

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

64-65

PRIMAVERA-VERANO
2001



DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

RECTOR

Arturo Fernández

**DIRECTOR DE LA DIVISIÓN ACADÉMICA DE
ESTUDIOS GENERALES Y ESTUDIOS INTERNACIONALES**

José Ramón Benito

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

Publicación trimestral

Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México

64-65

PRIMAVERA-VERANO
2001

DIRECTOR

Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN

Alberto Sauret

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Alfredo Villafranca

ADMINISTRADOR

Patricio Sepúlveda

CONSEJO EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales

Margarita Aguilera, José Barba, Carlos de la Isla, Antonio Díez,
Raúl Figueroa, Juan Carlos Mansur, Carlos Mc Cadden, Milagros Mier,
José Manuel Orozco, José Ramón Pérez Portillo, Julia Sierra,
Luz María Silva, Reynaldo Sordo

Departamento Académico de Estudios Internacionales

Rafael Fernández de Castro, Alicia Lebrija, Stéphan Sberro, Jesús Velasco

Centro de Lenguas

Claudia Albarrán, Antonio Canizales, Guadalupe Chabaud,
Rosa Margarita Galán, Nora Pasternac

ESTUDIOS  aparece en primavera, verano, otoño e invierno

Precio por número: \$ 30.00 M.N. D.F., Extranjero 10 dls.
Suscripción anual (4 números): \$ 100.00 M.N. en el D.F.
\$ 120.00 M.N. interior de la República; 35 dls. en el extranjero

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo No. 1, Tizapán, San Ángel
01000, México, D.F.
Tels.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903

ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 9999

Licitud de contenido No. 6993

Derechos de autor: 003161/96

Diseño: Annie Hasselkus
Distribución: Casa Autrey, S.A. de C.V.
Tipografía en laser: Ma. Esther Sedano (ITAM)
Formación, negativos, impresión y acabado: Cuicatl Ediciones,
Lago Managua No. 50, Col. Torreblanca, 11280, México, D.F.,
Tel.: 8595 1742 y Fax: 8595 1243

ÍNDICE

TEXTOS	
MARTIN HEIDEGGER Y EL NACIONAL-SOCIALISMO <i>Hernán Moheno</i>	7
UNA ANTROPOLOGÍA DE LA TÉCNICA <i>Amán Rosales</i>	25
LA CIVITAS MEDIEVALIS EN EL PENSAMIENTO DE MACHIAVELLI <i>Bruno Gelati</i>	49
LA SUBJETIVIDAD ÉTICA EN EL JUDAÍSMO ANTIGUO <i>José Luis González</i>	73
CIUDADANÍA INTERCULTURAL Y PLURALISMO POLÍTICO <i>Agustín Domingo</i>	113
LAS FORMAS DEL PLURALISMO <i>Roberto García Jurado</i>	127
EN TORNO A LA POLÍTICA EN MÉXICO <i>Rosa Romero</i> <i>César Mureddu</i>	151
NIETZSCHE Y LOS INTELECTUALES LATINOAMERICANOS, 1900-1936 <i>Fabio Moraga</i>	179

ÍNDICE

NOTAS

LAS NUEVAS MATEMÁTICAS Y EL PSICOANÁLISIS <i>Jorge Galeano</i>	209
LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA DE MAURICIO BEUCHOT <i>Dora Elvira García</i>	217
ALBERTO SAURET: ENTRE LA LUCIDEZ Y EL DELIRIO <i>Claudia Albarrán</i>	228
ENTRE MITO Y REALIDAD <i>Carlos de la Isla</i>	232
UN CAMINO HACIA LOS MITOS <i>Luzelena Gutiérrez de Velasco</i>	237
SOBRE PERMANENCIA DEL MITO DE ALBERTO SAURET <i>Rodolfo Vázquez</i>	241
UNA ACCIÓN DE GRACIAS <i>Alberto Sauret</i>	251

HEIDEGGER Y EL NACIONAL-SOCIALISMO

UNA FILOSOFÍA SIN INTENCIÓN POLÍTICA MARTIN HEIDEGGER Y EL NACIONAL-SOCIALISMO

*Hernán Moheno**

En 1962, en Berna Guido Schneeberger con su *Nachlese zu Heidegger*, y unos años después Karl Löwith, Georg Lukács y Jean Michel Palmier, hicieron explícita la magnitud y formalidad de la relación entre Martin Heidegger, “rey secreto del pensamiento del siglo veinte”,¹ con el nacional-socialismo. Posteriormente en mayo de 1976, la revista alemana *Der Spiegel*, publicó una entrevista en la que el autor de *Sein und Zeit* (Ser y Tiempo) buscaba aclarar la ‘sombra que pesaba sobre su obra’ por los eventos relacionados con el año 1933. En 1987, el chileno Víctor Farías publicó en París la obra que finalmente desataría la mayor discusión y controversia sobre el pensador y sus nexos con el Tercer Reich, *Heidegger y el nazismo*.

El presente trabajo parte de dicha discusión, que inicia en 1987 y continúa siendo abordada hasta mediados de los noventa en obras como la compilación de Richard Wolin.² Muchos pensadores han tratado de fortalecer y argumentar las motivaciones del filósofo alemán, pero el hecho es que la figura y pensar de Martin Heidegger son ya inseparables del nazismo. Por mi parte buscaré encontrar qué relación existió

* Presidente Fundación Cultural Baur, ONG asociada a la ONU.

¹ Citada en Francisco Gil Villegas, “Heidegger y el nazismo”, *La Jornada Semanal*, n° 15, sept. 1989, p. 39.

² *A Critical Reader*, 1993, London, The MIT Press.

HERNÁN MOHENO

entre el pensamiento del filósofo alemán y su compromiso político con el nazismo a la luz del debate académico mencionado, estudios sobre el nacional-socialismo y parte de la obra de Heidegger. Este artículo busca ser lo más consistente posible, mas consciente de la complejidad del tema no pretende ser un tratamiento exhaustivo del mismo. A su vez, el presente trabajo se encuentra enmarcado dentro de un mayor debate académico sobre la relación entre los grandes pensadores de Occidente y su impacto real en la práctica política. Finalmente, queriendo ser congruente con el pensamiento heideggeriano, pienso que quien busque la verdad –en el sentido griego de la *αληθεια* (*aletheia*)–³ deberá cuestionarse y hacer el ejercicio de levantar los velos existentes en este proceso de deconstrucción para encontrar la relación entre Heidegger y el nazismo.

8 | La tesis central que presento en las páginas siguientes, es que el compromiso de Heidegger con el régimen del Tercer Reich fue temporal y de carácter político, descarto que las obras anteriores y posteriores de Heidegger al período 1933-1934 tengan fundamentos nacional-socialistas y menos aún antisemitas como lo planteó Farías. Descarto a Heidegger como teórico nazi, también descarto la influencia nazi en su pensamiento. La única relación existente es temporal y no causal; dicha relación que está vinculada a la interpretación que Heidegger hiciera sobre la esencia del nacional-socialismo –o al menos la asumida en sus primeros años– que concuerda con algunas nociones de su pensamiento sobre el entendimiento del *dasein* (ser ahí)⁴ en el caso nazi, del pueblo alemán. Lo anterior puede explicar por qué el pensador estuvo involucrado con el nacional-socialismo.

El mecanismo mediante el cual abordaré esta tesis es sencillo. Inicialmente haré una breve introducción a la vida y pensamiento de Heidegger (I), a continuación presentaré un marco teórico para el nacional-socialismo (II); y finalmente a la luz del pensamiento heideggeriano y los

³ Sin velo o cubrimiento, a diferencia de juicio de adecuación entre cosa e intelecto.

⁴ Utilizaré indistintamente ‘ser ahí’ o *dasein*.

HEIDEGGER Y EL NACIONAL-SOCIALISMO

principales argumentos de Farías, ubicados dentro del debate sobre Heidegger y el nazismo, presentaré la relación entre su obra filosófica y su compromiso político (III).

The gale that blows through Heidegger's thinking –like that which still, after thousands of years, blows to us from Plato's work– is not of our century. It comes from the primordial, and what it leaves behind is something perfect which, like everything perfect, falls back to the primordial.

Hannah Arendt⁵

I

Para entender mejor al pensador alemán, considero necesario hacer una muy breve mención sobre los más importantes aspectos de su vida y conceptos en su obra; un estudio que considero profundo y completo al respecto fue publicado en 1994 por Rüdiger Safranski.⁶ Lo que originalmente era un texto sobre Aristóteles se convirtió hacia 1927 en una investigación fenomenológica, y su más grande obra “con un lugar eminente en el pensamiento filosófico de nuestro siglo”,⁷ *Sein und Zeit*. Como resultado del impacto y trascendencia inmediata de esta obra, Heidegger se convierte en sucesor de Husserl en Friburgo. Para 1929 inicia sus trabajos más formales sobre la cuestión de la metafísica y en 1933 se une al Partido nazi; nombrado por el régimen como rector de la Universidad de Friburgo el 27 de mayo,⁸ ocuparía el

9

⁵ Citada en Rüdiger Safranski, *Martin Heidegger: between good and evil*, 1998, Londres, Harvard University Press, trad. Ewald Osers, p. 1.

⁶ Rüdiger Safranski, *op. cit.*

⁷ Jürgen Habermas, *Martin Heidegger. L'ouvre et l'engagement*, sept. 1988, París, Editions du Cerf, p. 9.

⁸ El discurso que Heidegger pronunció en la toma del rectorado, “La defensa de la Universidad alemana” (“Die Selbstbehauptung der deutschen Üniver-

HERNÁN MOHENO

cargo menos de un año, renunciando en 1934 por diferencias irreconciliables con el gobierno y el partido. A partir de ese momento y hasta el fin del Tercer Reich, Heidegger permanece constantemente vigilado por agentes de la Gestapo. Para 1940 se dedica a dar una cátedra sobre Nietzsche y discute críticamente el poder ideológico del nacional-socialismo; continúa enseñando hasta 1944. A mediados de 1945 toda la facultad filosófica es evacuada al Castillo de Wildenstein y en Julio se presenta ante el comité de desnazificación donde Karl Jaspers, un antiguo colega, declara en su favor. Más tarde escribe la *Carta sobre el Humanismo* y permanece como docente, continuando su trabajo como filósofo hasta su muerte en 1976. Cinco días después de su muerte, la revista *Der Spiegel* publicó una entrevista que él solicitó y realizó en 1966 para esclarecer sus nexos con el nazismo.

10

Heidegger abordó a los grandes clásicos del pensamiento, como Platón, Aristóteles, Heráclito, san Agustín, Hegel y Kant. Siempre planteando nuevas preguntas, principalmente sobre el Ser; buscaba así devolverle el sentido a la pregunta que había perdido la modernidad. En palabras del mismo Heidegger: “La finalidad de las consideraciones hechas hasta aquí era hacer la exégesis ontológico-existencial del todo original del ‘ser ahí’ fáctico, en lo que respecta a las posibilidades del existir propio e impropio, desde su fundamento. Este fundamento, y por ende el sentido del ser de la cura, se reveló ser la temporalidad.”⁹ Para él, el hombre se encontraba en una crisis profunda por haber dejado de hacerse los principales cuestionamientos¹⁰ metafísicos y

sitāt”) es discutido por la mayor parte de los pensadores que abordan su relación con el nazismo, principalmente Víctor Farías, como un texto que conjuga de forma indiscutible la esencia de su pensamiento y el nacional-socialismo. En la última parte de este trabajo haré una referencia más detenida sobre el mismo.

⁹ Martin Heidegger, *El Ser y el tiempo*, 2000, 2a., México, FCE, p. 469.

¹⁰ Sobre dicho cuestionamiento Heidegger dice: “Hay que hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser. Si es una pregunta fundamental o incluso la pregunta fundamental, tal pregunta ha menester de que se llegue a ‘ver a través’ de ella adecuadamente” (*ibid.*, p. 14).

HEIDEGGER Y EL NACIONAL-SOCIALISMO

ontológicos.¹¹ Así desarrolla la filosofía del *dasein*¹² que se plantea ante la exégesis del ente, cuestionándose sobre la existencia misma del Ser.¹³ Heidegger se remonta en un ejercicio de desconstrucción de los conceptos y verdades en un intento de llegar a la primera concepción de la pregunta sobre el ser a partir de la existencia del hombre como *dasein* que se interroga sobre su propio origen.¹⁴

II

Aunque a partir del holocausto se han escrito incontables obras sobre el nazismo, la mayor parte de estos textos abordan el tema desde el acontecimiento histórico o bajo juicios morales, sin embargo es muy limitada la literatura que lo explica como fenómeno político desde una visión teórica positiva. Para presentar un marco teórico sobre el concepto del nacional-socialismo como movimiento e ideología, recurriré principalmente a Juan J. Linz, y de manera complementaria a

¹¹ “Todo este preguntar –ontología en el sentido más amplio y sin limitación de direcciones ni tendencias ontológicas– ha menester él mismo de un hilo conductor. (...) La misma investigación ontológica bien comprendida da a la pregunta que interroga por el ser su preeminencia ontológica por encima de la mera recepción de una tradición” (*ibid.*, p. 20).

¹² “Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la ‘posibilidad de ser’ del preguntar, lo designamos con el término ‘ser ahí’. El hacer en forma expresa y de ‘ver a través’ de ella la pregunta que interroga por el sentido del ser, pide el previo y adecuado análisis de un ente (el ‘ser ahí’) poniendo la mira en su ser” (*ibid.*, p. 17).

¹³ “La ‘esencia’ de este ente está en su ‘ser relativamente a’. El ‘qué es’ (*essentia*) de este ente, hasta donde puede hablarse de él, tiene que concebirse partiendo de su ser (*existentia*)” (*ibid.*, p. 54).

¹⁴ En el último apartado cuando aborde la cuestión sobre el vínculo del pensamiento de Heidegger y el nacional-socialismo profundizaré sobre el contenido filosófico de *Sein und Zeit*; este último párrafo sólo busca hacer una primera aproximación al contenido y forma del texto.

HERNÁN MOHENO

Hannah Arendt y a George Steinmetz, quien aporta una visión más filosófica de gran utilidad para nuestro propósito.

El trabajo de Linz, como lo menciona Francois Furet, parte de las categorías políticas introducidas originalmente por Hannah Arendt sobre el totalitarismo, siendo el estalinismo y el nazismo los dos ejemplos del siglo XX.¹⁵ Para Linz, el nacional-socialismo es una ideología y movimiento político totalitarista definido a partir de lo que rechaza, basado en el nacionalismo exacerbado, la conservación de lo propio ante enemigos políticos e ideológicos y formado por un sistema de partido único que incorpora el sentir popular; el nazismo antepone a la solidaridad de clases, la solidaridad entre individuos nacionales; se enfoca en una forma de régimen que reorganiza completamente la vida política, ideológica y social. “Las posiciones antitéticas del fascismo son esenciales para su entendimiento [...] es antiliberal, antiparlamentario, antidemocrático, antimarxista y particularmente anticomunista, anti o aclerical, antiburgués, en cierto sentido y anticapitalista.”¹⁶ Como movimiento está orientado al futuro y no busca la continuidad conservadora con el pasado reciente, mas se relaciona con la tradición histórica nacional. Distinguido por defender lo propio ante valores externos, el nacional-socialismo alemán es además un régimen antisemita con matices extremos de racismo. Se proclama en contra de los sistemas políticos de principios del siglo, por ser éstos incapaces de enfrentar la crisis política existente.

12

Sobre el carácter antisemita del nazismo, Linz profundiza, “el antisemitismo en la Europa de principios de siglo, particularmente en Europa del Este (Pulzer, 1964; Massing, 1949), tenía una larga tradición, y dondequiera que hubiesen judíos, el fascismo tendía hacia esa perspectiva que enfatizaba el carácter anacional y cosmopolita del judaísmo, particularmente del sionismo”.¹⁷

¹⁵ François Furet en Juan Linz, *Totalitarian*, p. 4-5.

¹⁶ Juan J. Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, 2000, Boulder, Lynne Rienner Publishers, p. 220.

¹⁷ p. 221.

HEIDEGGER Y EL NACIONAL-SOCIALISMO

Su autoritarismo, explica Linz, tiene origen en la necesidad de combatir al comunismo. El rechazo total a las políticas de la democracia liberal es explicado por estar basada en la participación plural, la libre expresión de intereses, su compromiso horizontal sobre el interés colectivo y, como ya fue mencionado, por su incapacidad de resolución de conflictos. El movimiento tuvo un rápido éxito y se consolidó como régimen con nuevas formas y estilos de organización política que ofrecían oportunidad de acción, involucramiento, participación y rompimiento con la monotonía. Además da consuelo a una generación heroica –aquella de la Primera guerra mundial–: satisfacción de elementos psicológicos, rompimiento con las convenciones burguesas y patrocinio de la lucha generalizada y unificada en contra de los enemigos de la nación.¹⁸

Cabe agregar a lo ya planteado, lo que Hannah Arendt expresó en cuanto a que el nazismo fue un movimiento pan-germánico que buscaba transformar partidos en movimientos, con la capacidad de adaptar sus políticas a objetivos de corta y amplia temporalidad. Distinguido como movimiento, se caracteriza por dar importancia al ánimo social y a la necesidad de dinamismo: “el Estado, aún como dictadura de partido único, era percibido como un camino de constante cambio ante las necesidades cambiantes de un movimiento creciente”. Es el Estado, finalmente, la máxima autoridad una vez que esté en manos de los miembros de la liga pan-germánica.¹⁹

Finalmente, bajo este diseño de formulación daré un marco teórico que haga más claro el entendimiento del tipo de relación entre Heidegger y el nacional-socialismo como movimiento político; en este caso es enriquecedora la visión de Steinmetz sobre la génesis y conceptualización del nazismo. Para él, existe un excepcionalismo en la historiografía

13

¹⁸ Para una lectura más profunda sobre los conceptos aquí planteados, véase Juan J. Linz, *op. cit.*, p. 14-7, 20-4, 118-28, 218-24.

¹⁹ Véase Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 1979, Londres, Harcourt Brace & Company, p. 250-65.

HERNÁN MOHENO

alemana que produce resultados únicos; así, la tesis del *Sonderweg*.²⁰ En ella propone que el nazismo está formado por un complejo y cambiante discurso político como camino especial a la modernidad, formado por ciertos textos e ideas, no por planteamientos unificados. Para este autor el origen del nazismo encuentra sus raíces en acontecimientos históricos alemanes como la reforma protestante y los efectos de las guerras napoleónicas que dan como resultado una auténtica cultura germana. Agrega que el nazismo surgió por la falta de una revolución burguesa democrática durante el siglo XIX, aunado a la debilidad del liberalismo y del racionalismo.²¹ Finaliza diciendo que el nazismo se consolida a partir de retomar antiguos valores germanos, pero casi todos fundados en la historiografía alemana.

III

14 Con el fin de relacionar ahora la obra de Heidegger con la ideología nacional-socialista, abordaré los principales argumentos presentados por los exponentes que más contribuyeron desde 1987 al debate sobre el nazismo de Heidegger. Víctor Farías propone como tesis central de su obra, demostrar a través de tres niveles de análisis²² que el compro-

²⁰ La tesis del *sonderweg* alemán o camino único a la modernidad, fue originalmente planteada por Wehler para explicar el origen distintivo del nacional-socialismo, caso excepcional sobre un mecanismo historicista causal. Para profundizar al respecto, véase George Steinmetz, "German exceptionalism and the origins of Nazism: the career of a concept" en Ian Kershaw y Moshe Lewin, *Stalinism and Nazism: Dictatorships in Comparison*, 1997, Cambridge, Cambridge University Press, p. 251-53 y Hans-Ulrich Wehler, *The German Empire 1871-1918*, 1985, Berg, Leamington Spa, p. 7.

²¹ Véase George Steinmetz, p. 260.

²² Estos tres niveles son "el del contexto histórico objetivo, el de la práctica concreta del pensador que adopta ésta o aquella opción política y el de la significación sistemática de las ideas que formula" (Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, 1989, Barcelona, Muchnik, p. 29).

HEIDEGGER Y EL NACIONAL-SOCIALISMO

miso político de Heidegger no fue temporal, que existía en su obra y en su pensar en general sólidas raíces nazis e incluso antisemitas.

Para esto, Farías presenta las conclusiones de una investigación profunda –probablemente la mayor realizada sobre los vínculos nazis de Heidegger– revisando las distintas etapas de la vida del filósofo. Para Farías toda la literatura heideggeriana está predispuesta al nacional-socialismo desde su primer publicación en 1910. Un argumento central en Farías sobre el antisemitismo de Heidegger es su admiración a Abraham de Sancta Clara, un ‘conocido’ promotor del pensamiento antisemita.²³ Farías explica la separación de Heidegger y el régimen como una frustración por la predominancia de otras facciones del partido que no le permitirían ascender políticamente. Además de probar –según Farías– que Heidegger era antisemita, argumenta que la actividad política y pública de Heidegger legitimaron e influenciaron al nacional-socialismo alemán.²⁴

Una lectura superficial de Farías parece demostrar el nazismo de Heidegger, política e ideológicamente; sin embargo leyendo cuidadosamente y a la luz de otros críticos como Pierre Bourdieu, Richard Wolin, Jürgen Habermas, Karl Löwith, Karl Jaspers, Francisco Gil Villegas, la obra de Farías realmente no aporta nada a la pregunta planteada al principio de este trabajo. Tanto los datos biográficos como sus interpretaciones sobre la filosofía de Heidegger son manipulados, y como diría Tracy Strong, sus demostraciones causales no pasan de ‘suena como’, ‘parece que’ y preguntas retóricas.²⁵ Sobre esta discusión, ahonda Bourdieu:

Detractores que recusan la filosofía en nombre de la afiliación al nazismo o laudatarios que separan la filosofía de la pertenencia al nazismo, todos están de acuerdo en ignorar que la filosofía de Heidegger podría ser sólo la sublimación filosófica,

²³ *Ibid.*, p. 57-74.

²⁴ *Ibid.*, p. 141-90 y 249-62.

²⁵ Tracy Strong, “Book Review: Heidegger and Nazism”, en *The American Political Science Review*, vol. 84, sept. 90, p. 962-65.

HERNÁN MOHENO

impuesta por la censura específica del campo de producción filosófica, de los principios políticos o éticos que determinaron la adhesión del filósofo al nazismo.²⁶

Las críticas más formales a la obra de Farías, destacan que, en efecto, no aporta datos concretos ni novedosos, y que está “plagada de incontables falacias, sofismas y asociaciones tramposas”.²⁷ Al respecto de la mención de Abraham de Sancta Clara, Heidegger aborda fundamentalmente su mensaje místico; por cierto, gran parte de intelectuales alemanes inclusive judíos expresaron su admiración por este personaje.²⁸ Ahondando sobre el supuesto antisemitismo de Heidegger –que para Farías es la fuente que vincula su pensamiento con el nazismo– cabe recordar la relación de éste con pensadores judíos como Husserl, Marcuse, Hannah Arendt y Karl Löwith, y otros como Max Scheler a quien consideró “el único pensador que había entendido en toda su magnitud la profundidad del pensamiento de *Sein und Zeit*”.²⁹ Adicionalmente como rector de Friburgo, ante los despidos masivos de judíos, Heidegger intervino por dos profesores, Eduard Fraenkel y Georg von Hevesy, solicitando al Ministro de Educación permitirles continuar en la universidad.³⁰

16

Sobre el compromiso nacional-socialista de Heidegger y su pensamiento es necesario hacer una diferenciación. No queda ninguna duda al respecto que Heidegger se comprometió con el movimiento como intelectual e incluso como activista político, ofreciendo un apoyo real al régimen. Sin embargo la influencia de Heidegger en la promoción e ideología nazi durante su afiliación al partido fue mucho menor que la que pretende Farías. Dice Pierre Bourdieu respecto de la proclamación de mayo de 1933: “el discurso *La defensa de la Universidad*, que

²⁶ Véase Pierre Bourdieu, *La ontología política de Martin Heidegger*, 1991, Barcelona, Paidós, p. 15.

²⁷ Véase Francisco Gil Villegas, *op. cit.*, p. 37.

²⁸ *Ibid.*, p. 38.

²⁹ *Ibid.*, p. 39.

³⁰ Véase Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 254.

HEIDEGGER Y EL NACIONAL-SOCIALISMO

ha sido frecuentemente invocado para demostrar la pertenencia de Heidegger al nazismo, puede encontrar sitio en una historia del pensamiento heideggeriano tan puramente interna como la de Richardson”.³¹ Mientras que sobre el discurso de la toma del rectorado Karl Löwith comenta: “al final de la conferencia, el auditor no sabe si debe abrir los Presocráticos de Diels o enrolarse en las filas de la SA. No puede uno por eso limitarse a juzgar este discurso según un punto de vista, o puramente político o puramente filosófico”.³² Sobre este discurso algunos políticos también comentaron: “no tendrá efecto alguno en la política [...] y eso es una pena en especial para las políticas futuras”.³³

Existieron también opiniones similares en cuanto a su desempeño político, Safranski hace un listado de los comentarios que alrededor de 1934 se hicieron al respecto. Tan sólo mencionaré algunos para ilustrar el argumento:

Walter Gross, cabeza de la Oficina racial del Partido nazi, concluyó sobre la versión nacional-socialista de Heidegger, que era carente de elementos útiles para el nacional-socialismo. [...] Al interior de los centros de poder nazi, Heidegger era visto como alguien ‘jugando al nacional-socialismo’. Fue Gross quien advirtió al ideólogo nazi Alfred Rosenberg en contra de Heidegger, cuando a finales del verano de 1934, su nombre aparecía entre los candidatos para dirigir el Nazi Dozentenakademie que buscaba ser una escuela ideológica para jóvenes científicos. Para esto Gross hizo referencia a los comentarios de expertos como Jaesch y Kriek, así como a reportes no favorables sobre las “actividades de Heidegger en Friburgo”.³⁴

17

³¹ Véase Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 17.

³² Karl Löwith, “Les implications politiques de la philosophie de l’existence chez Heidegger”, *Les Temps modernes*, n° 14, 1946, p. 343-60.

³³ Véase Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 254.

³⁴ *Ibid.*, p. 269.

HERNÁN MOHENO

A su vez, hacia abril de 1933 Heidegger le escribía a Jaspers diciendo que todo dependería de encontrar en la filosofía el ‘punto correcto de ataque’ dentro de la ‘nueva realidad’ y auxiliarle a ser escuchada, esta ‘nueva realidad’ es ahora la revolución nacional-socialista.³⁵

He mencionado ya de forma muy breve algunas características sobre el desempeño político de Heidegger; ahora abordaré la cuestión de la relación con su pensamiento teórico. La visión del régimen sobre su obra y en especial *Sein und Zeit*, era similar a la que existía sobre su desempeño como rector. En 1934, Ernst Kriek el filósofo oficial del movimiento nazi, publicó en la revista *Volk im Werden*,

En *Ser y Tiempo*, Heidegger consciente y deliberadamente filosofa sobre el acontecer diario –no hay nada en él sobre la nación o el estado, sobre la raza, o cualquier otro de los valores de nuestra ideología nacional-socialista. Si de momento su discurso rectoral aparece como heroico, entonces es porque fue adecuado a 1933, un discurso en total contradicción con la actitud general de *Ser y Tiempo* (1927) y *¿Qué es metafísica?* (1931)³⁶

18

Safranski menciona que “Ernst Kriek y Erich Jaensch –ideólogos nazis– no pudieron encontrar en la filosofía de Heidegger elementos a favor de la visión del nacional-socialismo”.³⁷ Por otra parte, el pensamiento filosófico heideggeriano no contiene fundamentos políticos nacional-socialistas. Partiendo del marco teórico presentado en el apartado II, es claro que la obra de Heidegger orientada hacia la pregunta ontológica del Ser y posteriormente hacia la metafísica, no contiene ideas sobre la organización del Estado. Ideológicamente *Sein und Zeit* conduce al lector a un cuestionamiento sobre el Ser a partir de su

³⁵ Véanse las Cartas entre Heidegger y Jaspers en Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 252.

³⁶ *Ibid.*, p. 268.

³⁷ *Ibid.*

HEIDEGGER Y EL NACIONAL-SOCIALISMO

dasein, un mero proceso filosófico y no un activismo político. La única relación que podría existir con la esencia del nacionalismo en la literatura heideggeriana es aquella sobre la autenticidad y la historicidad.³⁸ Comparada con la concepción de Linz presentada anteriormente, la obra de Heidegger, no habla sobre movimientos políticos o grupos únicos dirigentes como el Partido Nacional-socialista, ni tampoco busca la solidaridad del pueblo alemán para reorganizar la vida política, ideológica y social, en cuanto a pretensiones ideológicas implícitas, puede buscar persuadir al individuo al cuestionamiento sobre el Ser. La obra de Heidegger tampoco se postula en contra de los conceptos antitéticos del nazismo mencionados anteriormente y esenciales para explicar el movimiento –como anticomunismo o antiparlamentarismo.

