estado. En su defensa argumentaba que los 21 resultantes del censo podían acomodarse en los ejidos ya formados y que estaban “abandonados”, señalaba que “en el municipio había alrededor de 5,500 has de terrenos ejidales que no tenían ejidatarios: La Erre, El Molino, Ojo de Agua de Cervantes, Trancas, San Nicolás de Trancas, San Pedro, Montelongo, Tequisquiapan, entre otros (9).

Y en efecto, el reparto de la tierra realizado durante la administración presidencial de Lázaro Cárdenas (1934-1940)

había sido rechazado por los trabajadores doloreses por verlo ligado al anticlericalismo y a las exigencias de las autoridades federales de que cada ejidatario debía pasar a formar parte de las reservas del Ejército. La sociedad dolorense (y del norte de Guanajuato) fueron miembros activos de los movimientos contrarrevolucionarios desde los años veinte y en 1937 formaron parte de movimiento sinarquista que estaba en defensa de la propiedad, el clero y la familia.

La defensa de Miguel Soto y que la ley en ese entonces permitiera que los diversos miembros de una familia poseyeran propiedades contiguas (cada uno con predios de 100 ha de riego teórico o su equivalente en tierras de otras calidades) hizo que las autoridades de la entidad dieran un dictamen en el que excluyó a esa propiedad de la afectación. En 1947 el gobernador de Guanajuato propuso otorgar 770 has tomadas de la fracción C de Santa Teresa de Monjas 277 has (96 de temporal y 313 de agostadero) y de La Palmita de Manuel Azanza 493 has (180 de temporal y 313 de agostadero) (10).

Los peticionarios (14 de los que conservaban su vivienda en el territorio de la finca, de los 21 registrados en el censo básico) se negaron a aceptar las tierras que les concedía el gobernador. Argumentaban que las dos porciones estaban muy distantes (a más de 7 kms del poblado y a 14 kms una de la otra) y al tomarlas, el grupo se vería dividido al igual que sus yuntas y

arados lo cual les perjudicaba ya que tenían los recursos en colectivo (11). Además, en las tierras de la finca Monjas no había agua y los peticionarios carecían de recursos para construir sus viviendas (11). En lo que se refiere a La Palmita, no querían enfrentarse a los medieros que se hacían llamar pequeños propietarios para defender las tierras de su patrón (Salvador Azanza). Confiaban que el gobierno podía otorgarles las tierras de Soledad Antigua ya que el fraccionamiento era simulado, el único propietario era Miguel Soto, con él habían tratado los asuntos de la aparcería, el pago de pastos y de las semillas (12), por lo que pensaban que la finca podía ser afectada. Al rechazar la dotación provisional hacían explícito que no renunciaban a sus derechos agrarios y que podían aceptar como dotación ejidal las pequeñas superficies que han sembrado toda su vida (13).

Por su parte, los dueños de Soledad Antigua se quejaban del comportamiento de los peticionarios a quienes los consideraban delincuentes: destruyeron mezquites, robaron más de 200 magueyes y han desmantelado casas. Además se han apropiado de un terreno y se niegan a devolverlo a pesar de que desde hace años han trabajado la tierra en aparcería (13). A su reclamo, el delegado trató de controlar los abusos notificándoles a los peticionarios que normaran su conducta ya que podía proceder legalmente contra ellos. Por su parte, ellos

negaban conocer a Martina Soto, quien se decía dueña del predio invadido; reiteraban que sólo conocían a Miguel Soto con quien habían trabajado 17 años (desde 1930 en que adquirió las tierras) y también negaban el haberse apropiado de tierras que no les pertenecía (14).

Los conflictos e inconformidades continuaron. Martina Soto acusaba ahora al presidente municipal y a Carlos Liceaga (comisionado de la Delegación para entregar las tierras otorgadas en forma provisional) de "comunistas"; les responsabilizaba de que los ejidatarios se hubieran puesto más intolerantes y que impidieran a los trabajadores de la finca realizar sus tareas. Según ella, el no aceptar las tierras se debía a que "si se daba el ejido, el funesto líder no podría seguir explotando al grupo que encabeza...", y que el insistir en las tierras de Soledad Antigua había sido "un consejo de Carlos Liceaga después de pasar ocho días de parranda y borracheras con el líder de los peticionarios". En su opinión, tras este consejo el señor Liceaga defendía los intereses de Salvador Azanza con quien previamente se había arreglado (15).

La acusación de que muchos de los problemas se resolvían a partir del alcohol y la denuncia de arreglos turbios entre el personal de la Delegación Agraria y el terrateniente de Dolores, son muy posible que hayan sido ciertos, ya que se sabía que Salvador Azanza era capaz de "todo" antes de permitir que sus tierras pasaran al régimen ejidal. Martina Soto

también tenía razón al referirse al "funesto líder", ya que Andrés Hernández (miembro del Comité y luego presidente del Comisariado ejidal), les cobraba una cuota a los peticionarios para cubrir los gastos de sus constantes viajes para arreglar el asunto del ejido. En 1953 se decía que Andrés vivía en el ejido de Río Laja y los ejidatarios le acusaban de "mal manejo de fondos" y de cobrar "derecho de piso y de pastos" sin dar informes al colectivo (16). Lo anterior nos hace ver que el peticionario común estaba subordinado tanto al dueño de las tierras como al líder que les prometía el ejido, y no se sabía quién era peor.

Los peticionarios siguieron en Soledad Antigua. Le propusieron al propietario seguir trabajando las tierras en aparcería, pero esa opción ya no era posible pues estaban muy enemistados. Ante esta negativa, los líderes del Comité tomaron las tierras y recurrieron al Presidente de la República para conseguir su apoyo. Señalaban además que Miguel Soto les impedía el uso del agua y les exigía que se fueran del lugar (17). El Presidente no les apoyó, el Delegado intervino para fijar un plazo para la desocupación de sus tierras y de sus hogares y, en caso de resistirse, les dijo que utilizaría las fuerzas federales. Los peticionarios insistieron en que les permitieran continuar en el lugar en condiciones de aparceros hasta que se resolviera el expediente (18), y otra vez, sólo les concedieron un plazo para desocupar.

Aunque en términos formales, se dio posesión provisional del ejido y se nombraron a las autoridades en 1948 (Comisariado: Andrés Hernández, Silverio Juárez y Faustino Torres y Comité de Vigilancia: Hilario, Juan y Román Torres) (19), en realidad, los nuevos ejidatarios no habían podido entrar en posesión de las tierras ni en la fracción Caso de Monjas, ni en la de La Palmita y lo que es peor, tenían un plazo para desocupar Soledad Antigua.

En el caso de Monjas, a fines de 1948 en que los ejidatarios se trasladaron al lugar, el propietario y sus peones "por medio de amenazas y por la fuerza misma no les dejaron apropiarse de los terrenos concedidos"(20); a mediados de 1949 en que intentaron trabajar sus parcelas, fueron despojados. Ante esta situación, los ejidatarios le pidieron al delegado que interviniera la fuerza armada del estado para tomar posesión de las tierras (21). Y así fue, la armada intervino para obligar al traslado, pues en 1950 también fueron despojados de sus viviendas (en Soledad Antigua) y no les quedó otra opción que refugiarse en las tierras de Teresa de Monjas (22).

La superficie de La Palmita no fue entregada. Los supuestos pequeños propietarios existentes en el lugar recurrieron al Presidente de la República para pedirle protección, pero no era a ellos a quienes se les afectaba sino al terrateniente de Trancas (Salvador Azanza) quien representaba legalmente la

propiedad. Según el delegado, "el señor Azanza vendió (escribió) lotes de terrenos dos años después de la solicitud agraria (30/04/1946), pero los pequeños propietarios nunca comparecieron en defensa de sus lotes y como en el plano no aparece el fraccionamiento, se proyectó la afectación (23). Era claro que tales pequeños propietarios sólo existían en el papel y eran utilizados para defender la superficie del terrateniente, como bien lo habían sospechado los ejidatarios.

El que hubiera escrituras de compra venta de parcelas de nombre de los aparceros fue una estrategia muy utilizada por Salvador Azanza y por otros terratenientes del norte de Guanajuato para proteger sus bienes de posibles afectaciones gubernamentales, pero, en la mayoría de los casos, los medieros desconocían su estatus de propietarios y las escrituras estaban controladas por los dueños de la tierra. Es decir, la "realidad jurídica" no tenía nada que ver con la situación realmente existente, en ésta la finca estaba en plena reconstrucción aunque disfrazada en un agrupado de pequeñas propiedades.

En La Palmita, Salvador Azanza se nombraba representante de los pequeños propietarios (fantasma) para pedir una nueva localización de las tierras afectadas (24), y en la nueva propuesta, se liberaron sus tierras, pero se afectó las de su hermana Guadalupe Azanza

viuda de González y, de nueva cuenta, los aparceros de Guadalupe que también estaban registrados como pequeños propietarios protestaron ante la afectación (25). Salvador ensayaba diferentes "acuerdos" con las autoridades centrales para salvar sus bienes, por lo que en 1950 el Delegado le propuso al Jefe del Departamento Agrario aumentar la superficie cedida en tierras de Monjas a 340 ha (63 ha más de las ya otorgadas) y dejar sin afectación a La Palmita (26).

Para fines de 1958, diez años después de la dotación provisional, los ejidatarios sólo contaban con una parte de las tierras prometidas y le insistían al Jefe del Departamento Agrario las tierras de Soledad Antigua que seguían pensando de posible afectación. En su escrito señalaban que tenían conocimiento que estaba en proceso la expedición de certificados de inafectabilidad (CIA) para Soledad Nueva, Trancas (Palmita) y Monjas, y que esos certificados comprenden terrenos otorgados en la posesión provisional. Por lo cual le solicitaban que se suspendiera la expedición de CIA a las fincas citadas hasta que se resolviera su expediente y que se investigara las complicidades que hubo para no afectar las tierras de Soledad Antigua y para no entregar las de La Palmilla (27).

La información de los ejidatarios (respaldados por la Unión General de Obreros y Campesinos de México, UGOCM) estaba retrasada, los CIA de Soledad Antigua y de las otras fincas se había expedido entre 1951 y 1952 (28). En todos los casos

se amparaba una superficie menor de la que en realidad poseían los dueños y no se declaraba la existencia de la superficie de riego, es decir, los papeles encubrían ilegalidades en los que se expresaba el favoritismo político para los finqueros, como bien lo sospechaban los peticionarios.

Las protestas de los campesinos y de la UGOCM, se dieron en una época en que el Presidente López Mateos (1958-1964) volvía a tomar el reparto agrario como parte fundamental de su política por lo que las autoridades centrales retomaron el expediente que durante años había permanecido "en suspenso". Para 1961 los ejidatarios seguían en su propuesta de que el ejido quedara en las tierras de Soledad Antigua, pero, si no era posible, no renunciaban a las tierras de La Palmita siempre y que se les garantizara tranquilidad (28).

Para 1964 las autoridades centrales propusieron otorgar 389.97 has para formar 14 parcelas más la escolar. Las tierras se tomarían de Casco de Santa Teresa de Monjas 271.4 has (97 de temporal, 6.4 de un bordo y 168 de agostadero) que se habían otorgado desde la dotación provisional y, 116.77 has de Soledad Antigua (93 de riego y 94 de temporal). Esta propuesta respetó los certificados de inafectabilidad existentes y fue publicada como Resolución Presidencial en el Diario Oficial el 06/08/1966 (29).

La Resolución Presidencial otorgaba alrededor del 50% de la superficie propuesta por el

gobernador, sin embargo, los peticionarios quedaban conformes por la ubicación y la calidad de las tierras, pues les concedían 117 ha de Soledad Antigua, superficie que habían peleado por veinte años.

En 1973 se extendieron certificados de derechos agrarios a los beneficiados. Sin embargo, todavía en 1975 aunque existía un plano proyecto aprobado por las autoridades centrales, no se habían otorgado las tierras de Soledad Antigua ya que los propietarios habían recurrido al derecho de amparo. Toda la década se insistió en el complemento del ejido, y en 1995 se dijo que la ejecutoria dictada por la Suprema Corte de Justicia (08/02/1978) dejó insubsistente tanto la Resolución Presidencial como el plano proyecto aprobado en lo que respecta a Soledad Antigua. (30) Es decir, tuvieron que pasar 17 años para que los ejidatarios se enteraran de un fallo que anulaba cualquier expectativa de ser dotados de superficies de riego.

Así pues, los peticionarios siempre desearon y pelearon las tierras de Soledad Antigua, durante los años sesenta y setenta las recuperaron jurídicamente, pero las volvieron a perder cuando cambió la política del gobierno, entonces, "nos echaron al monte y ya no pudimos hacer nada" (31).

En 1995 la Procuraduría Agraria y el representante del Comité Municipal Campesino (CMC-CNC) reconocían el rezago existente en Soledad Antigua y en un agrupado de alrededor del 30% de los ejidos

del municipio; y en el 2012 (17 años después), aunque ha habido avances en la regularización de varios ejidos en el municipio, Soledad Nueva sigue en el mismo estatus. Según Augusto Juárez, representante del CMC, faltan de regularizar alrededor de cinco mil has en el municipio. Por otra parte, tanto los gobiernos municipales, como los ejidatarios, tienen la facultad de solicitar a la Secretaría de la Reforma Agraria la regularización, pero los primeros no lo hacen (ni lo hicieron antes) porque sus familiares se verían afectados, y los segundos no siempre tienen la información, y en otros casos la esperanza para involucrarse en una lucha tan desgastante e incierta como la que vivieron sus padres y abuelos.

Comentarios

El ejido de Soledad Antigua es representativo de varios fenómenos que se dieron en torno a dos periodos del reparto agrario: la contrarreforma (1940-1958) y la segunda etapa del reparto agrario (1960-1980).

- Los trámites largos, lentos y desoladores que tomó la acción agraria después del cardenismo. En ese entonces, los vínculos con las organizaciones cenecistas y con los funcionarios del Departamento Agrario amortiguaban insatisfacciones, pero no representaba sus intereses ni los respaldaban en su lucha.

- El manejo de las expectativas de los campesinos y en cierta forma, la explotación de los peticionarios por parte de una red de líderes que prometían conseguir la tierra, haciéndose

una larga cadena de engaños y corrupción.

- Los conflictos entre los propietarios de las tierras (muchas veces apoyados por las autoridades municipales y de la entidad) y los peticionarios, así como los problemas que generaba una acción gubernamental vacilante que pretendía quedar bien con las partes en conflicto, con lo cual lo único que se conseguía era instalar la incertidumbre y el desconcierto.

Lo alarmante en este caso es que se trató de una indefinición extendida por medio siglo, donde pareciera que los campesinos se "acostumbraron" a vivir en espera de que alguno de los Presidentes del país les cumpliera un milagro y no que les resolviera un derecho. Ésta situación fue vivida hasta el inicio de los años ochenta, en que el discurso presidencial puso fin al reparto de la tierra.

Un ejido con las características de Soledad Antigua no podía responder a las necesidades de empleo y producción que le garantizara la sobrevivencia al grupo familiar, por lo cual desde su inicio se presentó el trabajo complementario y la emigración de la población más joven.

Casos como este fueron muy frecuentes en el país, por eso pienso que el fin del ejido (como unidad productiva) se inició justamente durante los años setenta, y no necesariamente por falta de tierras afectables, sino por proteger intereses de finqueros que, frecuentemente,

estaban inmersos en las estructuras de poder local o de la entidad. Para las siguientes décadas, con las crisis financieras, la limitación de apoyos gubernamentales para la producción y la implementación de las políticas neoliberales, el ejido prácticamente ya no existe, ahora son lugares de mínima producción y sus asentamientos representan espacio de reserva de mano de obra de gente mayor que está fuera del mercado de trabajo y de jóvenes encaminados a intensos procesos de proletarianización.

En efecto, en los últimos 25 años, las generaciones más jóvenes abandonaron los ideales y las frustraciones de sus padres y si bien hubo (y hay) inconformidades y protestas, recurrieron a la emigración, a aventurarse a buscar empleo en el país vecino en condiciones de ilegalidad y de gran desventaja. Si en un principio se trató de la salida de los hombres más jóvenes, luego resultó ser una alternativa para familias completas que han abandonado el campo. Sin embargo, esta posibilidad ha dejado de ser una opción para muchos campesinos no sólo por los riesgos que implica cruzar la frontera y caminar en el desierto, con lo cual apuestan la vida, sino también, por el desempleo y el racismo existentes en el país vecino, y por el crimen organizado, cada vez más cruel y sanguinario que controla buena parte del río Bravo.

Bibliografía

1. <http://app.ran.gob.mx/phina/sesiones>.
2. Entrevista anónima, 2008. Fueron expulsados de la finca Soledad Antigua, desde ahí realizaron el trámite ejidal.
3. www.inegi.org.mx/geo/contenidos/geoestadistica/consulta_localidades.aspx. Archivo histórico. El censo de 1980 señala 15 habitantes, pero recuérdese que ese censo, por la pérdida de gran cantidad de materiales, no es confiable.
4. Registro Público de la Propiedad Dolores Hidalgo, Gto. T. XIV y XV, 25/01/1930; 31/05/1946 Al Gobernador del Estado. De Miguel Soto; 05/06/1946 Informe de Enrique Vaca Arias, Comisión Agraria Mixta (CAM), Expediente Soledad Antigua, dotación, 2484. Archivo del Registro Agrario Nacional.
5. Soledad Antigua, Exp. 2484.
6. 30/12/1943. Al presidente de la CAM. De Martina y Francisco Soto Alba; 10/01/1944 Al Delegado de Alfredo Arrequin, CAM. Exp. 2484.
7. 05/06/1946. Informe de Enrique Vaca Arias (CAM). Exp. 2484.
8. 27/10/1945. Al pdte de la CAM. De Andrés Hernández y Fidel Torres del CPEA. Exp. 2484.
9. 31/05/1946 Al Gobernador del estado de Miguel Soto y otros. Exp. 2484.
10. 17/02/1947. Dictamen del Gobernador, publicado en el DOE el 03/02/1947. Exp. 2484.
11. 04/03/1947. Acta de diligencia de entrega de la tierra; 10/03/1947. Informe Exp. 2484.
12. 04/03/1947. Acta de diligencia de entrega de la tierra; 14/03/1947. Al Delegado de Manuel Gándara, Secretario Gral del Departamento Agrario. Exp. 2484.
13. 06/02/1947. Al Delegado. De Marina Soto, c.c.p. Presidente de la República. Exp. 2484.
16. 14/03/1947. Al Delegado. De Andrés Hdez y Julián Flores. c.c.p. P de la República. Exp. 2484.
17. 25/03/1947. Al presidente de la República. De Martina Soto. Exp. 2484.
18. 19/10/1953. Acta de investigación. Exp. 2484.
19. 09/04/1947. Al Pdte de la República. De Silverio Juárez, Andrés Hernández y otros. Exp. 2484.
20. 16/04/1948. Al Delegado. De Alfonso Tico. D de Tierras y Aguas. Transcribe oficio del CPEA. Exp. 2484.
21. 22/07/1948. Acta de autoridades ejidales; 23/07/1948 Acta de posesión provisional. Exp. 2484.
22. 26/10/1948. Al Gobernador del Estado. De Pablo Muñoz Guzmán, Srío de la Liga. Exp. 2484.
23. 15/06/1949. Telegrama. Al Delegado. De Francisco Viveros, organización agraria. Exp. 2484.
24. 23/09/1950. A Cástulo Villaseñor, Jefe del DA. De Fidel Toro, ejidatario. Exp. 2484.

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ВЕКТОР-ПРО. № 1-2 2016. КОМПЛЕКСНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИКИ
VECTOR POLÍTICO-PRO. № 1-2 2016. PROBLEMAS COMPLEJOS DE LA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA
POLITICAL VECTOR-PRO. № 1-2 2016. COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

25. 09/08/1948 Al Jesús Castoreña, gobernador. De Benito Mejía, Srío de la CAM. Exp. 2484.
26. 11/08/1948. Al Delegado. Del Srío Gral de Gobierno. Exp. 2484.
27. 20/08/1948. Al Srío de la CAM. Del Srío Gral de Gobierno. Transcribe oficio de Jesús Rendón, Alejandro Ramírez y otros p.p. Exp. 2484.
28. 21/09/1950. Al Jefe del Departamento Agrario. Del Delegado. Exp. 2484.
29. 23/09/1958 A Cástulo Villaseñor, Jefe del DA. De Fidel Toro, Comisariado Ejidal. 30/09/1958 Respaldo de la UGOCM. Exp. 2484.
30. 19/05/1961. Al Delegado, Informe Exp. 2484.
32. 22/01/1964 Al Delegado. De la Dirección General de Derechos Agrarios. Exp, 2484; Soledad Antigua, Resolución Presidencial, DOF 06/08/1966.
33. 06/10/1995. Acta de posesión y deslinde.
34. Entrevista anónima 2008.

Давиде Евгению Датурси

Дино Формаджио: дискурс о теле

Творчество Дино Формаджио представляет важную точку отчета для итальянской эстетики XX века. Ученик Антонио Банфи и вместе с тем отличный философ, участник известной Миланской философской школы, Формаджио более пятидесяти лет проработал университетским преподавателем. Он обогатил эстетику серией теоретических разработок, направленных против идеалистического видения искусства и предложил преобразовать смысл этой формы человеческой практики. В этом докладе мы проанализируем понятия тела и телесности не только как части его концептуального инструментария, опираясь на его книгу *Искусство*, но и которые стали двумя основными элементами для понимания, с одной стороны, эстетики как науки, а с другой, подлинной сущности художественной практики. Для этого подвергнем рассмотрению тексты, посвященные критике эстетики Кроче, анализу эстетических воззрений Банфи, тексты которые достигли своей зрелости благодаря сближению с феноменологией Гуссерля. Наконец, для Формаджио тело послужило отправной точкой, которая позволила ему определить эстетику как общую науку о чувственном восприятии тела и как частную науку об искусстве.

Ключевые слова: Дино Формаджио, тело, дискурс, эстетика, феноменология

Давиде Эухенио Датурси, доктор философии, преподаватель-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико

Davide Eugenio Daturi

Dino Formaggio: discourse of the body

The work of Dino Formaggio has been a reference point for the Italian aesthetic of the Twentieth century. Follower of Banfi and, along with other excellent philosophers, member of the famous School of Milan, in the course of more than fifty years of study and university teaching Formaggio introduced a number of theories that fighting the idealistic vision of art renewed the necessity to revise the meaning of this human practice. In this chapter we will analyze in detail the manner in which the notions of body and corporeality not only became part of his conceptual baggage in the book *Art* (1973), but soon they would become two basic elements to understand on one hand the deepest philosophical sense of aesthetics as a science and on the other to recover the true essence of artistic practice. To do this we will analyze the first texts, written in the name of a profound critique to Croce's thought and through the dialectical relationship with the aesthetics of Antonio Banfi, we get to highlight the development of his thought through his discovery of Husserl's phenomenology. In the end, as we have already said, in Formaggio philosophy the body will be what define the aesthetic as a general science of the sensitivity and the body as well as a particular science of art.

Keywords: Dino Formaggio, Body, Art, Aesthetics, Phenomenology

Davide Eugenio Daturi, Doctor in Philosophy, researcher-professor of Humanitarian Faculty of Autonomous University of Mexican State

Davide Eugenio Daturi

Dino Formaggio: il discorso sul corpo

L'opera di Dino Formaggio ha rappresentato un punto di riferimento fondamentale per l'estetica italiana del ventesimo secolo. Alunno di Antonio Banfi e insieme ad altri eccellenti filosofi, membro della famosa Scuola di Milano, nel corso di piú di cinquant'anni di studio e di insegnamento universitario Formaggio ha introdotto una serie di teorie che lottando contro la visione idealista dell'arte riproponevano la necessitá di rivedere il senso di questa pratica umana. In questa conferenza analizzeremo in particolare la maniera con la quale le nozioni di corpo e corporalità non solo entrarono a far parte del suo bagaglio concettuale a partire dal libro *Arte*, ma ne divennero ben presto due elementi fondamentali per comprendere da un parte il senso piú profondo e filosofico dell'estetica come scienza e dall'altra per recuperare la vera essenza della pratica artistica. Per farlo analizzeremo i primi testi, scritti all'insegna di una profonda critica anticrociana e passando per la relazione dialettica con l'estetica di Antonio Banfi, arriveremo a evidenziare la maturazione del suo pensiero grazie all'avvicinamento alla fenomenologia husserliana. Alla fine, per Formaggio il corpo sará ciò che gli permetterà di definire l'estetica come scienza generale della sensibilità e del corpo e scienza particolare dell'arte.

Palabras clave: Dino Formaggio, corpo, arte, estetica, fenomenologia

Davide Eugenio Daturi, Doctor en Filosofía, Profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México

L'opera di Dino Formaggio (1914-2007) rappresenta ancora oggi un punto di riferimento ineludibile per l'estetica non solo italiana, ma anche internazionale.

Alunno di Antonio Banfi e, insieme a Paci, Geymonat, Cantoni, Anceschi, Preti e altri ancora, membro di quel gruppo di intellettuali che forse impropriamente si conosce come la "Scuola di Milano", Formaggio fu senza dubbio uno studioso "completo" del mondo dell'arte e dell'estetica, come si può riscontrare nel testo *Problemi di estetica* (1981), che riunisce più di cinquant'anni di considerazioni sul tema, o quello dedicato allo studio della prassi artistica, *Fenomenologia della tecnica artistica* (1953), passando poi per altre opere milari, come *L'Idea di artisticità* (1961), *Arte* (1973), *La morte dell'arte e l'estetica* (1983), fino alle monografie di storia dell'arte su Piero della Francesca, Botticelli, Tintoretto y Van Gogh. Partendo da questo panorama, il nostro testo cercherà di esplorare brevemente alcuni elementi della teoria dell'arte y dell'estetica di Formaggio e la sua relazione con il discorso intorno al corpo presente nell'opera di quest'autore.

Sebbene negli scritti teoretici anteriori al 1973, data di pubblicazione del libro *Arte*, non sia ancora presente una descrizione accurata del significato del corpo e della corporalità, e le implicazioni fondamentali di quest'ultima per la fondamentazione di un'estetica filosofica, è anche vero che fin dai suoi primi lavori Formaggio, con la sua critica a

una concezione troppo spiritualista dell'arte e interessato invece agli elementi tecnico-materiali presenti in questa attività produttiva, aveva già posto le basi a un discorso che avrebbe trovato poi il suo felice approdo proprio nello studio fenomenologico dei livelli che costituiscono la corporeità.

Nella tesi di laurea del 1935 [1], Formaggio sostiene che il contatto diretto con la materia e la capacità tecnica di trasformarla in un'opera d'arte rappresentavano due elementi fondamentali e ineludibili dell'attività artistica. Questa posizione si opponeva chiaramente alla nota teoria crociana, di stampo hegeliano, che imperava in quegli stessi anni, secondo la quale invece il senso dell'arte si doveva cercare nel carattere puramente espressivo di questa prassi e perciò il prodotto finale, l'opera, doveva essere vista come il risultato di un'attività spirituale, in cui il mezzo tecnico-materiale ricopriva il valore di una forma esterna secondaria volta a far emergere nell'oggetto fisico il contenuto spirituale, la verità trascendente dell'opera. Non c'è dubbio allora che nella sua prima opera, l'intenzione principale di Formaggio fu quella di recuperare il valore di una prassi tecnico-produttiva che aveva caratterizzato l'arte fin dai suoi inizi e che invece l'estetica in vari momenti della sua storia, e quella di Benedetto Croce non ne era l'eccezione, aveva cercato di escludere e separare dal mondo speculativo, considerandola come un elemento secondario.

Per Formaggio invece il momento tecnico rappresentava un punto di partenza fondamentale e sicuramente un elemento ineludibile della produzione artistica.

Un altro tema che caratterizza quel primo testo, pubblicato poi nel 1953, è il ritorno da parte di questo filosofo alla riflessione sul legame genetico che caratterizza la relazione arte-natura. In opposizione alla famosa teoria hegeliana, secondo la quale tra queste due non ci sarebbe un vincolo diretto, ma piuttosto la prima sarebbe il prodotto dello spirito vivo, mentre la seconda rappresenterebbe lo spirito in una condizione o fase addormentata, Formaggio cerca di dimostrare che l'arte rappresenta un "momento di compiutezza interna alla natura" e di "rispettosa obbedienza" alle sue leggi. E così come quella è un'attività tecnica che segue certe condizioni legali provenienti dalla natura e che determinano il suo orizzonte di azione, la natura stessa si scopre in un certo senso "artistica". La recuperazione della fase tecnico-produttiva dell'arte significava quindi riuscire a ritrovare il senso di un "fare" tecnico che non era un elemento esclusivo dell'uomo, ma che invece si poteva trovare attivo nella natura, inorganica, vegetale o animale. Da questo punto di vista, se l'artisticità, intesa come espressione della forza tecnico-produttiva e non soltanto spirituale dell'uomo, era il riflesso della mediazione e della conciliazione tra l'uomo e la natura, la scelta di Formaggio di avvicinare l'arte a quest'ultima, trasformava in un'accezione

positiva il concetto di tecnica, che storicamente era stato associato con un senso negativo ai problemi sociali, e oggi anche ambientali, collegati alla rivoluzione industriale.

L'attenzione alla natura tecnica dell'arte, con certe sfumature materialiste, che troviamo nella *Fenomenologia della tecnica artistica*, attraversa tutta l'opera di Dino Formaggio e alla fine giunge ad avere una forte influenza sul concetto di corpo, come si trova nei suoi testi a partire dall'opera *Arte*. D'altra parte, non è possibile comprendere pienamente il senso del discorso di quest'autore intorno al concetto descritto senza un'altra coordinata fondamentale per la attività filosofica di Formaggio, vale a dire la sua teoria estetica e in particolare la relazione che questa sviluppa con la filosofia dell'arte banfiana.

Infatti, l'orientamento forse eccessivamente materialista, però sicuramente anti-idealista, della prima opera di Formaggio si stemperò grazie da una parte all'influsso del concetto banfiano di "idea di esteticità" e dall'altra alla lettura degli ultimi testi husserliani relazionati con l'idea di corpo e con la fondamentazione scientifica della disciplina estetica. Da questi due importanti temi si può dire che nasce il discorso di Formaggio intorno al corpo.

Nei suoi studi agli inizi del secolo scorso Banfi aveva cercato di introdurre una teoria della Ragione trascendentale che potesse recuperare la vita,

l'esperienza unica dell'esistenza, senza ridurla necessariamente alla prima. Per questa ragione, a partire dalla questione neokantiana dell' "estensione del metodo trascendentale, aldilà del teoretico, verso le sfere dell'etica y dell'estetica" [1], presente nell'opera di Natorp e che permetteva una ampia e sistematica lettura del concetto di Ragione, senza ricadere in un contesto dogmatico e metafisico, nel corso degli anni venti Banfi aveva introdotto nelle sue opere la necessità più profonda di comprendere il nucleo di esperienze sensibili e storicamente determinate che sembravano inizialmente irriducibili alla ragione [2]. Questo riferimento diretto al mondo sensibile spiega la ragione per la quale dal campo epistemologico Banfi si era avvicinato nel corso di quegli anni all'estetica, intesa inizialmente come una teoria della sensibilità e poi, un po' più tardi, direttamente collegata agli oggetti della produzione artistica.

Da questa punto di vista, la teoria natorpiana, che sosteneva l'idea di un Logos trascendente con l'obbiettivo di allargare la filosofia kantiana all'etica e all'estetica, secondo Banfi correva il rischio di trasformarsi in un nuovo idealismo trascendentale. In *Principi di una Teoria della Ragione*, il filosofo milanese era riuscito a correggere il possibile errore presente nella teoria di Natorp grazie alla fenomenologia husserliana, che in quegli anni iniziava ad apparire nel panorama filosofico italiano. La fenomenologia riusciva a salvare

il senso più umano della ragione, poiché recuperava l'esperienza percettiva del mondo senza rinunciare al bisogno di obbiettività e chiarezza che caratterizzano tutte le ricerche filosofiche. In opposizione a Natorp, secondo la fenomenologia il trascendentale non era più "la sistematicità delle categorie che si obbiettivano, ma la legge delle relazioni soggetto-oggetto, sulle quali quelle categorie sembrano fondarsi" [2]. Citando le parole dello stesso Formaggio, "la legge delle relazioni soggetto-oggetto si pone così, in Husserl, come una tensione originaria che vive nel corso della pura esperienza, al di qua dell'obbiettivo e del soggettivo e che fonda le stesse categorie che si obbiettivano. Si potrebbe arrivare a parlare anche di una fondamentale sensibilità intuitiva posta alla base dell'intelligibilità e del teoretico più puro" [2]. La fenomenologia, con il suo monito a riconsiderare il senso aprioristico e fondante dell'esperienza sensibile, era quindi per Banfi, e lo fu poi anche per Formaggio, il cammino più sicuro per superare il problema capitale della relazione tra esistenza e Ragione, vita e valore.

Malgrado fosse una sfera di obbiettivazione culturale, che si autonomizzava solo grazie a un principio trascendentale che Banfi aveva chiamato "idea di esteticità", l'arte possedeva una autonomia parziale rispetto all'estetica, visto che era collegata a una realtà artistica fatta di materiali e tecniche relative allo sviluppo culturale e

storico di un'epoca. Il senso dell'idea di esteticità, inteso come un a priori estetico, un principio o legge trascendentale, doveva essere letto perciò alla luce della filosofia neokantiana di Marburgo, pero senza che la idealità estetica fosse proiettata fuori dal mondo dell'esperienza sensibile, come una norma imposta sul *continuum* storico materiale. L'idea banfiana di esteticità rappresentava una regola che vive nel mondo tecnico-culturale e che si forma e trasforma "da dentro", a partire dalla stessa materialità e in contatto con le differenti forme di interazioni interpersonali e dei livelli di esperienze intersoggettive. In questo modo, bisognava pensare l'idea banfiana di esteticità come un principio intimamente relazionato con il divenire della vita e della storia, "come la legge di unificazione e di interpretazione metodologica dell'esperienza, nata dall'esperienza e che mano a mano [...] si modifica con la stessa esperienza" [2]. Per questa ragione alla fine di *Vita dell'Arte*, Banfi ricorda che "la legge non è un a priori puro ed immutabile; è il risultato della ricerca concreta, della riflessione che è stata fatta in un certo campo, come contenuta sotto la prospettiva di una esigenza razionale teoretica; e che cambia con il processo di quella riflessione e con l'estensione che essa stessa determina, dell'esperienza" [3].

Partendo dell'idea banfiana di esteticità, nel corso degli anni Quaranta e Cinquanta Formaggio cercò di introdurre in

vari momenti una teoria sistematica tutta propria sull'arte e l'estetica. La lettura particolarmente profonda, che cercava di chiarire la relazione tra l'arte e il corpo e che da lí a pochi anni sarebbe sfociata nel testo *Arte*, può essere compresa a partire dall'importanza che in quegli anni possedeva per Formaggio il problema della scientificità dell'estetica. Il discorso raggiunge il suo punto piú alto, prima nel 1956, in un testo dedicato al movimento berlinese della *allgemeine Kunstwissenschaft* di Max Dessoir, che fatta eccezione dei riferimenti presenti nelle opere di Banfi [4], era praticamente sconosciuto in Italia, e poi in un altro articolo, intitolato *Proposte per un'estetica fenomenologica* (1959), nel quale Formaggio cercò di definire il campo di relazione tra l'arte e l'estetica facendo avvalendosi proprio di quel sistema teorico che Dessoir non aveva potuto conoscere completamente, la fenomenologia di Husserl. Questi, alla fine di *Formale und Transzendente Logik* aveva parlato di estetica trascendentale "estesa", il cui compito sarebbe stato quello di fare una prima fondamentazione radicale di una lógica del mondo (*Welt Logik*), "vale a dire una ontologia eidética di un "a priori universale", in cui si doveva includere anche la pura possibilita di un mondo in generale" [4]. Nel testo citato Formaggio introdusse i punti fondamentali di una ricerca possibile diretta alla fondamentazione di una scienza generale dell'artistico e dell'estetico.

Secondo quest'autore per raggiungere l'obbiettivo si sarebbe dovuto cominciare con una teoria dell'immaginazione in grado di giustificare dal punto di vista del método fenomenologico trascendentale "una eidética dialettica unitaria delle tre fenomenologie: di una esperienza artistica, di una esperienza estetica e dell'esperienza del bello naturale" [4]. In un secondo punto, bisognava prendere in considerazione la struttura temporale della percezione in generale e anche della percezione estetica, fino a portare il problema all'idea di una temporalità originaria pre-categoriale e costitutiva di ogni categoria. Infine, il terzo aspetto sarebbe nato dei primi due, introducendo una sorte di coordinazione tra una teoria dell'immaginazione e la descritta teoria della temporalità. Vedremo come i tre elementi dello schema intuitivo, come Formaggio li chiamerà, dell'immaginazione, ricordo e percezione saranno un *leit motiv* fondamentale nel suo discorso sul corpo in relazione alla prassi artistica.

Nel testo *L'idea di artisticità* (1961), la questione della fondamentazione della estetica come scienza filosofica ritornò insieme al problema della sua relazione con l'universo tecnico-produttivo dell'arte. La proposta di Formaggio fu che invece di parlare di una *idea di esteticità*, un'estetica veramente scientifica poteva nascere solo da quella che quest'autore battezza come *idea di artisticità*, cancellando finalmente ogni possibile residuo

di spiritualità e trascendenza che era rimasto latente nella teoria banfiana. L'*idea di artisticità* consisteva in un elemento presente nelle opere d'arte in qualità di proceso aperto di trasformazione formale e quindi non poteva essere ridotta a un concetto descrittivo determinato, presente in ogni singola opera. Proprio così, considerata come un'asemplice direzione di ricerca o un puro compito ermeneutico che la storia avrebbe riempito in ogni momento con un contenuto differente, l'*idea di artisticità* sarebbe rimasta lontana da qualsiasi tipo di riduzione dogmatica a una norma, un concetto, o un valore. Di fatto, così come si presentava come una esigenza unificatrice di infinite variazioni, allo stesso modo rifletteva –secondo Formaggio– la permanenza di un carattere metodologico fisso nella relazione eidetica e fenomenologica tra la legge costitutiva e la variazione descrittiva. Così, facendo uso della fenomenologia dell'ultimo Husserl, Formaggio era riuscito a sovrapporre all'idea banfiana di esteticità, che si muoveva ancora nel contesto di una teoria neokantiana basata sul concetto di legge trascendentale, l'*idea di artisticità*, concepita come un vera legge di campo, immanente al processo artistico stesso, capace di superare tutti i tipi di riduzione della totalità teorica e eidetica del campo a una delle sue parti predicative (il bello, la forma, l'intuizione, l'espressione ecc...).

Nell'articolo *Introduzione all'estetica come scienza*

filosofica del 1967, Formaggio dice che lo studio della sensibilità non solo è il punto di partenza per dar vita a un'analisi descrittiva dell'azione tecnico-produttiva in generale e in modo specifico dell'arte. Insieme alla sensibilità, anche il concetto di corpo diventava il vero *trait d'union* per comprendere la relazione tra estetica e arte, per riuscire a "salvare" la teoreticità della legge costitutiva con la praticità delle variazioni descrittive. In questo modo l'estetica otteneva per la prima volta il significato di uno studio dell'esperienza sensibile a partire dalla logica conoscitiva e significativa del corpo vissuto. In questo senso, seguendo il cammino aperto da Geiger, dalla Teoria della Forma e dall'antropologia strutturale, Formaggio dice che "una scienza della gnoseologia del corpo oggi sta cominciando" e sarebbe un errore escluderla dall'orizzonte di una nuova estetica "a meno di credere che, per impastare e il pane, sia bene condurre l'operazione preliminare di tagliarsi le mani" [4]. Il testo del 1967 rappresenta il primo lavoro in cui è possibile trovare un riferimento iniziale al concetto di corpo come punto di partenza per capire il senso dell'estetica e dell'arte in generale. La determinazione di un'unità logica di fondo "che possa dirsi comune alle costituzioni di senso proprie dell'esperienza sensibile in genere ed a quelle proprie di una specifica esperienza artistica" [4] iniziava a formarsi intorno alla nozione di corporalità. Vogliamo un'estetica anti-normativa che sia

allo stesso tempo una scienza generale della sensibilità e una scienza particolare dell'arte? Dobbiamo allora recuperare un'idea completa di corpo come plesso produttivo di simboli, temporalità vivente che si dispiega nell'orizzonte sensibile come forza creativa e donazione di senso, in una rete di "percezioni-immaginazioni-memorie" [5]; per altri versi, sarà difficile per l'estetica scoprire la complessa rete di interazioni tra il corpo e il mondo senza ricercarlo e capirlo nel luogo particolare in cui questo agisce e produce: l'arte.

Sei anni dopo, nel 1973, Formaggio pubblica forse il suo libro più bello, *Arte*. Lo studio dell'attività artistica non può dimenticare tra le altre cose, da una parte l'origine storica di questa prassi umana, così importante e unica che accompagna l'uomo fin dalla preistoria e in tutte le parti della Terra; dall'altra, sarebbe impossibile capire il senso della creazione artistica senza quel punto di riferimento ineludibile che posiziona l'uomo nel mondo, in relazione con le cose e gli altri, vale a dire *il corpo*. Questo è innanzitutto il punto di contatto unico, il luogo d'incontro nell'arte tra la tecnica e il genio. Però basicamente è anche e soprattutto "una struttura di carenza" [6], un nucleo di bisogni e povertà [6] che cerca di andare oltre, superarsi, come "l'albero diritto e frondoso di tutte le fioriture di sensi e di segni che riempiono e illuminano il mondo" [6]. In questo senso, secondo Formaggio, il corpo

cerca di riempire con l'abilità técnica le mancanze, i bisogni primari, diventando sapere pratico delle cose, attraverso la sfera intuitiva della percezione, memoria e immaginazione di cui abbiamo già parlato:

Ed ecco il corpo che si muove lanciare davanti a sé richieste, intenzioni, relazioni, reti di sensi, di percezioni-immaginazioni-memorie, enel suo muoversi aprire il vuoto davanti a sé, il vuoto della propria figura, il vuoto della propria struttura di bisogno, per iniziare la lotta, sempre da ricominciare daccapo, dei riempimenti di senso, e seminare dovunque i segni del proprio passaggio e del proprio riconoscimento, per ritrovare, ogni volta di ritorno, la strada [6].

Ecco il corpo, quindi, con tutta la sua forza creativa ed espressiva; ma proprio perché è prima di tutto una struttura di carenza, intesa come una carenza di senso da riempire. Prima di lui e dietro di lui, dietro il suo sapere pratico non c'è nessuno spirito assoluto, nessun lo solipsista. Il corpo di Formaggio è del mondo, viene dal mondo e nel mondo agisce, fa, trasforma, conosce e impara, così come interpreta e inventa, mosso da quel senso di farsi ulteriore, la *ulteriorizzazione* che lo caratterizza in modo essenziale. E non solo impara nuove regole, bensì le cambia, le trasforma, scoccando "le frecce di ogni possibilizzazione del possibile", dove "questo andar oltre del corpo e dei suoi segni è anche continuamente trasgressione, violazione della legge come identità statica,

distruzione della conservazione, rivoluzione: l'immaginazione come trasgressione e rivoluzione" [6].

Per gli resto degli anni Settanta e poi negli anni Ottanta Formaggio ripropone in varie occasioni l'idea di creare un'estetica in cui arte e filosofia fondino la propria relazione su una teoria fenomenologica del corpo. L'osservazione e l'interrogazione dell'intera "gamma fenomenologica" della vita corporea deve riuscire a introdursi nella vita sensibile e intuitiva, caratterizzata da una originale prassi conoscitiva, per studiare la peculiare intelligenza pre-concettuale e pre-reflessiva del mondo e delle cose, che "si potrebbe definire un'intelligenza artistica" [6], vale a dire, una "proteiforme agilità inventiva e immaginativa" [6].

Nelle ricerche degli anni Novanta Formaggio ripropone l'idea di "forma" dell'arte dentro il nuovo orizzonte relativo all'idea di corporalità. Se il corpo è un struttura di bisogni aperta, che si trova in una tensione verso avanti, verso la produzione di nuovi simboli, con una forte integrazione con la struttura temporale e allo stesso tempo percettiva e immaginativa dell'uomo, questo è anche una proiezione aperta sulla materia, dove la forma non è un'immagine statica di un'essenza trascendente, ma il riflesso di una forza metamorfica, o come dice Formaggio, *transmorfica*, che l'artista riproduce a partire da quello stesso corpo che lo ispira e incita a riempire i propri bisogni attraverso l'abilità tecnica.

Creare forme non significa ricreare, bensì significa tornare sempre e un'altra volta a creare qualcosa di nuovo. L'arte contemporanea e le scienze moderne (Mientras en cambio, según Formaggio, la filosofía se ha tardado en tomar esta dirección, a excepción de pocos cuantos filósofos como Nietzsche) sono diventate consapevoli del divenire delle forme della natura, introducendo i concetti di relazione, sistema e struttura cambiante e hanno criticato l'enorme fallacia di tutte le letture fondate sulla tradizione che da Parmenide parla dell'Essere e delle idee, intese come sostanze eterne, immobili e immodificabili.

Nel corso degli ultimi duecento anni secondo Formaggio c'è stato il passaggio da una cultura dell'Essere a una cultura del Divenire:

Si tratta allora di una vasta e continua rivoluzione epistemologica in cui progressivamente una cultura del Divenire viene sostituendo, come un nuovo mega-paradigma, progressivamente i modelli conoscitivi e scientifici dell'antico mega-paradigma dell'Essere e dei principi logici che da Parmenide in poi lo hanno fondato e sostenuto [7].

Se ritorniamo al tema centrale di questo capitolo, bisognerebbe allora chiedersi quale sia il senso di una scienza dell'arte e di un'Estetica nell'orizzonte di questo nuovo paradigma. Dal momento che l'Estetica moderna e l'arte si trovano consapevolmente in questa nuova cultura del Divenire [7], sarà ancora il

discorso fenomenologico sul corpo il punto di partenza per fondare ogni possibile estetica futura e teoria dell'arte. A partire da questo sfondo, secondo Formaggio si possono dare solo alcune direttive, destinate a una chiarificazione negli anni a venire. Nell'oscurità che attualmente non ci permette di vedere perfettamente la strada dell'estetica come scienza autonoma, si erge il corpo come discorso centrale che potrà guidare il cammino liberatore di questa disciplina con il suo doppio significato di scienza generale della sensibilità e del corpo e scienza particolare dell'arte; un corpo capace di donarle il senso della sua specificità di campo.

L'Estetica non poteva che porsi, come risultato del suo cammino storico oltreché teoretico, come Teoria generale della sensibilità (e quindi del "corpo proprio" fenomenologicamente inteso) e dell'arte. Così posta, essa rientra in quel vasto movimento delle attuali scienze naturali ed umane che, secondo la definizione di Prigogine, procedono avanzando nell'attuazione di una "Nuova Alleanza": una nuova alleanza tra scienza e filosofia, tra natura e uomo, tra materia e destino, sulla base di un metodo storicistico e sociologico "materialisticamente lucreziano". Posta all'interno del genere prossimo in cui finisce per rientrare e farsi attuale, l'Estetica ritaglia la propria differenza specifica precisamente in quanto Teoria non fisica, non fisiologica, né psicologica, né sociologica, poiché studia in modo propria-

mente fenomenologico il "corpo proprio" in tutte le sue strutture intuitive e creative, di percezione, memoria, immaginazione come fenomeni di conoscenza ma anche di prassi interrelazionata [7].