Existen sin embargo algunas características del nazismo –sobre todo bajo la concepción de Steinmetz y algunos postulados de Linz– que en ‘su esencia’ pudiesen ser compatibles con el pensamiento de Heidegger; mas no son de índole práctica sino normativa. Encuentro cierto paralelismo en que en los orígenes *Sein und Zeit* explica que la necesidad de cuestionarse sobre el Ser deriva de una crisis constante del pensamiento que no es resuelta, y el nazismo también se reconoce como respuesta a la crisis del pueblo alemán. Para la explicación de conceptos, Heidegger busca romper con las nociones del pasado reciente y llegar a las concepciones originales; el nazismo también buscaba relacionarse con la tradición histórica. Ideológicamente, el nazismo, como ya fue mencionado en el apartado II, busca consolidarse a partir de retomar antiguos valores; de alguna manera el pensamiento de Heidegger también se reafirma en el pensamiento griego. Finalmente, el nazismo era percibido como un camino de constante cambio ante las necesidades cambiantes de su momento; el cuestionamiento ontológico del ser que Heidegger propone también es cambiante, ya que siempre parte del *dasein* que no es uno con el paso del tiempo.

³⁸ “Esta elemental historicidad del ‘ser ahí’ puede permanecerle oculta a este mismo. Pero también puede descubrirse de cierto modo y experimentar un peculiar cultivo. El ‘ser ahí’ puede descubrir la tradición, conservarla y seguirla expresamente” (*El Ser*, p. 30).

HERNÁN MOHENO

Las interpretaciones que hago en el párrafo anterior no muestran, lógicamente, que exista una relación entre la filosofía heideggeriana y la ideología nazi, pero serán de utilidad para explicar por qué Heidegger a partir de su propia obra explicó el nacional-socialismo. La mencionada obra de Pierre Bourdieu es enriquecedora para construir puentes entre el pensamiento de Heidegger y el nacional-socialismo.

Antes de pasar a la interpretación final sobre la relación que existió entre el pensamiento de Heidegger y el nazismo, voy a presentar un párrafo extraído de la cátedra impartida por Heidegger en 1934 sobre la *Lógica*.

...existe una transformación de 'lo mío' en 'lo nuestro'. "El ser no es una determinación distintiva del 'yo'". Lo que es importante es el 'nosotros'. En las tareas del 'yo', el individuo pierde suelo; está 'parado en donde se pierde el ser' pues busca al ser en el lugar equivocado, en el 'yo'. El ser sólo puede ser encontrado en el 'nosotros', aunque no cualquier grupo de personas representa necesariamente un tal 'nosotros'. La distinción entre autenticidad e inautenticidad radica en lo llano del nosotros. El nosotros inauténtico es el 'ellos', el nosotros auténtico es la nación que se defiende a sí misma como un hombre. El total de una nación, es por ende un hombre a gran escala.³⁹

20

Interpretando todo lo ya planteado, Heidegger vio al nacional-socialismo como el proceso para encontrar la verdad sobre la existencia del *Volk* (pueblo) alemán. Bajo esta luz la hipótesis original no es completa, faltaría agregar que Heidegger vislumbró al movimiento nazi como un ejercicio que entendía como el de la cuestión fenomenológica que se preguntaba sobre el ser. Y que de esta forma creyó que

³⁹ *Logic. Lectures, summer semester 1934* (citada por Víctor Farías, *op. cit.*, p. 26).

HEIDEGGER Y EL NACIONAL-SOCIALISMO

el nacional-socialismo determinaría la respuesta a la cuestión del *dasein* del pueblo alemán.⁴⁰

Siguiendo esta línea de pensamiento, al cuestionarse sobre el ser alemán y el nacional-socialismo como expresión de su *dasein*,⁴¹ se desconstruyó a sí mismo hasta sus orígenes –librándose de las concepciones que con el tiempo se formó sobre sí– para encontrar en su autenticidad originaria la ontología del *Volk* alemán. Bajo el supuesto de que en efecto Martin Heidegger utilizó su ontología para explicar la esencia del nazismo, podemos explicar –no justificar– su firme adhesión al Partido como activista intelectual. Como dice Bourdieu: “los denunciadores más resueltos de los comprometimientos del autor de *Sein und Zeit* con el nazismo, nunca buscaron en los mismos textos los indicios, los reconocimientos o las huellas capaces de anunciar o de aclarar los compromisos políticos de su autor”.⁴²

Conclusión

La esencia teórica de *Sein und Zeit* permitió a Heidegger explicar el nazismo (a partir de su proclamación en 1933) como el proceso fenomenológico que se cuestionaba por el *dasein* del *volk* alemán y la ‘historicidad del ser’,⁴³ esto lo llevó a sumarse al movimiento bajo lo que él creyó como la defensa del pueblo alemán por medio del ‘auto-

21

⁴⁰ “El ser del ‘ser ahí’ quiere decir: pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo).” Este ser es lo que constituye, en conclusión, el significado del término ‘cura’. Véase Martin Heidegger, *El Ser*, p. 213.

⁴¹ “El ‘ser ahí’ existe fácticamente. Se pregunta por la unidad ontológica de existencialidad y facticidad o por la esencial inherencia de ésta a aquélla” (*El Ser*, p. 200-1).

⁴² Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 13.

⁴³ “El ‘ser ahí’ tiene fácticamente en cada caso su ‘historia’ y puede tenerla porque el ser de este ente está constituido por la historicidad” (Martin Heidegger, *El Ser*, p. 412).

HERNÁN MOHENO

gobierno'⁴⁴ de la universidad, bajo la convicción de estar practicando el 'servicio al conocimiento'.⁴⁵

Cumpléndose lo anterior, la relación que existe entre su pensamiento teórico y su compromiso político, es la de eje explicativo que le permitió por medio de la desconstrucción del cuestionamiento, explicar la 'historicidad del *dasein*' del pueblo alemán mediante el nacional-socialismo.⁴⁶ La relación es pues de índole interpretativo, útil para Heidegger, y sólo él pudo comprenderla así. Por lo tanto puede decirse que su interpretación del nazismo fue esencial para explicar su corto período de militancia.

Si nos preguntásemos ahora ¿es la obra *Sein und Zeit* una explicación o justificación del nazismo?, la respuesta es claramente no. Sin embargo, podría recibir como réplica, ¿por qué lo utilizó Heidegger entonces para interpretarlo?, y la respuesta sería, porque dicha obra era la concepción que el autor guardaba sobre el cuestionamiento más puro sobre una determinada forma de existencia, y probablemente, sólo probablemente, intentó encontrar a través de este texto la explicación del *dasein* del pueblo alemán en 1933.⁴⁷

22

La interpretación que Martin Heidegger realizó sobre la esencia del nazismo –como él mismo lo reconociera después–⁴⁸ fue errónea; la única utilidad de relacionar *Sein und Zeit* con el nacional-socialismo es para explicar porqué el mismo Heidegger fue nazi. Tendría que

⁴⁴ Traducción de *self-governance*. Véase Martin Heidegger, "The Self-Assertion of the German University", en Richard Wolin, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁶ "El análisis de la historicidad del 'ser ahí' trata de mostrar que este ente no es 'temporal' por estar dentro de la historia, sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser" (*El Ser*, p. 407).

⁴⁷ Un ejercicio constructivo a este respecto –y que sin embargo por extensión no realizo– sería el de establecer un contrafactual, que se pregunte si la filosofía de Heidegger podría haber interpretado igualmente el *dasein* del pueblo inglés, francés o judío.

⁴⁸ Véase la entrevista en *Der Spiegel*, en Richard Wolin, *op. cit.*, p. 91-116.

HEIDEGGER Y EL NACIONAL-SOCIALISMO

finalizar coincidiendo con Karl Löwith –discípulo judío de Heidegger– sobre la implicación del compromiso político: “aquellos que no puedan entender porque él actuó de esta manera han fallado en comprenderlo [...] la posibilidad de una filosofía política heideggeriana no nació como un lamentable descuido, mas de la misma concepción de la existencia que simultáneamente combate y absorbe el ‘espíritu de su época’”.⁴⁹

⁴⁹ Véase Karl Löwith, *op. cit.*, p. 343.

UNA ANTROPOLOGÍA DE LA TÉCNICA

PERSPECTIVAS DE UNA ANTROPOLOGÍA DE LA TÉCNICA

*Amán Rosales**

1

Si hay algo de cierto en la vieja y noble idea, atribuida a Aristóteles, pero posiblemente de origen más antiguo, de que *el asombro* es el inicio de la especulación filosófica, quizá también lo haya en afirmar que *la costumbre* lo sea más bien de su final, no por cierto en el sentido de que inmerso en ella se llegue espontáneamente a la verdad sino todo lo contrario: el sentirse demasiado a gusto con ciertas situaciones (o con la forma de considerarlas) puede sin duda matar la curiosidad, sofocar el entusiasmo y enterrar definitivamente la capacidad de reflexión crítica. ¿Se habrá llegado a ese punto respecto de la tecnología en el mundo contemporáneo?

El tema del que se ocupa el presente ensayo incluye la presentación y discusión de dos enfoques propuestos por dos distinguidos, pero quizá poco conocidos (al menos en el ámbito de lengua castellana), filósofos alemanes contemporáneos, acerca del origen antropológico de la técnica, así como de la implicación de la tecnología, y su lugar en la cultura y la sociedad. Se trata de dos puntos de vista que buscaron distanciarse del acostumbamiento al fenómeno de la técnica.

Este trabajo es un intento de situar una misma tradición de problemas, una *antropología de la técnica*, el pensamiento de Arnold Gehlen (1904-1976) y el de Hans Sachsse (1906-1992). Mientras que las ideas del primero han tenido una influencia nada despreciables, en diver-

25

* Escuela de Estudios Generales, Universidad de Costa Rica.

AMÁN ROSALES

sas áreas de las ciencias sociales, las más recientes del segundo autor todavía no disfrutaban, injustamente, incluso en su propio país, de un estatus similar. Luego de la presentación de ciertos elementos teóricos básicos en los apartados (2) y (3), se procura evaluar de una forma objetiva y crítica la relevancia filosófica general de dicha tradición respecto de un tema específico: *el de la autonomía de la tecnología*. (4)

2

El punto de partida del enfoque antropológico propuesto por Arnold Gehlen, lo constituye la constatación del ser humano como un ser *carencial*, desposeído de un conjunto especializado de órganos o recursos instintivos que lo capaciten ventajosamente para el enfrentamiento eficaz, exitoso con su medio y con el resto de los seres vivos. Así, definido como un ‘ser con carencias’ o ‘ser carencial’ –‘Mängelwesen’¹–, es decir, considerado desde el punto de vista de su pobreza instintiva y orgánica para ciertas funciones de subsistencia, el ser humano debe aprender a utilizar y aprovechar al máximo sus recursos físicos e intelectuales. Sólo de esa forma podrá paliar las carencias o imperfecciones corporales que lo ponen en franca desventaja frente a otros seres. En este sentido se explica la concepción de Gehlen acerca de la técnica; ésta se concibe como el medio por excelencia de que se ha valido la especie humana con el objeto de mitigar e incluso superar sus debilidades biológicas, sea mediante la sustitución, la complementariedad o el fortalecimiento máximo de condiciones más o menos preexistentes.

¹ Un término que Gehlen, en su obra antropológica principal: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* de 1940, retoma de J. G. Herder, que lo utilizó en 1770. Cfr. K. Lorenz, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, 1992, 2a. Darmstadt, Wiss. Buchges, 1992, 2a., p. 59-73, para una comparación entre ambos autores. W. Glaser, *Soziales und instrumentales Handeln*, 1972, Stuttgart, Kohlhammer. M. Deege, *Die Technikphilosophie Arnold Gehlens*, 1995, Hamburg, Kovac. A. Honneth, y H. Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, 1980, Frankfurt/M & New York, Campus-Verlag.

UNA ANTROPOLOGÍA DE LA TÉCNICA

En el enfoque de Gehlen se continúan y profundizan ciertos lineamientos típicos de lo que ya se calificó de tradición antropológica respecto de la técnica. Dicha tradición alcanzó un momento decisivo (de hecho su comienzo ‘oficial’) en la obra pionera de Ernst Kapp (1808-1896), *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten* (1877). Dada su influencia sobre el punto de vista gehliano, vale la pena detenerse brevemente en su contenido. En dicha investigación, Kapp resume sus ideas en torno al papel desempeñado por el progreso técnico en la cultura con su idea de la ‘proyección de los órganos’ (‘Organprojektion’), la auténtica base orgánica de la técnica. Sin embargo para Kapp los instrumentos y herramientas del mundo técnico no ‘reproducen’ sin más el mundo orgánico específicamente humano. Con la técnica se efectúa una apropiación creativa de ciertos patrones orgánicos ingénitos en la constitución físico-mental del ser humano, que le permiten a éste volver con un poder incrementado sobre la naturaleza y sus procesos.

En cierto modo puede decirse que, desde el enfoque de Ernst Kapp, la técnica se haya potencialmente ‘encarnada’ en el organismo humano, a la espera de ser puesta en práctica y desarrollada como reacción a los estímulos ambientales. Una idea fundamental ya presente en dicho autor (retomada por Gehlen y Sachsse) es que el ser humano proyecta, consciente o inconscientemente, deseos y planes sobre una naturaleza concebida no sólo como depósito de posibilidades para el uso, sino también como una especie de ‘catalizador’ que devuelve a su creador original, de una u otra forma, las obras técnicamente producidas.²

Esa doble dirección del proceso creativo, que involucra una unidad dinámica entre el ser humano y la obra técnica, es una intuición que Gehlen va a integrar, con las modificaciones del caso, en su propio esquema antropológico. Así explica Kapp el hecho de la fundamentación orgánica de ciertos instrumentos: “La riqueza de las creaciones espirituales brota, pues, de la mano, el brazo y los dientes. Un dedo doblado se convierte en un gancho, el hueco de la mano en un plato;

² Según la expresión de Deege, *op. cit.*, p. 3.

AMÁN ROSALES

en la espada, la lanza, el remo, la pala, el rastrillo, el arado y la laya, se observan diversas posiciones del brazo, la mano y los dedos, cuya adaptación a la caza, a la pesca, a la jardinería y a los aperos de labranza es fácilmente visible.”³

De acuerdo a la explicación de Kapp (inspirada por Aristóteles), la mano representa el modelo original de todas las herramientas y el ejemplo más claro a favor de su teoría de la proyección orgánica: “La mano es por ende la herramienta natural de cuya actividad surge la artificial, la herramienta de mano. Ella ofrece en todos sus modos posibles de posición y movimiento, las formas orgánicas primigenias a partir de las cuales el ser humano ha imitado, inconscientemente, sus primeros necesarios utensilios.”⁴ En forma muy similar a Kapp, Gehlen también recalcará la importancia de las manos, especialmente en su papel de antecesoras de las armas como otro ejemplo de proyección orgánica.⁵

28

Todo lo anterior pone en evidencia la visión marcadamente antropocéntrica de Kapp. El ser humano es el punto privilegiado de partida y punto culminante de llegada en todo el desarrollo de la vida. Éste es un aspecto muy importante de su teoría, pues incluye la idea del ser humano como el factor causal *integral* de la técnica, y de la cultura (en cierta forma también un ‘aparato’) como el reflejo de la propia naturaleza humana. Más aún, Ernst Kapp va tan lejos como para afirmar

³ Citado por C. Mitcham, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, 1989, Barcelona, Anthropos, trad. C. Cuello Nieto y R. Méndez Stingl, p. 30.

⁴ Citado por Deege, *op. cit.*, p. 9-10.

⁵ De ahí que tenga razón Alois Huning al destacar la analogía que puede establecerse entre el punto de vista de Kapp y el célebre principio de Protágoras del *homo mensuram omnium*. Según Huning, mientras que la frase original de Protágoras ha sido tradicionalmente interpretada subrayando su carácter subjetivista, la misma idea asociada ahora con las habilidades proyectadas del ser humano, según Kapp, adopta más bien un carácter hegelianamente objetivo, sobre todo en la medida en que toda novedad técnica ya está presente implícitamente en algún sector del organismo humano. Véase su “Deutungen vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart”, 1990, en F. Rapp, Hg. *Technik und Philosophie*, Düsseldorf, VDI, 41-95.

UNA ANTROPOLOGÍA DE LA TÉCNICA

la identificación del progreso técnico, de factura humana, con la misma evolución cultural: “La historia entera de la humanidad, examinada con exactitud, se resuelve en la historia de la invención de herramientas cada vez mejores.”⁶ La perspectiva anterior parece asumir, quizá demasiado optimistamente, una relación de transparencia y armonía entre el ser humano y sus obras, con las que se encuentra inextricablemente vinculado. Sin embargo, como se verá al final de este trabajo, dicha creencia resulta más bien ingenua al ser confrontada con la cruda realidad de un ambivalente desarrollo técnico o tecnológico.

Mediante la capacidad sustitutiva que la técnica pone a disposición del ser humano, el propio desarrollo técnico se convierte entonces, para volver al esquema de Gehlen, en condición necesaria de la evolución cultural. Con su posesión de distintas ‘técnicas de descargo’ (‘Entlastungstechniken’) para la supervivencia, el ser humano logra satisfacer las necesidades materiales básicas, tanto como otras menos urgentes, y así consigue enriquecer, simultáneamente, el propio acervo creativo que se acumula y transmite de generación en generación. Merced al ejercicio de aquellas ‘técnicas de descargo’, el ser humano toma distancia paulatina de una naturaleza que se le presenta como hostil y amenazadora y comienza a tomar cuerpo gracias a la especialización creciente de ciertas funciones biológicas. Así, explicando la teoría de Gehlen, Heinrich Popitz escribe:

Las funciones más bajas son sustituidas por las más altas –las motoras lo son por medio de las sensoriales, las sensoriales por las intelectuales–, [este proceso se da] en tanto que las capacidades más altas *se hacen cargo* de las más bajas, es decir, por ejemplo, en tanto que podemos experimentar viendo lo que antes debíamos tocar, o en tanto que podemos recoger en la

29

⁶ Una idea original de E. Reitlinger, según lo anota F. Rapp en su *Filosofía analítica de la técnica*, 1981, Buenos Aires, Alfa, trad. E. Garzón Valdés, p. 151.

AMÁN ROSALES

imaginación experiencias del movimiento –hasta la descarga de la acción real gracias al lenguaje.⁷

Esta capacidad sustitutiva de funciones que el ejercicio de la técnica pone a disposición del ser humano, le posibilita alejarse cada vez más de su medio ambiente y moverse con mayor libertad en una segunda naturaleza, objetivamente artificial, confeccionada a su deseo y medida. La noción ya citada de ‘proyección de los órganos’ la extiende Gehlen al máximo con el propósito de que pueda cubrir las tres funciones básicas de la ‘sustitución de órganos’ (‘Organersatz’), la ‘descarga de órganos’ (‘Organentlastung’) y la ‘superación de los órganos’ (‘Organüberbietung’). Los diversos artefactos técnicos se convierten, como lo describe Popitz, en auténticas ‘prótesis orgánicas’ que sirven al propósito tanto de mitigar las carencias y defectos corporales, como de incrementar artificialmente la eficacia de ciertas funciones específicas. Considérense ahora algunos ejemplos de Gehlen:

30

La piedra en la mano para golpear supera exitosamente al puño; el carro [y] el animal de monta nos descargan del movimiento de a pie y superan con mucho su capacidad. En el animal de carga el principio de la descarga se vuelve evidentemente claro. El avión, de nuevo, nos sustituye las alas que no nos han crecido y supera con mucho toda capacidad orgánica de vuelo. Algunos de estos ejemplos indican que hay una técnica muy antigua de lo orgánico: la domesticación, sobre todo la cría de animales es una técnica genuina que alcanza el éxito después de muchos experimentos.⁸

En realidad, el principio gehliano de la ‘descarga’ o del ‘alivio de carga’ de las funciones orgánicas por mediación de la técnica determina

⁷ H. Popitz, *Epochen der Technikgeschichte*, 1989, Tübingen, Mohr, p. 46.

⁸ A. Gehlen, *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, 1986, Reinbeck b. H., Rowohlt, p. 94. (Esta edición contiene: *Anthropologische Forschung*, 1961 y *Die Seele im technischen Zeitalter*, 1957.)

UNA ANTROPOLOGÍA DE LA TÉCNICA

el curso general de la cultura. El proceso en su totalidad está guiado por una progresiva ‘objetivación del trabajo humano’ que, según Gehlen, se puede desglosar en tres etapas: en la primera, en la correspondiente al uso de *herramientas*, el ser humano todavía tiene que invertir un considerable gasto físico y mental propio; en la segunda, la de *máquinas de fuerza y trabajo*, lo que se objetiva y descarga es la fuerza física humana; finalmente, en la tercera y última etapa, la de los *autómatas*, se sustituye el esfuerzo mental y con ello se cierra el círculo de la sustitución del factor humano por parte de la técnica.⁹

Ahora bien, ¿cuál es el punto de partida de la antropología de Arnold Gehlen que tiene consecuencias más inmediatas para el tema de la técnica y que además se presenta como una premisa fundamental de sus reflexiones? Se trata de la consideración del humano como un ser primariamente actuante, es decir, Gehlen coloca la ‘acción’ (‘Handlung’) como el referente conceptual básico para los estudios antropológicos.¹⁰ *La acción*, dirigida en forma primordial a la transformación de la naturaleza con base en fines exclusivamente humanos, encierra en sí dos rasgos cuya formulación original Gehlen atribuye a Max Scheler:

Por un lado, la libertad original y radical que la acción humana posee comparada con los actos instintivamente determinados del resto de los animales. Dichos actos supeditan al resto de los animales a ciertos ambientes específicos de vital importancia para su supervivencia, a la vez que los incapacita para establecer contacto con otros ambientes *Por otro lado*, en la acción humana está implícita también la ‘apertura hacia el mundo’ (‘Weltoffenheit’), la capacidad de escoger libremente, mediante una toma de distancia entre el yo y la realidad externa, el tipo de ‘mundo’ por conocer y modificar. Para Gehlen es importante recalcar que en el concepto de ‘acción’ está implícita una visión integral del ser humano.

No solamente ciertas ideas e intuiciones de autores como Herder, Kapp y Scheler resurgen en el esquema antropológico de Gehlen. Otros

31

⁹ *Ibid.*, p. 159-60. La clasificación la toma Gehlen de H. Schmidt.

¹⁰ Cfr. para lo que sigue en este párrafo, 1986, p. 16-9.

AMÁN ROSALES

pensadores pueden ser mencionados dentro de lo que es toda una tradición filosófica que ha ahondado en el carácter ‘abierto’ de la naturaleza humana. Se trata de un carácter que no se concibe como necesariamente negativo, sino como una veta potencial de logros creativos, consecuencia a su vez de un rasgo privilegiado de la especie: *la libertad implícita en la acción*. Desde ese punto de vista y según lo resalta especialmente por medio de varios ejemplos, H. Meyer,¹¹ la idea de la capacidad de perfección que tiene el ser humano en razón, justamente, de su misma debilidad orgánica fue defendida con claridad por Diderot, para quien la perfectibilidad humana se relaciona directamente con su imperfección animal.

Sin duda mucho más significativa es la figura, dentro del idealismo alemán, de Fichte, quien ya había declarado que la característica básica del ser humano, a diferencia de la ‘fijeza’ instintiva de los animales, más bien reside en el estar abierto a un ‘poder ser’ guiado por los imperativos del espíritu. Según Fichte, el ser humano originalmente no *es*, sino que *debe hacerse* por sí mismo. Por ello es que también se ha escrito correctamente, a partir de lo anterior, que la idea fichteana de la esencia del ser humano como ‘*práctica intencional*’ está igualmente a la base del punto de partida gehliano y su propia concepción del ser humano como “un *agente* por naturaleza. No está por tanto ni metafísica ni biológicamente determinado: determina su propia esencia en tanto en cuanto *se hace* por sí sólo lo que es”.¹²

Pero es que el ser humano no solamente se hace a sí mismo, sino que desde el enfoque de Fichte también ‘produce’ el mundo, obra suprema de un Yo absoluto.¹³ Con relación a Gehlen hay otro punto de concordancia más claro con la perspectiva fichteana, pues ésta

¹¹ Cfr. para lo que sigue, H. Meyer, “Zur ‘empirischen Philosophie’ Arnold Gehlens”, *Philosophia Naturalis*, 23, 1986, p. 407-8.

¹² R. Bubner, *La filosofía alemana contemporánea*, 1984, Madrid, Cátedra, trad. F. Rodríguez Martín, p. 256-7.

¹³ Cfr. adicionalmente sobre este tema, H. Sachsse, *Anthropologie der Technik. Ein Beitrag zur Stellung des Menschen in der Welt*, 1978, Braunschweig, Vieweg, p. 194.

UNA ANTROPOLOGÍA DE LA TÉCNICA

también se manifiesta contraria “a una interpretación biológica del espíritu, es decir, contra una posición que concibe la razón únicamente como un fenómeno pragmático de compensación para una dotación orgánica o instintiva insuficiente de parte del ser humano. Desde [el] punto de vista [de Fichte] el espíritu constituye la esencia transanimal del ser humano”.¹⁴

Según lo subraya Meyer, tales influencias filosóficas convergen en lo que podría llamarse *un esbozo general del ser humano* que Gehlen ha elaborado a partir de diversas fuentes, y que cuenta entre otros con los siguientes elementos constitutivos: la limitada capacidad y rendimiento de ciertos órganos, las potencialidades de desarrollo del espíritu, la variedad con que se expresa la acción humana y la ligazón armónica entre el ámbito corporal y el espiritual o intelectual. Desde la perspectiva de Gehlen, dichos elementos son los pilares fundacionales sobre los cuales la especie humana ha logrado establecer su sitio en el cosmos (privilegiado y precario a la vez), que de ningún modo hay que darlo por supuesto sino que ha implicado un laborioso esfuerzo de creación cultural e institucional.

El resultado final de esa actividad interventora y transformadora del ser humano sobre la naturaleza no es para Gehlen sino la *cultura*: el producto de la acción humana sobre la naturaleza que representa, a su vez, una suerte de *segunda naturaleza* tan irrenunciable como la primera. Con la cultura, el ser humano se ha creado una naturaleza sustituta de la primera, a su propia medida, orgánica y vinculada a sus propios intereses vitales. Gehlen se refiere, a una ‘esfera de la cultura’ (‘Kultursphäre’) en tanto que concepto abarcador de todo el conjunto de condiciones creadas por el ser humano, es decir, establecidas a partir de la transformación de la naturaleza.

Es llamativo constatar cómo no habría en principio, desde dicha perspectiva límites ‘naturales’ al proceso expansivo del dominio humano sobre la naturaleza. Gehlen más bien insiste en los límites ‘técnicos’ de la acción humana. Es decir, los obstáculos por vencer dependen de

¹⁴ Meyer, *op. cit.*, p. 407.

AMÁN ROSALES

la misma capacidad humana para mejorar y hacer avanzar su capacidad técnica sobre la realidad, por eso, “los límites de la expansión humana son puestos, ante todo, por los medios intelectuales [Denkmittel] y objetivos o materiales [Sachmittel] [disponibles para dicha empresa]”.¹⁵

Puede decirse que la visión final de Gehlen con relación al desarrollo técnico y su vinculación con la cultura en general es básicamente optimista.¹⁶ En este sentido es importante destacar su severa reacción contra Rousseau y su agria crítica de la cultura. Esto es, desde el punto de vista de Gehlen hay que reconocer y aceptar la urgencia de un ‘¡retorno a la cultura!’ como parte de un programa generalizado que podría calificarse, a partir de sus mismas ideas (aunque la expresión no es suya), de auténtica ‘superación de la naturaleza’. Resulta inequívoca la animadversión con que Gehlen se refiere a un presunto ‘estado de naturaleza’ de la humanidad; para él, la noción de ‘estado natural’ apunta a una situación de ‘caos’, ni más ni menos que ante la “Cabeza de Medusa frente a cuya mirada uno se paraliza. La cultura [por el contrario] es lo improbable, a saber el derecho, lo civilizado, la disciplina, la hegemonía de la moralidad.”¹⁷

34

3

Tres son, especialmente, los rasgos que sobresalen en la perspectiva antropológica de Sachsse: en primer lugar, la acentuación del enfoque empírico y naturalista (compartido por Gehlen y Kapp) del marco teóri-

¹⁵ *Anthropologische, op. cit.*, p. 48. No dejan de ser sorprendentes las afirmaciones de Gehlen, pues, como ha indicado H. Stork, ellas parecen asumir, de modo más bien ingenuo, que la ilimitada voluntad humana de dominio tiene su contrapartida en una naturaleza concebida como un depósito *igualmente* inagotable o ilimitado de recursos y fuerzas, (*Einführung in die Philosophie der Technik*, 1977, Darmstadt, Wiss. Buchges, p. 149).