Bibliografia

1. Cfr., oggi presente *on line* al seguente indirizzo: www.studiumanistici.unimi.it/files/_ITA_/Filarete/023.pdf.
2. Di fatti questo tema è alla base dell'esistenzialismo positivo del primo Paci e la sua ricerca sulla relazione tra esistenza e ragione (Cfr. Daturi, D. (2014), "El sentido dialéctico del hombre en las primeras obras de Enzo Paci", en *Variaciones de antropología filosófica*, Roberto Andrés González (coord.), México, Torres, pp. 137-165).
3. Banfi, A. (1962), *I problemi di una estetica filosofica*, Milano.
4. Cfr., Banfi, A. (1924), *Il principio trascendentale dell'autonomia dell'arte*, Alessandria.
5. Formaggio, D. (1981) *Arte*, op. cit., p. 95.
6. Formaggio, D. (1981) *Arte*, Milano, Mondadori, p. 94.
7. Formaggio, D. (1981) *Problemi di estetica*, op. cit., p. 195.

Тимоти Эдвардс

Айецинапа и философия истории Канта

Этот очерк был написан в декабре 2014 года, два месяца после исчезновения 43 учащихся-нормалистов в Игуале, похищенных группами организованной преступности, которые были активно поддержаны элементами муниципальной полиции и, возможно, другими представителями правительственных организаций. Это событие освещается через интерпретацию философии истории Канта; в очерке высказываются некоторые соображения по проблемам политической организации, оказавшихся в центре внимания массовых манифестаций по поводу исчезновения студентов. Стоит отметить, что в настоящий момент (конец мая 2016 года) массовые протесты уже остались в прошлом и только некоторые группы активистов продолжают общественную поддержку отцов семей исчезнувших лиц, отказавшихся принять объяснения, данные федеральными властями относительно судьбы их детей.

Ключевые слова: Кант, Айецинапа, сообщество, критика разума, политическая организация

Тимоти Эдвардс, доктор философии,
преподаватель-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико

Timothy Edwards

Ayotzinapa and the philosophy of history of Kant

This paper was written in December 2014, just two months after the disappearance of the 43 trainee teachers in Iguala, at the hands of groups linked to organized crime, with the active support of members of the municipal police force and, allegedly, of other members of government forces. The essay, based on an updated interpretation of Immanuel Kant's philosophy of history, offers some reflexions on how to theorize about the problems related to political organization, which became of special importance in the light of the mass protest marches held in the months following the disappearance of the students. It should be mentioned that at the moment of writing this abstract (end of May, 2016), the mass protests have become a thing of the past and only a few groups of activists continue to offer public support to the parents of the missing students. The latter have refused to accept the explanations offered by the federal government about their sons' whereabouts or fate.

Keywords: Kant, Ayotzinapa, community, critique of reason, political organization

Timothy Edwards. Doctor in Philosophy, researcher-professor of Humanitarian Faculty of Autonomous of Mexican State` University

Timothy Edwards

Ayotzinapa y la filosofía de la historia de Kant

Este ensayo fue escrito en diciembre de 2014, a escasos dos meses de la desaparición de 43 estudiantes normalistas en Iguala por parte de grupos vinculados con el crimen organizado, apoyados activamente por elementos de la policía municipal y, posiblemente, por otros representantes de organizaciones gubernamentales. Ofrece, desde una interpretación actualizada de la filosofía de la historia de Immanuel Kant, algunas consideraciones acerca de cómo se puede abordar los problemas de organización política que cobraron especial importancia a la luz de las manifestaciones masivas en los meses posteriores a la desaparición de los estudiantes. Cabe agregar que en el momento de redactar este abstracto (fines de mayo de 2016), las protestas masivas ya han quedado en el pasado y únicamente algunos grupos de activistas siguen apoyando públicamente a los padres de familia de los desaparecidos, quienes se han negado a aceptar las explicaciones dadas por el gobierno federal acerca del destino de sus hijos.

Palabras clave: Kant, Ayotzinapa, comunidad, crítica de la razón, organización política

Timothy Edwards. Doctor en Filosofía, Profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México

La falta de credibilidad de las instituciones del Estado mexicano y su incapacidad para hacer frente a la violencia que ya lleva varios años azotando al país (cuya expresión culminante parece ser la desaparición forzosa de los 43 normalistas de Ayotzinapa) hacen necesaria una reflexión acerca de la relación entre la filosofía y la actividad política. Esta se vuelve especialmente urgente a la luz de la discusión de las distintas formas de organización política que la sociedad civil mexicana se está proponiendo como salida a la situación crítica en el país. En este trabajo, examinaré algunos

conceptos en la filosofía kantiana de la historia para evaluar su importancia para la actividad política autónoma del ciudadano en el Estado moderno y para ver si es posible encontrar entre ellos una fundamentación y explicación teórica de la acción política que tiene relevancia para la situación política actual en México y que va más allá de la visión muy limitada que Kant nos ofrece de la actividad política en su filosofía del derecho*.

Esta propuesta es viable porque en la filosofía de la historia Kant concibe al sujeto histórico como un ser racional finito** que actuará para conseguir sus fines y

* La filosofía kantiana del derecho expone los principios básicos sobre los que se fundamenta y se justifica el funcionamiento del Estado-nación moderno. Sin embargo, la coyuntura actual sugiere muy fuertemente que los ciudadanos ya no pueden contar con el Estado como la forma de organización de la vida política capaz de dirimir los problemas más apremiantes de la sociedad; en esencia, esta incapacidad tiene su raíz en la aceptación acrítica, por parte de todos los teóricos contractualistas (entre los cuales se incluye a Kant), de que el Estado se funda para proteger y garantizar la propiedad privada, la cual surge como un fenómeno histórico junto con las relaciones de producción capitalistas. Esta limitación en la conceptualización del Estado se refleja en los estrechos márgenes dentro de los cuales Kant plantea la posibilidad de la actividad política de sus ciudadanos: según él, el único recurso con que cuentan los ciudadanos activos frente a las acciones injustas y arbitrarias del gobierno es la discusión pública de las razones por las que no están de acuerdo con ellas y la exposición de sus propuestas para un curso de acción alternativo. Desde la perspectiva del derecho, Kant siempre niega que pueda existir un derecho de resistencia a los actos del gobierno constituido (*Metafísica de las costumbres*, trad. de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 151 y 178 (VI:320 y 340) y "Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica", *En defensa de la Ilustración*, trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba, Barcelona, 1999, p.271, (VIII:299). Sin embargo, como argumento en este trabajo, su filosofía de la historia reconoce que, a veces, la desesperación o el anhelo de una vida política más justa llevarán a los hombres a actuar en contra de los principios de la doctrina del derecho.

** *Crítica de la razón práctica*, trad. de Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2009, p. 89, (V:26).

que escogerá el camino más eficaz para conseguirlos*, en el marco de su comprensión de las condiciones materiales e históricas en las que tiene que moverse**. Los sujetos históricos son plenamente racionales precisamente porque escogerán las acciones que mejor posibilidad les ofrecen de conseguir sus fines, sean éstos del tipo que sea. Dentro de los cálculos que realizan antes de actuar, los sujetos no necesariamente van a respetar la ley o las formas de organización política existentes si les estorban en la consecución de sus fines, por mucho que éstas se

fundamenten o que se hayan derivado de principios de la razón práctica***. Frente al sujeto jurídico kantiano, que debe obedecer a la ley simplemente porque ésta es la expresión de la universalidad a que aspira el pensamiento racional puro, el sujeto histórico actuará como un ser crítico que cuestionará las formas legales y políticas existentes si no le ofrecen las condiciones para la satisfacción de sus necesidades o para el ejercicio de su libertad. En la actualidad, hay muchos aspectos de la vida política en México que llevan a los ciudadanos a cuestionar cuál es su relación con

* Kant expresa esta idea del siguiente modo: "El que quiere el fin, quiere también (en tanto que la razón tiene influjo decisivo sobre sus acciones) el medio indispensable necesario para alcanzarlo, si está en su poder. Esta proposición es, en lo que respecta al querer, analítica; pues en el querer un objeto como efecto mío está pensada ya mi causalidad como causa activa, es decir, el uso de los medios, y el imperativo saca ya el concepto de las acciones necesarias para tal fin del concepto de un querer ese fin" *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel García Morente, Editorial Porrúa, México, 2007, pp. 39-40, (IV:417).

** A pesar de las dudas expresadas en muchos ámbitos académicos contemporáneos en relación con la viabilidad o la deseabilidad de un criterio de objetividad en relación con el conocimiento del mundo natural o histórico, considero que la fundamentación de la validez del conocimiento científico elaborada en la primera *Crítica* sirve de base para el conocimiento de la sociedad en la que se plantea actuar. Decidir qué hacer frente a una coyuntura como Ayotzinapa implica conocer las circunstancias en que se está actuando y las condiciones históricas que generaron tales circunstancias. Que este concepto tan estrecho de la actividad política no es adecuado para analizar la realidad actual queda claro en la contradicción en que cae Kant cuando discute la Revolución Francesa: por un lado, su filosofía del derecho condena cualquier resistencia activa por parte de los ciudadanos a sus gobernantes, por injustas o arbitrarias que sean sus acciones. Pero por otro lado, Kant defendía siempre al proyecto político de los revolucionarios y reconocía que la acción revolucionaria o insurreccional era capaz de producir cambios importantes. Sobre este punto Kant escribe: "La historia de los Estados debería escribirse subrayando el provecho que sus respectivos gobiernos hayan proporcionado al mundo; en este sentido, los Habsburgo de Suiza, Holanda e Inglaterra constituyen el hito más importante de los últimos tiempos" (Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Edaf Buenos Aires, 2001, p.108).

*** *Metafísica de las costumbres*, cit., p.40, (VI:231).

el Estado y qué podrían hacer para modificarla, de tal modo que les permita vivir más plenamente como ciudadanos y como seres humanos.

Una de las premisas básicas de la filosofía kantiana de la historia es que los avances en la organización de la vida política de cualquier sociedad se deben, en general, a la necesidad que sienten los hombres de adoptar acuerdos más generales para normar su convivencia, como una respuesta a los conflictos en que se ven envueltos*. De ahí se deriva la idea, fundamental para comprender en qué consiste la actividad política en el mundo moderno, de que el progreso en la organización de una sociedad no se debe a avances en la calidad moral de sus integrantes sino que se da como resultado de la reacción de éstos frente a las condiciones adversas en que viven**. (Esta es la versión kantiana del planteamiento marxiano de la lucha de clases como el motor de la historia). El ser racional finito es capaz de desplazar la satisfacción de sus

necesidades más inmediatas cuando su comprensión de las circunstancias le muestra que un proyecto que ofrece un cambio profundo, con toda la incertidumbre y molestia que esto acarrea, le da una mejor posibilidad para conseguir sus fines que la continuación de las condiciones imperantes; la tendencia natural e histórica de los hombres de enfrentarse por los objetos del placer sensible es la garantía de que habrán cambios históricos***. El uso de la razón por parte de los sujetos históricos, en otras palabras, no es una función de un mundo histórico en vías necesarias de racionalización, sino que es la respuesta de los hombres a las condiciones adversas en las que el ejercicio del poder y las consecuencias del desarrollo de la tecnología (producto de la acumulación del conocimiento) inevitablemente les coloca. A pesar del lenguaje teleológico y los aparentes votos hechos por Kant a favor del progreso continuo de la raza humana, una lectura atenta de su filosofía de la historia

* Esta es la tesis defendida en Timothy Sutherland Blackmore, *La filosofía de la historia de Immanuel Kant en el contexto de su filosofía crítica*, Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2013.

** Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., p.285, (VIII:310).

*** Los objetos del placer sensible son aquellos cuya representación es suficiente para que el agente se motive a actuar con el fin de hacer real el objeto apetecido (en la *Crítica de la razón práctica*, Kant se refiere a este placer como el "placer práctico" (trad. de Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2009, p.82, (V:22). Los objetos del placer sensible no se limitan a los objetos físicos sino incluyen también bienes culturales como el reconocimiento social, el honor o la fama.

demuestra que las mejoras en la condición de la raza humana solamente pueden esperarse como consecuencia de sus peores enfrentamientos*. La respuesta a la violencia que se sufre en la sociedad mexicana en la actualidad, y que es ilustrada claramente por los eventos de Guerrero, está impulsando a los ciudadanos a repensar y replantearse la organización política de la sociedad como la única forma racional para modificar su relación con un Estado que ya no es capaz de protegerlos de la violencia arbitraria y que, a menudo, es la fuente misma de esta violencia. Si bien es cierto que Kant no contempla las distintas formas de organización política que los ciudadanos pueden adoptar

como respuesta a las arbitrariedades del Estado**, la necesidad de organizarse para conseguir los fines compartidos por un grupo de individuos está implícita en su teoría de la acción (en la que el individuo adopta siempre la acción que se le presenta como la más eficaz para realizar sus fines) y tiene su fundamento en la idea de la comunidad que recorre toda su teoría política y de derecho***.

En contraste con la interpretación tradicional de la filosofía crítica, que ve en ésta la exposición de una idea del mundo regido por los principios, postulados e ideas de la razón pura, considero que lo que Kant argumenta es que, en el mundo histórico real, la razón constituye la única defensa viable para los

* "Idea de una historia universal con propósito cosmopolita", pp. 80 y 86, (VIII:22 y 27) y "Para la paz perpetua", pp. 332-333, (VIII:365), *En defensa de la Ilustración*, cit.

** Que este concepto tan estrecho de la actividad política no es adecuado para analizar la realidad actual queda claro en la contradicción en que cae Kant cuando discute la Revolución Francesa: por un lado, su filosofía del derecho condena cualquier resistencia activa por parte de los ciudadanos a sus gobernantes, por injustas o arbitrarias que sean sus acciones. Pero por otro lado, Kant defendía siempre al proyecto político de los revolucionarios y reconocía que la acción revolucionaria o insurreccional era capaz de producir cambios importantes. Sobre este punto Kant escribe: "La historia de los Estados debería escribirse subrayando el provecho que sus respectivos gobiernos hayan proporcionado al mundo; en este sentido, las revoluciones de Suiza, Holanda e Inglaterra constituyen el hito más importante de los últimos tiempos" (*Reflexión 1438*, (XV:628), *apud* Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Edaf Buenos Aires, 2001, p.108).

*** Kant habla de la "comunidad de los miembros de un Estado, según las reglas del derecho, por analogía con la ley de la igualdad de la acción y la reacción en la recíproca atracción y repulsión de los cuerpos unos a otros" (*Crítica del Juicio*, p.482, (V:464-5, *apud* Marcus Willaschek, "Which Imperatives for Right?", *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, ed. de Mark Timmons, Oxford University Press, Oxford, 2002, p.83). Menciona, además, a la comunidad internacional, la comunidad ética y de la universidad como una comunidad culta.

hombres frente a la violencia y la arbitrariedad de las acciones de sus congéneres y la falta de justicia en las condiciones históricas en las que viven*. En su expresión más básica, el uso de la razón (instrumental) permitiría a los grupos más vulnerables defenderse de las embestidas de sus rivales o enemigos políticos al sugerir cursos de acción más efectivos para defender sus vidas, sus bienes o sus intereses. Una solución más duradera a estos conflictos puede tomar la forma de un acuerdo de respeto mutuo de sus distintas esferas de acción o interés – la forma que toma la ley en el Estado moderno. En su expresión más elevada, la razón promoverá la adhesión de números importantes de individuos a los principios o ideas políticas de una comunidad (derivados de los principios de la razón práctica) que les llevarán a adoptar, mantener y realizar cursos de acción para mejorar las oportunidades, (las propias y las de los demás miembros de la

sociedad) para el ejercicio de su libertad**.

La unidad básica de la organización política en la filosofía política de Kant es la comunidad***. La razón práctica entiende la relación entre los integrantes de una comunidad como una relación entre pares en la que cualquier restricción en el derecho al ejercicio de la libertad de un integrante de la comunidad afecta, de manera directa, el derecho al ejercicio de la libertad de todos los demás integrantes. Debido precisamente a que el Estado moderno, por fundarse en la defensa de la distribución inequitativa de la propiedad privada, no da avisos de ser capaz de resolver los problemas básicos de la convivencia social, quisiera retomar la idea kantiana de la comunidad pero plantear su organización y funcionamiento en un entorno mucho más reducido que el del Estado nacional

* *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 325, (VI:454)

** Para poder actuar, de acuerdo con principios de la razón práctica, se tiene que conocer en qué mundo se vive y actúa; la racionalidad aquí se refiere a todos los usos de los principios de la razón para formular y realizar cursos de acción.

*** Kant define a la categoría de comunidad como la combinación de "...un conjunto de cosas cuando no se halla una subordinada, como efecto, a la otra, como causa de su existencia, sino coordinada simultánea y recíprocamente con ella, como causa respecto a la determinación de las otras (como ocurre, por ejemplo, en un cuerpo cuyas partes se atraen y repelen recíprocamente)..." *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Taurus, México, 2006, p.117, (B112).

tradicional*. En lugar del Estado nación moderno, siento que la única vía para la reconstrucción de la práctica política es con base en unidades mucho más pequeñas, posibles inicialmente nada más en los ámbitos inmediatos en que se mueven los individuos.

La idea de la comunidad en Kant es de una relación entre un número de individuos en la que las opiniones y las acciones de cualquier integrante afectan inmediata y necesariamente a todos los demás**. La única forma en que una comunidad puede darse vida es con base en unas normas que establecen los límites dentro de los que va a actuar, las reglas con las que sus integrantes se van a poner de acuerdo y la definición de los fines que persiguen. La esencia de la relación entre los integrantes de la comunidad es la igualdad; tal como se plantea en la teoría jurídica kantiana, los miembros de

la comunidad se tratan mutuamente como si fueran seres racionales, en el sentido de que la experiencia, la opinión y los intereses de cada uno de ellos tiene exactamente el mismo peso que él de los demás. Pero su definición como seres racionales dentro de la esfera de la comunidad no significa que dejen de ser sujetos históricos (condicionados) en las demás esferas de sus actividades en sociedad; creo que una parte esencial de la visión de la historia que se encuentra en Kant es que los hombres tienen la capacidad para modificar las condiciones de injusticia o de desigualdad material en que se encuentran (y que a veces la "brillante miseria*** en que viven les llevarán a actuar para modificarlas). Actuar como seres racionales implica la posibilidad de reflexionar y discutir acerca de muchos de los aspectos relevantes de su vida para buscar

* La visión del Estado moderno como incapacitado para la tarea de resolver los problemas políticos más apremiantes está informado por el análisis realizado por Hannah Arendt de la sociedad moderna en *The human Condition* (The University of Chicago Press, Chicago, 1998) comparto con ella la idea de acudir a la filosofía kantiana para encontrar algunas respuestas al problema de la organización y práctica políticas en la sociedad moderna, aunque considero que la filosofía kantiana de la historia ofrece algunos principios que Arendt pasa por alto al considerar que su importancia principal es para fundar un principio de la esperanza. A diferencia de ella, considero que lo que ofrece son unos principios metodológicos para comprender el mundo histórico y las posibilidades que éste ofrece para la actividad política.

** "Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica", p.287, (VIII:312) y "Para la paz perpetua", pp.333, (VIII:366), *En defensa de la Ilustración*, cit.

*** *Crítica del Juicio*, trad. de Manuel García Morente, Editorial Porrúa, México, 2003, p.453, (V:432).

la organización política y el curso de acción más racionales, es decir, aquéllos que están de acuerdo con principios (propios de la razón práctica, en cuanto su forma) que promueven la mayor humanización de la vida y la mayor igualdad de posibilidades para todos. Una parte esencial de la crítica de la razón es que cualquier principio, idea o fin adoptado o asumido por la comunidad tiene que justificarse; para que esto sea posible es necesario que todos sus miembros participen en la deliberación y la toma de decisiones de las acciones por realizarse*.

Al mismo tiempo, en un proceso paralelo al empobrecimiento de la experiencia sensorial en la elaboración del conocimiento con base en los conceptos, el contenido de los acuerdos de la comunidad (la unidad de sus fines) tiene que entenderse como el mínimo necesario para conseguir la adhesión y la colaboración de sus miembros y no como el despliegue de toda la

complejidad y sutileza de que es capaz el pensamiento de cada individuo. En la vida política de la comunidad, la razón está presente en los diversos argumentos que sus miembros esgrimen en la discusión previa a la toma de una decisión. Los acuerdos, que forman una parte esencial del funcionamiento de la comunidad, no representan la suma de estos razonamientos sino más bien expresan su mínimo denominador común, en el sentido de que se formularán de acuerdo con el entendimiento al que la comunidad llega de la naturaleza del problema o proyecto que se está discutiendo a la luz de los diversos argumentos e intereses de sus integrantes**. Lo que permite que la comunidad modifique sus fines y los métodos aplicados para perseguirlos es la experiencia y los nuevos argumentos y razonamientos que se pueden derivar de ésta. Ninguna decisión acerca de un posible curso de acción, o modificación de un principio más general que dirige las acciones particulares, puede ser definitiva.

* Kant insiste en toda la filosofía crítica que el "examen público y libre" de todo conocimiento es necesario para la "rectificación de sus principios" (A xi). Un requisito para que esto sea posible, en el contexto de la comunidad, es la aceptación de que todos sus integrantes cuentan con las mismas facultades básicas y que todos tienen el mismo derecho a ejercerlas en la búsqueda de las soluciones a los problemas que comparten.

** Los acuerdos a los que llega la comunidad dependerán en la aplicación, por parte de sus integrantes, de las tres máximas del entendimiento humano definidos por Kant: "1º Pensar por sí mismos; 2º pensar en el lugar de cada otro; 3º Pensar siempre de acuerdo consigo mismo" (*Crítica del Juicio*, cit., pp. 332-3, (V:294). Aun, así, nada garantiza que así se van a comportar los integrantes del grupo; Kant también está consciente de que se tiene que aprender el ejercicio de la libertad (*La religión dentro de los límites de la mera razón* trad. de Felipe Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 1981, nota a p. 226, (VI:188).

En cambio, las decisiones tomadas por la comunidad tienen que confrontarse con sus resultados; lo que caracteriza los acuerdos entre los miembros de una comunidad es que expresan los fines y medios que son aceptables a todos*.

Si algo caracteriza la filosofía crítica en su conjunto es la búsqueda de principios *a priori* con validez (aplicabilidad) en el mundo empírico. De la filosofía del derecho se me hace factible derivar la necesidad de normar la actividad de la comunidad; a diferencia del concepto formal de la comunidad de seres racionales planteado por Kant en su filosofía del derecho, aquí la comunidad se piensa como un producto histórico cuyas reglas tienen que ajustarse al carácter específico del grupo y a las circunstancias contingentes y cambiantes en las que actúa. Las reglas, de acuerdo con Kant,

ofrecen la posibilidad del ejercicio de la libertad de todos sus miembros** y esta idea se expresaría en la organización del funcionamiento interno de la comunidad y de sus acciones en el marco de la sociedad en que está insertada. Evidentemente hay que encontrar un equilibrio entre las exigencias de la razón a favor de la fundamentación teórica para cualquier conocimiento o curso de acción (por medio de la discusión entre los miembros del grupo que se conciben y se tratan como pares) y la necesidad de que la comunidad sea operativa. Del mismo modo, existe la necesidad de establecer y respetar reglas para su funcionamiento y la posibilidad de discutir y revisar su relevancia y funcionalidad. Para ambos casos lo que se requiere es el uso del Juicio a que alude Kant en *Teoría y práctica****: la capacidad para aplicar los

* Un procedimiento que es paralelo a lo que hace la razón práctica ética para revisar cuáles son los cursos de acción, determinados por medio de la razón teórica (encargada del conocimiento del mundo empírico) para realizar los fines específicos para la acción éticamente buena que se fija de acuerdo con la forma universal del imperativo categórico.

** La deuda que tiene Kant con Rousseau para la formulación de su concepto de la libertad se hace notar en toda su filosofía práctica como, por ejemplo, en "Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica", *En defensa de la Ilustración*, cit., p.260-1, (VIII:290-1).

*** "Por muy completa que sea la teoría, - observa Kant - salta a la vista que entre la teoría y la práctica se requiere un término medio de enlace y tránsito de una a otra; pues al concepto del entendimiento que contiene la regla, debe añadirse un acto de la facultad de juzgar por el que el práctico distingue si se da o no el caso de la regla; y, por otra parte, como para la facultad de juzgar no siempre pueden darse reglas según las cuales deba regirse en la subsunción (ya que se iría al infinito), puede haber teóricos que en su vida podrán convertirse en prácticos, porque carecen de la facultad de juzgar; por ejemplo, médicos o juristas que han concluido bien sus estudios, pero que no saben cómo han de conducirse si tienen que dar un consejo" (*op.cit.*, p.241, (VIII:275)).

principios fundamentados teóricamente en una situación concreta.

Así que la comunidad se me presenta como algo que tiene que forjarse en los distintos ámbitos en los que nos movemos, como una esfera en la que se permite la libre discusión y reflexión acerca de los problemas prácticos que son suscitados por la convivencia y para el planteamiento de cursos alternativos de acción. Considero que la idea de la política se ha viciado a raíz del funcionamiento del Estado nación moderno debido a que tiende a restringirse a los ámbitos electorales y gubernamentales oficiales y a que se ha perdido la idea de la política como la confrontación entre las ideas de los integrantes de un grupo y la elaboración de acuerdos a partir de estas diferencias. La lucha política por la humanización (racionalización) de la vida moderna no se restringe al acto de ir a las urnas, sino que está presente en la manera en que se enfrentan las múltiples tareas que todos los integrantes de la sociedad tenemos que cumplir en el ámbito social y laboral. Está presente, por ejemplo, en la relaciones entre parejas sentimentales y padres e hijos; entre la jerarquía de una iglesia y sus feligreses; entre los integrantes de un salón de clases y de éstos con sus docentes y las autoridades universitarias o escolares; entre los empleadores y empleados de cualquier empresa, el médico y sus pacientes, una línea de

autobuses o de aviación y sus pasajeros etcétera. Constantemente la vida cotidiana nos está presentando oportunidades para repensar y discutir la organización de la vida cotidiana. Esta actitud crítica es propia de la Ilustración: lo que se le está agregando es la necesidad de crear enlaces con otros individuos para fundamentar la posibilidad, por lo menos, de una actividad política más efectiva y más de acuerdo con la capacidad humana del pensamiento crítico.

Una parte integral de la filosofía práctica trata los motivos que llevan a un individuo a adoptar y realizar un curso específico de acción. La pregunta que tiene que contestarse en el contexto de este trabajo es el motivo que puede llevar a un individuo a formar parte de una comunidad. La primera respuesta que nos da Kant y, en el contexto de su filosofía de la historia, la más relevante, es que la necesidad misma es la que obliga a los hombres a discutir y a buscar formas alternativas de comportamiento y de organización política. En este sentido, Ayotzinapa ilustra muy claramente la hipótesis kantiana: la desaparición forzosa de 43 muchachos simplemente por ejercer públicamente su derecho a expresar su posición política constituye una ruptura del estado de derecho tan flagrante que muchos ciudadanos piensan que no lo pueden dejar pasar sin tomar acciones para expresar su indignación y con el fin de evitar que algo parecido les suceda a ellos o a sus seres queridos. Se ha

hecho evidente la indefensión y la vulnerabilidad de todos frente a las acciones arbitrarias de las autoridades y su colusión con el crimen organizado. Pero, al mismo tiempo, existe un anhelo en muchos de los que se están movilizando para construir otras formas de convivencia social y política que les permitan desplegarse como los seres racionales que son. El ambiente en el cual se puede ejercer la capacidad humana para el pensamiento y la discusión racionales es, precisamente, la comunidad, debido a que la actividad política no puede realizarse en aislamiento y que Kant siempre plantea claramente que los resultados de la reflexión, sea en el ámbito gnoseológico, estético o político, solamente cobrarán sentido en el seno de la comunidad*. Entre ambos polos, es decir, entre el impulso que viene de la necesidad y el deseo de ejercer la libertad, existe, en la filosofía crítica kantiana, una relación dialéctica: quienes aceptan formas más racionales de relaciones políticas, por las razones que sean (incluyendo la necesidad de resolver los conflictos más violentos), experimentarán en carne propia el

enorme potencial del ser humano, en cuanto ser racional, para modificar las condiciones en las que vive y los beneficios de actuar en conjunto con un grupo para realizar alguna idea o principio. Quien desea ejercer su libertad, en el seno de la sociedad y para realizarse como un ser racional (es decir, realizar plenamente su humanidad), también descubrirá que el ejercicio de la libertad se va convirtiendo en una necesidad, lo cual le impulsará a entrar en nuevas y más creativas relaciones políticas.

No hay, en la teoría del conocimiento ni en la filosofía de la historia kantianas, nada que garantice que las acciones políticas realizadas por un individuo o una comunidad vayan a lograr su fin. Existe un abismo, del que Kant está plenamente consciente, entre la esfera del pensamiento puro y las condiciones empíricas en las que se realiza el esfuerzo por hacer realidad sus ideales**. No hay tampoco ninguna teleología en la historia que asegure que las acciones de los agentes políticos contribuyan al necesario progreso de la raza hacia el logro de su libertad (a pesar de las

* Para el planteamiento de la relación entre el Juicio estético y el Juicio político, véase Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. de Carmen Corral, ed. e introd. de Ronald Beiner, Paidós Ibérica, Barcelona, 2003.

** B 641 y *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel García Morente, Editorial Porrúa, México, 2007, p. 75, (IV:463).

declaraciones hechas por Kant, aparentemente en este sentido)*. El verdadero sujeto histórico kantiano, un producto de las condiciones históricas en las que actúa y conoce el mundo que le rodea es, a la vez, capaz de reflexionar acerca de ellas y plantear, a sí mismo y a los demás, cursos de acción distintos a los acostumbrados. En esto radica la posibilidad, más bien no la certeza, de efectuar los cambios políticos. Mientras es

cierto que no tiene caso realizar una acción sin la intención de lograr el fin hacia el cual está dirigida, al mismo tiempo es importante desprenderse de la apreciación ideologizada de que lo único que importa es el resultado de la acción (algo propio de la mentalidad que promueve el capitalismo) para también valorar el proceso en el cual el sujeto moderno puede expresarse como un ser racional en el ejercicio de su libertad.

* Véase, por ejemplo, "Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor", *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, trad. de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Ediciones Cátedra, Madrid, 2005, pp. 195-211, (IV:79-94).

УДК 111.6

Русакова О.Ф., Русаков В.М.

Практики себя и проблема антропологической катастрофы

Многообразные антропологические практики («практики себя» (М. Фуко)), в которых происходит формирование человека, в которых решается проблема «что означает быть человеком», всегда составляли и составляют основу общественной жизни. Они существенно различаются от эпохи к эпохе, от культуры к культуре. В современных условиях они находятся под мощным воздействием процессов глобализации и резкого возрастания мобильности, что ставит под вопрос не просто различные идентичности, но и самую сущность человека. Это означает проблематизацию сущности человека и человечности и таким образом подводит к ситуации антропологической катастрофы.

Ключевые слова: антропологические практики, практики себя, сущность человека, идентичность, проблема человека, антропологическая катастрофа

Русакова О.Ф., Институт философии и права УрО РАН, доктор политических наук, профессор, заведующая отделом философии, Екатеринбург, Россия, E-mail: rusakova_mail@mail.ru

Русаков В.М., Уральский государственный экономический университет, кафедра философии, доктор философских наук, профессор, Екатеринбург, Россия, E-mail: dipi@nm.ru

UDK 111.6

Rusakova O.F., Rusakov V.M.

The practice itself and the problem of anthropological catastrophe

Multiple anthropological practice ('practice itself "(Foucault)), in which the problem occurs human formation, which decided" what it means to be a man, "always were and are the basis of social life. They differ significantly from age to age, from culture to culture. In the present conditions they are under the strong influence of globalization processes and the sharp increase in mobility, which calls into question not only the different identity, but also the very essence of man. This means problematization of human nature and humanity, and thus leads to a situation anthropological catastrophe.

Keywords: anthropological practice, practice itself, the essence of man, the identity, the problem of man, anthropological catastrophe

Rusakova O.F., Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Doctor of Political Sciences, Professor, Head of Department of Philosophy, Ekaterinburg, Russia, E-mail: rusakova_mail@mail.ru

Rusakov V.M., Ural State University of Economics, Department of Philosophy, Doctor of Philosophy, Professor, Ekaterinburg, Russia, E-mail: dipi@nm.ru

CDU 111.6

Rusakova O.F., Rusakov V.M.

Las prácticas de sí y el problema de la catástrofe antropológica

La variedad de prácticas antropológicas ("prácticas de sí" de V. Foucault) en las que se da la formación del ser humano y en las que se resuelven el problema de su significado, siempre han constituido y constituyen el fundamento de la vida social. Estas prácticas varían sustancialmente de una época a otra y de una cultura a otra. En las condiciones contemporáneas están inmersas en el poderoso proceso de la globalización y en el intenso crecimiento de la movilidad social que pone en tela de juicio no simplemente diferentes identidades, sino la misma esencia humana. Esto lleva a la problematización de la esencia del ser humano y de la humanidad y, al fin y al cabo, conduce a la situación de la catástrofe antropológica.

Palabras clave: prácticas antropológicas, prácticas de sí, esencia del hombre, identidad, problema del hombre, catástrofe antropológica

Rusakova O. F. Instituto de Filosofía y Derecho de Academia de Ciencias Rusa, Sección de los Montes Urales, Doctora en Ciencias Políticas, Profesora, Jefa del Departamento de la Filosofía, Ekaterinburg, Rusia
E-mail: rusakova_mail@mail.ru

Rusakov V. M. Universidad Estatal Económica de los Montes Urales, cátedra de Filosofía, Doctor en Ciencias Filosóficas; Profesor, Ekaterinburg, Rusia,
E-mail: dipi@nm.ru

Характеризуя современную эпоху, отечественный антрополог С.С. Хоружий констатирует: «уже ясно и отчетливо видно, что главным, определяющим горизонтом неуходящего кризиса является и самый глубинный горизонт: антропологический» [1]. Ему вторит другой специалист в области антропологии: «В самом начале XXI столетия резко и достаточно неожиданно обострился интерес к такой, казалось бы, совершенно антикварной теме, как природа человека» – указывает Б.Г. Юдин [2]. Б. Марков прямо заявляет о совершившемся в XX веке «антропологическом повороте». На это же указывает П.С. Гуревич [3]. Подобные констатации можно было бы умножать, ссылаясь не только на антропологов.

В чем же усматривают кризисный, т.е. «переломный» характер нынешнего состояния человека и человечества? Б.Г. Юдин свидетельствует о том, что специалисты широкого спектра направлений различных стран озабочены «природой человека»: «Председатель президентского совета по биоэтике при президенте США проф. А. Касс вопрошает: «существует ли вообще такая вещь, как природа человека, есть ли она нечто жестко структурированное или она прежде всего пластична, либо же, как часто говорят, суть природы человека состоит в изменении природы человека, и т.д., и т.п.» [3] и далее: «возникает потребность серьезно задумываться о том, а есть ли у человека такое нечто, что остается и будет оставаться инвариантным

при всех этих воздействиях и изменениях? И – должно ли быть нечто, что при всех этих воздействиях и изменениях следует сохранять, оставлять неизменным?» [4].

Ф. Фукуяма говорит не просто об «антропологическом повороте», а о настоящей «революции» в данной проблеме: «Эта революция – не просто нарушение или ускорение размеренного хода событий; она приводит к тому, что будущее человечества вовсе не является предопределенным. Напротив, оно оказывается открытым, в решающей мере зависящим от наших нынешних решений и действий. В ходе этой революции, продолжает он, открываются беспрецедентные возможности изменения природы человека – изменения, быть может, столь глубокого, что возникает вопрос, а какое будущее нас ждет: человеческое или постчеловеческое» [5]. С.С. Хоружий подчеркивает, что от разговоров о кризисе традиционного гуманизма все более активно переходят к рассуждениям о наступлении новой эпохи – «постчеловека»: «В качестве реальной и близкой перспективы сегодня уже активно обсуждается приход «постчеловеческого» или «трансчеловеческого» мира (posthuman/transhuman world), для обитателей которого, наделенных гибридной антропокомпьютерной конституцией, со всем или большей частью не будут существовать все ценности человеческой духовности, нравственности, культуры. Летом 2004 г. в Оксфорде состоя-

лась первая конференция «Пост-человеческое будущее» [6].

Еще М.Шелер утверждал специфичность («природы») человека в ее неопределенности [7]. Ф. Фукуяма, продолжая эту идею, заявляет в качестве ключевой черты специфического человеческого существования «при-сущую человеку (или заложенную в него?) способность преодолевать те или иные пределы, а значит, его принципиальную неопределенность эта недоопределенность, непредзаданность человеческой природы может восприниматься, а в эпоху поистине безграничных технологических возможностей и действительно начинает восприниматься как поле для реализации разного рода конструкторских проектов и замыслов» [8]. Но он против того, чтобы отрицать наличие некоторой определенной природы человека, которую можно и нужно формулировать вполне позитивно.

Проблема сущности человека, волновавшая умы еще с Античности, как известно, заключается в том, есть ли, как у всех прочих вещей, у человека какая-то сущность, природа? Можем ли мы указать некое главное свойство – «человечность», как мы делаем это всегда, когда стремимся постичь какую-либо вещь? И, оказалось, что у человека нет такого свойства: шутка Диогена-киника про «двуногого без перьев» как раз и намекала на это. Что же делает человека человеком и в чем заключается эта самая «человечность»? [9].

Мы опускаем историю философской мысли в поисках

ответа на этот вопрос, в которой одной из центральных дилемм стала дилемма «биологического» и «социального», человека как продукта природы или общества («Ввиду угрожающего человечеству напора глобальных проблем и реальной антропологической катастрофы создание единой науки о человеке предстает сегодня не только теоретически актуальной, но и практически важнейшей задачей. Именно она должна выявить возможность реализации подлинно гуманистического идеала развития человеческого общества» [10]). Надо заметить, что XX век сильно поколебал веру человека в себя, в то, что существует хотя бы минимальная «человечность», ниже которой, если не индивид, то хотя бы общество, пасть не может. Мировые войны, тоталитарные режимы, преступления против самой человечности в человеке – разрушили эту веру. Человечество впервые создало прецедент: оно попыталось дать юридическую формулировку «преступлению против человечности» в Уставе Нюрнбергского международного трибунала.

Философия в XX веке «предложила множество образов человека, выражаемых такими метафорами, как *animal rationale* аналитической философии (Дэвидсон), *animal symbolism* (Кассирер), человек играющий (*Хейзинга*), *homo pictus* (человек рисующий, изображающий, *Х.Ионас*), *homo viator* (человек-путник, *Марсель*), *homo insciens* (человек неумелый, *Ортега-и-Гассет*) и др. Од-

нако при всей внешней пестроте и взаимной противоречивости антропологических построений в философии 20 в. они могут быть реконструированы как внутренне связанное целое, в основе которого лежит общая постановка вопроса и ряд аксиоматических положений. Фундаментальным вопросом, объединяющим философскую антропологию 20 в., является вопрос об определении человека (как в смысле поиска его сущностной определенности, так и в смысле логической дефиниции). По отношению к нему вопрос о природе человека, о смысле его существования, об отличии человека как формы жизни от других форм жизни или о специфически человеческом способе бытия может считаться вторичным. Независимо от того, исходит та или иная философия человека из «духа», «души», «свободы», «личности», «бытия», «спасения», «экзистенции», «жизни» и т.д., во всех случаях вопрошание разворачивается в одном направлении – определении того, что есть человек» [10].

Формирование человека как человека, а не просто живого существа, происходит в социуме и при посредстве этого социума.

Есть целый ряд практик, получивших, с подачи М. Фуко, наименование «забота о себе», «практик себя» («Отношение к себе выступает отныне как задача самореализации. Эта задача есть конечная цель жизни и в то же время самореализация – редкая форма существования. Самореализация – конеч-

ная цель жизни любого человека, форма существования – только некоторых») [11], «антропологических практик») [12], в рамках которых и происходит формирование человеческого в человеке.

Во-первых, это самидентификация, в процессе которой человек определяет кто он есть (возраст, пол, осознание себя как особенного индивида и личности, т.е. члена какой-то группы и общества). Особую роль здесь играет так называемая смысложизненная ориентация, смысл которой в некотором необходимом наборе ориентаций: что правильно, что неправильно, что есть норма, а что – патология; что есть добро, а что – зло, что ценно, а что нет [13]. Возрастная психология говорит нам о существовании нескольких «возрастных кризисов», когда индивид попадает в ситуацию крайней неопределенности и невозможности произвести ориентирование, которое в итоге обычно рождает смысл существования. Или не рождает. Это самая тяжелая форма возрастного кризиса, которая может завершиться суицидом. Хорошо, впрочем, известно, что подозревая тяжесть и опасность смысложизненного ориентирования, индивиды, обыкновенно, отмахиваются от подобных вопросов, высмеивают их как некое ребячество: «что, нам делать больше нечего, как заниматься поисками смысла жизни!» Часто ситуация усугубляется и от глумливого посмеивания переходят в состояние довольно тяжелое. Дело в том, что каждый

возраст заставляет искать и обретать новые смыслы, а в старых жить уже невозможно (ребенок превращается в подростка, затем в юношу, далее – зрелость, а затем старость). Люди выработали множество приемов «эскапизма» - бегства от себя, от решения проблемы смысложизненного ориентирования и обретения смысла. Они пытаются заливать остро переживаемую неспособность решить эту проблему алкоголем, заглушить наркотиками, в прямом смысле пуститься в бегство (отшельничество, бродяжничество, скитальчество), пытаются уйти в кельи и секты (полагая, что в этих местах для них кто-то подыщет, найдет подходящий смысл), существуют варианты юродства и клоунады, когда одна надежда на спасительный «кинический» разум с его выжигающей насмешкой и презрением ко всякой «зауми» и т.п.

Однако, к сожалению, в эти передеряги попадают не одни индивиды, но и все социальные группы и общества в целом: им тоже приходится решать вопрос – кто они и что из себя представляют, в чем смысл их существования? И также, не найдя таких смыслов – распадаются и исчезают. Вот так, внешне бесплотная («материя») каких-то идеалов и смыслов решает вопрос – быть данному индивиду человеком или нет. Рим, как известно, пал вовсе не под ударами варваров (которыми он довольно успешно пользовался в прошлом), а потому что исчезли смыслы, цели и ценности, которые были достойны, чтобы их

культивировать, защищать и транслировать далее.

Во-вторых, это *практики повседневности*, составляющие то, что римляне называли *modus vivendi* «модус вивенди», образ жизни. Что и как человек ест, как и с кем занимается сексом, с кем и каким образом водит дружбу, что такое отдых для него, как позиционирует человек себя в отношении других людей? Каждый из этих вопросов подразумевает множество (но отнюдь не бесконечное) устойчивых вариантов, стилей жизни. Общество, в сущности задает довольно жесткие рамки, сильно суживающие полет фантазии индивида и показывающие ему его место в этой жизни.

В-третьих, следует указать *образование и воспитание*. В этих практиках происходит обогащение и развитие (появление новых качеств) индивидов, превращение их в личности. Как люди относятся к знанию и обучению (любопытны или ленивы и нелюбопытны), как относятся к воспитанию, т.е. целенаправленному воздействию на индивида с целью выработать у него какие-то качества, которые считаются важными (благородство, храбрость, трудолюбие, почтительность, самоотдача и самопожертвование и т.п.). Спектр этих практик тоже оказывается весьма ограниченным наличным уровнем развития социума.

Наконец, в-четвертых, стоит отметить *социальную активность* (или политическое участие, если под политикой понимать старое классическое

представление об участии в делах общества – семьи, рода, племени, этноса, нации). Разброс вариантов тоже не слишком велик – от активизма («пационарности») до абсентеизма и эскапизма. Речь не обязательно идет о лидерстве и руководстве, в массе своей это, скорее, участие, сострадание и сочувствие, перерастающие в солидарность, самоорганизацию и взаимопомощь. Истории хорошо известны идущие из древности формы солидарности и взаимопомощи людей (совместные работы, совместная постройка дома, кооперация для решения проблем, которые невозможно одолеть в одиночку. Это, конечно, и совместная защита, обеспечение безопасности).

В современных условиях то, что было освящено традицией и обеспечено было воспроизведением архетипических по сути схематизмов жизнедеятельности, которые в сумме и представляли то, что называлось «быть человеком». Даже радикальный век Просвещения не предполагал радикального слома этих схематизмов или практик, он лишь полагал поправить их или освободить от дурных наслоений. Но в XX веке ситуация в корне изменилась.

Среди угроз и вызовов, которые несет с собой качественно преобразившийся феномен мобильности современного общества исследователи, практически единодушно, отмечают следующие:

- возрастание рисков, связанных с ростом динамики про-

цессов, возрастанием неустойчивости; об этом толкует У. Бек в своих работах: «В глобальности заражения и опутавших весь мир цепей распространения продуктов питания и товаров угроза жизни в индустриальной культуре переживает опасные общественные метаморфозы: повседневные нормы жизни ставятся с ног на голову»;

- релятивизация устойчивых отношений и институтов (семья, брак, воспитание, образование, солидарность) как оборотная сторона необоснованной эйфории разрушения всего традиционного; именно в связи с этим П. Бьюкенен приводит слова одного из своих избирателей, обратившихся к нему в отчаянии: «Пат, мы теряем страну, в которой выросли»; исчезала страна с заведенными испокон веков порядками, которые казались единственно правильными;

- возрастание скорости социальной динамики оборачивается риском антропологической катастрофы (что такое человек, что означает быть человеком и человечным?), в захлестывающей динамике общество не успевает произвести рефлексию смысложизненных ориентиров. Еще вчера любой человек мог сформулировать некий минимальный набор добродетелей, которых следовало придерживаться и пороков, которых необходимо было избегать, чтобы считать себя человеком.

Почему же правомерно говорить о катастрофе? Казалось бы, человек наконец-то вплотную подошел к осознанию своего самого главного и принци-

пимального свойства? Присмотримся к самому термину.

«Катастрофа» – по-гречески означает переворот. Первоначально греки называли этим словом развязку или завершение драматического представления. По своему характеру развязка может быть либо счастливой, либо печальной» — так начинает свою книгу «Выбор катастроф» знаток истории науки писатель А. Азимов [14]. Другими словами, это такой поворот, в котором не видно направление выхода из него.

Что же означает термин «катастрофа» в применении к философско-антропологическому знанию?

Прогресс все более дифференцированного научного и философского познания в XIX–XX столетиях, ставший действительно настоящим поворотом к человеку, обернулся «переворотом». Переворот в познании может быть качественным скачком в объяснении множества областей, доселе остававшимися непонятными. Это драматическое явление известно из истории науки. Но понимание того, с чем именно человек подошел к нынешнему моменту – в терминах классики означает настоящую катастрофу: человек не обладает никакой изначально заданной сущностью, у нет какой-то определенной «природы», «сущности», познав которую можно было бы существенным образом скорректировать наконец-то разнообразные практики человека и решить (или, по крайней мере, эффективно решать) фундаментальные

проблемы человеческой жизни. Такова была прежняя парадигма обретения знания сущности и действия на основе этого знания.

Ситуация в корне изменилась: оказалось, что сущность заключается в том, что никакой сущности нет? Сущность человека родовая. Она реализуется на уровне рода. Что же достается индивиду? Частичность и частность. Текучесть и подвижность ее, поскольку она формируется в системе социальных отношений.

Понятно состояние постмодернистской деморализации и демобилизации и его вывода о том, что все фундаментальные идеологии недавнего прошлого — христианство, гуманизм, либерализм, демократия, социализм и коммунизм — обанкротились. Теоретический каркас всех прежних смысложизненных ориентаций человечества оказался несостоятельным, беспомощным и иллюзорным. Возникает теоретический соблазн сделать радикальный вывод: Эти теоретические системы, претендовавшие на развенчание всей прежней мифологии, сами оказались лишь вариацией мифологического сознания: вместо обнаружения объективной сущности, уяснения того, «как оно есть на самом деле», — в лице этих конструкций были созданы лишь очередные мифологические построения, призванные обслужить вполне определенные наперед заданные практики!