¹⁶ Sin embargo, algunas precisiones sobre este juicio se reservan para el apartado final de este trabajo.

¹⁷ *Ibid.*, p. 60.

UNA ANTROPOLOGÍA DE LA TÉCNICA

co general para el estudio del ser humano en su relación con la técnica. En segundo lugar, en la obra de Sachsse también es llamativa la insistencia en la responsabilidad ética, en tanto que acompañante de la propia fundamentación antropológica de la técnica. De hecho, Sachsse califica de ‘novedad absoluta’ en la historia el hecho de que en la actualidad el ser humano haya asumido el papel de corresponsable de su existencia en el marco general de la naturaleza. Conciencia de que de las medidas que hoy tomemos dependerá crucialmente cómo viviremos mañana y cómo vivirá nuestra descendencia.¹⁸ En tercer lugar, un punto por igual significativo es la controversia, tácita o expresa por parte de Sachsse, contra intentos de identificar, sin más, el desarrollo técnico con la evolución biológica general.

Ahora bien, como punto de partida inmediato para la exposición, la que de momento se concentrará en el primer rasgo mencionado, considérese el siguiente pasaje en el que Sachsse formula algunas de sus tesis fundamentales, que al emparentarlo con otros autores lo inscriben en una reconocida tradición antropológica: “La técnica, que para nosotros está tan cerca y sin embargo tan lejos, de la que hablamos como si fuese una cosa en sí, no es un poder demoníaco, extraño, que nos avasallará o liberará, sino que es una parte de nuestra esencia, un miembro de nuestra naturaleza, figurativamente hablando un órgano de nuestro cuerpo, pero que nosotros aún consideramos como un trozo extraño, porque todavía no lo hemos reconocido como propio.”¹⁹

Lo anterior da pie para resaltar cómo para Hans Sachsse (al igual que para Kapp y Gehlen), el enfoque del fenómeno de la técnica como elemento constitutivo de la naturaleza humana lo habilita como medio legítimo para la autocomprensión humana. Su propuesta va en el sentido de reconocer la estrecha vinculación de la filosofía de la técnica con la antropología (empírica y filosófica), que Sachsse captura conceptualmente en su idea de una *antropología de la técnica* (título de

¹⁸ Cfr. H. Sachsse, “Zur Anthropologie der Technik”, en A. Menne, Hg. *Philosophische Probleme von Arbeit und Technik*, 1987, Darmstadt, Wiss. Buchges, 122-35.

¹⁹ *Anthropologie, op. cit.*, p. 6.

AMÁN ROSALES

su obra principal). Se trata de un enfoque que intenta mostrar que así como la técnica es parte esencialmente constitutiva de la naturaleza humana, así también “una filosofía de la técnica, desde una perspectiva antropológica, comprende su tarea de una manera muy estrecha y la yerra, cuando no se entiende también como una filosofía del autoco-nocimiento”.²⁰

Sin embargo, la tarea de entender la técnica, que por lo visto también entraña la tarea de autoconocerse como ser humano, no resulta fácil de llevar a cabo. La razón de ello la encuentra Sachsse en el hecho de que con ‘la técnica’ no se señala a un ámbito independiente, desligado de otras áreas como la ciencia, el arte, la política, la religión y la economía. Más bien, Sachsse asegura que la técnica concurre en todas esas áreas como ‘una forma del comportarse’ específico de cada una. La idea es que, en principio y en lo primordial, la técnica se encuentra como instrumento o medio neutral de ayuda, independientemente de las metas anticipadas, siempre actuante en *todo* cuanto el ser humano realiza. Pero además, lo notable y paradójico en todo ello es que aun cuando la técnica se conciba solamente como un instrumento colaborador, como un simple medio neutral para las intenciones humanas, los actos técnicos o tecnológicos influyen de una manera tan decisiva, profunda y particular en el modo de vida y en la conducta humana general, que su manejo y control se torna con frecuencia engorroso, problemático e incluso peligroso.

Así, pareciera que a partir de lo comentado en el párrafo anterior, el obstáculo mayor para un examen objetivo del fenómeno técnico curiosamente consiste en su misma presencia constante en la cultura humana desde sus mismos inicios. Dicha presencia parece que tiende a disimular el enorme efecto de la técnica sobre la cultura, pues ciertamente se podría argumentar, que lo que está en todas partes parece no estar en ningún sitio en particular; por lo que no parece urgente dedicar tiempo ni atención a un asunto tan banal y cotidiano como el de la relación humana con la técnica. Tal actitud de indiferencia o desinterés resulta

36

²⁰ *Ibid.*, p. 6.

UNA ANTROPOLOGÍA DE LA TÉCNICA

inaceptable para Sachsse. Desde su punto de vista la filosofía de la técnica se enfrenta a una empresa apremiante, pero también difícil y compleja, pues debe preguntarse, según su formulación, “cómo la técnica ha surgido desde la humanidad y junto a ella, cuáles estructuras particulares le son propias en sus distintos estadios de desarrollo, cómo estas estructuras afectan la forma de vida del ser humano y cómo está el ser humano en condiciones de ordenar nuevamente dicha influencia en su vida como un todo”.²¹

Hans Sachsse caracteriza la técnica como una forma particular de acción, una en la que se elige un rodeo (‘Umweg’) “porque el objetivo es más fácil de alcanzar por medio de ese rodeo”.²² La acción técnica se presenta, en efecto, como un medio entre la intención y la meta deseada, que de otro modo resultaría más difícil de conseguir. Desde luego, según casos específicos, los rodeos pueden ser más sencillos o complicados, etc. Sin embargo, Sachsse arguye que la idea misma de que el rodeo puede ser la vía más expedita para lo que se desea obtener está apoyada en la propia estructura orgánica general de la naturaleza. De acuerdo con su enfoque, se puede encontrar en el nivel básico y elemental de las reacciones químicas un ejemplo especialmente adecuado para concebir la técnica como un rodeo. Se trata del papel desempeñado en tales procesos por el *catalizador*, que se caracteriza por ser, “una sustancia que acelera la velocidad de la reacción, por así decirlo, gracias a su pura presencia, sin que ella misma cambie”.²³

37

²¹ *Ibid.*, p. 7.

²² *Ibid.*, p. 9. Para versiones complementarias, aunque más breves de esta idea, cfr. sus obras citadas de 1972 y 1987. Alois Huning, en su reseña de Sachsse (1978) escribe correctamente: “Merece ser retenido el hecho de que Sachsse es el autor de esta tesis del rodeo, la que tanto contribuye a la comprensión de la técnica y sus efectos, sobre todo porque hace inteligible las posibilidades de desarrollo –y con ello muchas consecuencias involuntarias de la técnica– entre las situaciones iniciales y las metas” (Ch. Hubig, A. Huning, und G. Ropohl, Hrsg. *Nachdenken über Technik: die Klassiker der Technikphilosophie*, 2000, Berlin, Sigma, p. 323).

²³ *Ibid.*, p. 10.

AMÁN ROSALES

Los catalizadores resultan por lo general más eficaces desde el punto de vista químico, en la medida que pueden ser aplicados a procesos divididos en etapas cada vez más diferenciadas y específicas: “Con el surgir de la vida se configuran estructuras causales altamente complejas que controlan el metabolismo, el crecimiento y la multiplicación, y que superan con creces, en su grado de diferenciación, nuestros aceleradores artificiales de reacciones, al mismo tiempo que provocan una considerable aceleración de los procesos biológicos.”²⁴

Un patrón muy semejante en el aprovechamiento de la estrategia catalizadora puede encontrarse según Sachsse en niveles más altos de la evolución orgánica, donde distintas etapas organizadas de modo diferenciado procuran a sus poseedores, establecidos en medio ambientes específicos, ciertas ventajas y beneficios para la consecución más rápida de objetivos en su lucha por la reproducción y la supervivencia. Precisamente, arguye Sachsse, la superioridad manifiesta de ciertas estructuras en la competencia evolutiva se basa en la puesta en práctica de una eficiente *división del trabajo*.²⁵ En ese sentido, aunque la reproducción directa de organismos inferiores por partenogénesis parece ser el camino más fácil y rápido, lo cierto es que la reproducción sexual, con sus largos rodeos biológicos y culturales al final resulta un proceso cualitativamente superior al primero por las posibilidades de combinación de rasgos hereditarios, “de modo que a partir de un idéntico depósito genético, se producen descendientes más fuertes”.²⁶

Sachsse argumenta que, mientras que la naturaleza debe probar y reintentar en formas muchas veces penosas y lentas los mejores medios hasta alcanzar las vías más rápidas de reacción, los mejores rodeos, el ser humano puede, en virtud de su equipamiento racional y gran poder imaginativo, captar y almacenar intelectualmente las conexiones percibidas en la naturaleza y aprovecharlas al máximo. De ese modo, el

38

²⁴ H. Sachsse, *Technik und Verantwortung. Probleme der Ethik im technischen Zeitalter*, 1972, Freiburg, Rombach, p. 52.

²⁵ Cfr. *Anthropologie, op. cit.*, p. 11-4.

²⁶ *Technik, op. cit.*, p. 53.

UNA ANTROPOLOGÍA DE LA TÉCNICA

lento procedimiento de la prueba y el error puede acelerarse gracias al recurso intelectual que permite anticipar situaciones problemáticas y sus posibles soluciones. Aquí se muestra en forma patente una tesis central del enfoque antropológico de Sachsse: que “el desarrollo de la técnica humana está ligado de modo inmediato con el despertar [de la] consciencia, con el desarrollo [de la] capacidad imaginativa y con la aptitud para tener experiencias, acumularlas y utilizarlas ingeniosamente de nuevo”.²⁷

En un trabajo anterior, esta misma idea con la que Sachsse de nuevo se vincula a intuiciones similares de Kapp y Gehlen se resumía de manera semejante: “Hemos calificado como técnica la elección pensada [de un] rodeo, y por eso podemos decir ahora que el instante del nacimiento de la consciencia es al mismo tiempo el de la técnica.”²⁸ El rasgo característico del progreso técnico se pone de manifiesto, según Sachsse, en la ‘largura de los rodeos’, es decir, en la habilidad humana para conectar distintos pasos intermedios con los cuales alcanzar más exitosa y provechosamente las metas previstas. El autor propone dos ejemplos:

Por una parte, mientras que en la utilización de los primeros martillos se expresa (mediante el golpe directo mismo) toda la inmediatez del fin esperado, en su producción ulterior con el paso del tiempo, progresivamente más compleja y onerosa (por ejemplo en grandes industrias robotizadas dedicadas al tratamiento de maquinaria pesada), se observa un alejamiento cada vez mayor respecto de los propósitos iniciales del primitivo utensilio. La complejidad posterior obedecerá a las condiciones requeridas para una mayor eficiencia o calidad de las acciones y los resultados. De otra parte, en el caso de la domesticación del fuego, los usos posteriores de la técnica han dejado atrás la inmediatez del primer efecto deseado dando lugar a la consolidación de prácticas culturales, como el desarrollo de la vida familiar, de más amplio alcance social.

²⁷ *Anthropologie, op. cit.*, p. 15.

²⁸ *Technik, op. cit.*, p. 53.

AMÁN ROSALES

Conforme avanza la cultura los fines previstos deberán alcanzarse siguiendo un rodeo más largo y complejo, al menos proporcionalmente a la dificultad y magnitud misma de las metas, las que, obviamente, deberán estimarse como valiosas o dignas de ser perseguidas. Por ejemplo, según Sachsse, toda la empresa relacionada con el alunizaje estadounidense de 1969 absorbió, durante casi una década, una cantidad enorme de recursos humanos y materiales, así como también necesitó de la integración de diversas disciplinas y campos de la ciencia, la tecnología y la industria en general.²⁹

Sachsse propone aún varios rasgos adicionales que complementan su caracterización original de la técnica como estrategia utilizadora de rodeos:³⁰ (a) El actuar técnico representa desde sus inicios un *actuar social*, pues supone, al depender de la capacidad humana de comunicación, la cooperación y distribución de tareas en una colectividad. (b) Mediante el ejercicio reflexivo de su capacidad técnica, transformadora de la realidad, el ser humano descubre que la estructura de la naturaleza resulta sorprendentemente afín y compatible con dicha capacidad de acción técnica. Ello no es tan extraño tomando en cuenta que dicha estructura está determinada por la utilización de rodeos, incluso en los más bajos niveles moleculares. De allí que el propio acto técnico, materializado en el medio mismo, independientemente de un propósito utilitario, adquiera con frecuencia un rango privilegiado, en tanto que acto promotor de la realización humana espiritual. Sachsse insiste en señalar cómo *la mera posibilidad del hacer* otorga a la actividad técnica un peso propio, en virtud del cual la creatividad puede muchas veces manifestarse sin una preocupación inmediata por la utilidad de lo creado. Este entusiasta impulso creativo es un factor muy importante, que hay que en tomar en cuenta al considerar los distintos motivos que influyen en el avance continuo de la técnica.³¹

40

²⁹ Cfr. sobre los ejemplos citados, *Anthropologie, op. cit.*, p. 15-6.

³⁰ Cfr. *ibid.*, p. 16-7.

³¹ Cfr. sobre los distintos factores que inciden en el desarrollo técnico, de Arnold Pacey, *The Maze of Ingenuity. Ideas and Idealism in the Development of Technology*, 1992, 2nd. ed., Cambridge, Mass., The MIT Press.

UNA ANTROPOLOGÍA DE LA TÉCNICA

Otro rasgo importante relacionado con la creatividad técnica es (c) la *capacidad de aprender*, que representa un enorme salto cualitativo en el conjunto de la evolución, pues justamente otorga las premisas centrales del progreso científico-técnico. La dirección de la evolución cultural está determinada por la flexible capacidad de adaptación del cerebro humano a las exigencias del medio ambiente y del entorno cultural. Y para Sachsse lo que mejor se aprende y transmite es en esencia la técnica misma: “Se trata del descubrimiento y aprovechamiento de la posibilidad ofrecida por la naturaleza de alcanzar más fácilmente un fin por medio de la inserción de etapas intermedias.”³²

De acuerdo con la interpretación de Sachsse, la habilidad de aprender, conservar, transmitir y aplicar metódicamente el conocimiento sitúa al ser humano en un lugar muy particular de la evolución. Su flexible adaptación al medio, su ‘apertura al mundo’ le separan radicalmente de los otros pobladores del planeta. De ahí precisamente que la capacidad de aprendizaje le otorgue al desarrollo técnico características distintivas por comparación con la evolución biológica.

Aunque Sachsse insiste en el modo occidental de realización de la capacidad técnica, especialmente en su vinculación con la ya destacada capacidad de aprendizaje del ser humano, también dedica interesantes reflexiones a otra posibilidad de su interpretar antropológica. Se trata de una alternativa a la técnica mayormente extrovertida y quizá típica de Occidente: la técnica introvertida de Oriente tal y como se puede observar, entre otras corrientes, en el budismo y el budismo-zen.

41

4

Reseñadas las características básicas de la tradición antropológica en dos de sus autores más representativos, procederemos a examinar con mayor detalle su postura con relación al tema indicado al comienzo de este ensayo: el de la autonomía de la tecnología o determinismo

³² *Ibid.*, p. 37.

AMÁN ROSALES

tecnológico. Considérese, en primer lugar, el punto de vista de Arnold Gehlen.

¿Comparte Gehlen la idea de un desarrollo tecnológico autónomo, que parece avanzar casi al margen de voluntades y deseos humanos? La respuesta es afirmativa, dado que su perspectiva destaca cómo las actuales sociedades industriales se hayan regidas por una gigantesca superestructura, constituida por tres elementos: la propia técnica o tecnología, las ciencias naturales en su versión matemática-cuantitativa y la forma capitalista (hoy se diría, además, neoliberal y globalizada) de producción. Tal y como lo aclara H. Stork, el grupo de tres elementos supone para Gehlen una completa ‘unidad funcional’,³³ de modo que con relación, por ejemplo, a la gran industria mundial de producción de medicamentos, no tiene sentido preguntar qué es lo primordial, si la investigación ‘pura’ propiamente dicha, la producción tecnológica o, en fin, la organización industrial de los productos y su comercialización final.

42

Dicha superestructura aparece adicionalmente como un gigantesco organismo planetario de movimientos no enteramente predecibles ni controlables. Su presencia representa un hecho insólito que distingue claramente a la cultura industrial contemporánea de sus predecesoras.³⁴ En este punto Gehlen cita un texto donde Werner Heisenberg compara la dinámica de la técnica con un proceso biológico, “en el que las estructuras dispuestas en el organismo humano se transmiten en medida cada vez más amplia al medio ambiente del ser humano; un proceso biológico que justo en cuanto tal se ha sustraído del control humano”.³⁵ (Pronto se verá cómo Hans Sachsse combate vigorosamente la presunta simetría entre la evolución técnica y la biológica.)

³³ Stork, p. 139.

³⁴ Cfr. A. Gehlen, “Anthropologische Ansicht der Technik”, en H. Freyer, J. Chr. Papalekas y G. Weippert, Hg., *Technik im technischen Zeitalter. Stellungnahmen zur geschichtlichen Situation*, 1965, Düsseldorf, Verlag Joachim Schilling, p. 104-5.

³⁵ *Ibid.*, p. 113.

UNA ANTROPOLOGÍA DE LA TÉCNICA

Según Gehlen, con aparente autonomía los tres elementos de la superestructura han conformado una relación de interdependencia recíproca provocando que la humanidad “se coloque en la posición del capitán de un navío tan fuertemente construido de hierro y acero, que la aguja magnética de su compás únicamente apunta a la masa de hierro del barco”.³⁶ Esta imagen utilizada por Gehlen va al corazón del determinismo tecnológico: el ser humano ha creado algo que sigue ahora su propia dinámica de desarrollo, insensible a los lamentos de sus diseñadores, que podrán mejorar o eliminar alguna pieza mas no son capaces de ‘desconectar’ del todo a la ‘Máquina’, ¡tan inabarcable se ha vuelto en su conjunto y tan vitalmente conectado a ella se encuentra el resto de la sociedad!

Hay todavía un punto adicional que hace más densa la atmósfera de pesimismo cultural, pues para Gehlen con el entronizamiento definitivo de esa superestructura funcionalmente autónoma, las sociedades industriales parecen haber alcanzado también un límite teórico o intelectual. Se trata de un punto límite, en el que todas sus opciones de perfectibilidad convergen en un estado de ‘cristalización cultural’, en una suerte de ‘fin de la historia’ o ‘poshistoria’, una fase en la que todas las posibilidades civilizadoras, todas las opciones ideológicas posibles se habrían agotado en una especie de Estado científico-tecnológico mundial.³⁷ Desde esta perspectiva ideológicamente desencantada

43

³⁶ Citado por Glaser, p. 21.

³⁷ Cfr. sobre el tema de la ‘poshistoria’, A. Gehlen, “Über kulturelle Kristallisation”, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, 1961, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1971, 2a., p. 283-300. Además, sobre el importante fenómeno de la ‘cristalización cultural’ y sobre la defensa a ultranza de las instituciones como garantes de estabilidad cultural, cfr. Stork, *op. cit.*, p. 139, 142. Ideas como las anteriores, relacionadas con la defensa de las instituciones, han dado pie para calificar de pesimista y fatalista la perspectiva de Gehlen, incluso de un pensamiento contrailustrado y excesivamente conservador. En ese sentido, quizá haya que coincidir con Herbert Schnädelbach cuando afirma que estar “ilustrado acerca de la Ilustración significa, para Gehlen, tanto como saber que ella ha llegado a su fin. La fe en la bondad

AMÁN ROSALES

habría que optar por conservar lo bueno obtenido antes que malograrlo buscando la quimera de la perfección política.

¿Implica lo anterior una aceptación implícita de la idea de que cuanto más cambian las cosas, más siguen siendo las mismas? Ése parece el sentido, por ejemplo, de la interpretación de Rüdiger Bubner, para quien a pesar de que “la historia está incesantemente produciendo cambios, [para Gehlen] la esencia de los seres humanos cambia poco con ella. Las esperanzas de progreso que anticiparon una humanidad nueva o completamente diferente en el futuro aparecen necesariamente como dudosas”.³⁸ De ahí que Gehlen, después de todo coherente con su creencia en coacciones legales objetivas (‘Sachzwänge’) que determinan, económica y tecnológicamente el transcurrir de las sociedades capitalistas del presente, cifre gran parte de sus esperanzas en un último reducto de reacción, y clame porque *el individuo* recupere un sentido de ascetismo, de autocontención frente a la tentación del consumo y la masificación.

44

En el caso de Hans Sachsse, su aproximación al tema del determinismo tecnológico comienza con la siguiente interrogante: ¿de dónde surge la idea de una técnica desbocada y con poder casi total de autodeterminación? Él cree que la misma aparición de la consciencia, fundamental para el avance continuo de la acción técnica, tendió no sólo a separar sino a enfrentar al ser humano y sus recursos instrumentales con la naturaleza. El pensamiento griego, señala Sachsse, expresó tal dicotomía entre las obras humanas y las naturales con las nociones de *Techne* y *Physis*. Una consecuencia de esa situación se expresa en la actitud del hombre de la calle del presente, para quien *la suma total* de artefactos que le rodea asume el cariz de un mundo independiente, ‘artificialmente’ extraño.

natural del ser humano, en derechos humanos eternos e inajenables, en ‘la’ historia y ‘el’ progreso es para él la imagen moderna de la superstición, contra la que una vez combatió el movimiento ilustrado burgués de los siglos XVII y XVIII” (“Nachwort”, en Gehlen, *Anthropologie, op. cit.*, p. 268-9).

³⁸ Bubner, *op. cit.*, p. 258.

UNA ANTROPOLOGÍA DE LA TÉCNICA

Es con relación a ese sentimiento de impotencia ante el proceso del desarrollo tecnológico actual, que tiene sentido la crítica de Sachsse al intento de unificarlo con la evolución biológica de los organismos, fortalecida por la utilización de vocablos tomados del ámbito de lo orgánico que son trasplantados a otras esferas de la cultura, como ‘crecimiento’, ‘desarrollo’, ‘fecundidad’, ‘maduración’, ‘organización’, etc. Igualmente popular es la inclinación a concebir el desarrollo técnico en su conjunto “como el resultado de una suma de fuerzas impulsivas biológicas (...), como un proceso natural que se sustrae a la influencia humana”.³⁹

Sachsse rechaza vehementemente la idea de un determinismo tecnológico total, porque si bien es cierto que la identificación de la evolución biológica con la técnica encierra cierta plausibilidad, también entraña una peligrosa ilusión. Cree que concebir la técnica como un organismo vivo, cuyo desarrollo se da en forma espontánea y al margen del ser humano, no es ni más ni menos que ‘un mito moderno’ en el que se proyecta hacia fuera el propio comportamiento para concebirlo, posteriormente, como una fuerza actuante con impulso propio, extraña y amenazadora: “esta mitologización de la técnica, ligada con frecuencia su demonización, obstaculiza no sólo el acceso a su comprensión precisa, sino que también es peligrosa porque con ello el ser humano renuncia al control de un instrumento del que depende para su existencia”.⁴⁰

Por contraste con posiciones fatalistas de la historia y de determinismo tecnológico, Sachsse resalta la capacidad y deber del ser humano de asumir consciente y responsablemente la dirección del desarrollo tecnológico. En especial ataca las que pretenden justificar (aduciendo o sugiriendo que el progreso tecnológico continúa con medios más productivos y eficaces la evolución biológica en su conjunto) el carácter inevitable de ciertos avances. Considera que el reconocimiento de las raíces antropológicas de la técnica *no implica*, ni mucho menos, la

45

³⁹ *Anthropologie, op. cit.*, p. 34.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 35.

AMÁN ROSALES

aceptación de una supuesta 'lógica interna' en el progreso tecnológico concebido como la simple contrapartida cultural del desarrollo espontáneo o fortuito de sucesos naturales.

Para Sachsse la disposición hacia la técnica, la búsqueda de rodeos cada vez mejores para la obtención de ciertas metas, en fin, la proyección extrovertida del ser humano y su consciencia en los procesos naturales *no* entraña en absoluto la neutralidad intocable de los recursos y medios técnicos empleados en la interacción con la realidad. Valga agregar, muy brevemente, que este autor entrevió la posibilidad de reacción contra la tecnificación total, en la alternativa de remozar no sólo la interioridad (lo que lo acerca a la apelación gehliana al poder del individuo), sino también la solidaridad y el impulso humano de cooperación en el marco de una sociedad de corte socialista.

Podría establecerse una significativa coincidencia entre Gehlen y Sachsse, en la medida que para ambos es vital rescatar la interioridad humana, la 'personalidad' integral del ser humano según Gehlen, de su apropiación por parte de la gigantesca superestructura económica y tecnológica del presente. Tal exigencia armoniza muy bien con la del propio Ernst Kapp, en el sentido de que el ser humano debe recuperar el control sobre los peligrosos productos que su misma consciencia, volcada al exterior ha creado a veces sin quererlo. Como sugiere Deege,⁴¹ la situación actual requeriría, para Kapp seguramente en coincidencia con Gehlen y Sachsse, de la gestación adicional de una vigorosa consciencia de responsabilidad colectiva, institucional de cara al porvenir y las futuras generaciones.

En este punto se pone de manifiesto el resultado paradójico, pero quizá no del todo sorprendente, a que conduce un intento final por valorar la antropología de la técnica tanto en Kapp como en Gehlen y Sachsse. Las *posibilidades de solución* que ofrece dicha tradición para enfrentar, *por sí sola*, el problema del determinismo tecnológico son ambiguas.

46

⁴¹ Deege, *op. cit.*, p. 22.

UNA ANTROPOLOGÍA DE LA TÉCNICA

Desde una lectura más optimista y favorable, cabría resaltar que tal vez ninguna otra perspectiva filosófica ha insistido tanto como la representada por estos autores, en la necesidad de considerar las raíces antropológicas naturales de la técnica, con lo que se coloca al ser humano en un sitio privilegiado de dominio y control sobre sus creaciones. Ésa es en principio⁴² la faceta más benévola de la tradición antropológica respecto de la técnica.

Pero desde una lectura más pesimista y recelosa, cabría más bien lamentar que el carácter intencional de la producción técnica ('proyección de los órganos' según la noción de Kapp), ha ensanchado cada vez más la brecha entre el creador y sus creaciones, al punto de que estas últimas insertas en una dinámica que abarca otros ámbitos de la cultura (como la política y la economía) tiene todos los visos de autoderminada. Con ello, pareciera que lo único que se ha logrado es haber conducido al ser humano en un rango de subordinación respecto de sus obras sin precedentes en la historia.⁴³

⁴² Es decir, disimulando su peligrosa tendencia, por ejemplo en lo que atañe a la ecología, al voluntarismo antropocentrista.

⁴³ El autor tuvo la oportunidad de profundizar en los temas de este trabajo, gracias a una generosa beca de investigación en la Universidad Heinrich Heine de Düsseldorf, concedida por el Servicio alemán de intercambio académico (DAAD) en 1999. Un agradecimiento especial por su hospitalidad y generoso apoyo a Alois Huning (Düsseldorf) y a Friedrich Rapp (Universidad de Dortmund).

LA CIVITAS MEDIEVALIS EN EL PENSAMIENTO DE MACHIAVELLI

*Bruno Gelati**

1. Premisa: El poder

La edad moderna –afirma Romano Guardini– había acogido como victoria absoluta todo aumento de la potencia científica y técnica; sus propias conquistas le habían parecido un progreso hacia realizaciones más decisivas y hacia una riqueza de valores más elevadas de la existencia.

Pero –continúa el filósofo italo-alemán– la certeza de esta convicción viene sacudida: es aquí que se revela el inicio de la época nueva. Ya no se piensa que un aumento de poder sea sinónimo de elevación de los valores de la vida. *El poder nos aparece problemático en su esencia.*

En la conciencia común se hace camino el sentimiento de que nuestra relación con el poder está equivocada; además, en la medida en la que este poder aumenta, es una amenaza para nosotros.¹

Guardini todavía precisa que “el poder es un fenómeno específicamente humano”² y en sí no negativo. En efecto, no se habla del poder animal o de una naturaleza que no sea personal.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

¹ Cfr. R. Guardini, *La fine de la época moderna, Il potere*, 1993, Brescia, Morcelliana, p. 114. La traducción es mía.