Миф, мифомышление и мифотворчество опять победили теоретическое познание,

которое ставило столь амбициозные планы.

Многозначительные последствия все это имело и имеет для многочисленных практик, культивируемых в человеческом обществе.

1. Каков смысл воспитания как «формирования человека», если мы принципиально не знаем, что же такое человек? Ведь прежние представления о «нормальном» человеке, о «прогрессе» человека, о необходимых, самых главных и важных свойствах его – суть всего лишь проекции наших застарелых стереотипов, неотрефлексированных привычек, сиюминутных или корыстных интересов тех или иных властных групп. Придуманые и сформулированные теории воспитания человека или неотрефлексированные стихийные представления о том же – все они, оказывается, носят вполне фантастический характер, так как не обусловлены никакими исходными неизменными свойствами людей и с тем же успехом могут быть заменены на прямо противоположные! Более того, прежнее убеждение о том, что воспитывать надо те или иные качества (трудолюбие, любознательность, свободолюбие, активность, совесть и т.п.) потому, что они более всего свойственны «природе» человека, оказывается «ничем не обосновано» – как раз человек, предоставленный самому себе, без внешнего социокультурного воздействия, пассивен, ленив, нелюбопытен, а потому избегает ответственности и оценки своих действий. Оказывается «быть человеком» с этой точки зрения весьма труд-

но, опасно, крайне хлопотно и не сулит ничего хорошего в перспективе – ведь постоянно надо чему-то соответствовать, соотноситься с критериями и требованиями, нормами. Даже такие, казавшиеся в прошлом незыблемыми, «измерения» человека как пол, оказались под подозрением и начали складываться практики сексуального «самоопределения» индивида, поскольку и здесь он «не задан». Б. Марков отмечает: «Гуманитарии не могут констатировать общезначимых истин, ибо они опираются на нормы, правила и достоверности, принятые в том сообществе, с которым они себя идентифицируют. Таким образом, каждый знает, что такое человек, поскольку на такое знание опирается система морально-эстетических, социальных, религиозных, политических и иных требований. В конечном итоге аргументация, призывающая члена общества к тому или иному действию завершается утвердительным вопросом: «Ты же человек!» и призывом к долгу. Таким образом, человек это тот, который в соответствии с традициями и нормами общества должен делать то-то и то-то. Дальше этого, к какому-либо «сущностному» определению человека, мы не можем продвигаться. То, что мы имеем, строго говоря, является не истиной, если понимать ее как некоторое проверяемое наблюдением или иным способом высказывание, а некой достоверностью, имеющей статус правила в социальных и жизненных играх, в которых человек выполняет роль, хотя и не главной, но весьма

работоспособной фигуры. Принятие такой установки обеспечивает возможность коммуникации между членами сообществ, с различными правилами игры, которые предписывают такой фигуре как человек функции, соответствующие театру жизни. Претензии на сущностное определение человека, приводят к непримиримым противоречиям и противостоянию. Напротив, признание игрового статуса исполнения роли человека способствует взаимному интересу, сравнению, пониманию и терпимости» [15].

2. Рушилась вся прежняя система «исправления» человеческих пороков в правоохранительных и пенитенциарных системах: представления о «пороках», о «нормах» — все открылось как продукт культурно-исторических условий, конвенций, соображений поддержания существовавшего «статус-кво» и т.п. И опять же, ниоткуда не следовавших и не могущих быть безусловно обоснованными.

3. Идеи эволюции и прогресса лишались центрального смыслообразующего стержня — цели. Она попросту элиминируется, не вытекая ни из какой предзаданной сущности.

4. Медицинские практики (как в своей биофизической, так и в психофизиологической части) также оказались в существенной степени обесмысленными: представления о здоровье и болезни апеллируют к норме, которая, в свою очередь традиционно опиралась на представления о «природе» человека.

5. Подобные соображения можно продолжить на примере

таких областей, как экономика и политика.

С тем большим основанием, что сегодня вполне очевидным становится давно предсказанное извращение: вытеснение реального сектора экономики всевозможными формами «производства» финансового капитала, т.е. разрастанием мира финансовых спекулятивных отношений, где ничего не производится, а лишь доводится до полной бессодержательности жажда абсолютной наживы, превращающая человеческие отношения в абсурдную и опасную игру: безграничное самовозрастание финансового капитала, лишённого всякого вещественного наполнения (растет уже не золото, не масса товаров, а «финансовые активы», выражающиеся абстрактными нулями, индексами, количеством и размерами сделок — неважно о производстве или продаже чего (оружия, наркотиков, акций, компьютерных программ). Реальный сектор экономики вытесняется финансовым спекулятивным капиталом не просто на обочину смысла экономической деятельности, но прямо в область бессмыслицы: кто и зачем будет заниматься производством каких-то вещей, когда куда важнее хотя бы программирование будущего спроса и потребителя! Ясно, что этот сектор экономики никуда не уходит, но разрастается огромная сфера деятельности, в которой занято большое число людей, которые спекулируют всевозможными «активами», ни разу в жизни не прикасавшиеся к их собственно вещественному

наполнению (спекулируют ведь даже не заводами и фабриками, запасами товарных масс и т.п. – но акциями этих предприятий).

Политика, прежде понимавшаяся как сфера достижения общего блага, область компромисса во имя реализации интересов различных групп в обществе, теперь превращается всего лишь в «политический маркетинг», в набор технологических приемов манипулирования сознанием и поведением масс с целью навязывания им того (политических партий, процессов, лидеров, программ, институтов), что чаще всего им либо не нужно, либо вовсе враждебно (попирает их реальные интересы). Но навязывание и манипуляции не обязательно опираются на силу или какие-то формы насилия. Эти интересы сознательно формируются и программируются опосредованно (через сложную систему социальных институтов: СМИ, система образования [16], властных учреждений и т.п.).

Однако было бы большим упрощением картины, если бы мы остановили наше внимание только на этой стороне дела и удовольствовались бы всесокрушающей деморализацией и всеобщим банкротством.

1. Этому пытаются искусственно противопоставить реанимацию старых смысложизненных ценностей. Поскольку гуманизм и либерализм – суть продукты секулярных Возрождения и Нового времени, то предлагается возврат к религиозно-мифологическому сознанию (С.С. Хоружий считает, что

«христианская антропология несет в себе достаточные ресурсы для такого подхода и может предложить реальные и разнообразные стратегии для преодоления опасных тенденций... стремление человека к иному и к перемене извечно, и его полнотой, совершенной реализацией является лишь Богоустремление. Нет и не может быть более радикальной формы предельного опыта и стремления к иному, нежели опыт Богоустремленности») [17]. в его фундаменталистском варианте, не тронутым еще веяниями секулярных эпох. Как все попытки упорного консерватизма и искусственной архаизации — они были бы просто утопичными, если бы не были столь опасными. Свои опасности иррациональные способы смысложизненных ориентаций и самоидентификаций в форме религиозно-мифологической показали вполне еще в Средние века («крестовые походы», «религиозные войны», «миссионерская деятельность» и т.п.). В современных условиях крайне опасно апеллировать к любым иррациональным основам самоидентификации, поскольку тотальный суицид человечества по воле (вине) всего лишь какой-нибудь одной небольшой социальной группы – вещь весьма реальная, в отличие от Средневековья.

Принудительная архаизация общественного сознания, предпринятая господствующими элитами во многих странах (в том числе – в России), есть реакция растерянности и страха.

Бюрократия исторически никогда сколько-нибудь глубоко не разделяла гуманистические ценности – это просто всегда находилось и находится вне ее корпоративных интересов и функций. Эти ценности более или менее эффективно навязываются бюрократии гражданским обществом в меру его влияния и силы. Теоретические конструкции постмодернизма в сильнейшей степени оказались созвучны самым глубинным, фундаментальным мироощущениям бюрократических элит: наконец исчезает извне над ней довлеющая любая «фундаментальная идеология» — будь то гуманизм, либерализм, социализм или коммунизм.

2. Другой фигурой недоброчкаственного умолчания было бы забвение того исторического факта, что подобные антропологические катастрофы человечество переживало в своей истории не однажды. Сокрушение тысячелетних представлений о человеке, его сущности и смысле его существования, казавшихся незыблемыми, произошло в Европе с закатом эллинизма и становлением христианского мира. Второй «антропологический переворот» свершился в эпоху Ренессанса. «Титанизм» Возрождения (А. Лосев) [18] и его обратная сторона – ярко обозначили черты новой эпохи. Чем это важно для нас? Во-первых, человечество уже сталкивалось с чем-то подобным ранее и потому есть надежда, что оно справится с новым кризисом. Безусловно, каждый раз кризис предстает

все более грандиозным: если эллинизм представлял, пусть и значительную по охвату, но все же локальную цивилизационную и культурную парадигму, то современная ситуация приобрела глобальный характер и возможностей некоего экстенсивного пути разрешения ее уже нет. Во-вторых, если переворот Нового времени носил все же оптимистический характер: он означал возможность разрешения кризиса за счет более широкого в пространственном и временном плане преобразования природы человека и реализации ее на более широких полях, то нынешний – носит тотально пессимистический характер (как за счет прямо упадочнических эсхатологических представлений, так и за счет острейшего дефицита положительного знания о возможных путях решения глобальных проблем человеческого существования и стремительного прогресса разнообразных средств материального и духовного самоуничтожения человека).

3. Нельзя забывать о том, что, как и во все времена алармистские теории (эсхатологические, теории «заката Европы», «смерти Запада», «конца истории» и т.п.) – это удел теоретического сознания. Массовое сознание пробавляется массовыми настроениями, часто весьма далекими от жарких теоретических баталий. О чем это говорит? Во-первых, о том, что истина может лежать и, скорее всего, действительно находится где-то в стороне, будучи неведома как безмятежным или томля-

щимся в предчувствиях массам, так и беспокойным теоретикам. Существующее множество теорий катастрофы, очевидно, следует понимать, как варианты подхода к постановке проблемы, а отнюдь не ответ на кризис.

Во-вторых, скорее всего, справедливо положение о том, что теоретические средства решения социальных проблем появляются тогда, когда в обществе складываются материальные предпосылки к тому.

Библиографический список

1. Хоружий С.С. Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии. <http://www.antropolog.ru/doc/persons/Horujy/Horujy7>.
2. Юдин Б.Г.. О человеке, его природе и его будущем// <http://www.antropolog.ru/doc/persons/Yudin/chelovek>.
3. Гуревич П.С. Антропологический поворот в философии// Философская антропология. Теоретический анализ. – Екатеринбург: УрГУ, 2006. – Ч. 1. – С. 3.
4. Б.Г. Юдин. <http://www.antropolog.ru/doc/persons/Yudin/chelovek>.
5. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции. – М.: Издательство АСТ, ЛЮКС, 2004. – С. 7.
6. С.С. Хоружий. <http://www.antropolog.ru/doc/persons/Horujy/Horujy7>.
7. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
8. Б.Г. Юдин. <http://www.antropolog.ru/doc/persons/Yudin/chelovek>.
9. Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии // О человеческом в человеке. – М., 1991.
10. Человек / Новая философская энциклопедия. <http://www.iphras.ru/elib/0212/html>.
11. Фуко Мишель. Герменевтика субъекта. <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000553/>.
12. С.А. Смирнов О смысле онтологической заботы/работы (комментарии на полях «Герменевтики субъекта» М.Фуко) / <http://www.antropolog.ru/doc/persons/smironov/smironov21>.
13. Леонтьев Д.А. Психология смысла: строение и динамика смысловой реальности. 2-е изд. – М.: Смысл, 2003: «Отсутствие смысла порождает у человека состояние, которое Франкл называет экзистенциальным вакуумом». <http://www.rumvi.com/products/ebook/психология-смысла-природа-строение-и-динамика-смысловой-реальности/6a13990d-cd00-4c02-ad08-7c10974f4aed/preview/preview.html>.
14. Азимов А.. Выбор катастроф. – М., 2005. – С. 4.
15. Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории. – СПб., 1997. – С. 5.
16. Хомский Ноам. Приватизация образования – подрыв солидарности/ «Скепсис», №3/4./ http://scepstis.net/library/id_380.html.
17. С.С.Хоружий. <http://www.antropolog.ru/doc/persons/Horujy/Horujy7>.
18. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. – М., мысль, 1978. Бытовые типы Возрождения. Обратная сторона титанизма // <http://psylib.org.ua/books/lose010/>.

УДК 129.45

Вишев И.В.

Проблема бессмертия и освоение космоса

Рассматриваются такие основные этапы разработки проблемы бессмертия и освоения космоса в России, как взгляды А.Н. Радищева на эту проблему, роман-утопия князя В.Ф. Одоевского «4338 год», учение о Всемире А.В. Сухова-Кобылина, философия общего дела Н.Ф. Фёдорова, космическая философия К.Э. Циолковского и начало практики полёта в космос, «новая идеология» анархистов-биокосмистов (А. Агиенко, А. Ярославский и др.), отношение А.М. Горького к рассматриваемой проблеме и его инициатива создания ВИЭМ, начало эры практического освоения космоса, современная концепция достижения практического бессмертия человека и его реального воскрешения. Рассматриваются также эволюция и состояние в наше время философской, естественнонаучной и технико-технологической базы решения проблемы бессмертия и освоения космического пространства.

Ключевые слова: реальное личное бессмертие, освоение космического пространства, учение о Всемире, философия общего дела, космическая философия, биокосмизм, ВИЭМ, победа над старением и смертью, клонирование, крионирование, иммортология, Гомо имморталис, иммортогуманизм.

Вишев Игорь Владимирович, доктор философских наук, профессор Южно-Уральского государственного университета, Россия, e-mail: iv-vishev@mail.ru/.

UDK 129.45

Vishev I.V.

The problem of immortality and space exploration

We consider the following main stages of development of the problem of immortality and space exploration in Russia, as the views of A. Radishcheva to this problem, a novel-utopia Prince VF Odoevskogo "year 4338", the doctrine of Vsemire AV Sukhovo-Kobylin, common business philosophy NF Fedorov, cosmic philosophy KE Tsiolkovsky and the beginning of the flight practice space, "new ideology" anarchist biokosmistov (Agienko A., A. Yaroslavsky et al.), The ratio AM Bitter to the problem and its initiative to create VIEM, the beginning of an era of practical space exploration, the modern concept of achieving a practical human immortality and real resurrection. We also consider the evolution and the state in our time philosophy, natural science and technical and technological base of solving the problem of immortality and space exploration.

Keywords: real personal immortality, space exploration, the doctrine of Vsemire philosophy of the common cause, the cosmic philosophy biokosmizm, VIEM, the victory over the aging and death, cryopreservation, immortology, Homo immortalis, immortogumanizm.

Igor V. Vishev, South Ural State University, Russia.

CDU 129.45

Vishev I.V.

El problema de la inmortalidad y la conquista del Cosmos

En este artículo se plantean las etapas principales de la elaboración de los siguientes problemas: inmortalidad y los avances en la conquista del Cosmos realizados en Rusia y en particular, la visión de este problema en la obra de A. N. Radischev, la novela utópica de príncipe V. F. Odoyevki "4338", la teoría sobre el "Vsemir" de A. V. Sujovo-Kobilin, la filosofía de la causa común de N. F. Fiodorov, la filosofía cósmica de K. E. Tziakovski, la "nueva ideología" de los anarquistas-biocosmistas (A. Aguienko, A. Yaroslavski), la actitud de Gorki ante este problema y su iniciativa para formar el VIEM, el inicio de la práctica del vuelo al cosmos, la concepción contemporánea de la posibilidad de alcance de la inmortalidad del hombre y sus resucitación real. También se plantea la evolución y el estado de la base filosófica y científica para resolver el problema de la inmortalidad y la conquista del espacio cósmico.

Palabras clave: inmortalidad real personal, conquista del espacio cósmico, doctrina sobre "Vsemir, filosofía de la causa común, filosofía cósmica, biocosmismo, el VIEM, victoria sobre la vejez y la muerte, clonación, inmortalología, homo immortalis, inmortalhumanismo

Vishev Igor Vladimirovich, Doctor en Filosofía, profesor de la Universidad Estatal del Ural Sur, Rusia, e-mail: iv-vishev@mail.ru/.

Рассмотрение проблемы смерти и бессмертия человека стало в истории духовной жизни России на протяжении последних двух столетий одним из главных направлений. Глубина и масштабы её осмысления в неразрывной связи с освоением космического пространства убедительно демонстрируют поступательный характер движения в данной области исследований и в теоретическом, и в практическом отношении.

Начало такого изучения обычно связывают с именем А.Н. Радищева (1749–1802). Он стал автором книги «О человеке, о его смертности и бессмертии» [1], правда, опубликована она была только его сыном в 1809–1811 годах, т. е. уже после трагической кончины автора. Естественно, эта книга не могла привлечь внимание русского читателя к этой проблеме. Именно в этом заключается её главное значение в российской культуре. Однако в то же время не следует и преувеличивать этого значения.

В своей книге Радищев применил известный принцип *Pro et contra*. В первых двух её разделах были собраны, по словам самого автора, «все возможные и употребительные доводы, смертность души утверждающие» [1, с. 97]. В них он старался дать, по его же определению, «возможную ясность и поставить их во всей их блистательности и прелестности, дабы тем яснее могла быть их слабая сторона, если она есть, и оказалось неправильное суждение, если где оно возгnezдилось». Два после-

дующих раздела книги, напротив, содержат, как подчёркивает Радищев, «всё, что найти можем на подкрепление противоположного мнения», чтобы «восстановить человечество в ту истинную лучезарность, для коей оно кажется быть создано» [1, с. 97]. Однако необходимо отметить ещё ряд важных моментов.

Так, на поставленный Радищевым вопрос: «Если по смерти твоя память твоя не будет души твоя свойство, то можно ли назвать тебя тем же человеком, который был в жизни?» — он даёт следующий ответ: «Жить вновь и не знать о том, что был, есть то же, что и не быть» [1, с. 95]. И вопрос, и ответ до сих пор остаются вполне актуальными. И если первую часть своего сочинения Радищев заканчивает призывом: «...верь, по смерти всё для тебя минуется, и душа твоя исчезнет» [1, с. 117], то венчается оно прямо противоположным: «Верь, вечность не есть мечта» [1, с. 141]. Такого рода антиномичность является характерной для данного трактата. Однако, как представляется, его личные предпочтения проявляются с полной определённойностью.

Тем не менее, оценки этой книги и воззрений Радищева, их влияния на развитие русской философии, в частности относительно проблемы смерти и бессмертия, предстают в действительности во всей своей разноречивости. Одни философы, особенно в советский период, относя Радищева к выдающимся мыслителям, причисляют его к ярким представителям последовательного материализ-

ма, который внёс заметный вклад в развитие этого философского направления. Однако нередко такие оценки отличаются неоднозначностью [2].

Например, известный историк русской философской мысли Н.О. Лосский считал Радищева человеком высокой культуры. Он признавал рассматриваемый трактат как сочинение, имеющее философское значение. Вместе с тем Лосский, с одной стороны, утверждает, что Радищев в первых двух частях трактата излагает, по словам историка русской философии, «свои материалистические» воззрения на бессмертие, но с другой, что в двух последних книгах трактата он такое понимание опровергает. В конечном счёте, Лосский приходит к следующему суждению: «Итак, Радищев ясно сознавал различие между чувственным опытом и нечувственным мышлением относительно объекта» [3, с. 23]. И далее: «Придя к заключению, что душа проста и неразделима, Радищев делает вывод о её бессмертии» [3, с. 23]. Таким образом, приведённая оценка тоже очевидно неопровержима.

Г.Г. Шпет, также историк русской философии, в свою очередь оценивал приведённые взгляды Радищева и его сочинение несравненно более критично и однозначно. «Если мы предъявим к его произведению высокие требования, – утверждал он, – оно окажется ниже критики – ученический реферат о четырёх-пяти прочтённых книгах. Как произведение писателя,

обращающегося к широкой публике, оно – будь оно закончено и своевременно выпущено с свет – могло бы иметь своё, даже философское, значение и влияние» [4, с. 78]. Как бы там ни было, в истории философии не раз складывалась ситуация, когда учение или сочинение оказывало двойственное влияние на дальнейшее развитие философской мысли (Р. Декарт, И. Кант, Г. В. Ф. Гегель).

Но в духовной истории разработки проблемы смерти и бессмертия человека в российской культуре существуют и другие значимые вехи. Однако они, к сожалению, очень часто остаются вне поля зрения общественного мнения, малоизвестными, а то и вовсе неизвестными. Эти вехи были уже непосредственно связаны с распространением представлений о космосе и его возможном освоении. Действительно, вечность и беспредельность космоса не могли не соотноситься с крайне ограниченными временем и пространством человеческой жизни. Однако ещё сравнительно недавно эти феномены – космос и жизнь человека – рассматривались в принципиально разных плоскостях, в качестве особых сфер наблюдений и изысканий, органично не связанных друг с другом. Мечта людей о вечной жизни, бессмертии, реализовывалась в существенно различных формах. Одни считали ее утопичной, несбыточной, в лучшем случае признавали бессмертие в аллегорическом смысле – в делах, потомках и их памяти, но

такой взгляд не предполагал каких-то особых усилий, направленных на продление жизни, тем более радикального увеличения её длительности, не говоря уже о достижении реального бессмертия человека. Другие удовлетворялись религиозной верой в трансцендентное, посмертное осуществление таких чаяний, однако, естественно, она тоже не была связана напрямую с решением задачи продления реальной жизни людей, более того, ценность которой, по сравнению с потусторонним существованием, принципиально умолялась.

Положение вещей кардинально изменилось, когда (сначала теоретически, а затем и практически) стала осознаваться возможность и необходимость освоения человеком космического пространства, его выхода в космос. На этом пути были свои знаменательные вехи. К их числу, несомненно, принадлежит роман-утопия русского писателя, журналиста, учёного и музыковеда князя В.Ф. Одоевского (1803–1869) «4338 год» [5]. Главы из него были опубликованы в 1840 году. Такая далёкая дата, вынесенная в заголовок этого фантастического сочинения, была названа, разумеется, не случайно. Согласно вычислениям некоторых астрономов, на следующий год, после приведённого в заголовке (4339-й), должна произойти катастрофическая встреча кометы Вьелы с нашей планетой.

До прогнозируемого события ещё очень далеко — порядка двух с половиной тысячелетий.

Но, тем не менее, с одной стороны, как-то особо чувствительно начинает восприниматься близость космоса, его влияние на судьбы земного человечества, а с другой, — не может не возникнуть вопрос, что может произойти с ним за этот период времени. Описание Одоевским достижений земной цивилизации впечатляют даже сегодня — перед нами предстаёт преобразованная и окультуренная планета. Достаточно упомянуть, что будет достигнута полная регуляция атмосферы и климата, устранена вечная мерзлота, вулканы на Камчатке используются для нагревания, химически синтезируется пища, покорён воздушный океан, заселяется Луна и космос, чтобы решить проблему перенаселения Земли, и многое другое. Начинается регуляция и самого организма, но человеческая смертность ещё не побеждена [6, с. 34–48]. Таково было многообещающее начало истории русского космизма.

Ещё одной из таких вех является также творчество А.В. Сухова-Кобылина (1817–1903), почётного академика Петербургской АН. Он известен, прежде всего, как классик русской драматургии, автор сатирической трилогии — «Свадьба Кречинского», «Дело», «Смерть Тарелкина». Однако, наряду с этим, Сухово-Кобылин был оригинальным русским мыслителем, который главным делом своей жизни считал именно философию. Почти сорок лет Сухово-Кобылин увлечённо и целеустремлённо переводил сочинения Г.В.Ф. Ге-

геля. В итоге им была разработана система, которую он назвал неогегелизмом, учением о Всемире, толчком к осознанию которой явилась эволюционная теория Ч. Дарвина, понятая им как выражение тенденции восходящего характера прогресса человечества. В то же время он разделял позиции социал-дарвинизма, переносящего на общество принципы борьбы за существование и селекции.