² *Ibid.*, p. 119.

BRUNO GELATI

Estas afirmaciones nos inducen, de entrada, a formular la hipótesis de que el concepto de *poder* en Machiavelli no se identifica todavía con el que Guardini denuncia ser el *mal oscuro* del rostro del poder en la época moderna; intuición inicial, ésta, que nos empeña en una búsqueda más profunda del pensamiento de quien está considerado como el iniciador de la política moderna y que sin embargo que no se puede identificar *tout-court* con los *males* de la modernidad.

En fin, podemos atrevernos a decir que nuestro autor no puede ser definido dentro de los parámetros que el filósofo italo-alemán presenta como las contradicciones también de nuestra época. En particular, cuando afirma que:

Una mirada del conjunto nos da la impresión de que sea la naturaleza, sea el hombre mismo estén siempre más a la merced de la imperiosa pretensión del poder económico, técnico, organizativo, estatal. Siempre más claramente se delinea una situación en la cual el hombre tiene en su poder la naturaleza, pero conjuntamente el hombre tiene en su poder al hombre y el Estado tiene en su poder al pueblo y el círculo vicioso del sistema técnico-económico tiene en su poder la vida.³

50

Parece entonces que se pudiera intuir cierta distancia entre la cara con la que se presenta en nuestra época el poder y la intención con la que Machiavelli escribe *El príncipe*; sin embargo, estamos todavía en el inicio de nuestra hipótesis reflexiva.

Quizá nos ayude pensar, siempre siguiendo a Guardini, qué es finalmente el poder.

En sentido propio, podemos entonces hablar de poder sólo cuando se dan dos elementos; por un lado, una verdadera energía, en grado de modificar a la realidad de las cosas y de determinar sus condiciones y sus relaciones recíprocas; por

³ *Ibid.*, p. 160.

LA CIVITAS MEDIEVALIS

otra parte, una conciencia que se dé cuenta [de lo que hace]; una voluntad que establezca metas; una capacidad que disponga de la fuerza para lograr aquellas metas.⁴

Si bien, todavía siempre intuitivamente, pero con más proximidad por acierto, podemos también detectar una diferencia igualmente razonable entre el concepto de poder que se irá afirmando más y más en la época moderna y contemporánea, con respecto de sus imprecisos inicios.

Sería superficial y hasta ideológico aunar someramente procesos que, incluso, podrían marcar surcos sugerentes para una revisión cultural de la historia política moderna, es decir para una clave interpretativa más amplia y más unitaria de su pensamiento; en particular, menos homologada como es el caso del pluralismo del pensamiento político en los albores de la época moderna, el que ha enriquecido, en sus múltiples facetas, un mismo período histórico y cultural. La continuidad cultural, en efecto, no está en desacuerdo con la diversidad.

Estos aspectos se pueden entrever con claridad en la obra de Machiavelli: su pensamiento –en *El príncipe*, en particular– brilla desde el inicio por su audaz originalidad.

Precisamente, uno de los equívocos en los cuales se ha incurrido, tal vez por ciertos esquemas mentales, tiene que ver con la idea de poder: sería distorsionar al Florentino trasladar, sin previas consideraciones a la realidad actual, su genialidad política; sobre todo cuando en un cierto sentido es casi obligación pasar por el filtro homologador de la Ilustración, sin considerar, en cambio, *la novedad* que han constituido sus *tratados* políticos; novedad que sólo puede ser percibida en relación más bien con el sentido de un *continuum* con la época tan heterogénea y heterodoxa anterior a él y que inquietantemente le ha involucrado en sus búsquedas, lo que ha permitido incluso dar al poder un rostro seguramente más realista.

51

⁴ *Ibid.*, p. 118.

BRUNO GELATI

Dicho sea de paso, para los pensadores todavía del humanismo, lo novedoso consistía en intentar algo que no había sido dicho con anterioridad; pero no con el afán de lo que hoy día entendemos por la palabra novedad, sinónimo de curiosidad superficial, sino que se trataba más bien de no repetir ociosamente cuanto ya había sido dicho: una *inventio*; un tratado, en particular ético y político –véase, por ejemplo, el Proemio en *Monarchia* de Dante Alighieri– tenía que contener, por ser tal, siempre nuevas proposiciones, es decir, hipótesis que no necesariamente se volviesen utopías, las cuales, a diferencia de las hipótesis, no están preocupadas, *in primis*, de su posible realización.⁵ En efecto, la utopía por su misma naturaleza es un sinlugar; mientras que la hipótesis siempre se relaciona con un espacio temporal. Así será en *El príncipe*, cuya novedad consiste en ser un tratado político; es decir, el intento de dar contenidos científicos al modo de gobernar la *cosa pública*. Ciencia política en el sentido *recto*, no sólo *oblicuo*, según lo afirma Aristóteles; es decir, ciencia implicante de certezas mostrativas en la materia considerada; por ejemplo, como es en nuestro caso, el del aspecto moral en el ejercicio del poder.

Afirma nuestro autor:

52

Desearía yo, sin embargo, que no se mirara como una reprensible presunción en un hombre de condición inferior, y baja si se quiere, el atrevimiento que él tiene de discurrir sobre los gobiernos de los príncipes y de darles reglas [...]. Si para conocer la naturaleza de los pueblos es preciso ser príncipe, para conocer la de los principados conviene estar entre el pueblo.⁶

Machiavelli –afirma Mauricio Ricciardi– está consciente del peligro de encontrar modalidades y órdenes nuevas, como si tuviera que encontrar aguas y tierras incógnitas, así como está

⁵ Cfr. Platón, *La República*, Libro IX.

⁶ Niccoló Machiavelli, *El príncipe*, 1984, México, Espasa Calpe-Mexicana, Proemio, p. 12 (desde este momento citaremos esta obra: *op. cit.*).

convencido de que la calidad de su discurso consiste en recurrir caminos que todavía no han sido explorados –cfr. Proemios.⁷

2. La novedad de Niccoló

¿Cuáles son los puntos más destacados que podemos señalar como portadores de una novedad en nuestro autor?

Antes que nada, la laicidad de su pensamiento político; Machiavelli con su idea de laicidad evita la división, al menos práctica, entre poder temporal y espiritual; separación que en cambio siempre habían producido las varias tendencias partidarias, las papistas y las imperiales, en las épocas anteriores y, a veces, todavía contemporáneas a nuestro autor, es decir de inmiscuir *de facto* sin precisas distinciones, ambos ámbitos; secularizando de esta manera el poder espiritual y clericalizando el temporal –por el momento, tomamos con *grano salis* esta comparación que necesitaría más profundización–; aun cuando, en el plan doctrinal, se encontraban al respecto posturas de *auctoritas* muy precisas, como las de Santo Tomás, entre otras.⁸

En este sentido, tal vez con Dante encontramos el primer intento –por cierto, precursor en casi doscientos años de las problemáticas del pensamiento moderno– por definir en un nivel más pertinente la naturaleza del *poder*, a saber el perteneciente a la materia temporal y a la espiritual, bajo un único principio; una *diáda*, que salvaguarda la unidad del principio común, que rija la vida de la *república* y la dimensión personal insertada en la comunitaria; confirmando al axioma del papa Gelasio y a su teoría de las *dos espadas* o de la metáfora *del sol y de la luna*,⁹ la unidad –principio ontológico– y la utilidad –principio ético– necesarias y correspondientes para el *bene esse* público.¹⁰

53

⁷ Mauricio Ricciardi, *La República prima dello stato en il potere*, 1999, Roma, G. Duso Ed. Carocci, p. 37.

⁸ Cfr. *De Regimine Principum* I, 14 entre otros.

⁹ Cfr. *Gelasio a Anastasio*, Ep. VIII, a. 495.

¹⁰ Cfr. *Monarchia*, Libro III y IV.

BRUNO GELATI

En Machiavelli estos principios y sus debidas consecuencias en el plano ético jamás resultarán en discusión. A nuestro autor le es natural la correspondencia entre la dimensión ética y la ontológica, factores que estarán como base de su realismo práctico.

Siendo mi fin escribir una cosa útil para quien la comprende, he tenido por más conducente seguir la verdad real de la materia que los desviaría de la imaginación en lo relativo a ella; porque muchos imaginaron repúblicas y principados que no se vieron ni existieron nunca. Hay tanta distancia entre saber cómo viven los hombres y saber cómo deberían vivir ellos que el quien, para gobernarlos, abandona el estudio de lo que se hace, para estudiar lo que sería más conveniente hacerse aprende más bien lo que debe obrar su ruina que lo que debe preservarle de ella.¹¹

Por otra parte Valenti afirma que “Machiavelli, en cambio, separó la moral [en el sentido de normativas convencionales] de la política para poder mejor distinguir a la realidad, con la finalidad de intervenir mejor con medios más adecuados”.¹²

54

La realidad para nuestro autor es inexorable, se impone a las apariencias de la tentación utópica, del imaginario político; por tal motivo es el anti-utópico por antonomasia. El objeto de la naturaleza política, el bien común, se impone con todas sus implicaciones, comprendiendo *in primis* el entramado humano, *conditio sine qua non* por el conocimiento de la *polis*.

Que la naturaleza de los hombres sea *malvagia* (mala) para nuestro autor no es objeto de opinión, es certeza, un dato de la realidad del que no se puede prescindir. Y que el *príncipe* partiera de este dato, era parte de su oficio. Para él la virtud del ejercicio del poder cumple con su tarea practicándose, sin necesidad de sublimarse y justificarse en el

¹¹ *Op. cit.*, cap. XV, p. 76.

¹² Francesco Valenti, “Niccoló L’ antiutopia”, en Revista *Tracce*, Milano, noviembre 1993.

LA CIVITAS MEDIEVALIS

ámbito metafísico. La ética desde la época medieval era considerada la ciencia más alta de la naturaleza humana en cuanto tal; pertenecía, en efecto, al IX Cielo o sea al *Cristalino*, mientras que la metafísica –reproduciendo la jerarquía del saber y su correspondiente ámbito celeste, según la visión ptolemaica– concernía a los principios inmutables; pertenecía en consecuencia al *Empíreo*, es decir, a la ciencia divina.

Esta concepción –para nuestra mentalidad más desencantada resulta difícil de comprender– permitía simultáneamente una más amplia libertad en el campo ético y una directa referencia ontológica a la moral menos confusa que la actual, dentro de cuya concepción el mal seguía siendo mal, eminentemente imputable a la responsabilidad personal, dejando así intacta la libertad frente a la acción, cuya necesaria elección en las cuestiones particulares se confrontaba con los siguientes niveles:

- a) el de la conciencia frente a la realidad, y no sólo a sí misma –o responsabilidad personal–; esta referencia finalmente se trascendía a sí misma, es decir, la última instancia de la acción se remitía a la realidad circunstancial en cuanto parte necesaria de un designio más grande;
- b) el de la acción particular, comprensible con vistas a un bien, específicamente el bien público;
- c) el intento de conciliar ambos aspectos: conciencia y acción es preocupación particular del príncipe, dirigida hacia la *razón de Estado*, máximo imperativo de conducta que remite al ámbito del ejercicio del poder.

55

Particularmente significativas al respecto resultan estas palabras del autor:

Se presenta en este contexto la cuestión de saber si vale más ser temido que amado. Se responde que sería menester lo uno y lo otro juntamente; pero como es difícil serlo a un mismo tiempo, el partido más seguro es ser temido, primero que amado,

BRUNO GELATI

cuando se está en la necesidad de carecer de uno u otro ambos beneficios.¹³

Que merecen el siguiente comentario de Matteucci:

El mal, para Machiavelli, permanece siendo mal; el fin siempre es un fin político, nunca ético: es la sobrevivencia del Estado, en vista del cual el hombre político, según los tiempos y las necesidades, debe proporcionar los medios.[Para concluir:] Una antropología de derivación cristiana y agustiniana está siempre presente en Machiavelli.¹⁴

3. Las raíces del realismo del Machiavelli

Busquemos entonces profundizar las raíces del realismo maquiaveliano.

San Agustín, en *De civitate Dei*, efectúa una gran síntesis del tema del poder –precisando las problemáticas que habían sido propias de los Padres de la Iglesia, en particular de Orígenes y de Eusebio de Cesárea, entre otros– cuando explica la naturaleza de las *dos ciudades*. Vetando toda interpretación irenista o simplemente alegórica, Agustín proyecta en el corazón del poder y de su ejercicio el conflicto real entre dos libertades: la del hombre y la de Dios, simultáneamente co-vivientes en el tiempo y en el espacio, en cuanto que esta confrontación, propiamente porque reenvía a una problemática de naturaleza metafísica, siempre necesita de un espacio de acción real; en este caso, el mundo en el sentido del campo de acción de la realidad. Al respecto, significativa es la interpretación que de esta visión nos ofrece E. Gilson en su famoso texto *La metamorfosis de la ciudad de Dios*.¹⁵

56

Precisa Ratzinger:

Para Agustín, todas las ciudades terrenas y las patrias terrenales son de segundo rango, porque él ha encontrado la ciudad de

¹³ *Op. cit.*, cap. XVII, p. 82.

¹⁴ Cfr. N. Matteucci, *A la búsqueda del orden político*, 1984, Bologna, Il Mulino.

¹⁵ Ver a Etienne Gilson, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, 1954, Buenos Aires, Troquel.

LA CIVITAS MEDIEVALIS

Dios y, en ella, la patria de todos los hombres. Nadie se llama aquí a engaño: todos los Estados de esta tierra son ciudades terrenas, aun cuando vengan gobernados por emperadores cristianos y estén más o menos poblados de ciudadanos cristianos. Son Estados de este mundo y por ello ciudades ‘terrenas’ y no pueden en modo alguno llegar a ser otra cosa. Como tales, constituyen formas necesarias del ordenamiento de este tiempo terrenal, y es justo preocuparse por su bien.¹⁶

De todas maneras, la contemporaneidad de las *dos ciudades*, como lugar de elección de pertenencia del hombre y del mismo Dios, pone en evidencia, como se mencionaba, el problema de la libertad y la abolición de la visión maniquea de la realidad, que siempre afecta a la interpretación del poder. Hay que destacar que la naturaleza del poder, cuando se vuelve maniquea, siempre corta parte de la realidad de una manera violenta, con la finalidad de dominar la que queda, sin tomar en cuenta todos los factores que en realidad la componen; el poder elimina lo que no cabe bajo su comprensión. Pero un poder adquirido de esta forma no puede gozar de una larga existencia. En cambio Machiavelli parece ser maestro en el arte de considerar a todos los factores que forman parte de una situación política, para lograr establecer el dominio equilibrado del *príncipe*; y en esta búsqueda consistiría también su reconocimiento a la idea de *fortuna*. “Los estados bien ordenados y los príncipes sabios cuidaron siempre no descontentar a los grandes [...] como también de tener contento el pueblo.”¹⁷

57

En este sentido, podemos mencionar brevemente su concepto de *fortuna* y su relación con el poder, en cuanto que aquél se emparenta con el margen imprevisible contenido en la naturaleza del *poder*, que habría que preservar lo más que se pueda. Vale la pena entonces precisar lo que afirma el crítico F. Valenti con respecto a la idea de *fortuna*, en referencia al cap. XXV de la obra, comenta:

¹⁶ J. Ratzinger, *La unidad de las naciones*, 1972, Madrid, Fax, p. 67-8.

¹⁷ *Op. cit.*, cap. XIX, p. 92.

BRUNO GELATI

Machiavelli llamó ‘fortuna’ a lo que el hombre no puede preordenar; sin embargo, para él la ‘fortuna’ aparece sólo como una extraña necesidad extrínseca, mientras que enseguida es mucho más. Él pensó abstraer espacio a lo imprevisible, si bien no lo abstraeró todo, como intenta hacer de una forma poco diestra toda teoría utópica.

Esta disminución de la importancia [de lo imprevisible], tal vez le impidió ver, en consecuencia, que las fuerzas que mueven a la historia son las mismas que se agitan en el corazón del hombre.¹⁸

Retomado el concepto de libertad mencionado en *La ciudad de Dios*, es preciso añadir que el movimiento que se engendra de ella no puede ser colocado a un nivel ideal, sino que acontece en el plan real, en el que el bien y el mal no se dan en una relación de exclusión, ni dialéctica, como a veces se pudiera entender, sino que se encuentran interrelacionados de una manera que permite la elección de uno o del otro, ordenada a una finalidad que se introduce como criterio de valoración antes de la decisión misma del acto moral particular. Por eso, pertenecer a una de las *dos ciudades* nunca es un acto definitivo y permanente de la voluntad del hombre, sino un constante itinerario en orden a la realidad que, limitando por su circunstancialidad, al mismo tiempo posibilita la elección del acto moral particular. Dentro de esta concepción, entonces, se abre necesariamente un campo de acción que se dirige más al acto real que a la intención, que juzga lo que acontece en orden a sus consecuencias, y reconoce la subsistencia de realidades heterogéneas y plurales que, en caso contrario no podrían existir, eliminando la concepción *La ciudad de Dios* como campo de acción de la libertad misma, como puede observarse:

Cuando sucede que una persona hizo, en el orden civil, una acción nada común, tanto en bien como en mal, es menester

¹⁸ Francesco Valenti, “Niccolò L’ antiutopia”, en Revista *Tracce*, Milano, noviembre 1993.

LA CIVITAS MEDIEVALIS

hallar, para premiarla o castigarla, un modo notable que al público dé amplia materia de hablar. En una palabra: el príncipe debe, ante todo, ingeniarse para que cada una de sus operaciones se dirija a proporcionarle fama de gran hombre y de príncipe de un superior genio.¹⁹

4. *Societas medievalis*

La postura de *La ciudad de Dios* atraviesa a la Edad Media, aun cuando con la afirmación en la sociedad de la realidad feudal, la *civitas* cristiana ha tenido que confrontarse con interpretaciones hegemónicas del momento histórico que la contuvo y determinó. Bastaría pensar en la gran construcción del pensamiento de Escoto Erígena que sostuvo la idea feudal hasta su decadencia;²⁰ en particular, la identificación natural-ontológica entre sociedad y poder cívico divinizado, construcción que farisaicamente podría escandalizar a los cultores de los sistemas políticos modernos; en realidad sería suficiente remitirnos a la raíz del pensamiento del *estado religioso*, de memoria hegeliana, cuyas ramificaciones rigen el sistema mundial contemporáneo, para volvernos más críticos en relación a nuestra supuesta idea de progreso. Sin embargo reconozcamos que no es fácil pensar, para nosotros los contemporáneos, en una sociedad como la feudal, en la cual el ámbito eclesiástico ejercía el poder temporal al igual que el laical; sobre todo cuando la *societas* de la Iglesia, principalmente en el Occidente Cristiano, ha actuado más según una naturaleza *sui generis* y entonces de una forma más laica que integrista en el mundo: mirar a lo religioso como un aspecto relacionado intrínsecamente con el cívico, aunque no idéntico. Motivo éste por el cual encontramos en el siglo XIII una de las más altas expresiones de la libertad asociativa y política, no sólo de la Edad Media, sino también de las épocas sucesivas, a saber

59

¹⁹ *Op. cit.*, cap. XXI, p. 110.

²⁰ Cfr. *De divisione naturae*.

BRUNO GELATI

la comuna y en particular el nacimiento de las *cofradías*, donde el aspecto laico asumía, en su estructura constitutiva, el factor religioso volviendo, de esta forma, floreciente la cultura en la unidad de ambas expresiones.²¹

A Machiavelli, por ejemplo, le parece natural que la misma realidad eclesiástica pudiese defender sus dominios territoriales al igual que los demás principados. Nunca maravilló a nuestro autor que un Julio II o un Alejandro VI defendieran en primera persona sus ciudades y que, inclusive, se hicieran promotores de guerras facciosas. En efecto, no estaba en discusión esta legitimidad, hasta tomar como emblemáticos los grandes jueces de la historia sagrada, como más de una vez ocurre con nuestro autor; por ejemplo cuando señala: "...Moisés, Ciro, Teseo y Rómulo no habrían podido observar por mucho tiempo sus constituciones si hubieran estado dispersos, como le sucedió al fraile Jerónimo Savonarola."²² O bien pasando enseguida a la alabanza de Moisés cuando dice:

60

Estos Estados [los eclesiásticos]... son los únicos que prosperan y están seguros. Pero como son gobernados por causas superiores, a los cuales la razón humana no alcanza, los pasaré en silencio; sería menester presuntuoso y temerario siendo discurrir sobre sus sobranías, elegidos y conservados por Dios mismo.

[...] Julio II no solamente signó el curso observado por este Alejandro [VI], sino que también forma el designo de con-

²¹ *Sui generis*, en el sentido que traspasa todo género de definición socio-política, pero que está en ella. En particular, deberíamos remitirnos a la *Carta a Diogneto* del II siglo d.C., en donde se afirma: *...porque ello [los cristianos] habitan patrias que les son propias, pero como extranjeros estarán en ellas domiciliados; en todo participan como ciudadanos y se mantienen aparte de todo como extranjeros; toda patria extraña es su patria y toda patria les es extraña. No son apátridas.*

²² *Op. cit.*, cap. VI, p. 31.

quistar a Bolonia, reducir a los venecianos, arrojar de Italia a los franceses.²³

Cuando Niccoló escribe piensa sobre todo en la nación itálica y tiene conciencia de que la época feudal no tuvo fortuna en este suelo. En efecto, después de la muerte de Ludovico el Pío (840) lo que tenía que constituir en gran parte el reino *Lotaringio*, se irá disgregando en varios dominios. Significativo es el hecho de que ya alrededor del siglo XI en Italia el sistema feudal empieza políticamente a tambalear, cuando el sur de Roma, bajo la influencia del papado, en particular la *Trinacria*, se disputaba entre longobardos, griegos, árabes, normandos, aragoneses, angevinos y germánicos, entre otros. Mientras en el Centro y en el Norte de la península –con excepción del *patrimonio petrino* que había llegado a disputarse con los venecianos el dominio inferior del Po (Ferrara) y la Romaña, todavía en el tiempo de Machiavelli– ya con Matilde de Canosa (1076) y sobre todo Toscana, Emilia y Lombardía se habían puesto las bases para una de las expresiones más significativas de la libertad popular, como fueron *las comunas*; considerando además que los dominios del papado nunca estuvieron propiamente bajo un sistema feudal. Bastaría recordar que Bolonia gozaba ya desde el siglo XII de un gobierno formado por las familias notables de la ciudad que incluía también territorio que se extendía fuera del área urbana; la misma Universidad gozaba ya desde el siglo XII de su completa autonomía reconocida por el Papado y por el Imperio.

61

En efecto, la lucha para las *investiduras* había permitido huir del esquema piramidal feudal, hasta volcar su vértice. Distintas, como sabemos, fueron las dinámicas que caracterizaron los procesos nacionales en Francia, Inglaterra e incluso la misma Alemania.

Mencionamos todo esto para remitirnos más propiamente a los orígenes de la época de nuestro autor, cuando, desde el siglo de oro de la Edad Media, el XIII ya se había impuesto, el proceso de una cierta plutocracia; situación que encontramos ampliamente descrita en sus

²³ *Op. cit.*, cap. XI, p. 60.

BRUNO GELATI

mismas obras. Es decir, la situación tenía sus raíces en el desarrollo económico de la Edad Media y no en el *Cinquecento*, como pretendió Max Weber, quien hace remontar el nacimiento del capitalismo contemporáneo a esta época, tesis que se desmiente en dos direcciones. Primero, en cuanto que lo que actualmente nuestro sistema capitalista realiza no es sólo una expropiación del producto del trabajo, sino del sentido del trabajo mismo, es decir produce una alteración en la dinámica ontológica entre el trabajo y el sujeto, o sea en la relación entre el ser del hombre y su expresión creativa original, lo cual no sucedía en la época renacentista. Como afirma O. Nuccio:

Weber hipotetiza un ‘ideal-tipo’ [...] para idealizar un ‘homo oeconomicus’ abstrayéndolo de la complejidad de las muchas facetas del humano, [mientras que, para Macchiavelli,] lo que caracteriza el espíritu capitalista es la racionalidad del comportamiento [orientado] al provecho y adecúa los medios a los fines, y esto es el comportamiento del italiano de 1200.²⁴

62 Además, esta visión de la autonomía política y de la realidad productiva racional de la *polis* –y esto sería el segundo aspecto– formaban el entramado sociocultural en el cual el pensamiento de nuestro autor se desarrolla; precisamente una visión racional en la que las virtudes intelectuales, primera entre todas la prudencia, campean: “este italiano, quien racionaliza el comportamiento económico, es un hombre que asiste a la Misa”.²⁵

5. Laicidad e historia en Machiavelli

Para caracterizar el pensamiento de nuestro autor, en este contexto político cultural es de interés destacar los conceptos de laicidad y de historia.

²⁴ O. Nuccio, en Revista *Tracce*, marzo 1994, p. 15-6.

²⁵ *Idem*.

5.1 Laicidad

En primer lugar hay que considerar que el poder en la época medieval y todavía en la de nuestro autor, es fundamentalmente laico, no idealista como sucederá después. Las ideas renacentistas de procedencia neo-platónica no tendrán un peso considerable en él. En aquella época la cultura era típicamente laica y en particular la florentina, en cuanto que la experiencia religiosa se constituía en *societas* –según hemos mencionado– sin separación entre las esferas: laica y la religiosa; aspectos que se habían definido no sólo bajo un perfil teórico –según las ideas de Roger Bacon, Dante, Tomás de Aquino, Juan de París, Marsilio de Padua, etcétera– sino más bien como experiencia, en particular en la participación en un proyecto común de sociedad: la construcción de una realidad civil que para nuestro autor se identificará con el *Estado*; en la que la *razón de Estado* pudiera amparar las deficiencias estructurales de la misma naturaleza humana, como puede apreciarse en estos fragmentos:

...Conviene observar que el natural de los pueblos es variable. Se podrá hacerles creer fácilmente una cosa; pero habrá dificultad para hacerlos persistir en esta creencia. En consecuencia de lo cual es menester constituirse de modo que, cuando hayan cesado de creer, sea posible hacerlos creer todavía.

O también:

El que se hace señor de una ciudad acostumbrada a vivir libre y no descompone su régimen, debe contar con ser liberado él mismo por ella.²⁶ [...]

Sin embargo, los espartanos, que habían tenido Atenas y Tebas por medio de un consejo de un costo mínimo de ciudadanos, acabaron perdiéndolo.²⁷

63

²⁶ *Op. cit.*, cap. V, p. 29.

²⁷ *Ibid.*

BRUNO GELATI

Esta problemática va más allá del aspecto siempre ambiguo y distra-yente *medio-fin*, a la que ha sido reducida la temática de Machiavelli por parte de muchos críticos. Al respecto hay que destacar que para nuestro autor la *christianitas* no se limitaba a una vaga religiosidad, sino que se precisaba en un modo de estar en el mundo; en particular ella entraba en la misma idea de Estado. Si el bien de toda la sociedad está en el Estado –interesante sería también hacer un análisis filológico de la aplicación de este término al principado, que re-envía al modo participativo de estar en la realidad– el deber moral del príncipe consistiría en mantener su forma de ser o su estar, o sea su Estado, incluyendo la *societas* cristiana.

Por cierto que en esta definición el concepto de nación –realidad culturalmente más amplia y menos definida en su entorno geográfico– parecería estar al margen del pensamiento de nuestro autor, aunque no esté excluida –según veremos más adelante–; más bien, el Estado es entendido como ámbito en el cual el poder encuentra una modalidad práctica y no absoluta en sus principios, a los efectos de mantener la *cosa pública* según la finalidad que le corresponde; primera entre todo el orden social.

64

Lo peor que el príncipe tiene que temer de un pueblo que no le ama, es el ser abandonado por él, pero si le son contrarios los grandes, no solamente debe temer ser abandonado, sino también atacado y destruido por ellos.²⁸

[además:]

Cualquiera que haya fortificado bien el lugar de su mansión y se haya portado bien con sus gobernadores [...] no será atacado sino con mucha circunspección, porque los hombres siempre miran con tibieza las empresas que les presentan dificultades.²⁹

²⁸ *Op. cit.*, cap. IX, p. 53.

²⁹ *Op. cit.*, cap. X, p. 56.

5.2 *La historia*

El segundo aspecto a considerar es la visión realista que Machiavelli tiene de la historia. La historiografía de su amigo Guicciardini no le interesa mucho, en cuanto que éste, según él, por más que se esfuerce por hacer historia, no supera el particularismo.