Как ни печально, судьба его собственных трудов сложилась крайне драматично – так и не доведённые до систематизации и издательских кондиций, они в значительной своей части были утрачены в огне пожара, охватившего родовое имение в селе Кобылинка 19 декабря 1899 года, т.е. всего за несколько лет до кончины Сухова-Кобылина. Но если всё-таки случается, что рукописи горят, то высокие идеи, действительно, нетленны. Главная из них в учении Сухова-Кобылина о Всемире заключалась в том, что он в человеческом прогрессе выделил три основные его ступени – теллурическую (земную), солярную (солнечную) и сидерическую (звёздную). Несомненно, именно таков закономерный путь человеческой цивилизации. Вместе с тем очень показательно, что автор этого учения обращает особое внимание на необходимость телесного и духовного совершенствования человека [6, с. 49–63]. Подобного рода идеи уверенно прокладывают себе дорогу через века и тысячелетия.

Но, бесспорно, главными персоналиями философии русского космизма и начала его практики стали Н.Ф. Фёдоров (1829–1903), создавший философию общего дела [7; 8, с. 55–102; и др.], и К.Э. Циолковский (1857–1935) – космическую философию [8, с. 281–316; и др.]. Именно эти философские учения они считали главными достижениями своей творческой жизни.

Особый интерес вызывают взгляды Н.Ф. Фёдорова на природу и назначение философии. В этой связи он особо подчёркивал проективный характер философии и науки. Этот русский мыслитель утверждал: «Философия, понимаемая лишь как мышление, есть произведение еще младенчествующего человечества, хотя философов и любят олицетворять в старческом облике» [7, т. 2, с. 181]. И несколько ниже: «Но философия, понимаемая не как чистое только мышление, а как проект дела, есть уже переход к совершеннолетию» [7, т. 2, с. 181]. Эту мысль Фёдоров формулирует также и следующим образом. Он отмечает, что «философия есть знание того, что должно быть, она есть план деятельности, который есть у всех людей; наука же, изучающая то, что есть, дает лишь средства для действия» [7, т. 1, с. 329].

Однако Фёдоров не ограничивает науку лишь как знание о том, что есть, он понимает её природу и назначение значительно шире и глубже. Этот русский философ считал, что «наука не должна быть знанием

причин без знания цели, не должна быть знанием причин начальных без знания причин конечных (т.е. знанием для знания, знанием без действия), не должна быть знанием того, что есть, без знания того, что должно быть» [7, т. 1, с. 45]. Такого рода суждения звучат и сегодня исключительно актуально и настоятельно. Поэтому они, безусловно, заслуживают пристального внимания и вдумчивого осмысления. И это несмотря на то и даже вопреки тому, что он был религиозным философом, поскольку религиозная составляющая не была, по моему убеждению, неотъемлемой компонентой его учения в отличие от научной.

Главная заслуга Фёдорова заключается в том, что он принципиально по-новому поставил проблему борьбы со смертью и победы над ней, а значит, в конечном итоге, достижения реального личного бессмертия. Именно решение данной задачи дерзновенный мыслитель считал общим делом всех людей, способным объединить и сплотить их. Более того, эта задача, по Фёдорову, должна решаться не только в настоящем и будущем, но и в прошлом. Иными словами, должны быть возвращены к жизни и уже ушедшие поколения. Особое значение в этой связи Фёдоров придавал родословным, генеалогии. Он считал, что такой процесс воскрешения является долгом сынов перед отцами, или супра-морализмом, высшим проявлением человеческой нравственности [7, т. 1, с. 388].

Оригинальный русский философ исходил из того, что смертность не является атрибутом, неотъемлемым свойством природы человека, а лишь одним из возможных её состояний, обусловленное специфическими причинами, действие которых должно и может быть устранено. Эта цель, по Фёдорову, достигается посредством регуляции стихийного хода эволюции, внесения в неё сознания и воли людей, опирающихся, прежде всего, на успехи научно-технического и социального прогресса. Особенно он уповал на такие успехи в будущем.

Фёдоров исходил также из следующей важнейшей посылки: «Смертность сделалась всеобщим органическим пороком, уродством, которое мы уже не замечаем и не считаем ни за порок, ни за уродство. (Смерть некоторые философы не хотят признать даже злом на том основании, что она не может быть чувствуема, что она есть потеря чувства, смысла; но в таком случае и всякое отупение, безумие, идиотство нужно исключить из области зла, а чувство и разум не считать благом)» [7, т. 1, с. 250–251]. Этот взгляд также является примером подлинно творческого подхода к решению проблемы. Действительно, если смертность и не порок, и не уродство, если она неизбежна и с ней остаётся лишь примириться, то нет никакой необходимости искать пути и средства для её устранения. Но, напротив, если смертность есть и то, и другое, то возникает насущная задача

устранить её, а для этого нужно изыскать действенные пути и средства для решения такой задачи. Показательно, что, несмотря на многочисленные и щедрые комплименты и реверансы в адрес философии общего дела и её творца – религиозного философа, считавшего себя православным, ни один другой представитель русской религиозной философии так и не принял этого учения, настолько оно противоречило ортодоксальному православию и было с ним несовместимо.

Проективность философии и науки, их целеполагающая роль с необходимостью сказались на конкретно выдвигаемых проектах, реализация, а значит, космизация которых стала логичным и закономерным итогом. Вглядываясь в отдалённое будущее, Фёдоров прозревал Землю в виде рукотворного космического средства передвижения, на котором «человечество должно быть не праздным пассажиром, а прислугой, экипажем нашего земного, неизвестно ещё, какую силуо приводимого в движение, корабля – есть ли он фото-, термо- или электроход» [7, т. 1, с. 255–256]. Разумеется, совсем не исключено, что будут найдены иные пути и способы решения данного круга проблем, но грандиозная панорама грядущего, нарисованная Фёдоровым, способна вдохновлять и вселять оптимизм.

В творчестве К.Э. Циолковского впервые органично соединились философия и практика русского космизма. Несомненно, заслуживает внимания

и руководства к действию творческий принцип научного познания, сформулированный К.Э. Циолковским: «Невозможное сегодня станет возможным завтра» [9, с. 136]. Свой творческий подход к решению научных проблем он утверждал и в таких показательных суждениях: «Сначала неизбежно идут: мысль, фантазия, сказка. За ними шествует научный расчёт. И уже в конце концов исполнение венчает мысль» [10, с. 243]. И несколько ниже: «Однако нельзя не быть идее: исполнению предшествует мысль, точному расчёту – фантазия» [10, с. 243]. Но сказанное выдающимся русским мыслителем относится далеко не к любой «сказке», которых появилось немало за последнее время и на деле оказываются заурядным измышлением, хотя и выглядят вполне логичными. Каждая из них должна отвечать критерию Циолковского, т.е. проверяться научным расчётом и конечным исполнением. Иначе можно оказаться в плену лженауки.

К сожалению, консервативно мыслящие философы и естествоиспытатели, нередко оказывающиеся под влиянием ортодоксально-религиозного мировоззрения, с одной стороны, игнорируют принципиальные установки творческого подхода к решению научных проблем и научно-оптимистический пафос исследований, а с другой, – отдают дань явно устаревшим представлениям и догмам. Тем не менее, научно-технический прогресс неуклонно нарастает, несмотря на объективные и

субъективные трудности.

Действительно, если Фёдорову выход человека в космос представлялся отнюдь не событием завтрашнего дня, да и Циолковскому тоже, хотя в решение данной задачи он внёс значительный личный вклад как в теоретическом, так и практическом отношении, то уже его младшая дочь стала свидетелем начала эры практического освоения космического пространства, а старшая совсем немного не дождала до этого исторического события. Нельзя также недооценивать и личного влияния Циолковского на выбор творческого пути С.П. Королёвым как конструктора первых космических кораблей. Для всех землян в наше время программа освоения космоса, несмотря на её прежний вдохновляющий и оптимистический характер, стала делом повседневности, реальностью нашей жизни.

Из аналогичной посылки, как у Фёдорова, исходил и Циолковский. В противоположность воззрениям на человека то ли как совершенного венца божественного творения, то ли эволюции, исключавших потребность и необходимость его совершенства, Циолковский считал, что человек как раз очень несовершенен, например, «невелика продолжительность жизни, мал и плохо устроен мозг и т.д.» [11, с. 292]. И вообще, по его исключительно конструктивному, творческому, по существу, убеждению, «у людей нет ни одного порядочного или безукоризненного органа» [11,

с. 296]. Циолковский эту свою точку зрения на данную проблему сформулировал в обобщённом виде следующим вопросом: «Разве человек не имеет бездну физических, умственных и социальных недостатков, чтобы оставаться с тем, что имеет!» [12, с. 159]. Как и в случае с Фёдоровым, остаются в силе приведённые рассуждения, что будь человек совершенным существом, то не было бы никаких оснований его улучшать, и всё должно было бы остаться в неизменном виде, но если это не так (а это действительно не так), то опять-таки надо искать пути и средства улучшить его состояние, иными словами, модифицировать человека. Такой подход, естественно, уже требует именно творческого, научного поиска.

Циолковский, будучи убеждённым материалистом, что он неоднократно подчёркивал, впервые осознанно и целеустремлённо попытается придать этому философскому направлению научно-оптимистический характер и тем самым сделать это мировоззрение по-настоящему притягательным и ценным. Одним из главных средств достижения такой цели стало признание возможности бессмертия и учение о нём. Он утверждал: «Нет конца жизни, конца разуму и совершенствованию человечества. Прогресс его вечен. А если это так, невозможно сомневаться и в достижении бессмертия» [9, с. 139]. Однако речь у него идёт не о личном бессмертии, а о бессмертии в су-

щественно ином смысле.

В построении своей космической философии, в том числе оригинального рассмотрения проблемы бессмертия, Циолковский исходил из трёх главных посылок: 1) тождества материи, вселенной, космоса; 2) панпсихизма; 3) неуникальности земного разума.

Разумеется, сравниваемые понятия различны, например можно говорить о ближнем или дальнем космосе, но бессмысленно о ближней или дальней материи, ближней или дальней вселенной. Но различие между ними, естественно, более существенно. Как бы там ни было, такого рода тождество разделялось и многими его современниками, однако только он сделал из него далеко идущие выводы мировоззренческого значения. Впрочем, эти выводы, в конечном счете, были, в главном, неверными, поскольку такое тождество в принципе неправомечно – материя вечна и бесконечна, тогда как наша вселенная конечна во времени и пространстве.

Циолковский полагал, что вселенский разум существует «дециллионы в дециллионной степени лет» [13, с. 41]. Но при этом он отнюдь не наделял его какими-нибудь сверхъестественными, мистическими свойствами, как иногда ему приписывают. Вместе с тем Циолковский считал, что раз этот разум, как и земной, стремящийся к совершенствованию всего сущего и устранению страданий, способен бесконечно развиваться, то жизнь в космосе за

бесконечное время должна была бы достигнуть невообразимых высот развития. Поэтому существование бессмертных существ во вселенной представлялось Циолковскому чем-то само собой разумеющимся. Он воображал их заключёнными в прозрачную оболочку с замкнутым циклом обмена веществ и, подобно нашей планете, питающимися солнечными лучами.

Однако у землян, считал Циолковский, иная участь, они не могут обрести личного бессмертия. В данном отношении в его воззрениях проявилась определённая непоследовательность. С одной стороны, Циолковский большое значение придавал человеческому фактору, утверждая, в частности в своей работе «Гений среди людей»: «Не было бы гениев, не было бы движения человечества вперёд по пути истины – к прогрессу, единению, счастью, бессмертию и совершенствованию» [14, с. 4]. Но, с другой стороны, становится непонятно, о каких именно гениях идет речь – вселенских или всё же земных, хотя вроде бы как раз о них. Вселенские гении, согласно Циолковскому, проблему бессмертных существ уже заведомо решили, но возможность достижения физического бессмертия для землян он отрицал, т.е. решение данной проблемы земными гениями должно было представляться ему и излишним, и ненужным. Да и творческий принцип, насчёт невозможного и возможного, в этом контексте оказывался как бы неуместным и забытым.

Вместе с тем Циолковский признавал необходимость продлить жизнь людей самым радикальным образом, чтобы она стала соизмеримой с масштабами космического пространства. В работе «Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы» Циолковский высказал такую ценную мысль, созвучную современным представлениям в этой области знаний: «Жизнь не имеет определённого размера и может быть удлинена до тысяч лет» [13, с. 44]. А в работе «Причина космоса» он отметил, соизмеряясь как раз с космическими масштабами: «Тогда и тысячи лет путешествия нам не покажутся страшными» [15, с. 33]. Но тысячи лет — это всё-таки ещё не бессмертие. В то же время, разумеется, длительность жизни в тысячи лет представляет собой вполне реальную и удовлетворительную перспективу на обозримое будущее. Однако, понятно, это только этап на пути достижения реального личного бессмертия.

Что же касается отрицания Циолковским возможности индивидуального физического бессмертия для людей, то оно, судя по всему, было вызвано крайне трагическим обстоятельством его жизни, которых в ней было немало. Достаточно сказать, что все три сына и одна дочь из троих дочерей умерли преждевременно, будучи молодыми. Но самая первая из таких трагедий — смерть старшего и любимого сына Игнатия, когда он был студентом ещё первого курса МГУ и с которым отец связывал большие надежды. Иг-

натий покончил жизнь самоубийством. Оно было вызвано болезненным переживанием им всеобщности и неотвратимости смерти. Он не нашёл иного выхода из состояния крайней депрессии, глубокого пессимизма, в котором оказался.

Между отцом и сыном на эту тему шли постоянные и долгие споры. Отец хотел ему доказать, что нет оснований страшиться смерти, что она не является неизбежной и безысходной. Но для этого мысль о физическом бессмертии не годилась, поскольку эту задачу только ещё надо было решить в неопределённом будущем, тогда как сегодня сын как бы оказывался прав. Поэтому нужны были доводы в настоящий момент и для сына, и для тех людей, которые могли оказаться в подобной ситуации.

И восприятие Циолковским космоса, и потребность в актуальных доводах привели его к разработке оригинальной концепции смерти и бессмертия. Важнейшую роль в этом как раз сыграли представления панпсихизма. Не случайно Циолковский неоднократно подчёркивал, что он не только материалист, но и панпсихист, признающий чувствительность свойством всей материи, так что разделение мира на органический и неорганический оказывается неправомерным. Согласно панпсихизму, умершее тело распадается на отдельные атомы, продолжающие ощущать, хотя это субъективно и не воспринимается. Однако они будто бы оживают с новой силой и

проявляют свои способности, когда попадают снова в живое существо, например космическое.

Циолковский считал: «Жизнь (субъективно) непрерывна, смерти нет» [16, с. 129]. Окончательный вывод гласил: «Мы совершенно можем не беспокоиться о всех наших близких, о всех наших предках и о всех людях, когда-то живших. Все они, по монизму, уже живут и довольны!» [15, с. 18]. Но такое бессмертие, по Циолковскому, осуществляется не в личностной, а как раз безличностной форме в виде общего жизненного потока ощущающих атомов, которые каждый раз комбинируются по-разному. При этом данный процесс происходит как бы автоматически, само собой, без участия человека. Но подобного рода концепция Циолковского, принципиально отличная от Фёдоровской, судя по всему, его сына не успокоила и не убедила. Не получила она признания и впоследствии, поскольку точка зрения панпсихизма, судя по всему, несостоятельна – чувствительность и её формы возникают по мере усложнения материальной системы и зависят от неё. Однако бесспорная ценность взглядов Циолковского состоит в том, что он подвигнул на поиск и обоснование оптимистической природы материалистического мировоззрения.

Подлинно современной постановкой проблемы достижения реального личного бессмертия и освоения космоса стала, так называемая «новая идеология» анархистов-биокос-

мистов конца 10-х–начала 20-х годов минувшего столетия (Александр Агиенко, Александр Ярославский и др.). Это идейное движение явилось заметным событием в истории отечественной культуры. В отличие от исторического анархизма, биокосмисты задались вопросом: почему же анархисты, ратующие за утверждение подлинной свободы людей, их творчества, выступающие против любого авторитета, до сих пор не выступили против авторитета натуральной смерти, которая, что совершенно очевидно, ограничивает свободу человека и во времени, и в пространстве. Они исходили из убеждения: «Высшее благо – это бессмертная жизнь в космосе. Высшее зло – смерть» [17, с. 16]. Отсюда ими была поставлена двуединая задача – устранить временной локализм человеческой жизни посредством достижения личного бессмертия (иммортализм) и пространственный её локализм посредством выхода в космос и установления межпланетных сообщений (интерпланетаризм).

Один из самых главных их выводов гласил: «Личное бессмертие не дано, оно должно быть завоёвано, реализовано, сотворено. Это не восстановление утраченного, как говорит Библия, но создание ещё небывшего. Не восстановление, но творчество. То же относится и к завоеванию космоса». И далее: «Иммортализм и интерпланетаризм – это максимальная, но не конечная цель. Это этапы и средства к безмерно великому творчеству. Но эта цель впереди

– и потому она величайшая». Эту цель анархисты-биокосмисты определили следующим образом: «Наша цель (реализация личного бессмертия, жизнь в космосе, воскрешение) исключает мистику, которая бросает в хаос, в пустоту» [17, с. 16].

Эта цель удивительно созвучна целям философии общего дела Н.Ф. Фёдорова, но, тем не менее, анархисты-биокосмисты оказались в числе наиболее рьяных её критиков. Такое отношение определялось, прежде всего, религиозным характером учения Фёдорова и его приверженностью к самодержавной власти, явлению сугубо преходящему. В то время сложилась такая ситуация, когда тенденции к конфронтации преобладали над тенденциями к единению. Это, естественно, наносило серьёзный ущерб интеграции усилий в решении такой сложнейшей проблемы, как достижение реального личного бессмертия.

Современность постановки этой проблемы проявилась также в том, что биокосмисты опирались на данные экспериментов по оживлению тканей, например профессора Н.П. Кравкова, работы К.Э. Циолковского, посвящённые обоснованию полёта в космос и вообще на достижения научно-технического и социального прогресса своего времени.

Параллельно с биокосмизмом, но намного раньше и значительно позже его, подобные идеи развивал А.М. Горький (1868–1936), причём на протяжении всей своей творческой жизни. Показательно, что ряд его

рассказов стали известны Н.Ф. Фёдорову, который дал им высокую оценку.

В лекции «О знании», с которой Горький выступил 30 марта 1920 года в Рабоче-крестьянском университете, он особо отметил, что «человеческий разум объявляет войну смерти как явлению природы. Самой смерти». И продолжал: «Моё внутреннее убеждение таково, что рано или поздно, может быть, через 200 лет, а может быть, через 1000, но человек достигнет действительного бессмертия» [18, с. 107–108]. На заданные им же вопросы: «Чего же бояться? Перед чем мы можем остановиться?» – он решительно отвечал: «Ни перед чем. Нет на свете ничего выше знания, выше труда, и труд и знание всё победят. Знание и труд – это то, что поставит людей удивительно высоко, так высоко, что мы не можем себе представить этого сейчас. Но, несомненно, настанет время, когда человек будет и царём природы, и, может быть, таким чародеем, что для него не будет уже никаких препятствий. Может быть, он и межпланетные пространства победит, победит и смерть, и все болезни свои, и все внутренние недостатки, и тогда, весьма вероятно, будет рай на земле». И заключал: «Это всё очень далеко, всё фантастично – я прекрасно понимаю, но именно это должно быть идеалом, именно это целью, к которой должны стремиться люди. И чем выше цель поставлена, тем больше в человеке возбуждает она и сил, и разума, и красоты, внутренней красоты» [18, с. 111]. Актуально и вдохновляюще зву-

чат эти слова и в наше время.

Неудивительно, когда возникла реальная возможность, Горький проявил инициативу по организации Всесоюзного института экспериментальной медицины (ВИЭМ), целью которого стало комплексное изучение жизни, работы и изнашиваемости человеческого организма. Проект был многообещающим, ибо сулил новые открытия и положительное воздействие на общественное мнение. Однако перипетии политической борьбы в начале 20-х и 30-х годов XX столетия не позволили ни биокосмистам, ни Горькому и ВИЭМ добиться сколько-нибудь ощутимых результатов. Нарастающая угроза войны, которая через три года после кончины великого писателя вылилась во Вторую мировую, а затем и в Великую Отечественную, затормозила исследования в этой области, во многом перечеркнуло их.

Закономерно возникшая очередная волна интереса к этой проблеме относится к концу 50-х–началу 60-х годов прошлого века, когда проблемы военного времени были в определённой мере решены и смягчены. Она главным образом была связана с именами В.Ф. Купревича, в своё время президента Белорусской Академии Наук, не раз высказывавшегося о возможности предотвратить старение и достичь личного бессмертия; Л.В. Комарова, вице-президента Международной Ассоциации по искусственному увеличению видовой про-

должительности жизни людей (Rejuvenation – омоложение); Г.Д. Бердышева, доктора биологических и медицинских наук, разработавшего стохастическо-генетическую теорию старения; академика П.А. Ребиндера, профессора М.Ф. Меркулова и др. Так, первый из них в статье «Путь к вечной жизни», подчёркивая опять-таки космический аспект проблемы бессмертия и говоря о тех, кто будет осваивать безбрежные просторы космоса, писал: «Для этого потребуются люди, которые будут жить десятки тысяч лет, практически вечно. Бессмертие человека – проблема, которую, несомненно, решат наши потомки» [19, с. 14–15]. И.В. Вишевым было введено понятие «иммортологии» – науки о бессмертии [20, с. 155], а позже – «Гомо имморталис» и «иммортотгуманизм».

То, что для А.М. Горького было «может быть», через двадцать лет после него стало свершившимся фактом, осуществляющейся реальностью. 4 октября 1957 года в Советском Союзе был запущен первый искусственный спутник Земли, а 12 апреля 1961 года впервые в человеческой истории совершил космический полет наш соотечественник Юрий Гагарин. Началась эра практического освоения космоса. В минувшие годы с той поры человек сделал первые шаги по поверхности Луны, космические аппараты исследуют не только ближайший спутник Земли, но и другие планеты, а некоторые рукотворные космические аппараты уже отправились за пределы нашей сол-

нечной системы.

Освоение космического пространства и полёты космонавтов, действительно, стали обыденностью для жизни землян, их повседневностью, причем грандиозность проектов в этой области, бесспорно, только возрастает. Необходимость сделать длительность человеческой жизни соразмерной с масштабами космического пространства ощущается всё более остро. Эта проблема, как и связанные с ней, будет последовательно решена, когда люди добьются реального личного бессмертия [21, с. 113–116]. И нет сомнения в конечном успехе.

Залогом этого являются выдающиеся открытия последнего времени, особенно в области естественных и технических наук, которые становятся всё более соответствующими успехам освоения космоса. Среди них в первую очередь надо упомянуть реальную возможность клонирования млекопитающих, а значит, и человека, которое открывает перспективу не только получения «запчастей» для организма «родных по плоти», т.е. биологически совместимых; расшифровку его генома, регенерацию стволовых и индуцированных плюрипотентных клеток, успехи протеоники, синбиологии, нанотехнологии, пересадку головы млекопитающих, а в недалеком будущем — и человека, «компьютерное бессмертие» и многое другое.

Особо нужно отметить роль и значение крионики в решении проблемы смерти и бессмертия человека, т.е. криосохране-

ния его тела или частей, например мозга. Принципиально важно подчеркнуть – главная задача состоит в том, чтобы человек жил, не умирая, беспредельно долго, настолько долго, чтобы можно было сказать — человек стал практически бессмертным, сохраняя при этом оптимальные параметры телесной и духовной жизнедеятельности. Такое бессмертие является не абсолютным, вроде бессмертия души, невозможного с научной точки зрения, а относительным. Относительность такого бессмертия прежде всего состоит в том, что оно не исключает возможность смерти от той или иной внешней причины. Именно в подобном случае возникает необходимость в крионике, которая позволяет временно «заморозить» способность к жизни, чтобы впоследствии восстановить её и способность жить беспредельно долго посредством клонирования или каких-либо иных методик. Иными словами, криосохранение является не самоцелью, а лишь вспомогательным средством противодействия смерти, устранения её безысходности.

Крионика как средство сохранения и восстановления жизни, по существу дела, сравнительно молодая область научных исследований. Тем не менее, уже можно говорить об определённой истории этой дисциплины, в которой обозначились принципиально значимые этапы. У современных её истоков стоял Роберт Эттингер, автор книги «Перспективы бессмертия» [22], впервые опубли-

кованной в 1964 году. Он же стал организатором службы криосохранения человека в США, которому подвергся и сам после своей кончины. Официальным началом этой истории считается 12 января 1967 года, когда первым криопациентом стал Джеймс Бедфорд, профессор психологии Калифорнийского университета, страдавшего от неизлечимого онкологического заболевания.

По его собственному желанию тело было подвергнуто глубокой криозаморозке жидким азотом. Сейчас оно находится в криохранилище штата Аризона при температуре -70 градусов. Поддержание требуемых условий криосохранения находится под контролем профессора Макимилиана Мора, директора фонда продления жизни Alcor, где тело Бедфорда ожидает своей разморозки. Показательно, что его алая кровь остается в несвернутом состоянии и само тело не разлагается. Таким образом, первый этап крионирования, можно сказать, прошел успешно. Теперь дело за вторым этапом – возвращением профессора к жизни [23].

Мэр города Голливуд (США, штат Флорида) объявил 12 января 2017 года официальным Днем Джеймса Бедфорда. Полувековой юбилей отмечался не только в США, но и в России, где впервые человек был крионирован в 2003 году на фирме КриоРус, однако имя первого криопациента, по его просьбе, не разглашается. На криосохранении в этой фирме находится и мозг супруги автора настоящей

статьи. Организаторами и руководителями криофирмы являются Д.А. Медведев и В.В. Удалова (Прайд). Согласно расценкам фирмы криосохранение мозга стоит 12 тысяч долларов, а всего тела — 36 тысяч. Взносы могут делаться загодя и по частям. Прибыль не является определяющим стимулом деятельности фирмы. Разумеется, процедуру криосохранения должно взять на себя государство и сделать её бесплатной или, по крайней мере для начала, в доступных ценах для массы людей. Однако, судя по всему, оно к этому сегодня, к сожалению, не готово. Между тем главное заключается как раз в том, что, кроме крионирования, а в определённых ситуациях и клонирования, сейчас нет иных методик противостояния безысходности смерти и было бы неразумно упустить, не использовать такую возможность.

Таким образом, современная база решения рассматриваемой проблемы стала несравнимой с временами Н.Ф. Федорова, К.Э. Циолковского, биокосмистов, А.М. Горького, В.Ф. Купревича и других дерзновенных мыслителей отечественной философии и науки, культуры в целом. При этом следует всегда помнить и учитывать, что все эти достижения, открывающие невиданные и неведомые ранее горизонты, отнюдь не являются последним словом научно-технического и социального прогресса, который, без сомнения, неуклонно нарастает. Мы имеем все основания рассчитывать на новые открытия и

успехи во всех сферах человеческого бытия, несмотря на сложности и трудности развития. Мысли о космосе и бессмертии всегда щедро подпитывали друг друга энтузиазмом и оптимизмом. Так будет и впредь.

Наиболее последовательно и полно данный круг проблем разрабатывается в контексте концепции достижения практи-

ческого бессмертия человека и его реального воскрешения, или иммортологии – науки о бессмертии, которая является альтернативой идеалистическим и религиозно-мистическим верованиям о трансцендентном личном бессмертии [24]. Будущее принадлежит науке и цивилизации бессмертных.

Библиографический список

1. Радищев А.Н. Полное собрание сочинений. – М.; Л., 1941. – Т. 2.
2. Пантин И.К. О материализме и идеализме в философском трактате Радищева // Вопросы философии. – 1958. – № 5.
3. Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Высш. шк., 1991.
4. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Г.Г. Шпет. Сочинения. – М.: Изд-во «Правда», 1989. (Приложение к журналу «Вопросы философии»).
5. Одоевский В.Ф. 4338 год. Петербургские письма. – М., 1926.
6. Русский космизм: Антология философской мысли. – М.: Педагогика-Пресс, 1993.
7. Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х томах. – М.: Прогресс, Традиция, 1995–1999.
8. Вишев И.В. Проблема жизни, смерти и бессмертия человека в истории русской философской мысли. – М.: Академический Проект, 2005.
9. Циолковский К.Э. Исследование мировых пространств реактивными приборами: Реактивный прибор «ракета» К.Э. Циолковского. Ч. II (1911) // К.Э. Циолковский. Собр. соч. Т. II.: Реактивные летательные аппараты. – М.: Наука, 1954.
10. Циолковский К.Э. Исследование мировых пространств реактивными приборами (1903) // К.Э. Циолковский. Избранные труды. – М.: Изд-во АН СССР, 1962.
11. Циолковский К.Э. Животное космоса // К.Э. Циолковский. Собр. соч. Т. IV: Естествознание и техника. – М.: Наука, 1964.
12. Циолковский К.Э. Начало растений на земном шаре и их развитие // К.Э. Циолковский. Собр. соч. Т. IV: Естествознание и техника. – М.: Наука, 1964.
13. Циолковский К.Э. Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы // Очерки о Вселенной. – М.: ПАИМС, 1992.
14. Циолковский К.Э. Гений среди людей. (Рукопись 1918 г.). – М., 1992.
15. Циолковский К.Э. Причина космоса. – Калуга: Издание автора, 1925.

16. Циолковский К.Э. Научная этика //Очерки о Вселенной. – М.: ПАИМС, 1992.
17. Биокосмист. – 1922. – № 3–4.
18. Горький А.М. О знании //Архив А.М. Горького. Т. XII: Художественные произведения. Статьи. Заметки. – М., 1969.
19. Купревич В.Ф. Путь к вечной жизни //Огонёк. – 1967, № 35.
20. Вишев И.В. Геронтология и философия // Философские науки. – 1974, №1.
21. Вишев И.В. Бессмертие и космос (основные этапы современной постановки проблемы) //Тезисы докладов 2-й международной конференции «Алтай-космос-микрокосм»: «Пути духовного и экологического преобразования планеты». – Барнаул: Издательство «Ак-Кем», 1994.
22. Эттингер Р. Перспективы бессмертия. – Пер. с англ. Д.А. Медведева. – М.: Научный мир, 2003.
23. <http://www.vm.ru/news/2017/01/10/krionike-polveka-telo-profesora-bedforda-hranyat-pri-70-s-346057.html>.
24. Вишев И.В. На пути к практическому бессмертию. – М.: М3-Пресс, 2002.

УДК 1:3+1:93+271.2

Логиновский С.С.

**«Некоторое общежитие»
из четвертой главы «Лествицы»
Иоанна Синайского как пример воплощения
социального идеала отцов Церкви**

В статье рассматривается представление Иоанна Синайского (Лествичника) об идеальном обществе и о возможности его воплощения в жизни. Для этого анализируется четвертая глава «Лествицы», в которой преподобный рассказывает об одной монашеской общине. На примере этой общины анализируются представления Лествичника о методах, трудностях и пределах воплощения социального идеала.

Ключевые слова: христианство, патристика, монашество, социальная мысль, идеальное общество, Иоанн Синайский, грех, любовь, послушание.

Логиновский Сергей Сергеевич,
кандидат философских наук,
доцент Южно-Уральского государственного университета,
Россия.

UDC 1:3+1:93+271.2

Loginovsky S.S.

«Some hostel» from chapter 4 of «Lestvitsa» of John Climacus as an example of the embodiment of a social ideal of fathers of Church

In article John Climacus idea of ideal society and of a possibility of its embodiment in life is considered. Chapter 4 of «the Ladder» in which the Reverend tells about one monastic community is for this purpose analyzed. On the example of this community John Climacus's ideas of methods, difficulties and limits of the embodiment of a social ideal are analyzed.

Keywords: Christianity, patristic, monkhood, social thought, ideal society, John Climacus, sin, love, obedience.

Loginovskiy Sergey, PhD, associate professor of the South Ural State University, Russia.

CDU 1:3+1:93+271.2

Loginovsky S.S.

«Alguna residencia comunal» extraída del cuarto capítulo de “La escalera del divino ascenso” de Juan Clímaco, como ejemplo de la encarnación del ideal social de los padres de la Iglesia

En el artículo se examina las ideas de Juan Clímaco sobre la sociedad ideal y la posibilidad de su encarnación en la vida real. Con este fin se analiza el cuarto capítulo de “La escalera del divino ascenso”, en que el reverendo narra sobre una comunidad monacal. Basándose en el análisis de esta comunidad eclesial, se investiga los planteamientos de Juan de la Escalera sobre los métodos, dificultades y límites de la encarnación del ideal social.

Palabras claves: Cristianismo, patrística, monacato, pensamiento social, sociedad ideal, Juan Clímaco (Juan de la Escalera), pecado, amor, obediencia

Loginovskiy Sergey, PhD, profesor asociado de la Universidad Estatal del Ural Sur, Rusia.

Осмысление проблем социального бытия занимает важное место в наследии отцов Церкви. Особое внимание социальной проблематике уделяли аскетические писатели, описывавшие «монашеское житие». Это не случайно, ведь, точно подмечает Г.В. Флоровский, «монашество есть прежде всего социальное движение и опыт решения социального вопроса» [6, с. 140], по причине чего социальная проблематика занимает одно из ведущих мест в дискурсе авторов, принадлежащих к этому движению. Изучение наследия аскетических писателей в этом аспекте весьма важно, поскольку позволяет познакомиться не только со святоотеческой социальной теорией, но и с ее воплощением на практике.

Интересным примером аскетического видения социальной проблематики является известная работа преп. Иоанна Синайского (VI-VII вв.) «Лествица» («Лествица Божественного восхождения») (Κλίμαξ θείας ἀνάβου). Эта работа, как правило, рассматривается в контексте христианской антропологии [см., например статью в Православной энциклопедии (и прилагающийся к ней список литературы): 1], но в ней есть и немало размышлений, которые выражают социальные идеи автора. В рамках одной статьи не представляется возможным рассмотреть все богатство социальных идей «Лествицы», поэтому данная статья посвящена рассмотрению описываемого Иоанном в четвертой главе «Лествицы» («некоторого обще-

жития»), в котором автор по его словам провел «не малое время» [2, с. 34]. Преподобный отмечает, что не просто долгое время пребывал в этом коллективе, но и сознательно изучал их образ жизни.

Такое внимание автора к данному коллективу не случайно, поскольку в его глазах он является образцом общежития и даже более: образцом воплощения на практике святоотеческого социального идеала. На это указывают следующие слова преподобного: «сии жители земли [то есть монахи, образующие описываемое общежитие – С.Л.] подражали небожителям» [2, с. 34], причем подражали успешно. Небожителями в социальной мысли отцов Церкви являются ангелы и Бог, которые составляют идеальное и вместе с тем реально существующее благое общество. Это общество возникло еще до появления человека в результате свободного выбора ангелов, большая часть которых пошла по пути, указанном Богом. Человек, по мысли святых отцов, также призван свободно выбрать благой путь и идя по нему стать частью благого общества Бога и ангелов.

Совершенство этого общества, его превосходство над любыми другими обществами определяется полным отсутствием в нем греха, что дает возможность разумным тварным существам (в данном контексте – «небожителям»), то есть ангелам) приобщаться к безмерно превосходящему все совершенства Совершенству – Богу,

образовать с Ним единое и всецело благое общество.

Как считают отцы Церкви, ангелы, по причине отсутствия у них тел (по крайней мере, таких тел, как у людей) и одновременности своего появления сделали свой выбор единожды, еще до появления человека, став либо частью всецело благого общества во главе с Богом, либо частью неблагого (греховного) общества падших ангелов (демонов, бесов) во главе с дьяволом. В случае с людьми этот выбор растянут во времени. Кроме того, человека, обладая дебелим телом, имеет возможность неоднократно (пока не разлучится с телом) менять свой выбор. В конечном итоге каждый из людей станет членом одного из двух указанных типов общества – благого или неблагого (греховного), но это произойдет только в эсхатологической перспективе, после Второго Пришествия и Страшного Суда.

Тем не менее, по мнению святых отцов, уже сейчас, живя на земле человек может (и даже должен) стремиться насколько это возможно для данного вида бытия, жить по принципам этого идеального общества. Монашество как раз и задумывалось как способ осуществления социального идеала «здесь и сейчас» в максимально возможной для нынешнего земного бытия форме [см.: 3].

Иоанн Синайский (как и другие аскетические писатели), осознавали, что воплощение социального идеала в настоящих (земных) условиях весьма

затруднительно (так, в конце своей работы преподобный приводит следующие слова Творца «как бы на ухо души») ему сказанные: «доколе ты, любитель Мой, не разрешишься от сей дебелий плоти, не можешь познать красоты моей, какова она» [2, с. 229]. Вероятно, поэтому он, для того, чтобы его избилующий примерами жизни, достойной небожителей, рассказ о «братстве, собранном и связанном о Господе» [2, с. 35] не сочли за благочестивый вымысел, подчеркивает: «только не думайте, прошу вас, что мы написали здесь что-нибудь вымышленное» [2, с. 37]. Для преподобного данное общезжитие значимо не только и не столько своими совершенствами самими по себе, сколько тем, что оно есть реально существующие в нашем земном, не чуждом греха, бытии новое общество *новой твари во Христе* (2 Кор. 5, 17). Это подтверждает, что святоотеческий социальный идеал, несмотря на свой сверхчеловеческий и даже сверхангельский (то есть, сверхтварный) характер, может быть осуществлен «здесь и сейчас» (с ограничениями, связанными с независимым от человека существованием у него в этом «зоне» дебелий тела).

Свой рассказ о социальном устройстве описываемого им монашеского коллектива Лествичник начинает с указания на то, что социальной связью, объединяющей входящих в него людей, является любовь [2, с. 35]. В контексте социальной мысли отцов Церкви это не случайно,

поскольку именно любовь мыслится отцами как социальная связь, характерная для идеального благого общества [см.: 4], именно она есть «утверждение ангелов, вечное преуспевание» [2, с. 228]. Лествичник считает любовь вершиной добродетелей, посвящая ей последнюю, тридцатую главу своей произведения. В ней он со ссылкой на Писание говорит, что «любовь есть Бог» и «уподобление Богу, сколько того люди могут достигнуть» [2, с. 226]. Поэтому закономерно, что в идеальном обществе (и обществе, стремящемся следовать идеалу) именно любовь является основой социального бытия, способом связи, который соединяет его членов, тем, что, уподобляя тварные существа Творцу, позволяет им, превосходя свою природу, составлять с Ним единое общество.

Значимость подлинной духовной любви для идеального социального устройства определяется и ее универсальностью, исключающей исключения, поскольку «любящий Господа прежде возлюбил своего брата; ибо второе служит доказательством первого» [2, с. 228]. Преподобный уподобляет подвижника, утверждающего, что он любит Бога и при этом гневается на брата своего «человеку, которому во сне представляется, что он бежит» [2, с. 228], то есть его любовь – это сон, призрак, то, чего в действительности нет. Истинная духовная любовь направлена на всех разумных тварей и исключает какое-либо проявление греховных страстей,

она есть бесстрастие [2, с. 226]. Для нее не является препятствием даже несовершенства ближнего, ведь подлинная духовная любовь есть «бездна долготерпения, море смирения» [2, с. 226], что лучше всего видно на примере любви Бога к своему творению.

Описывая общежитие, Иоанн замечает, что составляющие его монахи особое внимание уделяли тому, чтобы чем-либо «не уязвить» своего ближнего [2, с. 35]. В этом проявлялось желание сохранить основу нового общества – любовь, ведь «уязвление» влечет за собой взаимное неудовольствие, конфликт, что превращает новое общество в общество ветхое.

Преподобный описывает и некоторые другие их «обычаи» (правила) данного общежития, позволявшие братии достигать успехов в устройении нового общества. Так, монахи всячески избегали празднословия, а если и беседовали, то предметом их разговор были «память смерти и помышление о вечном суде» [2, с. 35], что также способствовало укреплению взаимной любви и миру в общежитии путем устранения греховных страстей. Еще один эффективный способ недопущения греховных страстей, разрушающих новое общество – это непрестанное умное делание, которому монахи предавались и во время трапезы и «во всякое другое время» [2, с. 35]. Не полагаясь только на себя, многие из монахов записывали все свои помыслы в «небольшую книжку» [2, с. 36], исповедуя их затем духовному отцу.

Одним словом, насельники данного общежития были чужды всякой вольности и празднословия» [2, с. 35]. Указание на отсутствие вольности не случайно: послушание, предполагающее отвержение (отсечение) своей воли, является одной из важнейших аскетических практик, способствующих возникновению новой социальной реальности. Представляется, что именно поэтому Иоанн Синайский размещает рассказ о совершенном общежитии в главе, посвященной послушанию.

Важность послушания, отсечения своей воли как метода построения нового, совершенного общества обусловлена следующим. Главная причина несовершенства «обычного», эмпирически наблюдаемого общества – это грех, господствующий в нем и искажающий его. Поэтому для устройства совершенного общества необходимо избавиться от греха и если не полностью устранить его из социального бытия (что возможно только в эсхатологическом будущем), то хотя бы лишить его власти, сделать его бытие из актуального потенциальным. Поскольку же грех не есть некая самостоятельная разумная сущность, поскольку он властвует посредством воли человека, когда она направлена не по пути, который указал Бог, постольку избавление от власти греха предполагает исправление воли человека. Но воля человека после грехопадения первых людей настолько соединилась с грехом, что разделить их весьма проблематично: даже

желание и делание добрых дел у такого, рабствующего греху, ветхого человека всегда совмещается с грехом, искажается им. Поэтому отцы Церкви используют радикальное средство – полное отсечение (отвержение) своей воли и послушание человеку, уже достигшему совершенства в духовной жизни, например, такому как настоятель описываемой Лествичником обители – «превосходный пастырь и врач» [2, с. 33] духовной болезни – греха.

Характеризуя его, Иоанн Синайский не скупится на похвалы, всячески подчеркивая его духовные совершенства. Одним из таких совершенств, крайне необходимых руководителю общежития, является умение видеть особенности каждого члена общежития и давать рекомендации в соответствии с этими особенностями. Даже страсти своих учеников он использовал для их преуспевания в деле борьбы с грехом [2, с. 42].

Результатом так устроенной жизни было всецелое преобразование социального бытия в рамках данного общежития. Насельники данной обители «были кротки, приветливы, веселы; и слова и нрав их были непритворны, непринужденны и искренни, что не во многих можно найти; внутри же, в душе, они, как незлобивые младенцы, дышали Богом и наставником своим и на бесов и на страсти взирали твердым и строгим оком ума» [2, с. 36]. Успешная борьба монахов со своими греховными страстями порождала новую социальную реальность,

чуждую греха, преисполненную любви, мира и служению к Богу. Степень их преуспевания была столь велика, что они «почти не имели нужды в напоминании настоятеля, но добровольно возбуждали друг друга к божественной бдительности» [2, с. 35]. Они преуспели в приближении устройства своего общества к параметрам социального идеала настолько, что про них в полной мере можно было сказать, что их «общезитие есть земное небо» [2, с. 52].

Монахи столь дорожили достигнутым результатом, миром и любовью между собой, что всячески старались сохранить его. Малейшие попытки нарушить мир между братией со стороны какого-либо подвижника путем укоризны или осуждения других немедленно пресекались напоминанием о недопустимости подобных действий. Преподобный подчеркивает, что такое напоминание делалось не только предстоятелем, но и всяким братом, ибо все в этом общезитии дорожили его совершенством. Если же монах не прекращал укоры и осуждения других, то другие монахи, не имея власти выгнать его (это мог сделать только руководитель общезития) удалялись от смутьяна, без изгнания исключая его из своего социального бытия, дабы оно не стало подобным ветхому обществу, ведь, замечает Лествичник, «укоризны производят многие несогласия и разлучения в мире» [2, с. 53].

Впрочем, подлинная духовная любовь, предполагающая заботу об окружающих, сподви-

гала монахов заботиться и о падших. Так, Лествичник отмечает, что монахи старались взять вину за какой-либо проступок на себя, чтобы ответить за него перед настоятелем, тем самым и любовь к ближнему проявив, и себе, снискав пользу от наказания. Если же прегрешение брата было серьезным (например – памятозлобие), то об этом извещали заместителя настоятеля, который до конца дня старался урегулировать ситуацию. Если же это не помогало, то враждующим до примирения запрещалось вкушать пищу. Наконец, если и это не помогало, то упорствующие во грехе монахи «были изгоняемы из обители» [2, с. 35].

Изгнание было крайним, но необходимым средством. Кажущаяся строгость этого наказания в действительности логична и неизбежна. Новое общество есть добровольное объединение людей, которые сознательно решились на новую жизнь по новым правилам. Поэтому последующий отказ от подчинения этим новым правилам не может быть оправдан ни логически, ни морально. Фактически люди, отказывающиеся подчиняться правилам общезития нового общества, сами себя исключают из него, их изгнание есть, так сказать, лишь констатация этого факта. Кроме того, изгнание не желающих подчиняться есть проявление заботы об остальных членах нового общества. Здесь, на земле, люди и так постоянно находятся среди искушений, поэтому нет никакой необходимости увеличи-

вать их. Именно поэтому, изгнав одного из нарушителей, настоятель заметил, что «не должно допускать быть в обители двум дьяволам, т. е. видимому и невидимому» [2, с. 35]. Уподобление нарушителя дьяволу подчеркивает опасность нарушения взаимной любви. Долговременное пребывание не желающих изменяться людей, разрушает саму суть нового общества.

Впрочем, даже изгнание в этой обители было таким, что позволяло изгоняемому исправиться. Лествичник отмечает, что серьезно провинившихся, удаляемых из общежития, не бросали на произвол, а отправляли в так называемую Темницу. Это место находилось на расстоянии «одного поприща» от общежития и было специально предназначено для «тех, которые впадали в значительные грехи после вступления в иночество» [2, с. 45]. Находящиеся в Темнице питались исключительно хлебом и огородными растениями. Но куда важнее были особенности социальной организации Темницы: попадавшие туда жили не вместе как в общежитии, а каждый «в особой келлии, или по два в одной, но не более» [там же]. Поскольку эти монахи оказались не готовы к жизни в общежитии, они и подвергались такому наказанию, а точнее исправлению. Помимо одиночества поставленный над ними опытный игумен требовал от них «почти непрестанной молитвы; а на отгнание уныния было у них множество ветвей для плетения корзин» [там же]. Игумен дер-

жал их в таком положении «пока не получал от Бога извещения о каждом из них» [там же]. Таким образом, даже для этих монахов существовала возможность вернуться в общежитие, если они прилагали достаточные усилия и побеждали греховные страсти, препятствующие полноценному пребыванию в новом обществе свободном от власти греха.

Вместе с тем наличие такой практики как изгнание и такого места как Темница показывает, что описываемая Иоанном Синайским общежитие, несмотря на все успехи, не было полностью тождественно Царствию Небесному, но лишь возможным для живущих в этой зоне людей приближением к нему.

Независимое от людей несовершенство описываемого общежития проявляется и в том, что для поддержания достигнутых высот оно нуждается в постоянных усилиях, что не характерно для Царствия Небесного [см.: 5]. Так, Лествичник отмечает, что руководитель общежития практиковал обличение и тех из монахов, за которыми в данный момент не было прегрешений и которые были так сказать на хорошем счету, числились среди преуспевающих. Объясняя преподобному смысл подобных обличений пастырь, помимо прочего указал на следующее: «часто и сии самые кажущиеся мужественными и терпеливыми, бывши оставлены на время, и как утвердившиеся в добродетели, не получая уже от настоятеля ни обличений, ни поношений, лишаются снискан-

ной кротости и терпения. Ибо хотя земля сия и добра, и тучна, и плодоносна, но при недостатке воды бесчестия, она дичает и производит терние кичения, блуда и бесстрашия. Зная сие, великий Апостол писал к Тимофею: *настой, обличи, запрети им... благовременно и безвременне* (2 Тим. 4, 2)» [2, с. 39].