La historia para nuestro autor es actuación *hic et nunc* o no es; no tiene valor para él el recuerdo por el recuerdo; la demagogia, en la que mucho recordar humanístico había caído no cumplía con sus expectativas. La gloria de la República o de los errores de Roma, no tienen importancia si no llegan a ser objeto de una hermenéutica repositiva del *factum* presente. No le interesan las gestas gloriosas del pasado sino lo que ellas sugieren en el presente. En este punto nuestro autor se encuentra más cercano al realismo histórico de Dante, si bien éste nunca renuncia a tener una visión escatológica del sentido de la historia, mientras que el secretario florentino se limita a un aspecto más inmediato.

Convenía que Rómulo a su nacimiento no quedara en Alba y fuera expuesto, para que se hiciera rey de Roma y fundador de un Estado que formó la patria suya.³⁰

El príncipe, para ejercitar su espíritu, debe leer las historias; y al contemplar las acciones de los varones insignes, debe notar particularmente cómo se condujeron ellos en las guerras, examinar las causas de sus victorias, a fin de conseguirlas él mismo.³¹

Diríamos entonces que la historia vale como presencia práctica. ¿En qué sentido?

³⁰ *Op. cit.*, cap. VI, p. 32.

³¹ *Op. cit.*, cap. XIV, p. 73.

BRUNO GELATI

5.2.1 Primero, en el sentido de que más que el intento de reproducir una historia de Roma o de Grecia, a nuestro autor le interesa el *factum*, no propiamente en el sentido viquiano, sino como algo incluso episódico, pero libre del entorno rapsódico o didascálico en el que el historiador siempre procura envolver a la historia. Y tampoco el *factum* como repetitiva circunstancia, según la visión idealista; sino el *hecho* despojado de una preocupación eminentemente propedéutica; es decir, el *factum* histórico vale por sí mismo, por lo que el acto es como lo simplemente acaecido y presentado como tal hecho.

Esta especie de fenomenología de la historia no necesita de una *epoqué*, porque en esta hermenéutica ningún análisis particular, ni suspensión sería necesaria para constituir el juicio, sino que si el acto acaece, simplemente vale; permanece como memoria más que como recuerdo; o mejor dicho, se vuelve presente en cuanto que si ha acaecido permanece definitivamente.

66

5.2.2 Segundo: el *factum* en su valor moral –y no sólo ontológico, como en el primer aspecto se ha descrito– por el hecho de existir, constituye también un referente justificativo. Se trata en efecto del aspecto ético de la historia; si el *factum* es acaecimiento, es real, entonces más que preocuparse por su verdad y eticidad, su comprensión se sitúa en el hecho positivo acontecido y, en consecuencia, se justifica positiva o negativamente como acto moral útil para el bien público, porque ha sucedido, finalmente, con relación al *bene esse*.

5.2.3 Tercero: la relación entre la naturaleza de lo acaecido y la dimensión antropológica se da sólo en el presente, en cuanto que es el hombre en su actuar el que permite a la dimensión histórica su valor actual; sin que se pretenda tener de ésta una dimensión permanente o de un futuro cerrado. En efecto, siguiendo a nuestro pensador, es la dimensión contemporánea la que permite al hombre mantener la historia en su conciencia, sin que en esta actualidad se pretenda encontrar una justificación. No hay que olvidar que Machiavelli, más que filósofo, en el sentido contemplativo, es un pensador que con base en su

experiencia busca establecer criterios objetivos y justificativos en el campo moral para la política, o sea para la *re-publica*. En este sentido no es que disminuya el valor de la historicidad, sino que privilegia la dimensión experiencial a su interpretación; es decir, lo que el *factum* sugiere al actuar consciente del hombre que enfrenta su presente.

En este punto se intuye algo más de la afirmación *tout-court: historia magistra vitae*; para nuestro autor, más que maestra de vida, la historia vale si se impone el *factum*; si es emblemática más que propedéutica o didáctica, o más aún metafórica o alegórica.

Al respecto afirma M. D'Addio:

El pensamiento político de Machiavelli brota de la sufrida experiencia de la profunda crisis religiosa, civil y política italiana del Cinquecento: su realismo político está también conectado con la amarga constatación de una radical corrupción de los órdenes civil y político italianos. Los asuntos políticos de Florencia asumen un valor emblemático e invisten no sólo la situación política italiana, sino que se refieren, en última instancia, al problema mismo de la política; es decir, a la manera con la que es posible rescatar al hombre de su co-natural contradicción, de su no-contentabilidad, de su cerrado y enseguida feroz egoísmo; y, entonces, de su tendencial vocación a la mutación continua, es decir al desorden: se trata, entonces, de llevar al hombre hacia el orden, de educarlo al respecto en las leyes y las instituciones.

Esta voluntad de orden coincidirá con el Estado: 'dominación firme sobre los pueblos'.³²

[...] El estado, en conclusión, es el constante empeño, para la continua vigilancia con relación al inextirpable *male oscuro* de las leyes y de las instituciones. [...] Por ende, Machiavelli es un escritor político inquietante, seguramente incómodo, para no decir inactual.³³

³² Mario D'Addio, "L' Inattuale", en revista *Tracce*, diciembre 1993, p. 46.

³³ *Idem*.

BRUNO GELATI

6. Historia y realidad

En este punto de nuestra reflexión se vuelve lícita una pregunta: ¿qué relación hay para nuestro autor entre historia y realidad? Ya hemos precisado tres aspectos sustanciales al respecto (ontológico, ético y antropológico), pero todo esto no bastaría sin precisar que el *punctum dolens* del pensamiento actual, el que constituye en cambio la originalidad de nuestro pensador, consistente en la huida de la problemática de carácter onto-teológico –si bien ésta puede ser fundamental para entender el problema meta-ético, a saber el concepto de *diferencia ontológica* entre el ser y el *esente o ir siendo*– y sus consecuencias en el aspecto real; para, en cambio, subrayar más que la idea de diferencia, la de *desproporción* en la participación del ser, en particular en el ser del hombre.

68

En efecto, la idea de diferencia, tan cara a muchos de los ontólogos contemporáneos, muy en seguida desemboca en una visión utópica y no real de la existencia; es decir, se queda a nivel idealista, en cuanto que el concepto de diferencia de la existencia nunca llega a ser realmente comprendido por la naturaleza del ser humano. Existe una diferencia ontológica que induce, en el plano ético, la idea de la imposible realización de algo realizable. En virtud de este padecimiento, el hombre tendería a inclinarse hacia a la *utopía* que, en el caso de su aplicación –véase la experiencia de Savonarola en los tiempos de nuestro autor– paradójicamente siempre desencadena violencia vana, inútil e irracional en cuanto que pretendería, como contrapunto, eliminar finalmente esta inevitable diferencia. Para Machiavelli el problema es distinto, la realidad humana es lo que es y es siempre *desproporcionada* con respecto a lo que ella re-envía o sub-entiende. Motivo por el cual la ética, que es la *formalitas* explicativa del acto humano, también es siempre inadecuada en su aplicación, en cuanto que apunta al actuar presente en vista de lo que la constituye como perfecta, y entonces como *tensión*.

La desproporción entre el ser y la realidad particular permite entender entonces las raíces del realismo maquiaveliano, sin por eso caer en un

LA CIVITAS MEDIEVALIS

pesimismo ontológico, pues lo desproporcionado permite la búsqueda de la virtud, es decir, de la justa proporción. Mientras que la idea de diferencia distancia y priva a la conciencia de una real *tensión* moral, la desproporción, aunque no elimine la diferencia ontológica, vuelve posible la relación con la realidad perfectible y no perfecta.

Precisamente por la idea de desproporción, *El príncipe* inaugura una verdadera ciencia política, en cuanto que sin pretender explicar los últimos principios filosóficos, logra dar al aspecto político un carácter específico y por ende universal. Esto porque lo universal es el carácter mismo de la naturaleza que se particulariza, siempre cuando lo específico intencionalmente no excluya, desde su punto de partida, la relación con todos los factores de la realidad que, siendo más amplios de lo específico, siempre tienen un nexo con el particular a tal grado que éste, en cierto sentido, contiene el universal, tiende hacia él, en caso contrario se caería en la ideología.

Y precisamente porque estas proporciones son aplicables de lo particular a lo general, en nuestro autor más que de filosofía stricto sensu podemos hablar de ciencia, como afirma Paolo Caserta:

Quando en 1498 Machiavelli es nombrado Secretario de la *Cancelería* florentina, no es exactamente un 'pionero de la modernidad', según definieron De Sanctis o el Carducci; su cultura y su mentalidad están bien arraigadas en el Medioevo, al igual que las de Florencia, ciudad en la que, a diferencia de otros centros italianos, la influencia de la cultura medieval se encuentra mucho más extendida, por lo que los conceptos y los ideales que Machiavelli expresa no son nuevos, sino que se insertan en el cotidiano debate político florentino.

Además, es reductivo decir que él afirma ideales terrenales y laicos en contra de prejuicios eclesiásticos y metafísicos. ¿Por qué impacta tanto, entonces, Machiavelli? Sin duda, por su singular capacidad de leer y descifrar el comportamiento político de quien lo rodea, la atención con la que se sitúa en la

BRUNO GELATI

realidad, a partir de la conciencia de la natural predisposición de la naturaleza humana.

[...] Las modalidades de las acciones indicadas por Machiavelli, seguramente no tenían nada de blasfemo para sus contemporáneos inmersos en esa realidad política, como el Cardenal Giovanni, futuro Papa León X o Benedicto VII, quien le comisionará las *Istorie*.³⁴

7. La unidad de la cultura

Para cerrar esta exposición recordemos la pregunta abierta en nuestro inicio: ¿De dónde le viene, a Machiavelli, la argucia y la pasión por la *res publica*? Si bien en el Proemio de *El príncipe* se encuentra una justificación de todo el tratado, la intención que lo ha determinado a escribir ésta, su obra maestra, sólo aparece al final, cuando exalta su profundo sentimiento de amor patrio en la *Exhortación* a liberar Italia de los nuevos bárbaros. Se trata del mismo amor que más allá de la condición particular, crea en el hombre un vínculo de profunda unidad con su propia tradición, con su *ethos*. Con Dante y Petrarca, Machiavelli se une al coro de quienes han dado forma a la realidad cultural de un pueblo, más allá de sus confines geográficos; es decir, que han abierto las conciencias hacia una pertenencia de unidad, de lengua, de religión y de tradiciones –no en el sentido homogéneo, en cuanto que esto no correspondería a la realidad, sino más precisamente a una *ecumene*–: la conciencia de pertenencia a un lugar en el cual, por ejemplo en este caso particular Roma, y sobre todo la Roma de la República, de las libertades sociales y políticas, de la catolicidad y de los Césares, y también con la Roma *en donde Cristo es romano* (como diría Dante). Un *ethos* donde la idea de Estado se articule más allá de una lógica idealista-nacionalista: una idea de nación que permitirá durante siglos ser terreno fértil para un ecumenismo en donde la unidad política se

70

³⁴ Paolo Caserta, “Fuggir l’ Inferno”, *Tracce*, Milán, noviembre 1993.

LA CIVITAS MEDIEVALIS

ha impuesto como identificación entre estado y nación. Para el espíritu de nuestro autor, la *razón de Estado* no elimina sino que reconoce la raíz de las múltiples formas culturales que componen una realidad nacional.

Para concluir estos pensamientos bastaría hacer mención de los dos emblemáticos autores arriba citados pues la simple repetición de los versos de los dos grandes padres de la italianidad, no sólo provocan una profunda emoción sino que nos persuaden de que están animados por los mismos anhelos de unidad cultural que la Exhortación final de *El príncipe*.

Dante así describe el encuentro entre Virgilio y su paisano Sordelo: (...) "*O Mantovano, io son Sordello/della tua terra*" *el' un l' alto abbracciava*.

Ahí serva Italia, di dolore ostello,/ nave sanza nocchiere in gran tempesta,/Non donna di provincie, ma bordello/Quell' anima gentil fu così presta,/ Sol por lo dolce suon della sua terra,/Di farse al cittadin suo quivi festa;/ e ora in te non stanno sanza guerra/li vivi tuoi, e l'un l'altro si rode/ di quei ch' un muro ed una fossa serra.

(...“Oh mantuano, soy Sordelo, de tu tierra”, y uno a otro se abrazaba. ¡Ay, sierva Italia, asilo eres de duelo, y, en la tormenta, nave sin barquero, y burdel, más no reina de más suelo! Aquel gentil mostrase tan ligero, Sólo por el son dulce de su tierra, Al ser con el paisano lisonjero; Y tus vivos, en ti, no están sin guerra, Y el uno al otro roe y acribilla, De los que una muralla y foso encierra.)³⁵

Petrarca se une al Divino poeta:

Italia mía, bene che'l parlar sia indarno/ a le piaghe mortali che nel bel corpo tuo sí spesse veggio,/Piacermi almen che' miei sospir sian quali/Spera 'l Tevere e l'Arno,/E 'l Po, dove doglioso e grave or seggio.[...]

Voi, cui fortuna ha posto in mano il freno/ de le belle contrade,/ di che nulla pietá par che vi stringa,/ che fan qui tante pellegrine spade/? Perché 'l verde terreno/Del barbanico sangue si dipinga?

³⁵ Dante Alighieri, *Purgatorio*, Canto VI v. 74-84.

BRUNO GELATI

(Italia mía, aunque hablar no sirva para sanar tus plagas mortales que en tu cuerpo yo veo sí numerosas, me consuela, al menos, que mis versos sean como los esperas los ríos Tiber, el Arno y el Po, donde dolorido y pesado estoy sentado. [...])

Ustedes, a quienes la fortuna puso en las manos las riendas de los bellos contradas, las cuales parece que no les cause piedad ¿qué hacen aquí tantas espadas forasteras para que el terreno verde se pinte de la sangre de los bárbaros?).³⁶

³⁶ Francesco Petrarca, *C. xxviii, Italia mía*, v. 1 6 y 17 22.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

LA SUBJETIVIDAD
ÉTICA EN EL
JUDAÍSMO ANTIGUO
UNA VISIÓN
ANTROPOLÓGICA

José Luis González*

Introducción

Hasta los pueblos que no tienen un acta de nacimiento histórico han procurado siempre componer una mitología que les otorgue algún grado de parentesco con sus dioses. Esta convicción de un origen trascendente ha acompañado, de muy diversas maneras, la historia cultural de todos los pueblos. Recientemente, estudios más comprensivos del fenómeno cultural han permitido situar este contenido central de todo campo religioso, como parte de la irreprimible necesidad del hombre de crear mundos de significado dentro de los cuales él mismo tenga sentido.¹

De esta especie de *universal cultural* expresado en la terca formulación de una causalidad trascendente del mundo y del hombre, la cosmovisión hebrea² representa un caso más de los atestiguados por

* INAH/ENAH, México.

¹ C. Geertz, *La interpretación de las culturas: La religión como sistema cultural*, 1997, Barcelona, Gedisa, p. 87-118; P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, 1967, Barcelona, Kairós, p. 51-82.

² Algunos autores suelen referirse, con propiedad, a los descendientes de Abraham con una terminología específica según el período histórico de que se trate. Así, son hebreos desde Egipto hasta la escisión de los dos reinos (931 a.C.), israelitas o judíos, hasta el final de la monarquía (587 a.C.) y

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

la antropología. Sin embargo, el peculiar cruce de variables históricas, culturales y coyunturales que incidieron en el caso judío, han hecho de él una referencia obligada para el seguimiento de la formación y desarrollo de ciertas categorías del imaginario cultural occidental.³ Esta es la razón por la que, en más de un aspecto, ciertos procesos del Israel antiguo constituyen, de algún modo, la arqueología o prehistoria de algunos de los rasgos de la cultura de Occidente.

Desde una perspectiva fenomenológica, es importante valorar en su justa proporción la preponderancia que la ética ha tenido siempre en experiencia religiosa judía. Si por experiencia religiosa entendemos el modo peculiar como cada pueblo vive, cultural e históricamente, su conciencia de pertenencia y dependencia de sus dioses, entonces tendríamos que tipificar varios modelos:

- *Antropomorfismo arbitrario*: podríamos incluir aquí la experiencia griega del destino. El hombre no sólo no sabe, a ciencia cierta, a qué atenerse para construir su vida de acuerdo a la voluntad de los dioses, sino que puede ser víctima, incluso, del juego sucio de los dioses. Por ejemplo, Edipo: toda la vida huyendo de la fatalidad anunciada, y, al final, cae en la emboscada que le han tendido los mismos dioses: mata a quien no sabía que era su padre y se casa con quien ignora que sea su madre. Y, en el colmo de la arbitrariedad, tiene que pagar por el parricidio y el incesto. ¿Cómo manejarse éticamente con esos tramposos? Es el reino de la incertidumbre en el que, el hombre, se encuentra en las sorprendentes manos y pasiones de los dioses. También es el imperio del despotismo de los dioses.

74

judíos los integrantes de la comunidad hebrea del período postexílico que inicia en el 538 a.C. En este ensayo, aunque diferenciaremos dichos períodos por necesidad analítica, utilizaremos los términos con relativa libertad, sabiendo que siempre nos referimos a esa construcción heterogénea que se autodenominó ‘hijos de Abraham’.

³ H. Frey, *Cristianismo ¿génesis de Occidente?*, 2000, México, CONACULTA.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

- *Observancia ritual*: los hombres pueden tener la seguridad de vivir dentro del orden de los dioses si cumplen las formalidades que el grupo social sanciona como provenientes de arriba. Esto se logra, principalmente, mediante el respeto a los tabúes y la aplicación de la fórmula ritual adecuada para cada circunstancia. De alguna manera, la experiencia religiosa se centra en la transfiguración de lo real que tiene lugar en el culto. Es el reino de la seguridad mecánica y un tanto mágica, pero, al menos, el hombre sabe a qué atenerse, no obstante estar en manos del monopolio de los especialistas de lo sagrado.
- *Voluntarismo ético*: En este tercer modelo, el hombre no sólo sabe cómo hacer para vivir dentro del mundo sagrado significativo sino que, lo que debe cumplir, depende de su iniciativa. Es el reino de la responsabilidad humana. Los medios pertenecen al campo de la acción humana. Son las propias acciones de cada hombre las que tienen carácter de mediación entre él (sea en cuanto miembro del grupo o como individuo) y lo sagrado. Supone un importante ascenso de la racionalidad mediante el recurso a categorías tales como causalidad, mediación, instrumentalidad y finalidad. En esta situación, la intermediación de los funcionarios del culto cede en su importancia frente a la calidad ética del comportamiento humano. La objetividad de las instituciones se relativiza y se inicia una *tendencia hacia lo personal* y la individualidad subjetiva. Es un paso importante hacia autonomía relativa del hombre en la conducción de su experiencia religiosa.

75

Aún aceptando el sesgo etnocentrista que, probablemente, hay en nuestra valoración, podemos observar un *ascenso de racionalidad* desde el primero al tercero de los modelos. Aquí tomamos incremento de racionalidad en el sentido de desarrollo de la **autonomía** del hombre en la conducción de su vida, por su razón, en el ámbito significativo de su cultura. No obstante que los tres modelos, por pertenecer

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

al campo religioso, tienen un componente de radical **heteronomía**, en el tercero, el hombre tiene a su alcance los medios que necesita para lograr los fines que pretende: llegar a la armonía con su dios mediante la calidad ética de sus obras.

Esta es la trayectoria que pretendemos observar en el desarrollo histórico y cultural del judaísmo antiguo.

1. Ética, sociedad y cultura

Parece claro que el inicio de la ética histórica de Israel se deriva de la reciprocidad colectiva asumida como contraparte del pacto de la Alianza. Bien se puede decir que el Decálogo y el Código de la Alianza (Ex 19-23) son el precio de la libertad. También son la esencia de la identidad singular que se genera a partir de la experiencia histórica, cultural y religiosa de la salida de Egipto que irá tomando forma institucional en el camino hacia el establecimiento en la 'la tierra que mana leche y miel'. En cuanto estructura (estructurada y estructurante), la Ley, para Israel, fue, ante todo, la clave significativa de su sistema cultural, y, en su versión ritual, celebración de la libertad constitutiva más que restricción de las libertades cotidianas. En todo caso, éste fue el mito fundacional que la memoria colectiva se encargó de remitir siempre a la pureza del principio.

76

Las referencias éticas que pueden rastrearse en el Antiguo Testamento constituyen un conjunto de materiales variados. No sólo provienen de diversos autores, sino de diversos horizontes culturales e históricos que la tradición ha conservado sin poder salvar su heterogeneidad, aunque sí cierta dirección de sentido.

Las diversas tradiciones *prehistóricas* de los patriarcas, con su peculiar religión y cultura, integran las páginas de la Torah; pero también las grandes sistematizaciones éticas en que quedó plasmada la identidad religiosa del Israel histórico que se constituye a partir de la salida de Egipto en tiempos de Ramsés II. En estos elementos, pueden encontrarse indicios de religiones celestes de los pastores nómadas, prohibicio-

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

nes que tienen que ver con éticas del tabú, reminiscencias de posibles sacrificios humanos a la divinidad, la persistencia de las idolatrías, etc. Todos estos retos que presentaba la *etnografía cotidiana*, fueron reducidos, no sin dificultad, a una indispensable unidad significativa por los centinelas de la historia y de la identidad colectivas (profetas, sacerdotes, teólogos y, ocasionalmente, algunos gobernantes).

Esta heterogeneidad de elementos que perduran en la arqueología cultural del pueblo judío, no constituye, por lo demás, nada excepcional. Todos los pueblos reeditan sucesivamente su historia. Lo hicieron los griegos, los aztecas y los incas. Carlomagno se emparentó con los emperadores romanos por obra y gracia de un poco de legitimación religiosa y otro poco de la magia de sus cronistas. Algo similar hicieron los aztecas en relación con los toltecas y el esplendor de Tula, a fines del primer milenio cristiano. Los españoles decidimos, por mucho tiempo, ignorar el período de la España islámica y empalmar la España visigótica y cristiana con la España de la Reconquista y de los Reyes Católicos. Todos estos esfuerzos obedecen, como lo hemos señalado, a la necesidad insoslayable que tiene el hombre de vivir en universos de sentido.

En el caso del pueblo judío, todo lo *anterior* y lo *diverso* es ordenado, con el tiempo, en relación con la experiencia fundante de su liberación de la esclavitud en Egipto y de su instalación en una tierra propia. El credo, el ritual y el nomos, como constitutivos de la cultura israelita, se forman y sistematizan a partir de ese hecho en el que muchos especialistas sitúan el inicio de la 'historia' de Israel (1250 a.C. aproximadamente).

77

Sin embargo, estas palabras no interpelan a cada uno aisladamente. Los mandamientos se refieren primeramente a Dios y a su culto, pero al mismo y único Dios de todos, en el seno de la comunidad de la Alianza congregada para los mismos actos religiosos, interiores y exteriores. Los mandamientos tienen luego, por objeto la vida de relación de dichos miembros entre sí, pero siempre a la luz de una fe que todos comparten, en el

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

amor que es la esencia de la Alianza, la cual los une y armoniza a todos en derecho para que permanezcan unidos de hecho. El decálogo es eminentemente una ley de comunidad.⁴

En todas las culturas conocidas la ética tiene que ver con ‘valores’ sobre los que descansa la convivencia del grupo y su destino en el futuro.⁵ Pero también es cierto que la ética de todas las culturas ha encontrado una conexión de legitimidad con lo sagrado. El peso de autoridad en el primer caso parece definirse en términos de realización y sobrevivencia, y es eminentemente pragmático. En cambio, el peso de autoridad de la segunda conexión se define en términos de sentido etiológico tanto del grupo como de las grandes instituciones culturales. De este modo, divinidad y sociedad son las dos direcciones que la ética tiene dentro de un sistema cultural: en ambos podemos detectar las referencias al *modelo de* (lo divino) y *modelo para* (la sociedad), en la terminología de C. Geertz. Desde el punto de vista de la historia de las culturas, toda religión es ética y toda ética tiene o ha tenido su fundamento en la religión.

78

Si lo vemos desde un punto de vista cultural, la mayor parte del decálogo judío no pasa de ser un conjunto de preceptos que brotan de la sensatez humana más elemental. Si se quiere sobrevivir como grupo, hay que cuidar los principios que pueden construir la cohesión interna. Sin embargo, el modo como los hebreos llegaron a sumir ese código como base de su convivencia, está dotado de una sorprendente *racionalidad*. En la Alianza del Sinaí, geográfica e históricamente situada, aparece el pueblo judío pactando con su Dios la ética que le regirá: y el pacto empieza a correr a partir del consentimiento dado por el pueblo. En este proceso, la intención colectiva, públicamente expresada y renovada en tiempos de crisis (Jos 24), es ingrediente esencial; la obligación

⁴ G. Auzou, *De la esclavitud al servicio. Estudio del Libro del Éxodo*, 1965, Madrid, Fax, p. 276.

⁵ J. L. González, *et al.*, *Liderazgo, valores y cultura organizacional*, 1999, México, McGraw-Hill Interamericana.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

y el compromiso van precedidos de la libre aceptación. Por eso, todo israelita sabrá explicar perfectamente de dónde vienen la historia y la Ley de su pueblo cuando sus hijos le pregunten por la razón de las mismas (Dt 6, 20-25).

2. Un pueblo éticamente comprometido

La notable racionalidad que mencionamos en el párrafo anterior, también se pone de manifiesto en el comportamiento del Dios de la Alianza hebrea. Sin duda por libre generosidad, queda comprometido a través de la mediación histórica de lo pactado. Las partes ponen sobre la mesa su aporte: protección y bendición a cambio de la observancia histórica y social de lo pactado. Es un compromiso de subjetividades: el Yo trascendente y único, por un lado; y el yo histórico y colectivo del pueblo, por otro. La Alianza es el punto de arranque de la ética histórica de Israel. Estamos hablando, en todo caso, de una subjetividad colectiva, todavía, pero subjetividad suficiente para asumir la responsabilidad que marcará su cultura y su historia.

Sin embargo, tanto el carácter histórico de la experiencia religiosa judía como el alto grado de racionalidad ética que implica el haber pactado, como ciudadanos libres, la Ley que regirá las relaciones con Dios y con la comunidad, propiciarán que los primeros indicios de la responsabilidad individual aparezcan, en la cultura bíblica antigua, relativamente temprano. El pueblo judío se presenta como una comunidad éticamente comprometida por la sencilla razón de que la esencia misma de su religión había arrancado del acuerdo de la Alianza en el que culminó el Éxodo. Hay otros casos de 'Alianzas' (y alguno pudo servir de modelo literario a los redactores bíblicos) pero no hay otro caso, en la historia de las religiones, donde una religión arranque de un acuerdo histórico entre los dioses y los hombres. Este pacto quedó plasmado en las dos versiones de Decálogo que se conservan (Ex 20, 2-17: Dt 5, 6-21).

Es por esta razón por la que la concepción de Dios que predominaba en el judaísmo antiguo era la de un dios absolutamente moral. "Si tal

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

reforzamiento y refinamiento del sentido moral procede del reconocimiento y sometimiento a Yahvé, entonces este Dios debe ser concebido como el principio de bondad y el modelo de toda rectitud humana.”⁶

El culto ha sido un elemento esencial en la constitución de todas las culturas. Tanto, que Emile Durkheim llegó a considerarlo como el *lugar cultural* en el que, mediante las representaciones colectivas de que es portador, se cohesionan el grupo cultural y alcanza la solidaridad indispensable:

Las representaciones religiosas son de representaciones colectivas que expresan realidades colectivas: los ritos son maneras de actuar que no surgen más que en el seno de grupos reunidos y que están destinadas a suscitar, a mantener o a rehacer ciertos estados mentales de esos grupos. Entonces si las categorías son de origen religioso, deben participar de la naturaleza común a todos los hechos religiosos. Deben ser, ellas también, cosas sociales, productos del pensamiento colectivo.⁷

80

Por los testimonios que nos proporcionan tanto la historia como la fenomenología de las religiones, lo más frecuente ha sido que las obligaciones con las divinidades se satisfacían mediante el culto y las observancias rituales. En Israel, sin lugar a dudas, la gran representación colectiva que ocupa el imaginario cultural, genera la solidaridad indispensable y da comienzo a su *historia* es la salida de la esclavitud en Egipto y la Alianza pactada con su Dios en el Sinaí. Pero, a diferencia de lo que insinúa de la generalización de Durkheim, en el judaísmo antiguo no fue el culto sino la experiencia histórica, su *memoria*, y su reproducción ética, lo que se constituyó en núcleo de la cohesión social israelita. El culto, después, se encargó de reproducirla y re-presentarla

⁶ J. García Trapiello, *El problema de la moral en el Antiguo Testamento*, 1977, Barcelona, Herder, p. 56.

⁷ E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, 1968, Buenos Aires, Schapire, p. 15.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

a lo largo de la historia. Como consecuencia, no obstante lo que ocurre con la mayoría de las religiones en las que predomina una ética ritual, en el judaísmo antiguo es el culto el que se deriva de la ética pactada en la Alianza. Esto es válido para horizontes tan antiguos como los que atestigua Samuel en los inicios de la monarquía (ISam 13,8-14 y 15,22-23) y al final de la ocupación de Canaán.

Esta preponderancia de lo ético sobre lo ritual se manifiesta, incluso, en el ámbito de los mismos templos:

¿Quién subirá al monte de Yahvé? ¿Quién podrá estar en su recinto santo? El de manos inocentes y puro corazón, el que a la vanidad no lleva su alma, ni con engaño jura. Él logrará la bendición de Yahvé, la justicia del Dios de su salvación. Tal es la raza de los que le buscan, los que van tras tu rostro, oh Dios de Jacob (Sal 24, 3-5).

Culto y ética provienen de una decisión histórica y libre tomada por Dios y su pueblo, pero es la ética la que, en última instancia, legitima al culto y no al revés.

3. La competencia de los especialistas

El paso a la vida de agricultores y, especialmente, la aparición del Estado y la vida urbana, estuvieron acompañados de un gran desarrollo en la división del trabajo social y en la especialización de funciones. Los cultivos y el trabajo de los metales adquirieron una importancia que no tenían para los antiguos nómadas:

Pero Yahvé, tu Dios, te conduce a una espléndida tierra, tierra de torrentes y de fuentes de aguas que brotan del abismo en los valles y en las montañas, tierra de trigo y cebada, de viñas, higueras y granados, tierra de olivares de aceite y de miel, tierra donde el pan que coman no te será racionado y donde no

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

carecerás de nada; tierra donde las piedras tienen hierro⁸ y de cuyas montañas extraerás el bronce (Dt 7,11-9).

Pero, en la nueva situación, el culto a Yahvé tuvo que competir con el culto a las divinidades de la fertilidad de Canaán, mucho más adecuadas para la vida campesina que giraba en torno al poder de las ciudades.⁹ Las nuevas condiciones de vida trajeron nuevos retos para la identidad colectiva.

Por eso, el período que va desde el inicio de la monarquía hasta el final del destierro (1030-538 a.C.) es, por excelencia, la época de los profetas. El carácter primordial de la ética fue un tema predilecto en los oráculos de estos centinelas de la historia. Indefectiblemente, siempre que el culto pretendió remplazar la observancia práctica y, a veces, disfrazar el comportamiento no ético, fue puesto en cuestión 'en nombre de la ética pactada'. Un caso paradigmático de esto lo constituyen los profetas del siglo VIII en los dos reinos.

De este modo, lo esencial de la experiencia religiosa (la observancia de la Alianza) no quedó en manos de los especialistas que monopolizaban el culto, sino en la iniciativa personal, en el comportamiento de los miembros de la comunidad.

82

En la esencia del culto judío se encontraba una referencia a la práctica de las relaciones humanas y nunca su desplazamiento. Y, sin embargo, la historia del pensamiento profético es testigo de que esto ocurrió muchas veces, principalmente cuando las instituciones del templo y el palacio sucumbieron a las tentaciones de una mutua legitimación, olvidando las bases éticas que garantizaban una coexistencia solidaria y justa en el seno del pueblo.

⁸ En el Medio Oriente, la época del Bronce se suele ubicar, para sus períodos antiguo, medio y nuevo, hacia 3,100, 2100-1560 y 1560-1200 a.C. respectivamente. La época del Hierro (I) se sitúa de entre el 1200 el 900 a.C. Naturalmente, las fechas se refieren al desarrollo del área cultural, el tiempo en que los advenedizos se familiarizaron en la explotación de estos metales tuvo que ser posterior.

⁹ E. Wolf, *Los campesinos*.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

Pero, en esta tensión entre culto y ética, se esconden otras cosas. El culto –independientemente de las diferencias conceptuales que Durkheim y otros han establecido entre religión y magia, es un rincón donde siempre la magia puede estar agazapada. En cierto modo, la magia, en cuanto la manipulación de los poderes sagrados mediante fórmulas administradas por el hombre, ha sido un intento permanente de robar el fuego de los dioses, tal como lo hizo Prometeo, exponiéndose al castigo de Zeus. Pero, además, desde la perspectiva que nos interesa, es cierto que, en la medida en que se pone énfasis en la ‘fórmula cultural’, el peso de la iniciativa humana del hombre común queda desplazado, la dependencia de los intermediarios se hace mayor y la racionalidad (ordenamiento de medios a fines) escapa de las manos de la persona para perderse en el laberinto de las funciones de los especialistas. Definitivamente, en la tradición israelita, la tensión entre el sacerdote y el profeta, es algo más que competencia por el control del campo religioso como lo han señalado algunos.¹⁰ Además, tiene que ver con la esencia misma de la experiencia religiosa del pueblo judío del Antiguo Testamento a la que la fenomenología de la religión nos permite acercarnos. El carácter eminentemente histórico que tiene la religión mosaica, hace del profeta el funcionario más adecuado para dar seguimiento a la comunidad comprometida en ella. Los sacerdotes de todas las religiones se han caracterizado, sobre todo, por la función de conservar, administrar y reproducir el saber de la tradición consignada en mitos y teologías. El profeta es más apto para vigilar la sociedad e interpretar la historia. En términos de la moderna administración de las organizaciones, tendríamos que decir que el liderazgo del sacerdote es conservador y, por vocación, resistente al cambio. El profeta es un líder visionario; la esencia de su vocación es anunciar los cambios y guiar hacia ellos. El sacerdote vigila para que la observancia ritual se cumpla. El cambio le inquieta y cualquier sabiduría que no provenga

83

¹⁰ En esa perspectiva destacan, entre otros, Max Weber, *Economía y sociedad*, 1979, México, FCE. Pierre Bourdieu, “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue Française de sociologie*, XII, 1971, París, p. 295-334.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

de él, le mueve el piso. El profeta es centinela de la historia y vigila la vida para que, en la cotidianidad de la convivencia social, tengan cumplimiento los compromisos de la Alianza pactada. Su pasión es denunciar las tradiciones que se han vaciado de sentido y sirven a otras lealtades. Por eso junto al profeta siempre hay el anuncio de un mañana diferente y un presente incierto y amenazado. Para él, el puente entre el presente y el futuro del destino del pueblo religioso, no es el culto sino la ética y la observancia.

4. El camino cultural

La cultura de Israel no cayó del cielo al Sinaí. Aunque su peculiar experiencia religiosa influyó decisivamente en muchas de sus instituciones, su cultura se fue tejiendo, como sistema de vida, exactamente por la misma ruta que siguieron los demás pueblos. Su propia historia, los préstamos culturales (dentro de un contexto de difusión cultural generalizado) y las cambiantes relaciones con la naturaleza en los diversos procesos de producción de bienes, fueron, sin duda, tres de los factores más importantes que determinaron su singularidad cultural.

84

4.1 De pastores a campesinos: las tribus de Israel

En el caso de la cultura israelita, el paso de la vida nómada a la campesina no fue simplemente el tránsito de una etapa de desarrollo cultural a otra. Por la interferencia intensa entre experiencia religiosa y cultura, el modelo pastoril (idealizado por su relación con los orígenes) persistió en oposición dialéctica con el modelo campesino que siempre estuvo bajo sospecha de sincretismo e infidelidad. Esta contraposición está presente, puede decirse, de forma estructural, en la mitología israelita más remota. En su análisis del judaísmo antiguo, Max Weber lo percibía en es tos términos:

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

Este último (Caín) se nos presenta en la leyenda del fratricidio, como un campesino y, por el contrario, Abel, como un pastor y, posteriormente, según la maldición, como un beduino. Según esta genealogía, es manifiestamente el padre de todas las tribus extranjeras que son huéspedes de Israel mientras que su hermano Seth es el ancestro tribal del Israel sedentario.¹¹

En el tránsito del nomadismo pastoril hacia la agricultura sedentaria, esta tensión conllevó, según Weber, por un lado, a la desmilitarización de los pastores y, por otro, a la desintegración de sus tribus a causa de la escasez de tierras de pastoreo como consecuencia de la intensificación de la agricultura. Los pastores ricos de la época de los patriarcas ya no existían o eran muy raros, por ejemplo, en el siglo VIII. En el camino de este proceso, se encuentran los estadios intermedios. Así, por ejemplo, los pequeños pastores itinerantes, se dedicaban, por tiempos, a la agricultura más o menos estable que variaba según el lugar y la disponibilidad de tierras; de esta manera la transición hacia el campesinado sedentario se producía gradualmente:

La organización social de los pequeños criadores de ganado se parecía normalmente a la de los Beduinos: la familia extensa formaba una unidad económica, el clan garantizaba la seguridad personal por la obligación de vengar la sangre derramada y la tribu, en cuanto confederación de clanes, aseguraba la protección de los pastos.¹²

85

¹¹ M. Weber, *Le judaïsme Antique*, 1970, París, Librairie Pon, p. 65. En consonancia con su identificación mítica con la agricultura y con una notable percepción de la evolución cultural, en el libro del Génesis se presenta a Caín, también, como el primer fundador de ciudades y como ancestro de los oficios de alta especialización como son los músicos y los forjadores de cobre y hierro.

¹² *Ibid.*, p. 70.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

La cultura israelita, no obstante la singularidad de su experiencia religiosa y la peculiar conciencia histórica que genera, comparte constantes con las otras culturas. Cuanto más *mecánica*¹³ e inexorable es la pertenencia al grupo, menos posibilidad tiene el ser humano para entenderse como algo que no sea su condición de *miembro y parte* del grupo.

Lo que justificaba, pues, una orientación esencialmente ética del antiguo derecho federal israelita era la responsabilidad colectiva de los miembros de la confederación, en el plano religioso, por las abominaciones cometidas por cada uno de ellos. Este postulado, tan importante y pesado de consecuencias, que afirmaba la responsabilidad colectiva de la comunidad entera que albergaba en su seno –consciente o inconscientemente– a un transgresor de la ley, se asumía como completamente normal... desde la creencia religiosa de un pueblo que, como Israel, se presentaba ante su Dios como agrupación de ciudadanos libres.¹⁴

86 | Esa es su única identidad. Sin duda pertenecen a los horizontes de la *solidaridad mecánica* los textos que hacen a las tribus y clanes responsables de la conducta de sus miembros y, esto con todas las consecuencias. Son momentos en que la calidad moral de las acciones se miden por las consecuencias que los actos de sus miembros tienen para la comunidad. El pecado o la inobservancia de un miembro repercute en la seguridad e, incluso, en la sobrevivencia del grupo. Ninguna

¹³ Le damos al término la misma significación que originalmente le da E. Durkheim en su obra *De la división del trabajo social*. La *solidaridad mecánica* es la que anima a una comunidad en la que los integrantes se entienden a sí mismos como partes o miembros del grupo. Están unidos porque no pueden pensarse de otro modo y, por cierto, tampoco podrían sobrevivir separados. En cambio la *solidaridad orgánica* es aquella que prevalece en las sociedades en que solo un contrato social puede mantener cohesionados a los individuos tan dispares.

¹⁴ M. Weber, *op. cit.*, p. 194.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

acción personal, buena o mala, es un asunto privado. Por eso era la comunidad la que se hacía responsable de erradicar el mal de su interior eliminando al culpable y, a veces, a toda su parentela. Esta norma podía alcanzar lo mismo a descendientes reales (2Sam 21,1-9) que a un traidor (Jos 7, 2-25) a un idólatra (Lev 20, 2-5) o a un incestuoso (Lev 20, 10-20).

En este proceso, cada tribu tuvo su propio camino de evolución. Todo indica que las que más perduraron en su cultura semi-beduina fueron las de Benjamín, Manases y la de Neftalí. En cambio, la tribu de Isacar y la de Judá, probablemente, fueron de las primeras en asentarse como agricultores ya que la bendición de Jacob les ‘anuncia’¹⁵ su destino en estos términos:

Isacar es un borrico corpulento echado en medio de los corrales. Aunque ve que el reposo es bueno y que el suelo es agradable, ofrece su lomo a la carga y termina sometiénndose al trabajo (Gen 49, 14-15).

Judá... el que ata a la vid su borriquillo y a la cepa el pollino de su asna; lava en vino su vestimenta, y en la sangre de uvas su sayo; el de los ojos encandilados de vino, el de los dientes blancos de leche (Gen 49, 10-13).

Seguramente proyectada a etapas posteriores, se le anuncia a la tribu de Zabulón su dedicación al comercio sin duda asimilado por su vecindad con Fenicia (Gen 49, 13).

¹⁵ Aunque el texto del Génesis (49) adopta el estilo de la *bendición del padre* antes de morir, con una mezcla de buenos deseos y aparente profecía, es sabido que el autor que escribe el texto, probablemente, no antes del siglo VI a.C., pone, retrospectivamente, en boca del patriarca Jacob, una síntesis de la trayectoria histórica y de la identidad colectiva de cada tribu. De esta manera, se logran dos cosas: a. se legitima el pasado y el presente de cada tribu; b. se entroncan las diversas identidades de las tribus (algunas de las cuales no estuvieron en Egipto) con la bendición y destino que les dio el patriarca común *antes de la servidumbre de Egipto*.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

Por consiguiente, durante mucho tiempo convivieron ambas culturas y, como lo señala el propio Weber, estos pequeños ganaderos eran los aliados naturales de los agricultores frente a los beduinos. Pero la tendencia ascendente era la agricultura sedentaria. Con este giro, lo que cambiaba no era sólo 'el modo de ganarse la vida'; se transformaba toda la cultura: organización social, economía, sistema de parentesco, religión, régimen político, relaciones inter-tribales, etc. En síntesis: el ethos y la cosmovisión.

Es claro que el paso de una cultura nómada a otra sedentaria y agrícola implicó grandes cambios en el pueblo de Israel. En todo caso, parece evidente que el proceso había cristalizado plenamente en el siglo VIII: la división del trabajo social, un campesinado productor de excedentes, la vida urbana, el estado, la centralización regional del culto, el ejército profesional, los comerciantes, la concentración de la riqueza, etc. La crisis del paso de la confederación tribal a la monarquía y al Estado nos la ha conservado en forma magistral un texto del II Libro de Samuel (8, 1-22), el último de los jefes carismáticos conocidos como 'jueces', conductores ocasionales de toda la confederación. No obstante que el texto se redactó en el siglo VII, las fuentes que maneja le permiten reconstruir la gran transformación ocurrida hacia el año 1030 a.C., unos treinta años antes de la toma de Jerusalén, por David, y su constitución como centro político y religioso del nuevo Estado. Estos son algunos de los más importantes procesos que marcaron el final de la hegemonía tribal.

88

4.2 Campesinado y ciudad: condiciones de una sociedad compleja

La sociedad rural, empobrecida como consecuencia de la alteración de la equidad de la Alianza, está constituida en el siglo VIII por los pequeños criadores de ganado (Amós 7, 14), campesinos asalariados y pequeños propietarios. Estos grupos tenían al mismo enemigo común: los patricios urbanos que viven de la usura y han concentrado la propiedad de la tierra. A estos últimos el profeta Amós echa en cara

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

que ‘oprimen a los débiles y aplastan a los pobres’ (4, 1). La ciudad no sólo representa un nuevo espacio cultural sino una nueva hegemonía.

En este camino de lo simple a lo complejo, del grupo al individuo, la aparición de la ciudad ha marcado un hito importante. La vida urbana, en todos los pueblos, es un espacio de relaciones humanas distinto que suele marcar el paso a otra fase del desarrollo cultural. La alta división del trabajo social diversifica las clases, acelera la movilidad social y abre espacios inéditos a la iniciativa personal.¹⁶

Este nuevo espacio cultural planteó nuevos desafíos a la ética israelita pero también provocó nuevos desarrollos conceptuales. Con frecuencia se ha sostenido que en el Antiguo Testamento la moralidad no tenía nada que ver con la disposición interior del hombre; sin embargo, la intención o voluntad del individuo cuenta mucho y define su conducta como moral o inmoral. En las diversas versiones del decálogo la exigencia moral llega al nivel de la interioridad, de la intención; por ejemplo, cuando prohíbe el *codiciar* o el *desear* apropiarse de lo ajeno (Éx 20,17). Y a lo largo de todo el antiguo Testamento se prestará mucha atención a la actitud del corazón si bien entendida no en un sentido psicológico moderno sino como refiriéndose a la disposición interior del hombre (Gen 4, 5-7; 6,5-6; 8,21; 20,5-6; Lev 19,17-18; Dt 6,5; 10,16; 30,6; 1Sam16,7; Miq 2,2; Is 29, 13-14; 55,8-9; Jer 4,4; 31,33, Ez 1, 19-21).¹⁷ Nótese, sin embargo, que todos estos textos son del siglo VIII y posteriores, es decir de un período en el que ya la vida urbana había alcanzado un gran desarrollo.

89

¹⁶ Una de las expresiones más recientes y sorprendentes, en los confines del individualismo de nuestra cultura postindustrial, a nuestro juicio, la encontramos, en la obra de Paolo Flores D’Arcais en su obra *El individuo libertario*, 2001, Barcelona, Seix Barral: “Izquierda quiere decir... estar de parte del más débil, del más frágil, del más en peligro. Si esto es verdad, entonces, *izquierda quiere decir individuo*.” Sea por nostalgia, miedo o por incapacidad de alcanzar un nivel de significación que se me escapa, confieso mi anonadamiento. Ahora va a resultar que la izquierda y el neoliberalismo salvaje viven separados por una tenue cortina que se desliza en las noches.

¹⁷ J. García Trapiello, *op. cit.*, p. 86.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

Sin embargo, una cosa es la presencia de la valoración de la disposición interior y el reconocimiento, por tanto, de la subjetividad moral y otro muy distinto el reconocer que la moralidad de una acción pueda depender, en última instancia, de la intención del sujeto, cosa que sólo mucho tiempo más tarde (Abelardo siglo XII) quedará asentado en el occidente cristiano.¹⁸ De cualquier manera, si bien la disposición interior del hombre es un factor importante al definir el comportamiento ético, dicha actitud se entiende como indiscutiblemente unida y nunca disociada del acto externo en que se traduce. Por tanto, el Antiguo Testamento está lejos de la moralidad de la intención y de los pecados de pensamiento a los cuales el Nuevo Testamento se abrirá desde el comienzo (Mt 5, 27-28).

La evolución cultural del judaísmo antiguo, como la de los otros pueblos, se desplaza de lo folk a lo urbano,¹⁹ de lo comunitario a lo societario,²⁰ de la comunidad hacia la individualidad, de la objetividad externa y material a la subjetividad interior y espiritual. Lo que podemos llegar a constatar en el período, de más de un milenio, que va desde la esclavitud en Egipto al sojuzgamiento romano (1250-63 a.C.) es que la responsabilidad moral individual emerge del medio comunitario aunque siempre en relación estrecha con él. En otras palabras: el *miembro* de la comunidad tribal o clánica, con pocas posibilidades de diferenciación pero con todas las garantías de protección por parte de dichas instituciones, se transforma, al ritmo de importantes procesos culturales, en *individuo*, responsable de sus actos, susceptible de mérito

90

¹⁸ M. D. Chenu, "L'éveil de la Conscience dans la Civilisation Médiévale", ensayo que presentó el insigne filósofo y teólogo dominico ante l'Institut d'Études Médiévales de Montreal, en el contexto de la Conferencia de Alberto Magno (1968), 1969, París, Librairie J. Vrin. "En verité—dice Chenu—dans les phénomènes sismiques des années 1120-1160, la découverte du sujet fut, par lui et en lui, éclatante, l'un des épicentres de la gestation d'un homme nouveau" (p. 17).

¹⁹ R. Redfield, *El mundo primitivo y sus transformaciones*, 1963, México, FCE, p. 43 s.

²⁰ F. Tönnies, *Comunidad y sociedad*, 1947, Buenos Aires, Losada, p. 25 s.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

o sanción personal y, no obstante, ligado a la comunidad por deberes y lealtades. Emerge el individuo; no el individualismo que todavía está lejos en el horizonte histórico.

En este proceso tuvieron que ver diversos factores. La experiencia de vida urbana, la incorporación de los campesinos a la órbita de dominio de las ciudades, el tránsito a la agricultura intensiva, la estratificación de los estamentos sociales (políticos, sacerdotales, militares, comerciantes, artesanales, etc.), la intensificación del comercio en todas sus formas, la concentración de la riqueza y el aumento de la pobreza, la evolución de la familia poligámica a la monogámica y otros. La sociedad se ha hecho compleja y en los intersticios de su estructura surgen espacios para una mayor movilidad social y para la iniciativa personal.

Esta complejidad social e institucional llega a su apogeo, en el siglo VIII a.C., aproximadamente entre el 783 y el 745. Es un período marcado por la decadencia de Asiria que los dos pequeños reinos vasallos en que vive el pueblo judío aprovechan bien. Pocas veces dos reinados fueron tan prolongados: Jeroboán II (783-743) gobierna el norte desde Samaría y Ozías (781-740) está al frente del reino de Judá, en Jerusalén. Los dos se benefician de la coyuntura internacional para extender sus dominios, afianzar sus fronteras y llevar a sus pueblos a niveles de desarrollo, opulencia y confort nunca conocidos, hasta entonces, en la sociedad judía. A esta época corresponden, por ejemplo, estos textos:

Y vosotros que creéis alejar el día funesto y hacéis que se acerque un reino de violencia! Acostados en camas de marfil, arrellenados en sus lechos comen corderos del rebaño y becerros sacados del establo, canturrean al son del arpa, se inventan, como David, instrumentos de música, beben el vino en copas, con aceite exquisito se ungen, más no se afligen por el desastre de José. Por eso, ahora van a ir al cautiverio a la cabeza de los deportados y cesará la orgía de los comodones (Amós 6, 3-7).

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

El sacerdote de Betel, Amasias, mandó decir a Jeroboam rey de Israel: “Amós conspira contra ti en medio de la casa de Israel; ya no puede la tierra soportar todas sus palabras. Porque Amós anda diciendo: “a espada morirá Jeroboam e Israel será deportado de su suelo”. Después Amasías dijo a Amós: “Vete, vidente; huye a la tierra de Judá; come allí tu pan y profetiza allí. Pero en Betel no has de seguir profetizando porque es el santuario del rey y la casa del reino” (Amós 7,10-13).

Los textos²¹ representan adecuadamente la crisis del siglo VIII: se diría que la concentración del poder político y económico ha pervertido a instituciones tales como la monarquía, el culto, el sacerdocio, la administración de justicia y el régimen de tenencia de la tierra. La observancia de los viejos principios de la Alianza está en cuestión. La solidaridad tribal y clánica parece haberse quebrado. Las instituciones como el año sabático, que aseguraban que la riqueza no se acumulase por el despojo de los débiles, han perdido vigencia. Por otro lado, la legitimación mutua entre sacerdocio y monarquía, ha dado la espalda a las condiciones reales en que vive la comunidad. Tal pareciera que la tierra prometida ya no mana leche y miel; al menos no para todos.

92

Según H. Cox, la relativización de los valores en el ethos israelita va parejo con la relativización de los ídolos y el rechazo a los íconos. Sólo Dios y la Alianza pactada con Él son el parámetro para regir la vida y juzgar de la fidelidad. En el fondo de esta crítica se encuentra el principio “nada que sea hechura de manos humanas puede convertirse en referencia absoluta para el hombre” porque equivaldría a desplazar a Dios por una criatura. Eso es la idolatría.

Pero lo usual fue que estos principios se aplicasen al rechazo de los dioses de Egipto y de los dioses cananeos de la fertilidad (baales); en

²¹ En los mismos términos oraculares de los profetas, también pueden encontrarse síntomas de esta profunda transformación cultural y social que experimenta el pueblo judío en el siglo VIII, en: Am 4, 1-3; 5, 7-13; 21-24; Os 4, 1-10. Miq 2, 1-3; 3,1-12; Is 1, 10-17; entre otros.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

otras palabras: el relativismo se utilizaba para salvaguardar a Israel de las tradiciones, creencias y prácticas de los ‘otros pueblos’. En el ámbito de la ética, más que en ningún otro, el principio se transforma en autocrítica cultural. Así surge un espacio para un relativismo constructivo que impide que las propias instituciones culturales se conviertan en *ídolos*.²²

Es éste un rasgo cultural exclusivo de Israel. Normalmente, el relativismo cultural lo aplicamos los antropólogos como criterio para rescatar el valor *autónomo* de cada cultura en sí misma, más allá y por encima de todo etnocentrismo *heterónimo*. Como subraya toda la tradición culturalista, las instituciones, tradiciones y pautas culturales quedan legitimadas por el mero hecho de persistir reforzadas por el reconocimiento de su funcionalidad interna. Lo singular de nuestro caso es que en la interacción entre cultura y religión en la tradición del judaísmo antiguo, la cultura lleva en sí misma un factor crítico que se convierte en criterio superior de juicio sobre las instituciones, costumbres y relaciones humanas. La referencia última es la Alianza y el criterio de juicio es la ética. Esta es la razón por la que un monarca como Jeroboam II es tenido por exitoso en términos de historia universal y, sin embargo, ‘dos años antes del terremoto’ el profeta Amós le transmite el juicio que merece desde la *historia sagrada*: “A espada morirá Jeroboam e Israel será deportado de su suelo” (Am 7, 11). En cambio el rey Josías (640-609) será recordado por su piedad, es decir, por gobernar según los principios de la Alianza.

La estructura interna de la ética del judaísmo antiguo permite relativizar la norma ética en sí misma, precisamente porque su referencia última no es la observancia formal (quasi mágica) sino la vida misma. Es por eso por lo que instituciones tales como monarquía, sacerdocio, culto, incluso, la observancia formal de los preceptos, están obligadas a legitimarse socialmente mediante su contribución a la convivencia equitativa y justa de aquel pueblo que salió sin nada de la esclavitud, y recibió tierra y libertad de la generosidad de su Dios. Este es

93

²² H. Cox, *La ciudad secular*, 1968, Barcelona, Península, p. 55.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

el fundamento de la notable carga de racionalidad histórica que conlleva la ética judía, al menos en el período en el que los profetas eran personajes frecuentes en el reparto de la escena social.

Hay otro campo, dentro del ethos o tono vital de la cultura israelita particularmente propicio para el desarrollo de la individualidad y subjetividad moral incipiente. Es el terreno de los sentimientos. Es cierto que –como ya se ha mencionado anteriormente– nunca se trata de meros estados anímicos desligados de la conducta externa. Pero la importancia que se concede a los sentimientos en la experiencia religiosa israelita es tan grande que, lo menos que podemos decir, es que constituye un espacio cultural excepcionalmente apto para el desarrollo de la subjetividad moral.

La esencia de la ética está constituida por una relación de amor dirigido a Dios, sobre todo, y al prójimo, en segundo término: *amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza. Queden grabadas en tu corazón estas palabras que yo te mando hoy* (Dt 6, 5-6). Este es el fundamento de la relación *sentimental* y psicológica del fiel israelita con su Dios más insistentemente repetida. En una segunda instancia, este mismo sentimiento se proyecta al modelo de las relaciones comunitarias e históricas: *porque Yahvé, vuestro Dios ... hace justicia al huérfano y a la viuda y ama al forastero a quien da pan y vestido. Ama pues al forastero porque forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto* (Dt 10, 16-20).