Кроме того несправедливое обличение есть способ проверить, насколько искренней и сильной является любовь послушника к своему духовному отцу. Настоятель подчеркивает (со ссылкой на Рим.8, 38-39), что настоящая духовная любовь не боится никаких испытаний. В беседе с Лествичником он отмечает, что такая проверка не является праздным занятием, ведь только подлинная духовная любовь может быть основой нового общества, свободного от власти греха, стремящегося к воплощению социального идеала в этом, еще несовершенном зоне. Если же любовь послушника не является совершенной, если он лишь притворно подчиняется своему наставнику и, переживая несправедливость обличения, покидает его, то тем лучше для всех: новое общество избавляется от того, кто еще не готов в жизни в нем, а покидающий его избегает жизни, которая выше его сил.

Подобное испытание как нельзя лучше покатывает произвольный и индивидуальный характер нового общества: его членами становятся не по факту рождения и не по каким-либо другим, не зависящим от человека причинам, но лишь по при-

чине свободного продуманного выбора, который каждый человек совершает сам. При этом человек не только должен выбрать этот трудный для прохождения путь, но и прилагать все усилия для его успешного прохождения, причем всю свою жизнь, должен «совлекшись собственной воли, как срамной одежды, и обнажась от оной, вступить на поприще, что редко и не легко обретается» [2, с. 43].

Эта редкость не случайна, ведь, несмотря на свое относительное несовершенство в сравнении с совершенством своего небесного образца, это новое монашеское общество является принципиально отличным от преобладающего в настоящее время на земле ветхого общества. Чтобы успешно существовать в нем требуется перестать быть ветхим, что требует немало усилий и времени. Поэтому Лествичник специально подчеркивает: «удивляться трудам сих святых дело похвальное; ревновать им спасительно; а хотеть вдруг сделаться подражателем их жизни есть дело безрассудное и невозможное» [2, с. 45]. И всё же насельники описанного преподобным общежития – люди из плоти и крови, подобные всем остальным людям. И если они смогли жить по-новому, то смогут это и все остальные, если действительно захотят и приложат необходимые усилия. Ведь действительно «невозможное дело, чтобы диавол стал сопротивляться своей воле» [2, с. 55], человек же на это способен. Это значит, что социальный идеал отцов Церкви

не есть нечто недостижимое, не есть лишь некий ориентир, но есть образец, по которому должно быть устроено всякое коллективное бытие людей, ко-

торые, изменяя себя, становятся «сожителями» ангелов и самого Бога.

Библиографический список

1. Герасименко Н.В., Орецкая И.А. Иоанн Лествичник // Православная энциклопедия. Том XXIV. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. – С. 404-431.
2. Иоанн Синайский, преп. Лествица. – М.: Издательство «Лествица», 1999. – 247 с.
3. Логиновский С.С. Монашество как опыт социальности // Личность. Культура. Общество. Т. 10. Вып. 3-4 (42-43). 2008. – С.232-239.
4. Логиновский С.С. Святитель Иоанн Златоуст о значении любви для социальной жизни (на примере толкования 1 Кор. 13, 1-8) // Вестник ЧелГУ. Серия Философия. Социология. Культурологи. Выпуск 19. № 31 (212) 2010. – С.11-16.
5. Логиновский С.С. Социальный идеал святых отцов и «первозданное» общество // Традиционные общества: неизвестное прошлое: материалы IX Междунар. науч.-практ. конф., 06-07 мая 2013 г. / редколлегия: Д.В. Чарыков (гл. ред.), О.Д. Бугас, И.А. Толчев. – Челябинск: Изд-во ЗАО «Цицеро», 2013. – С.31-38.
6. Флоровский Г.В., свящ. Византийские отцы V-VIII веков. – Париж, 1933. – 260 с.

УДК 323, 316.4

Евсеев И.В., Евсеев Т.И.

Политико-правовые проблемы административной ответственности депутата муниципального образования, исполняющего обязанности на непостоянной основе

В статье рассматривается вопрос правового статуса депутата муниципального образования, исполняющего свои обязанности на непостоянной основе. Это связано с тем, что в настоящий момент правовой статус депутата в законодательстве Российской Федерации не определен и в связи с этим не определена ответственность депутата за свои действия или бездействия, попадающие в разряд правонарушений. Данные действия попадают в сферу административного права, но депутата по некоторым статьям КоАП привлечь к ответственности нельзя. Определение статуса депутата, как должностного лица, обеспечит верховенство закона.

Ключевые слова: депутат, муниципальная должность, должностное лицо, статус, депутатская ответственность.

Евсеев И.В., заместитель председателя Собрания депутатов Верхнеуфалейского городского округа, к.ю.н., доцент Курганского государственного университета.

Евсеев Т.И. аспирант Калининградского государственного университета, специалист отдела правового обеспечения имущественной деятельности «Межрегиональной сетевой компании Урала».

UDK 323, 316.4

Evseev I.V., Evseev T.I.

Some features of legal registration of the status of the deputy of the municipality to perform their duties on a permanent basis is not

The article deal with the legal status of the deputy of the municipality which execute his duties on a temporary basis. Legal status of the deputy is not defined in the legislation of the Russian Federation at the moment and this implies is not defined parliamentary responsibility for his actions or inactions. This activities are included in administrative law but deputy cannot be brought to justice.

Keywords: deputy, public office, official, status, parliamentary responsibility

Evseev I.V., substituent Assembly chairman Deputies Verhneufaleyskogo urban district, Ph.D.

Evseev T.I., graduate student of the Kaliningrad State University, specialist of the department of legal maintenance of property activity "Interregional Grid Company of Urals".

CDU 323, 316.4

Evseev I. V., Evseev T. I.

Problemas jurídicos en torno a la obligación administrativa del diputado municipal quien ejecuta su cargo esporádicamente

En el artículo se analiza el problema del estatus de diputado de la entidad municipal quien ejecuta su cargo esporádicamente. Lo que pasa es que hasta ahora el estatus jurídico del diputado municipal no está determinado en la legislación de la Federación Rusa, por lo cual tampoco está definida su responsabilidad sobre sus acciones o por su negligencia, las cuales pueden considerarse como delictivas. Dichas acciones pertenecen a la esfera del derecho administrativo, pero al diputado le es imposible incriminar la responsabilidad por algunas infracciones de la ley. La definición del estatus del diputado como persona jurídica aseguraría la primacía de la ley.

Palabras clave: diputado, cargo municipal, estatus, responsabilidad del diputado

Evseev I. V. es vicepresidente de la Asamblea de los diputados del distrito urbano de Verjnii Ufalei, doctor en jurisprudencia, profesor de la Universidad Estatal de Kurgan.

Evseev T.I. es estudiante de posgrado de la Universidad Estatal de Kaliningrad, experto de la sección de la seguridad jurídica de los bienes sociales de la Compañía Interregional de los Montes Urales.

Необходимо отметить, что в настоящий момент в Российском муниципальном праве указывается на наличие представительных органов власти, что, на наш взгляд, создает проблемы соотношения представителей таких органов к административной ответственности. Правоотношения в муниципальной сфере довольно обширны по своей сфере взаимодействия, что приводит к появлению ряда правовых коллизий при реализации прав граждан при оформлении правоотношений с депутатом представительного органа муниципального образования. С развитием гражданского общества в России количество данных проблем только увеличивается, а многие нормативно-правовые акты не способствуют разрешению данных проблем. Так, правовой статус депутата муниципального образования вызывает ряд вопросов политико-правовой направленности. В частности, являются ли депутаты представительного органа муниципального образования должностными лицами? Вопрос вызван тем, что понятие должностного лица в рамках действующего законодательства о местном самоуправлении и административного и уголовного законодательства определяется по-разному, суды по данному вопросу зачастую принимают прямо противоположные решения. Именно этой проблеме посвящена настоящая статья.

Данная проблема решается уже не один год. Еще в 1998 г. была сделана законодательная

попытка определить статус депутата. Так в п. 2 ст. 1 Федерального закона от 08.01.98 № 8-ФЗ (ред. от 25.07.2002) «Об основах муниципальной службы в Российской Федерации» указывалось, что муниципальные должности бывают выборными, замещаемые в результате муниципальных выборов, к которым были отнесены депутаты, члены выборного органа местного самоуправления, выборные должностные лица местного самоуправления, а также замещаемые на основании решений представительного или иного выборного органа местного самоуправления в отношении лиц, избранных в состав указанных органов в результате муниципальных выборов. Казалось, что статус определен и вместе с ним определены права и обязанности, а также предполагалось определить ответственность депутата, но при этом, этим же законом оговаривалось, что статус депутата, члена выборного органа местного самоуправления, выборного должностного лица местного самоуправления настоящим Федеральным законом не устанавливается [1]. Получалось, что правовой статус депутата члена выборного органа муниципального образования не был определен, так же не были определены формы ответственности депутата муниципального образования.

То же самое повторяется в Ст. 2 Федерального закона от 6 октября 2003 г. № 131-ФЗ «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации», в ко-

торой представлены основные термины, используемые в законе. Данная статья указывает на статусные противоречия в представленных терминах. Так, указывается, что депутат – член представительного органа поселения, муниципального района, городского округа, городского округа с внутригородским делением, внутригородской территории или внутригородской территории города федерального значения. При этом не указывается его принадлежность к ветвям власти и в целом не говорится о его правовом статусе. Другой термин, используемый в этой статье, так же говорит о депутате как о лице, замещающем муниципальную должность, так же указывается, что депутат, член выборного органа местного самоуправления, выборное должностное лицо местного самоуправления, член избирательной комиссии муниципального образования, действующей на постоянной основе и являющейся юридическим лицом... образования могут быть отнесены к муниципальным должностям в соответствии с законом субъекта Российской Федерации.

В данном случае противоречия были бы ликвидированы, если в формулировках Ст. 2 Федерального закон от 6 октября 2003 г. № 131-ФЗ «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации» прямо бы указывалось, что депутат – член представительного органа муниципального образования, занимающего муниципальную должность, как

на постоянной основе, так и на не постоянной основе и в связи с этим несущий всю полноту ответственности, как муниципальное должностное лицо. Возможно, было бы правильней использовать формулировку представленную в Ст. 7.1. Федерального закона от 3 ноября 2015 г. № 303-ФЗ, где указывается: «Депутат, член выборного органа местного самоуправления, выборное должностное лицо местного самоуправления, иное лицо, замещающее муниципальную должность» [2].

Депутат – член представительного органа местного самоуправления является лицом, замещающим муниципальную должность. Тем самым, подтверждается, что депутат является муниципальным должностным лицом, чьи полномочия определены Федеральным законом от 06.10.2003, № 131-ФЗ (ред. от 15.02.2016) «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации» (далее – ФЗ № 131) и Уставом муниципального образования. Обязанности же депутата определяются, кроме этого, Уставом муниципального образования, регламентом и специализированными положениями представительного органа муниципального образования. Необходимо отметить, что вышеуказанные факты говорят о том, что депутат обладает определенным статусом, который определяет его социальную роль и функцию, но при этом не надо забывать об его ответственности, которая предусматривает определенную

санкции по отношению к депутату со стороны государства. В настоящий момент ответственность депутата муниципального образования определяется в каждом конкретном случае в судебном порядке, о чем свидетельствует судебная практика.

Возникающие в процессе судебного разбирательства правовые коллизии наводят на мысль, что в настоящий момент необходимо привести данный вопрос к единому пониманию. Это возможно, если учесть, что депутат реализует свой должностной функционал в сфере административного (управленческого) права и соответственно он должен рассматриваться как лицо, замещающее муниципальную должность. Ответственность такого лица может определяться КоАП. Так, Ст. 2.4 КоАП определяет: «Административной ответственности подлежит должностное лицо в случае совершения им административного правонарушения в связи с неисполнением либо ненадлежащим исполнением своих служебных обязанностей» [3]. Мы понимаем, что данная статья применяется только в узком диапазоне, определенном соответствующем перечнем статей и разделов административного права, но сам факт определения должностного лица представляется нам правильным и универсальным.

При этом необходимо учитывать, что под должностным лицом в настоящем Кодексе законодатель рассматривает лицо, постоянно, временно или в со-ответствии со специальными

полномочиями осуществляющее функции представителя власти, то есть, наделенное в установленном законом порядке распорядительными полномочиями в отношении лиц, не находящихся в служебной зависимости от него, а равно лицо, выполняющее организационно-распорядительные или административно-хозяйственные функции в государственных органах, органах местного самоуправления, государственных и муниципальных организациях, а также в Вооруженных Силах Российской Федерации, других войсках и воинских формированиях Российской Федерации. Тем самым законодатель однозначно указал, что в сфере административного права должностными лицами являются все те граждане, которые в силу своего социального статуса и социальной роли обладают организационно-распорядительными функциями и обладают специальными полномочиями. Так, полномочия депутатов определены п. 10. Ст. 35 Федерального закона от 06.10.2003 № 131-ФЗ (ред. от 15.02.2016) «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации» и Уставом муниципального образования.

При этом следовало бы указать об его ответственности за ненадлежащее исполнение или не исполнение своих обязанностей. Согласно действующему законодательству депутата, выполняющего свои обязанности на непостоянной основе, нельзя привлечь к ответственности, так

как он не является должностным лицом муниципального образования. Представим только несколько известных решений суда по данному вопросу.

Так, районный суд г. Новосибирска по вопросу о не предоставлении письменного ответа депутатом К. на обращение своего избирателя исходил из того, что депутат не является должностным лицом, поскольку не работает в городском Совете Новосибирска на постоянной основе. Из решения суда Центрального района города Новосибирска от 01.06.2006 по делу № 2-230-06 следует, что депутат, работающий на непостоянной основе, не является должностным лицом. Депутата обязали дать письменный ответ избирателю [4].

Кассационная инстанция такое решение отменила, направив дело на новое рассмотрение. Однако в определении от 11.07.2006 по делу № 33-2348 содержатся весьма неожиданные выводы. Кассационная инстанция подтвердила вывод суда первой инстанции, что депутат, работающий на непостоянной основе, не является должностным лицом. На основании изучения норм законов о статусе депутата Государственной Думы Федерального Собрания РФ, Новосибирского областного Совета, представительного органа местного самоуправления суд сделал вывод, что ни в одном из названных законов не указаны обязанности депутата вообще и обязанности давать письменные ответы на обращения граждан в частности, а также ответственность депута-

та за непредоставление ответа на обращение.

Аналогичная ситуация сложилась в Верхнеуфалейском городском округе. Депутат собрания А. проигнорировал указание Председателя Собрания депутатов Е. и не дал разъяснение своему помощнику М. по вопросу работы Собрания депутатов. То, что помощник М. депутата превысил в этом случае свои полномочия определенными специальным положением собрания депутатов ни кто не рассматривал. Депутат А., не дав письменный ответ своему помощнику, нарушил прямое указание Председателя Собрания депутатов, тем самым нарушив другое положение принятое на уровне муниципалитета, тем самым возложил вину за это бездействие на другое должностное лицо, работающее на постоянной основе Собрания депутатов. Можно предположить, что депутат А. и его помощник М. понимали, что депутата А. не привлекут к ответственности. Прокуратура города данные факты не интересовали. Прокуратура потребовала привлечь к ответственности заместителя председателя собрания депутатов к дисциплинарной ответственности, исходя из того, что заместитель председателя является депутатом, исполняющем свои обязанности на постоянной основе, и все же в этом конкретном случае необходимо кого-либо было бы привлечь к ответственности, не смотря на то, что в обязанностях заместителя не указывалась обязанность регистрировать

обращения и готовить на них ответ, а также председателем Собрания обращение не было отписано в качестве поручения заместителю. Несмотря на это, прокурор потребовал привлечь заместителя к дисциплинарной ответственности. В этом конкретном случае депутат А. понимал, что его в качестве должностного лица муниципалитета не привлекут к дисциплинарной или административной ответственности.

Анализ этих конкретных случаев и действующего законодательства свидетельствует о том, что дача ответов на обращения граждан депутатами не предусмотрена, и депутат, не давший ответ своим избирателям, не может быть привлечен к ответственности за неисполнение закона РФ [5], так как работает в представительном органе на непостоянной основе.

Российским законодательством форма взаимоотношения депутата с избирателями заключается в отчетах перед избирателями округа о своей работе и информировании о своей работе через средства массовой информации за не исполнение, которого депутат также не может быть привлечен к ответственности. По действующему законодательству прекратить полномочия депутата возможно только путем прохождения процедуры голосования по отзыву депутата муниципально-го собрания, которая требует от избирателей решительности и упорства, что в современной политической ситуации практически не всегда возможно. По-

лучается, что депутата за неисполнение своих обязанностей невозможно привлечь к ответственности.

Конституционный Суд РФ неоднократно высказывался о возможности распространения позиций, высказанных в отношении органов государственной власти, на органы местного самоуправления в том числе и на депутатов, поскольку и те и другие являются разновидностью публичной власти.

Регламентация в конституциях (уставах) и законах субъектов РФ статуса депутата, а также условий осуществления им депутатской деятельности – на профессиональной постоянной основе или на не профессиональной основе в определенный период либо без отзыва от основной деятельности – должна обеспечивать всем депутатам законодательного (представительного) органа равные возможности по осуществлению депутатских полномочий в полном объеме, а также должна обеспечиваться равная ответственность за действие или бездействие со стороны каждого депутата.

В настоящее время к дисциплинарной и административной ответственности привлекаются депутаты, занимающие должность на постоянной основе. Нормативные акты некоторых субъектов РФ и муниципальных образований предусматривают дисциплинарную ответственность выборных должностных лиц местного самоуправления, прежде всего, депутатов представительных органов.

Анализ действующих нормативно-правовых актов в этой сфере показывает, что дисциплинарным проступком депутата представительного органа муниципального образования обычно признается нарушение порядка работы представительного органа, которое может выражаться в различных деяниях: от непосещения заседаний представительного органа до нарушения правил депутатской этики во время этих заседаний. В перечне дисциплинарных взысканий наиболее часто указываются: предупреждение о лишении слова, лишение слова, призыв к порядку, удаление из зала заседания, порицание (выговор) и досрочное прекращение полномочий. Последняя мера применяется исключительно редко и должна быть обоснована очень вескими причинами.

Данные проблемы будут решены, если в дальнейшем руко-

водствоваться предложениями, данными в рекомендации комитета по Федеральному устройству и вопросам местного самоуправления. В рекомендации определяется понятие «лицо, замещающее муниципальную должность», – это депутат, член выборного органа местного самоуправления, выборное должностное лицо местного самоуправления, член избирательной комиссии муниципального образования, действующей на постоянной основе и являющейся юридическим лицом, с правом решающего голоса [6]. Получается, что во всех нормативно-правовых актах должно указываться, что депутат есть лицо, замещающее муниципальную должность, несущую всю полноту ответственности за свои действие или бездействие в соответствии законами Российской Федерации.

Библиографический список

1. Федеральный закон от 08.01.98 N 8-ФЗ (ред. от 25.07.2002) «Об основах муниципальной службы в Российской Федерации»
2. Федеральный закон от 3 ноября 2015 г. N 303-ФЗ "О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации
3. Кодекс Российской Федерации об административных правонарушениях от 30.12.2001 N 195-ФЗ (ред. от 06.07.2016).
4. Мироненко В. О правовом статусе депутата представительного органа муниципального образования.
5. Федеральный закон от 02.05.2006 N 59-ФЗ (ред. от 03.11.2015) «О порядке рассмотрения обращений граждан Российской Федерации».
6. Рекомендация комитета по Федеральному устройству и вопросам местного самоуправления от 07.04. 2016 года.

**ТРЕБОВАНИЯ
К ПУБЛИКАЦИЯМ**

Требования к сопроводительным документам:

* экспертное заключение для открытой печати

* рекомендация к публикации

***Требования к срокам подачи статей:**

* до 20 марта в первый номер года

* до 20 октября во второй номер года

Требования к содержанию статей:

* социально-политическая и гуманитарная направленность

* комплексный и междисциплинарный характер

Требования к форме статей:

Редактор Ms Word, формат A4, шрифт Times New Roman, интервал 1 пт, красная строка 1 см, поля 2x2x2x2 см,

Требования к структуре статей:

УДК, название, список авторов, аннотация (150–200 слов), ключевые слова, текст статьи (примерно 10 страниц), библиографический список (5–15 названий)

Требования к языку статей:

* статья может быть представлена на любом языке

* название, список авторов, аннотация (150–200 слов), ключевые слова повторяются на русском, английском языках и языке оригинала статьи

При оформлении статей рекомендуется пользоваться требованиями БД SCOPUS

REQUIREMENTS CONCERNING THE PUBLICATION

Requirements concerning the enclosed information:

*experts' decision on public print

*recommendation for publication

***Requirements concerning the deadline for submitting the articles:**

*March 20 - for the first issue of the year

*October 20 - for the second issue of the year

Requirements concerning the content of the articles:

*social and political focus

*complex and interdisciplinary character

Requirements concerning the articles' form:

Microsoft Word, A4, font of Times New Roman, interval of 1 pt., paragraph break of 1 cm, margins of 2x2x2x2 cm

Requirements concerning the articles' structure:

Universal Decimal Classification, title, authors, annotation (of 150 to 200 words), key words, the article's text (comprising of approximately 10 pages), bibliography (of 5 to 15 items)

Requirements concerning the articles' language:

*The article can be presented in any language

*The title, the authors, the annotation (of 150 to 200 words), key words are repeated in Russian, English as well as in the language of an original article

While writing the articles the recommendations of bibliographic database SCOPUS are advised to follow

LES EXIGENCES RELATIVES A LA PUBLICATION

Les exigences envers l'information d'accompagnement

* avis d'expert pour la presse

* recommandation à la publication

****Les exigences concernant les délais de la présentation des articles***

* jusqu'au 20 mars pour le premier numéro de l'année

* jusqu'au 20 octobre pour le deuxième numéro de l'année

Les exigences au contenu des articles

* les sujets socio- politiques et humanitaires

* le caractère global (complexe) et interdisciplinaire

Les exigences concernant la forme des articles

Ms Word, format A4, police de caractères Times New Roman, intervalle 1, alinéa 1 cm, marges 2x2x2x2 cm

Les exigences concernant la structure des articles

CDU (classification décimale universelle), le titre, la liste des auteurs, l'annotation (150-200 mots), les mots-clés, le texte de l'article (appr. 10 pages), le répertoire bibliographique (5- plus titres)

Les exigences concernant la langue des articles

* l'article peut être présenté dans n'importe quelle langue

* le titre, la liste des auteurs, l'annotation (150-200 mots), les mots-clés doivent être faits en russe, en anglais et dans la langue originale de l'article

Il est recommandé de lire les exigences de la base de données SCOPUS en faisant la présentation des articles

REQUISITOS PARA PUBLICACIÓN

Requisitos para información de aceptación:

* dictámenes para edición abierta

* recomendación para publicación

**** Calendario para fechas de entrega de artículos:***

* para el primer número del año hasta 20 de marzo

* para el segundo número del año hasta 20 de octubre

Requisitos para el contenido de artículos:

* orientación socio-política y humanitaria

* carácter complejo y interdisciplinario

Requisitos para la forma del artículo:

redactor Ms Word, formato: A4, letras: Times New Roman, intervalo 1 (пт), sangría 1 sm., márgenes: 2x2x2x2 sm.

Requisitos para estructura del artículo:

título, la lista de autores, anotación (150-200 palabras), palabras-clave. Texto del artículo (aproximadamente 10 páginas), lista bibliográfica (5-15 títulos)

Requisitos para idioma de artículos:

* El artículo puede ser presentado en cualquier idioma

* título, lista de autores, anotación (150-200 palabras), palabras-clave se repiten en idioma ruso, inglés y también en idioma original del artículo

Para el formato de los artículos se recomienda aprovechar los requisitos de BD SCOPUS