94

Si tenemos en cuenta que esta formulación pertenece al siglo VII a.C., a una fase de desarrollo en el que la cultura nómada definitivamente ha cedido la hegemonía a una cultura campesina, no podemos ignorar que el comunitarismo domina, sin duda, sobre las identidades personales. De alguna manera, corren en paralelo dos líneas de desarrollo: por un lado, dentro de la comunidad, se va abriendo camino la persona y la subjetividad; por otro lado, el cerco étnico se abre hacia categorías universales. Pero, nótese, en ambos casos, la consideración de la persona toma distancia de su pertenencia étnica o nacional. Este proceso, intelectual y moral, alcanza una importancia singular, incluso, en lo que podríamos considerar la historia universal de las ideas:

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

Por primera vez, es constituida una ética, una legislación social y política que tiene en cuenta el punto de vista del pobre, del extranjero, del paria, del esclavo. La ética bíblica se construye en función del individuo existente, en función del hombre sea cual fuere, no importa a qué casta, clase social o nación pertenezca, y no en función y al servicio de una casta privilegiada, de una casta social poseyente, ni de un mito nacionalista, imperialista o racista. Por primera vez en la historia de las civilizaciones y de las legislaciones, el hombre es respetado, amado, en tanto que hombre.²³

En el período que va entre las reformas del rey Josías (640-609 a.C.) y el final del destierro en Babilonia (538 a.C.), parece que ocurrieron cosas importantes a este respecto. La escuela de espiritualidad y el equipo intelectual que gira en torno al templo de Jerusalén en tiempos del rey Josías, al reescribir la historia y reeditar la experiencia religiosa de Israel, reflejan la evolución cultural que se ha operado en los últimos siglos. La obra de la Escuela Deuteronomica evoca una cultura sedentaria y una civilización urbana atravesadas por las contradicciones sociales que vienen del siglo anterior, y dotadas de un alto grado de división del trabajo social. Pero conserva, sin embargo, una identidad histórica que sigue teniendo sus raíces en los acontecimientos fundantes del Éxodo y la Alianza (Dt 6, 10-13; 6, 20-25). Pues bien, esta escuela de teólogos, historiadores y archiveros a la que le debemos una cuarta parte del Antiguo Testamento, genera, a fines del siglo VII, una corriente de espiritualidad interiorizante y emocional que supone un ascenso de la subjetividad. Particularmente expresivo, por constituir un verdadero credo religioso y una declaración de identidad cultural, es este texto de dicho período:

95

²³ C. Trèsmontant, *La doctrine morale des Prophètes d'Israel*, 1958, París, p. 123.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

Y tu pronunciarás estas palabras delante de Yahvé tu Dios: Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y fue a refugiarse allí siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, poderosa y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Clamamos entonces a Yahvé Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel. Y ahora yo traigo las primicias de los productos de la tierra que tú, Yahvé, me has dado (Dt 26, 5-10).

Se puede decir que el conjunto de los procesos vividos, en ese tiempo, en los diversos campos sociales (político, religioso, económico, etc.) parece haber permitido una interiorización de la experiencia religiosa y de su expresión teórica. La persona como sujeto de responsabilidad y de derecho empieza a emerger.

96

Has de saber, pues, que Yahvé, tu Dios es el Dios verdadero, el Dios fiel que guarda la Alianza y el amor por mil generaciones a los que le aman y guardan sus mandamientos, pero que da su merecido, *en su propia persona*, a quien le odia destruyéndole (Dt 7,11).²⁴

Y, en un contexto tan denso como es la renovación de la Alianza que Josué preside en Siquem, una vez establecidos en la tierra prometida, en lo que los autores señalan como la extensión del pacto a las tribus semitas que no provenían de Egipto, enuncia este principio fundamental: “Tendréis buen cuidado, por vuestra vida, de amar a Yahvé vuestro Dios” (Jos 23, 7).

²⁴ Idea de la responsabilidad personal de los actos, se hace frecuente a partir de la obra deuteronomica (Dt 21, 18-21).

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

Una cosa es cierta: la categoría *amor* en el A. T. es todo menos retórica. Más bien tendríamos que reconocer en ella un elemento fundamental del imaginario cultural²⁵ que se convierte en clave de la *solidaridad* social en el sentido sociológico que Durkheim atribuía a la función de las *representaciones colectivas* en la reproducción de la cultura y en su socialización:

Poned estas palabras en vuestro corazón y en vuestra alma, atadlas a vuestra mano como una señal, como recordatorio ante vuestros ojos. Enseñádselas a vuestros hijos, hablando de ello cuando estés en casa y cuando vayas de viaje, cuando te acuestes y cuando te levantes (Dt 11, 18-19).

La fuerza de este concepto relacional es tan grande que, en uno de los libros más logrados de la Biblia judía, *El Cantar de los Cantares* (escrito hacia el 423 a.C.), la relación de Dios con su pueblo se describe mediante la referencia a una metáfora sostenida como hilo conductor del discurso: la relación de dos amantes esposos.

²⁵ Sería exagerado pretender que la cultura israelita haya sido la única que ha llegado a la construcción de estas categorías como parte de su dinámica cultural. Con expresiones más o menos similares se podrían rastrear en otras culturas. En México mismo, encontramos, en su pasado tolteca, notables expresiones al respecto que se aplican al dios Quetzalcóatl: “le tuvieron grandísimo amor, reverencia y devoción y le ofecieron suaves, devotísimos y voluntarios sacrificios” (Mendieta: 197). “Con su ejemplo y su doctrina predicó una nueva religión inculcando el ayuno, la penitencia, el amor y respeto a la divinidad, la práctica de la virtud, el desprecio por el crimen” (Orozco y Berra 1944). “Se dice también y se refiere que cuando Quetzalcóatl vivía, muchas veces los demonios quisieron engañarlo porque jamás quiso matar en sacrificios a los tolteca, pues amaba a los vasallos como a hijos” (Chavero: 1887). José Luis González, “Quetzalcóatl: racionalidad y desencantamiento del mundo. Notas sobre un proceso singular en el desarrollo cultural de mesoamérica”, Junta de Andalucía/Sociedad de Historiadores Mexicanistas, 1991, Granada.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

5. La responsabilidad personal

El período del destierro en Babilonia (587-538 a.C.) fue, para la población judía del reino de Judá, un tiempo de crisis y depuración. Las grandes referencias objetivas de su identidad, quedaron fuera de su alcance: la tierra, la organización social propia, el templo y su culto, el rey propio, Jerusalén, etc. Ante el reto de conservar la identidad cultural y religiosa ‘en tierra extranjera’, se desarrolló una corriente de interiorización y espiritualización que reelaboró importantes categorías religiosas de la tradición. Sin duda traían la herencia de la escuela deuteronomica. Pero a eso se debe añadir la exposición de la comunidad judía a la influencia de la religión de Zoroastro y de la cultura irania.

5.1 Un préstamo cultural

El destierro fue una experiencia particularmente rica en el replanteamiento de muchas de las categorías religiosas de la tradición judía.²⁶

98 Es cierto que de la monolatría de los primeros siglos en Canaán (‘sólo a Yavhé daremos culto’), al monoteísmo ontológico de los profetas del exilio y postexilio (‘Yahvé es el único Dios’) hay mucha diferencia.²⁷

²⁶ H. Frey, “Zoroastro y la tradición occidental”, en I. Ahlers, *et al.*, *La genealogía del cristianismo ¿origen de Occidente?*, 2000, México, CONACULTA. En este trabajo el autor le sigue la pista a las posibles raíces persas de algunos aspectos del monoteísmo judío.

²⁷ Según Weber “tous les chefs non séculiers mais prophetiques des guerres de liberation, homes ou femmes, étaient hostiles aux autres dieux ou le devinrent au cours des bombats. Mais para aillerus s’il existe un fait bien établi au sujet des Israélites sédentaires, c’est qu’ils avaient ‘d’autres dieux’ que Yahvé” (*op. cit.*, p. 196). Es claro que la sedentarización no trajo consigo sólo el cambio del cayado por el arado; algunas otras categorías culturales fueron puestas a prueba. Tampoco fue sólo el arte de la agricultura lo que aprendieron de sus vecinos. Parece que muchos pensaron que de poco serviría la agricultura sin una religión de la fertilidad.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

Bien puede ser que estas expresiones depuradas se lograsen por préstamo cultural de la tradición de Zoroastro²⁸ que la tradición judía asimiló. Hay buenas razones también para pensar que el *mito de la creación*, tan estrechamente ligado a la afirmación del monoteísmo, es deudor de la misma época y de la misma área cultural.²⁹ Algo similar se puede decir de la *angelología* judía, del concepto de la *Sabiduría* (personificada) que aparece abruptamente después del destierro y atraviesa toda la colección de literatura sapiencial posterior, e, incluso, el giro universalista, ético y escatológico que el mesianismo israelita experimenta después de la experiencia babilónica.³⁰

Mención aparte merece el tema de la ética y su relación con la individualidad humana. La concepción de la responsabilidad humana y de la ética del zoroastrismo, tiene notables puntos de proximidad con la teología de los profetas del exilio. El peso que la categoría 'elección libre' tiene en la religión de Zoroastro viene desde los niveles primordiales (dialéctica de los principios del bien y del mal) y configura la responsabilidad humana. La vida del hombre en este mundo se reduce a una lucha permanente contra el mal; esta lucha exige constantemente **elegir** entre el bien y el mal, y asumir responsabilidades personales en el ámbito de la subjetividad, porque, todo, actos, palabras y pensamientos son susceptibles de moralidad que se deriva de la dirección

99

²⁸ Zarathushtra (popularmente Zoroastro) fue un sabio reformador religioso que (entre 660 y 580 a.C.) transformó el politeísmo naturista de la religión irania: Ormazd es el Ser supremo 'que es y que será siempre' omnisciente, omnipotente, benévolo, misericordioso y creador, por medio de su palabra, del mundo material y espiritual Frente a él, pero sin ser Dios, actúa en el mundo el espíritu del mal Ahrimán.

²⁹ G. Auzou, *La tradición Bíblica*, 1961, Madrid, Fax, p. 218 s. En el texto plantean algunas de las posibles líneas de influencia de la religión de Zoroastro en la tradición bíblica, con ocasión del contacto de importantes profetas-teólogos con el medio babilónico entre el 587-538 a.C.

³⁰ J. Duchesne-Guillemin, "La religión del Antiguo Irán", en *Historia Religionum: Manual de Historia de las Religiones*, 1973, Madrid, Cristiandad, p. 363.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

de la libre elección individual.³¹ Como complemento de esta responsabilidad de la elección personal entre el bien y el mal y sus principios (Aura Mazda y los daeva, respectivamente), la religión irania esboza un destino personal, después de la muerte, al cual se accede, bajo modalidad de cielo o infierno, mediante un juicio personal.

Este complemento de cosmovisión y ethos dio como resultado una ética de alto grado de racionalidad en la cual tanto la relación con Dios como el destino final del ser humano dependían de los medios que el hombre podía administrar: su libertad y el constante ejercicio de la elección entre la virtud y el mal. Ésta fue una manera “para salvaguardar la responsabilidad humana al limitar la eficacia de los esfuerzos del hombre al ámbito de la moralidad... Por otra parte, la vida futura depende del resultado de comparar las obras, las palabras y los pensamientos buenos con los malos de toda la vida...”³²

He aquí una fórmula ejemplar de confesión personal en la religión irania de la época sasánida:

100

Todo tipo de pecados, todo pensar torcido, todo hablar torcido, todo actuar torcido, todos los pecados de muerte, en concreto, todo rezagamiento malo que es el mal espíritu de Druh, producido en rebeldía contra las criaturas de Ohrmazd, y que Ohrmazd ha revelado como pecado con el que los hombres pueden volverse pecadores, pueden ir al infierno. Si con ello me he vuelto pecador de cualquier modo que yo me haya vuelto pecador, en cualquier forma que yo me haya vuelto pecador con pensamientos, con palabras, con acciones, arrepentido hago penitencia: ¡perdona!³³

La exquisitez psicológica y ética llega a tal extremo, en ese mismo manual de confesión, que el arrepentimiento se extiende no sólo a los

³¹ *Ibid.*, p. 355.

³² *Ibid.*, p. 357.

³³ Geo Widengren, *Fenomenología de la religión*, 1976, Madrid, Cristianidad, p. 249.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

tres niveles de acciones, palabras y pensamientos (exterior-interior, material-espiritual) sino a acciones y omisiones (ser-no ser). El panorama de responsabilidad parece alcanzar todo el campo de la subjetividad. Y concluye, aproximándose a la frontera de las *intenciones* como criterio ético: *Lo principal de la penitencia es que uno no cometa ningún pecado voluntariamente, pero si por ignorancia o debilidad o poco conocimiento se origina un pecado, entonces uno se presenta a los buenos con actitud penitente.*³⁴

De estas consideraciones parece poder concluirse que la ética de Zaratustra o Zoroastro, al menos, había logrado:

- Rescatar la identidad personal de la identidad colectiva.
- Construir el concepto de individuo personal como sujeto (culturalmente reconocido) de acciones propias en el ámbito comunitario.
- El reconocimiento de la responsabilidad ética individual de los actos personales.
- La ampliación de ámbito de competencia y responsabilidad moral: actos, palabras y pensamientos.
- La proyección del sujeto personal al orden sagrado ante el cual es reconocido y responde de sus actos, palabras y pensamientos.
- Un destino último al alcance del voluntarismo y esfuerzo personal.

101

Este era el ethos en el que los hebreos convivieron hasta que Ciro les permitió regresar a su tierra en el 538.

5.2 Una revolución teológica

El repliegue hacia el interior cuando las condiciones externas eran tan adversas, tuvo sus efectos. Es en el período del destierro (entre 587 y 538 a.C.) en Babilonia cuando la subjetividad individual alcanza un desarrollo sorprendente en el pensamiento ético hebreo. Al menos, a

³⁴ *Ibid.*, p. 251.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

ese tiempo pertenecen las formulaciones más explícitas. También otros aspectos de su pensamiento religioso llegan a su máxima expresión: por ejemplo la formulación más depurada del monoteísmo y de su proyección universalista. Todo esto tiene lugar en ese período de ‘prueba’ en el que, paradójicamente, se ha vuelto a la esclavitud y otros reyes dominan al pueblo, se ha perdido la realidad objetiva de la tierra, el templo ha sido devastado, las murallas de Jerusalén derribadas; etc.

Algo realmente importante ocurrió en Babilonia. En las tres sucesivas deportaciones, los mejores cuadros de todos los ámbitos de la sociedad judía fueron expatriados al centro de la más grande civilización del momento. El reto que implicaba la nueva situación dividió a los deportados. Los mejor situados tendían, pragmáticamente, a la asimilación de la nueva cultura en la que llegaron a escalar posiciones de prestigio; los menos afortunados o, quizás, los más fieles a sus tradiciones, decidieron resistir en torno a un cuerpo de intelectuales provenientes de los medios sacerdotales. Éstos emprendieron, con fervor renovado, la tarea de la redacción, ordenamiento y ‘edición’ del último gran cuerpo documental que, junto con las tradiciones eloísta, yahvista y deuteronómica, constituyó la mayor parte de la actual Biblia judía: el *Código Sacerdotal*.³⁵

102

En lo que se refiere a nuestro tema de estudio, no se puede dudar de que la cultura babilónica y la religión de Zoroastro, influyeron poderosamente en el desarrollo de los nuevos conceptos que se incorporaron a la tradición. No resulta difícil seguir los pasos de esta influencia en lo que se refiere a la nueva forma de entender la relación del hombre con la naturaleza y con el grupo social; lo mismo podemos decir en relación con los temas de responsabilidad personal y de la apropiación subjetiva del mérito o de la culpa. Definitivamente, en los textos *sacerdotales* la iniciativa humana y el espacio de competencia de los individuos se amplía notablemente.

³⁵ A este Código pertenecen, además del texto íntegro del Levítico y casi todo del de Números, importantes partes de los libros del Génesis y del Éxodo. Cfr. G. Auzou, *op. cit.*, p. 246-7.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

El relato que contiene la versión más extensa del mito cosmogónico judío en su estado actual, pertenece al Código Sacerdotal (Gen 1, 1- 2,4). Además de la afirmación del monoteísmo, presente en el único sujeto creador del orden (cosmos) que preside la escena, llama la atención, por una parte, el carácter secular y profano (no divino) que tiene el mundo y, por otra, el papel eminente de dominio subalterno que recibe el hombre sobre el mundo creado. El hombre es parte de la creación pero parte eminente (imagen) que al recibir de Dios el resto de la creación, comparte con él su dominio sobre ella (Gen 1,26-28). Esta consolidación del hombre (ciertamente en cuanto especie) sobre el resto de la naturaleza, libera al ser humano de todo esquema panteísta de un mundo *encantado*, según la terminología de M. Weber, en el que la iniciativa humana carece de espacio y de dominio.

No puede ignorarse que este concepto va mucho más allá de la concepción teórica; es el fundamento de una práctica humana en relación con la naturaleza comprendida como 'creatura' o *secularizada* en los términos en que H. Cox³⁶ se expresa al rastrear las fuentes bíblicas de la secularización. Esta experiencia de **dominio** delegado sobre la naturaleza, ciertamente, no cayó del cielo sin relación alguna con importantes procesos culturales en los cuales, la interacción entre experiencia religiosa y sistema cultural, ya habían permitido un desarrollo significativo de la individualidad al interior de la sociedad.

Ezequiel, el líder indiscutible de la comunidad de desterrados, prolonga esa línea de reflexión en el ámbito de la sociedad y de la ética. En buena cuenta, este sacerdote que es arrebatado por el carisma de la profecía durante el destierro, se subleva contra el dominio de la comunidad sobre el individuo, y de los pecados del pasado sobre las condiciones del presente. Quizás la necesidad de recompensa justa para quienes se resistían heroicamente a claudicar ante la cultura de sus amos, llevó al profeta a construir el concepto de responsabilidad personal e individual. No era admisible que las penurias del destierro

³⁶ H. Cox, *op. cit.*

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

hubiese que asumirlas por lealtad de parentesco con quienes pecaron en las generaciones anteriores!

Y es en esa coyuntura que deja un testimonio inigualable de un nuevo desarrollo de la subjetividad en relación con la responsabilidad ética:³⁷

El que peque es quien morirá; el hijo no cargará con la culpa de su padre, ni el padre con la culpa de su hijo: al justo se le imputará su justicia y al malvado su maldad. Pero si el malvado se convierte de todos los pecados que ha cometido, observa todos mis preceptos y practica el derecho y la justicia, vivirá sin duda, no morirá... Pero si el justo se aparta de su justicia y comete el mal... no quedará ya memoria de ninguna de las obras justas que había practicado, sino que, a causa de la infidelidad a la cual se ha entregado y del pecado que ha cometido, morirá (Ez 18).

104

Con este pronunciamiento queda definitivamente atrás aquél criterio según al cual todo el clan corría peligro por la trasgresión de uno de sus parientes y todo el pueblo podía ser castigado por el incumplimiento de uno de sus miembros. Tales fueron las normas hasta bien avanzado el asentamiento campesino de la comunidad israelita. Pero Ezequiel, probablemente influido por la doctrina de la responsabilidad y del destino personal en el zoroastrismo, libera a la persona de las trasgresiones de los otros y al presente del peso de las deudas morales del pasado. Cada individuo corre con su responsabilidad.

Nos encontramos en lo que podríamos llamar la cumbre de la racionalidad ética judía: el hombre **sabe** a qué atenerse (medios-fines); responde exclusivamente de sus actos y de sus consecuencias (**responsabilidad**) y, finalmente, ninguna virtud o trasgresión marca definiti-

³⁷ G. Auzou, *op. cit.*, p. 228-9. Ezequiel es el protagonista de la reconstrucción de la identidad colectiva en el destierro, es decir, cuando ya no existen las realidades objetivas en las que se basaba el orgullo nacionalista y la convicción de 'pueblo elegido'.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

vamente el destino salvífico o condenatorio del hombre (**libertad de reacción**):

Y tú, hijo de hombre, di a la casa de Israel: Vosotros andáis diciendo “nuestros crímenes y nuestros pecados pesan sobre nosotros y por causa de ellos nos consumimos. ¿Cómo podremos vivir?”. Diles: “Por mi vida, oráculo del Señor Yahvé, que yo no me complazco en la muerte del malvado sino en que el malvado cambie de conducta y viva”... La justicia del justo no le salvará el día de su perversión, ni la maldad del malvado le hará sucumbir el día en que se aparte de su maldad. Pero tampoco el justo vivirá en virtud de su justicia el día en que peque (Ez 33, 10-12).

La elaboración ética que realiza Ezequiel mediante una reflexión hecha bajo la presión del destierro y bajo la influencia de los logros religiosos de la religión irania, no tiene precedentes. La persona tiene en sus manos su destino religioso y moral. Las condiciones económicas, sociales y políticas (como las de los israelitas en Babilonia) no siempre podrá controlarlas, pero en lo más profundo de sí misma conservará la libertad de su decisión de adherirse a la perversión o a la justicia. Esta posibilidad ni los emperadores la arrebatan. Para un pueblo lejos de su tierra y privado de sus instituciones, este baluarte debió constituirse en el último reducto de su identidad y seguridad.

A partir de este momento, en la espiritualidad postexílica se reflejará frecuentemente la idea de la recompensa individual justa: Yahvé premia o castiga al individuo de acuerdo con sus actos y actitud hacia los mandamientos (Salmos 1, 34, 37, 91 y 128).

En los mismos días del destierro, tenía lugar otra gran formulación en la comunidad judía de Babilonia. Ésta fue mérito de un teólogo anónimo que, por su perfil personal, fue asociado a la corriente de pensamiento que había generado el profeta Isaías en el siglo VIII. Por eso sus textos se añadieron a los de aquél, no obstante estar separados por dos siglos de distancia (Is 40-55). El carácter único y universal del

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

Dios de Israel proclamado por este Segundo Isaías (41, 21-24), dio un giro a la religión judía y le abrió las puertas para la superación de su carácter étnico. Con esta apertura conceptual de la teología, también la nueva visión ética y la concepción de la historia se proyectaban universalmente: la salvación que ofrece Yahvé es para todos los pueblos, los acontecimientos de la historia universal son conducidos por Él, Ciro es su instrumento contra Babilonia (41, 25-26) y, en cierto modo, liberador del pueblo elegido, como Moisés, etc. (51,4; 52,10): “Mi amigo (Ciro) cumplirá mi deseo contra Babilonia y la raza de los caldeos. Yo mismo le he hablado, le he llamado, le he hecho que venga y triunfe en sus empresas” (Is 48, 14).

Este desarrollo de la subjetividad marcará, en más de un aspecto, la evolución religiosa de Israel durante el período posterior al destierro, acompañado de otros importantes avances conceptuales relacionados con este descubrimiento: desarrollo de diversas corrientes de espiritualidad, fortalecimiento del monoteísmo y universalismo, la afirmación de la doctrina de la inmortalidad de alma (sede de la subjetividad personal), el esbozo de las primeras formulaciones explícitas de un premio o castigo en el más allá, etc (II Macabeos 7, 20-30).

106

6. Hacia un judaísmo sin sacerdotes ni profetas

Después de esta gran coyuntura en que el desarrollo de los conceptos éticos y de la interiorización subjetiva van parejos, la comunidad israelita que regresa a Palestina y reconstruye el templo y las instituciones, conoce nuevos cambios. El poder sacerdotal crece. Como consecuencia de la hegemonía sacerdotal. Reflexionando sobre esa etapa M. Weber plantea en estos términos la nueva correlación de fuerzas concurrentes:

Como la Iglesia Cristiana establecida, el judaísmo oficial consideraba que la época de la profecía había concluido y que las manifestaciones del espíritu profético habían terminado. Es la misma evolución que se ha producido en todas partes donde la hiero-

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

cracia sacerdotal triunfante ha querido defenderse contra los innovadores religiosos... Es el racionalismo creciente del pueblo establecido en los territorios relativamente pacificados del imperio persa y, después, en el mundo helenístico, el que ha permitido a los sacerdotes apagar la profecía.³⁸

Esa sociedad en la que la ética de la vida práctica y del acontecer histórico se va a desplazar hacia los terrenos del formalismo ritual (como sustituto) es la que nos presentan los escritos de Nehemías después de la repatriación. La estructura social se impone sobre la ética. Una pequeña burguesía ascendente y pragmática (los que habían hecho una relativa fortuna en Babilonia) se impone y se enfrenta a los estamentos tradicionales (terratenientes y casta sacerdotal). El templo reconstruido se constituye en símbolo de la nueva hegemonía del culto. El control sacerdotal sobre la estructura social impidió la manifestación de la profecía o la hizo insignificante. A este formalismo ritual le va a suceder otro ético-legal con un nuevo grupo social que, pasando el tiempo, marcará el judaísmo durante los dos últimos milenios de su historia: los fariseos.

Si los sacerdotes dominaron el período de los ‘restauradores’ de la nación judía durante el período persa, los fariseos lo hicieron a partir de la irrupción de los ‘rebeldes’ (Macabeos) al final de la etapa que sigue al desmembramiento del imperio macedónico (323-63 a.C.), tiempo en que la cultura helenística se constituye en una seria amenaza para la identidad religiosa y cultural del pueblo judío. En términos sociológicos, bien podríamos decir que los fariseos (los ‘separados’) fueron una *secta* que devino en *iglesia*. Aparecieron durante el gobierno de Judas Macabeo (166-160 a.C.) como partido político-religioso que se oponía a la helenización y practicaba la ‘separación’ drástica respecto de personas y cosas impuras. Tomaron la estructura de una orden o cofradía a la que se entraba mediante el compromiso, ante tres testigos, de respetar las más estrictas reglas de pureza levítica. Además de

107

³⁸ M. Weber, *op. cit.*, p. 500.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

una posición anti-helenística, los fariseos constituían una reacción contra el modelo sacerdotal anterior. De hecho, los fariseos acabaron, para siempre, con el sacerdocio en el judaísmo. A partir de entonces, el funcionario emblemático de la religión judía fue siendo, progresivamente, el rabino. En este relevo histórico había mucho más que un cambio de nombre. Se trataba de volver a centrar la experiencia religiosa en el comportamiento cotidiano, en la vida misma, mediante la observancia rigurosa de la ley. La ética ritual del templo, dejaba paso a la ética de las acciones y comportamientos prácticos. Su rigor fundamentalista les llevó a separarse no sólo de los no judíos sino de los judíos ‘no observantes’. Sus opositores eran tanto la burguesía judía acomodada que sacaba provecho de sus negocios con los extranjeros como la nobleza sacerdotal que administraba el templo como sucedáneo de la vida observante. Su ideal era realmente revolucionario y corrosivo para la estructura tradicional: “Porque es a la comunidad a la que incumbe, sobre todo, la responsabilidad de los asuntos religiosos y no a los sacerdotes y levitas caracterizados por un carisma hereditario.”³⁹

108

De acuerdo con este criterio, también el espacio comunitario reemplaza al espacio sacerdotal. Así, la Sinagoga se convierte en la institución central del judaísmo cotidiano a partir del siglo I a.C. De hecho, para las comunidades judías de la diáspora fundadas por fariseos, la sinagoga reemplazó el culto sacerdotal. Las fiestas celebradas en la casa o en la sinagoga fueron arrinconando al ceremonial del templo.

En su oposición al templo y al sacerdocio, los fariseos expresaban su intención de pureza doctrinal, centrada en la Ley, y su rechazo de cualquier apariencia mágica (culto y sacrificios). De hecho, se cuidaban tanto de la *irracionalidad mágica* cuanto de la *racionalidad filosófica* que representaba su viejo conflicto con el paradigma helenístico. A cambio de eso, el motor del modelo farisaico era el **racionalismo ético elemental** que, paradójicamente, consistía en el cumplimiento literal de la Ley sin indagar sobre sus *razones*. Este carácter eminentemente

³⁹ *Ibid.*, p. 506.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

ético no deja espacio para lo dogmático en el judaísmo; en realidad ni espacio ni interés. El pensamiento fariseo es la tradición judía adaptada a ‘la inteligencia de un burgués medio’ –tal como lo expresa Weber– y, en ese sentido, ‘es racional’ porque favorece los intereses económicos de los hombres piadosos quienes se adherían al movimiento porque representaba una fe más interiorizada.

Se puede decir con propiedad que la subjetividad y el individualismo, en la ética farisaica, se intensificaron. Pero cambiaron de rumbo, su obsesión no era la vida social y la convivencia humana justa sino la santidad que se derivaba (mágicamente?) de la observancia de la ley. La interiorización habría llegado a niveles místicos de no ser porque la incompatibilidad existente entre mística y derecho es similar a la que hay entre la expresión del amor y la pretensión de reglamentarlo. En relación con nuestro tema, los fariseos no superaron una paradoja que les acompañó siempre: aspiraban a la mística y se quedaron en la casuística. Intentaron cumplir tan puramente la Ley que, con frecuencia, no pasaron de la materialidad de la letra, como cuando queriendo tener siempre la ley en su corazón y en su mente, se colgaban filacterias del cabello o cuando hacían del descanso sabático algo incompatible con la ayuda al necesitado. El individuo seguía siendo responsable de sus actos y de sus intenciones, pero el objeto de la responsabilidad se desvió hacia el camino de la ley abandonando el camino del hombre.

Max Weber, en uno de los párrafos más brillantes de su obra, describe así la significación de esta profunda transformación:

Es principalmente bajo el impulso de los fariseos que los judíos se transformaron en un ‘pueblo-huésped’, esencialmente urbano y rara vez asentado en tierras propias... Su supremacía incontestada comenzó a afirmarse con la caída del Templo (70 d.C.), todo el judaísmo, entonces, se hizo fariseo y los saduceos (partido sacerdotal) aparecieron como una secta heterodoxa. Pero ya antes la autoridad religiosa había experimentado una transformación que sería decisiva para la supremacía farisaica. La aristocracia de nacimiento había tenido que dejar el paso a

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

la aristocracia de la cultura, es decir, a los descendientes de los prosélitos que fueron frecuentemente los guías más eminentes de los fariseos. El ascenso de los rabinos al poder resulta esencialmente de la transformación urbana y farisaica del judaísmo.⁴⁰

El judaísmo que inició con los fariseos ya no era el de los sacerdotes ni el de los profetas, sino el de los rabinos o maestros. De los primeros temían la degeneración de los ritos en magia; de los segundos, no podían soportar la idea de un ‘saber’ que irrumpiese en la vida social sin ser administrado por ellos. Tal parece que ese es el talante del liderazgo del judaísmo hasta el día de hoy.

Conclusión

Estamos al final de nuestro ejercicio. Si algo pretendieron estas reflexiones ha sido poner de manifiesto el origen relativo y condicionado de muchas de nuestras pretensiones de absolutismo.

110 | No obstante las diferencias y, a veces, los antagonismos y confrontaciones, hay un punto de encuentro entre la evolución cultural del pueblo hebreo y la de Occidente que llama poderosamente la atención: su conciencia y comportamiento histórico como pueblo elegido. En el caso de la *Casa de Israel*, esa conciencia le sirvió, sobre todo, para sobrellevar sus interminables calamidades históricas salpicadas de pequeños períodos de bonanza y tranquilidad. A Occidente, primero como cristiandad y después como hegemonía tecnológica, le permitió imponerse sobre los demás pueblos y dominarlos, con buena conciencia.

Es probable que tanto la posición de dominio del hombre sobre el mundo, entendido como criatura (desencantamiento) como la emergencia de la identidad individual de entre las relaciones comunitarias, hayan sido dos de las herramientas más poderosas que le permitieron a Occidente los últimos cinco siglos de clara hegemonía. Ambos logros

⁴⁰ M. Weber, *op. cit.*, p. 511.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

parecen derivarse del desarrollo temprano que tuvo la subjetividad individual en la cultura israelita. Hoy, cuando el individualismo exacerbado ahonda las fronteras de un mundo excluyente y tiene acorralada a la naturaleza mediante acciones ecocidas, es más difícil que nunca calificar moralmente aquellos éxitos. De cualquier manera Occidente viene de allí.

No obstante la singularidad del caso judío, la postmodernidad y su aniquilamiento de los solemnes paradigmas y los *grandes relatos*, deja poco margen para ninguna pretensión de absolutismo ético. Jugarnos el futuro por *una ética* como si fuese *la ética* parece descabellado. Las posibilidades del proyecto de un mundo incluyente, plural y solidario pasan necesariamente por el reconocimiento de *los otros* y el respeto hacia sus dioses que, nosotros, llamamos ídolos y hacia sus culturas que llamamos primitivas o bárbaras. La experiencia ética de Israel nos da testimonio de que ninguna religión es tan metafísica como para no ser deudora de avatares históricos y de sus desarrollos culturales.

Y es en un mundo en el que *los otros* se hacen oír y se dejan ver, donde los monoteísmos con sus proyecciones políticas, sus universalismos y sus historias colonialistas caen bajo sospecha

Un genuino universalismo debería ser tolerante de lo diferente e, incluso, celebrarlo en lugar de rechazarlo y negarlo. Pero el monoteísmo que pugna por el universalismo en vez de por el particularismo, corre otro riesgo de afirmar que su verdad es la Verdad, su sistema de conocimiento es el Sistema de conocimiento, su ética es la Ética. Y eso no porque la otra opción deba ser rechazada sino porque, simplemente, no hay otra opción. El peligro de este universalismo es que la totalización *incorporará* todas las diferencias.⁴¹

⁴¹ Regina M. Schwartz, *The Curse of Cain. The violent legacy of monotheism*, 1997, Chicago, The University of Chicago Press, p. 34.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

Nuestro recorrido por la trayectoria ética del judaísmo antiguo, no ha pretendido defender su superioridad en relación con los otros pueblos. Si acaso, algo de su singularidad y, mucho más, su carácter de matriz de algunos elementos de nuestro propio imaginario cultural,⁴² entendido como ese sentido central desde el que se entiende el mundo, la sociedad y el ser humano. El sismo cultural que Chenu reconoce haber tenido su epicentro en el **descubrimiento del sujeto**, en el mundo universitario del siglo XII occidental, proyectó socialmente ideas que venían de lejos. Principalmente fueron la universidad y la burguesía quienes convirtieron el concepto en *factor social* que inició una transformación cultural que llega hasta nuestros días. La *intención subjetiva* que se convertía en criterio último de moralidad con Pedro Abelardo en los claustros universitarios, la burguesía, en el nuevo escenario urbano, la transformó en el hombre emprendedor, conquistador, aventurero y empresario que constituye el paradigma del Occidente que se apoderó del mundo. Todo esto, logrado bajo mil formas de exclusión de *los otros* sin cuya inclusión no habrá futuro.

112

⁴² “Lo que decimos tiene que ver con lo que podemos denominar el imaginario central de cada cultura, se sitúe en el nivel de los símbolos elementales o en el de un sentido global” (C. Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, cap. III: A instituição e o imaginário, 1986, Sao Paulo, Paz e Terra, p. 139-200. Existe versión castellana.).

CIUDADANÍA INTERCULTURAL

CIUDADANÍA
INTERCULTURAL
Y PLURALISMO
POLÍTICO
EL DESAFÍO DE CONVIVIR
CON LA DIFERENCIA

*Agustín Domingo**

1. Introducción

El objetivo del presente trabajo es contextualizar y situar la ciudadanía multicultural en la ética política contemporánea. Nuestra tesis es sencilla, las propuestas de ciudadanía multicultural ponen a prueba el pluralismo como valor central sobre el que se construyen las éticas democráticas en sociedades liberales. Para desarrollar esta tesis hemos seguido tres pasos: primero presentamos el problema del final de la filosofía como la pregunta por la verdad dentro de la teoría política contemporánea. En segundo lugar abordamos las perspectivas culturales que están presentes en la teoría política y en tercer lugar abordaremos los desafíos de una ciudadanía multicultural a la ética democrática planteada aquí en términos de pluralismo e interculturalidad.¹

113

* Universidad de Valencia, España.

¹ Una versión diferente de este trabajo se presentó en las Jornadas de Filosofía de la Universidad Pontificia de Comillas que llevaban por título “Atreverse a pensar la política”, marzo 2000, Madrid.

AGUSTÍN DOMINGO

2. La ética política y el final de la filosofía

Una de las preguntas más importantes en la ética contemporánea es cómo promover y perfeccionar la democracia después de lo que se ha llamado el ‘fin de la filosofía’. Cuando ya nos habíamos familiarizado con lo que hace unas décadas se llamó el final de las ideologías, el final de las utopías y el final de la historia, en los últimos años del siglo XX aparece la expresión ‘final de la filosofía’.² Karl Otto Apel ha caracterizado así un conjunto de pensadores que, a su juicio, no distinguen entre discurso argumentativo cualquier otra forma de discurso.³ Para este pensador alemán, hay un conjunto de filósofos contemporáneos donde el discurso ‘argumentativo’ no está claramente diferenciado del discurso ‘literario’, ‘poético’, ‘propagandístico’ o ‘pragmático’. Mientras que en el discurso argumentativo hay una clara preocupación filosófica por distinguir entre verdad y falsedad, en otras formas de discurso desaparece esta preocupación por la verdad. Filósofos como Gadamer, Rorty y Derrida serían los responsables de esta no diferenciación de los discursos. Con esta indiferenciación se plantean importantes preguntas para rehacer la ética política: ¿cómo se puede plantear hoy la relación entre la verdad y política? ¿qué verdad hay en el discurso político? ¿necesitamos una teoría de la racionalidad para plantear en serio la actividad política? ¿qué lugar le corresponde a la ética política en el conjunto de las actividades humanas?

114

² Cfr. F. Fukuyama, “¿El fin de la historia?”, *El País*, 24-IX-1989, p. 10-1; J. Habermas, “El fin de una utopía”, *El País*, 9-XII-1984, p. 14-5. Estos planteamientos trasladan un debate que se planteó en el ámbito de las vanguardias artísticas cuando se planteó el ‘fin del arte’, que filosóficamente también se anticipó nietzscheanamente como ‘fin de la metafísica’. Desde el punto de vista político, el triunfo de la tecnocracia parecía anunciar el ‘fin de las ideologías’ del que hablaron D. Bell en E.U. y G. Fernández de la Mora en España.

³ Cfr. K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, 1988, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

CIUDADANÍA INTERCULTURAL

Un filósofo norteamericano como Richard Rorty denunció hace varias décadas que la diferenciación de los discursos esconde la pretensión de crear dos mundos, uno que nos garantiza la seguridad de la filosofía como ‘ciencia estricta’ y otro más inseguro, existencial y pragmático.⁴ Más tarde ha planteado el problema defendiendo lo que llama ‘prioridad de la democracia sobre la filosofía’.⁵ De esta forma, establece los términos de un debate que unos años antes abordó John Rawls cuando buscaba una teoría de la justicia que fuera política y no metafísica.⁶ Un debate que en otros términos puede plantearse desde la necesidad de distinguir entre el liberalismo filosófico y el liberalismo político.⁷ Un debate en el que, junto a K. O. Apel y su preocupación por la verdad en el discurso político, también se encuentran J. Habermas y la preocupación por la validez de las normas. Defendiéndose de las críticas que le hicieron estos últimos, Rorty ha descrito recientemente el panorama con los siguientes términos:

...si dejáremos de hablar de una transición desde la tradición a la racionalidad; de preocuparnos por no perder la racionalidad cayendo en el relativismo o el etnocentrismo; de contraponer lo dependiente del contexto a lo universal (...) ello significaría abandonar explícitamente la esperanza de que la filosofía pueda estar por encima de la política... (...) ... aun cuando tenga razón y no necesitemos ninguna teoría de la racionalidad, sí necesita-

115

⁴ Cfr. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, 1979, Madrid, Cátedra, trad. J. Fernández.

⁵ Cfr. R. Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en G. Vattimo (ed.), *La secularización de la filosofía*, 1992, Barcelona, Gedisa, trad. C. Cattropi, p. 31 s.

⁶ J. Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985, trad. Española de E. G. Martínez, “Justicia como imparcialidad: política, no metafísica”, *Diálogo filosófico*, 16, 1990, p. 4-32.

⁷ J. Rawls, *El liberalismo político*, 1996, Barcelona, Crítica, versión de A. Doménech.

AGUSTÍN DOMINGO

mos, en cambio, una narrativa sobre el proceso de maduración. En mi opinión, el desacuerdo más profundo entre Habermas y yo radica en la cuestión de determinar si la distinción entre lo incondicionado y lo condicionado, en general, y la distinción entre moralidad y prudencia, en particular, son un indicio de madurez o bien un estadio transitorio en el camino hacia la madurez. Uno de los muchos puntos en que Dewey coincide con Nietzsche es en pensar que se trata de esto último. Dewey considera que el deseo de universalidad, incondicionalidad⁸ y necesidad era indeseable porque nos aleja de los problemas prácticos de la política democrática y nos lleva al país de la teoría interminable.

Si prestamos atención a esta defensa del pragmatismo descubrimos una serie de preguntas que siguen orientando hoy a la filosofía política: ¿qué relación hay entre teoría filosófica y práctica política? ¿qué lugar ocupan unos principios éticos universales e incondicionales en la práctica política? ¿podemos aceptar la invitación a ser ciudadanos del mundo cuando nuestro pasaporte nos recuerda que pertenecemos a un país determinado? ¿podemos ser cosmopolitas y patriotas?

116

El problema fundamental nace de la confusión entre un pragmatismo de cortos vuelos y el relativismo. El pragmatismo se puede entender de varias maneras no sólo a la manera de Rorty, porque hay otro modo de entender el pragmatismo con compromisos filosóficamente ‘fuertes’ o trascendentales como la de K. O. Apel. Cuando el pragmatismo se convierte en simple aceptación de las diferencias culturales como un hecho incuestionable y no se preocupa de la pretensión de verdad que hay en él, entonces no sólo estamos ante el final de la filosofía sino su desaparición en opciones relativas o etnocéntricas. En el ámbito de la filosofía moral y política, la reflexión sobre el (supuesto) final de la filosofía no es más que una reflexión sobre su inicio, es decir, sobre

⁸ R. Rorty, *El pragmatismo. Una versión*, 2000, Barcelona, Ariel, trad. J. Vergés, p. 132-6.

CIUDADANÍA INTERCULTURAL

la capacidad que tiene la filosofía para cuestionar tanto el pragmatismo etnocéntrico y el relativismo disgregador.

3. Perspectivas culturales en ética política

Para responder a estas preguntas debemos tener en cuenta la convergencia de tradiciones que se ha producido en la ética política contemporánea. Desde 1971 en que apareció la *Teoría de la Justicia*, las tradiciones anglosajonas y continentales se han fundido en una única tradición común. Esta tradición de pensamiento político puede ser analizada desde diversos ángulos; uno de ellos es el que aparece directamente relacionado con la obra de John Rawls y ha sido descrito como la controversia entre liberalismo y comunitarismo.⁹

3.1. Desde una teoría de la justicia: liberales y comunitarios

Aunque algunos teóricos del liberalismo como el canadiense Will Kymlicka considere que la justicia “es una cuestión de *interpretación cultural* más que de *argumentación filosófica*”,¹⁰ gran parte de las argumentaciones filosóficas de los últimos tiempos han girado en torno a una teoría de la justicia. De hecho, uno de los grandes problemas que aparecen en el debate es la necesidad de clarificar los *presupuestos ontológicos* de la teoría social. Como afirma el pensador anglocana-

117

⁹ Los textos básicos del debate y una completa introducción al mismo se encuentran recogidos en A. Berten/ P. Da Silveira/ H. Pourtois, *Libéraux et communautariens*, 1997, París, PUF. Algunos de los primeros comentarios al debate se encuentran en S. Mulhall/A. Swift, *El individuo frente a la comunidad*, 1996, Madrid, Temas de Hoy, trad. E. López Castellón; F. Cortés/A. Monsalve (eds.), *Liberalismo y Comunitarismo. Derechos humanos y democracia*, 1996, Valencia, Alfons el magnanim. También puede verse el número 1 de la revista *La Política*, 1996, Paidós.

¹⁰ W. Kymlicka, *Filosofía política contemporánea*, 1995, Barcelona, Ariel, trad. de R. Gargarella, p. 18 (subrayado nuestro).

AGUSTÍN DOMINGO

diense Charles Taylor, éste debería ser uno de los temas centrales que todo liberalismo auténticamente consciente debería afrontar”.¹¹

Cuando queremos pensar la democracia desde la justicia debemos preguntarnos ¿cómo debe ser una teoría de Injusticia? Gran parte de la tradición liberal y los defensores de la Teoría de la Justicia de John Rawls afirman que debe ser crítica, universalista e independiente de las prácticas y tradiciones culturales. Debería ser una teoría formal y procedimental de la justicia, más preocupada por la forma de los principios de justicia que por su contenido. Con ello, la tradición liberal-rawlsiana no se está desentendiendo de un modelo de racionalidad (o de filosofía con los correspondientes presupuestos ontológicos), sino que está aplicando uno de los modelos, el modelo de la racionalidad moderna.

Así, una teoría de la justicia liberal que quiera responder a la complejidad y pluralismo de las sociedades modernas, tiene que estar guiada por principios de imparcialidad, equidad y neutralidad. De esta forma se está construyendo según un determinado *modelo de razón práctica* donde el ser humano es un agente racional, que tiene un interés con el que ordena sus deseos, que entiende la libertad como emancipación, que necesita un conjunto de normas compartidas para regular su acción y que está obligado a calcular de forma permanente. Como no hay un bien superior compartido con capacidad para orientar la vida humana, ésta se debe someter al imperativo del cálculo.¹²

A diferencia de otros modelos de racionales, como los propios de una herencia platónico-aristotélica donde el razonamiento moral está regulado por una sabiduría prudencial (phronesis), la razón moderna es una razón previsora que tiende a excluir toda improvisación en el cálculo de utilidades. Dejar la acción individual, social y política en manos de la prudencia significaría ceder a elementos emocionales, psico-

¹¹ Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 1997, Barcelona, Paidós, trad. F. Birulés, p. 245.

¹² Un análisis más completo de las ideas aquí expuestas se encuentra en nuestro trabajo, “Ética y Liberalismo. Un análisis filosófico y político”, *Diálogo filosófico*, 42, 1998, p. 308-40.

CIUDADANÍA INTERCULTURAL

lógicos o afectivos. Una razón moral debe estar basada en la universalidad de las máximas (imperativo categórico en terminología kantiana) y no en estados emocionales (imperativos hipotéticos). Una teoría de la justicia debe tener un carácter incondicionado y no depender de condiciones existenciales, históricas o culturales.

Junto a John Rawls, en el 'equipo liberal' se encontrarían pensadores como R. Dworkin, T. Nagel, T. M. Scanlon, Ch. Larmore, B. Ackerniann. Frente a estos autores, y en el 'equipo comunitarista' se encuentran M. Sandel A. MacIntyre, M. Walzer y Ch. Taylor. Éstos últimos critican el procedimentalismo e individualismo de la teoría de la justicia liberal, consideran que han realizado una abstracción de la vida moral. Los liberales no se han tomado en serio el carácter condicionado de la razón humana y, por consiguiente, de la libertad. En este sentido, han construido una figura atomista y, en cierta medida, esperpéntica de ser humano: sin raíces, sin historia y sin tradiciones. ¿Qué modelo de sociedad puede resultar de este modelo de ser humano? ¿qué tipo de compromisos por la justicia genera el modelo de sociedad que resulta de la agregación de intereses? ¿cómo se articula esta teoría de la justicia con una cultura política democrática?

Éstas serían, tan sólo, algunas de las cuestiones planteadas en un debate donde no siempre están claros los equipos ni los frentes. Sólo hay unanimidad en los perfiles cuando se plantea el debate político desde la oposición entre la justicia y el bien, los derechos y las virtudes, el individuo y la comunidad. Cada equipo interpreta de forma distinta a pensadores como Aristóteles, Hobbes, Kant o Hegel, incluso desde el punto de vista de las tradiciones políticas, los liberales se reconocen en el contractualismo y los comunitaristas en el republicanismo. En líneas generales, podemos afirmar que se trata de dos formas diferentes de entender la *ética política*, *el razonamiento moral* y *la crítica social*.

Aunque cada equipo tiene un 'aire de familia' particular, se trata de un debate lleno de equívocos donde no siempre se clarifican con radicalidad los presupuestos. Charles Taylor es de los pocos pensadores que se reconoce miembro del equipo comunitarista y denuncia la simplificación con la que se ha planteado la confrontación. En su descripción

AGUSTÍN DOMINGO

de los equívocos, Taylor indica que se confunden cuestiones de fondo con las cuestiones estratégicas. Una muestra la tenemos cuando afirma:

...La confusión en la mente del crítico es haber pensado que el liberalismo procedimental implica una ontología atomista, a partir de la base de que éste habla de planes de vida individuales y que, por tanto, puede extraer lealtad sólo de fuentes atomistas. Pero, de hecho, un liberal procedimental puede ser un holista y, lo que es más, el holismo capta mucho mejor la práctica real de las sociedades que se aproximan a este modelo.¹³

En definitiva, se puede mantener una perspectiva de la justicia sin defender una ontología atomista, es decir, sin mantener que los Individuos son átomos desarraigados, unidos maquiavélicamente por intereses egoístas. El ‘aire de familia’ que une a quienes defienden una teoría procedimental o sustancial de la justicia no puede ser un obstáculo para profundizar en sus discrepancias filosóficas de fondo, sobre todo cuanto éstas afectan al modelo de persona o comunidad con los que se está trabajando en ética política.

120

3.2. Desde una teoría de la ciudadanía

Hoy también se piensa la política desde una teoría de la ciudadanía. Como han señalado W. Kymlicka y W. Norinan, el concepto de ciudadanía está íntimamente ligado a dos problemas clave de la filosofía política: la idea de *derechos individuales* y la noción de *vínculo* con una comunidad particular. Este interés ha estado alimentado por una serie de acontecimientos políticos como el despertar de la sociedad civil en la Europa del Este, las tensiones generadas por los movimientos migratorios en Europa, la apatía de los votantes en E.U., la crisis del estado de bienestar o el auge de los nacionalismos. Estos fenómenos han ido mostrando que el vigor y la estabilidad de una democracia no

¹³ Ch. Taylor, “Equívocos: El debate liberalismo-comunitarismo”, en *Argumentos filosóficos*, *op. cit.*, p. 259-65.

CIUDADANÍA INTERCULTURAL

dependen sólo de una teoría de la justicia sino de las cualidades y *actitudes de los ciudadanos*. Así pues:

...su sentimiento de identidad y su percepción de formas potencialmente conflictivas de identidad nacional, regional étnica o religiosa; su capacidad de tolerar y trabajar conjuntamente con individuos diferentes; su deseo de participar en el proceso político con el compromiso de promover el bien público y sostener autoridades controlables; su disposición a auto limitarse y ejercer la responsabilidad personal en sus reclamaciones económicas, así como en las decisiones que afectan a su salud y al medio ambiente. Si faltan ciudadanos que posean estas cualidades, las democracias se vuelven difíciles de gobernar e incluso inestables.¹⁴

Este protagonismo de la ciudad supone un giro con respecto al protagonismo que ya tuvo este problema después de la Segunda guerra mundial, cuando se planteaba como el problema de asegurar que cada uno fuera tratado como miembro de una sociedad de iguales. Entonces, más que un problema ético se trataba de un problema jurídico, se buscaba el reconocimiento de unos derechos de ciudadanía; era el clásico planteamiento de T. R. Marshall quien para su realización exigía un determinado modelo de Estado, el Estado de Bienestar liberal-democrático. A esta ciudadanía se le llamaba pasiva porque no exigía actividad y obligación alguna para conseguir el reconocimiento. Cuarenta años después, frente a una *ciudadanía positiva* donde al ciudadano se le reconocen unos derechos, hoy hablamos de una *ciudadanía pasiva* donde al ciudadano se le exigen unas responsabilidades”.¹⁵

¹⁴ W. Kymlicka/ W. Norman, “Return of Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory”, *Ethics*, 104, 1994, 257-289. Traducido por P. Da. Silveira en *Cuadernos del Claedh*, 75, 1996, 81-112. También en *La política*, 3, 1997, 5-39, p. 6.

¹⁵ Para un análisis más detallado de este debate sobre la ciudadanía, cfr. A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*, 1997, Madrid, Alianza.

AGUSTÍN DOMINGO

Como han señalado Kymlicka y Norman, la crítica a la ciudadanía pasiva se realizó desde una derecha ideológica para la que el Estado de bienestar había promovido la pasividad de la gente, había creado una cultura de la dependencia y había convertido a los ciudadanos, –no ya en súbditos– sino en clientes de la tutela burocrática. Para esta derecha ideológica, las democracias accidentales tendían hacia la ‘ingobernabilidad’,¹⁶ con las contribuciones de una parte de los ciudadanos disfrutaban todos de las mismas prestaciones. El bienestar de todos se construía sobre la responsabilidad y participación desigual de unos pocos. En realidad, el Estado social de la post-guerra se había transformado en un Estado de bienestar sin haber sido antes un Estado de justicia.

*Al no ser un ‘Estado de justicia’, el estado de bienestar no consiguió plantear la ciudadanía en clave a responsabilidad, por lo que se hace necesario pensar de nuevo una ciudadanía que concilie derechos y responsabilidades. El propio Habermas ha señalado que con una ciudadanía pasiva se crean individuos dependientes, se crea un retraimiento a la vida privada y se produce una ‘clientelización de la ciudadanía’.*¹⁷

122

El énfasis en una cultura política de las responsabilidades ha sustituido a una cultura política de los derechos. Para muchos defensores de la ciudadanía de los derechos no se trata de un trueque entre el estado que impone obligaciones a cambio de conceder unos derechos; se trata de una responsabilidad que se ejerce *después* de asegurar unos derechos de participación. En este sentido, los defensores de la *Ciudadanía de los derechos* piensan que la responsabilidad necesaria para mantener el Estado de bienestar puede conseguirse a través de mayores cotas de participación democrática- Aquí se sitúan un amplio abanico de grupos defensores de una corrección o rectificación del Estado de bienestar de la postguerra, críticos con los otros modelos de ciudadanía

¹⁶ Sobre la tesis de la ‘ingobernabilidad’ de las democracias, cfr. C. Offe, “Ingobernabilidad. El renacimiento del neoconservadurismo”, *Revista Mexicana de Sociología*, 1981, p. 1847-66; M. Novak, *El espíritu del capitalismo democrático*, 1983, Buenos Aires, Tres tiempos.

¹⁷ J. Habermas, citado por Kymlicka/Norman, p. 11.

CIUDADANÍA INTERCULTURAL

que piensan la acción política en términos de trueque económico-mercantil, como si el mercado fuera una escuela de virtud ciudadana.

Planteada la política en clave de responsabilidad no sólo está en juego un *modelo de estado*, sino una *ética de lo público*. En realidad, el problema de la ciudadanía depende más de la preocupación común por lo público y de cierto nivel de *Virtudes públicas* que de un determinado modelo de estado. Lo que el estado necesita de la ciudadanía no se puede obtener por medio de la coerción sino por medio de la cooperación y el autocontrol en el ejercicio del poder. Entonces aparece la gran pregunta de la ética política ¿dónde aprender las virtudes públicas? ¿cómo adquirir esa conciencia de lo público? Kymlicka y Norman plantean cuatro frentes:

- a. *La izquierda y la democracia participativa*. Esta izquierda considera que el problema de la pasividad se resuelve otorgando a los ciudadanos más participación, planteando una democratización del estado del bienestar- En este sentido, el problema de la ciudadanía sólo se resuelve mediante una renovación participacionista de las teorías de la democracia. La izquierda no tendría fácil esta renovación de la ciudadanía en clave de responsabilidad porque ha despreciado durante mucho tiempo la noción de ciudadanía al considerarla una noción ‘burguesa’.¹⁸
- b. *Republicanismo cívico*. Esta tradición cívico-republicana, inspirada en Maquiavelo y Rousseau, considera que la participación política tiene un *valor intrínseco* y, por consiguiente, no tiene un *valor instrumental* como piensan los liberales. La dedicación a los asuntos públicos tiene un valor superior al que proporciona una dedicación a los asuntos privados y debe, por consiguiente, ocupar el centro de la vida de las personas.
- c. *Teóricos de la sociedad civil*. Se agrupan aquí algunos pensadores comunitaristas para quienes la responsabilidad se aprende participando en el entramado de asociaciones que dan forma a

123

¹⁸ Kymlicka/Norman, *op. cit.*, p. 16, cfr. nota 14.

AGUSTÍN DOMINGO

la vida de los pueblos. No es al amparo del estado, donde el ciudadano actúa 'por obligación' o 'por convención', sino en este entramado de asociaciones donde el ciudadano actúa voluntariamente 'por convicción', donde se adquieren la civilidad y la disciplina personal necesaria que requiere la vida democrática.

- d. *Teorías de la virtud liberal*. Aunque algunos teóricos de la política piensen que los liberales sólo plantean sus teorías en clave de derechos, neutralidad o individualismo, no faltan quienes afirman que las grandes reflexiones sobre la virtud cívica se encuentran en la tradición liberal. En este sentido; la capacidad para cuestionar la autoridad y la voluntad de involucrarse en las discusiones públicas son dos virtudes sin las que no habría una vida democrática. Virtudes que se deberían aprender en el marco del sistema educativo. Mientras que en otros momentos de la historia de la ética era una cuestión derivada de la reflexión sobre la democracia o la justicia (un ciudadano es alguien que tiene *derechos democráticos* y plantea *exigencias de justicia*), ahora aspira a desempeñar un rol culturalmente relevante y significativo.¹⁹

124

En definitiva la apuesta por estrategias cívicas ya no supone una apuesta simple por cualquier tipo de participación, sino por una participación valiosa en sí misma. Con esta participación, los bienes individuales se reordenan y modulan según bienes compartidos, es decir, según un proyecto de bien común; también la justicia procedimental se convierte en justicia social y, también, las responsabilidades ciudadanas se transforman en responsabilidades solidarias. Una participación y organización social con la que se desarrolla lo que algunos analistas –haciendo

¹⁹ Kymlicka/Norman, *op. cit.*, p. 23. Sobre las políticas públicas y la tarea de educación política que desempeñan nuevos agentes políticos como las organizaciones de voluntariado, véase nuestro trabajo, *Ética y voluntariado. Una solidaridad sin fronteras*, 1997, Madrid, PPC, 2a. ed.

CIUDADANÍA INTERCULTURAL

una traslación del mundo de la organización empresarial donde se habla de las diferentes formas de capital (físico, natural, financiero, humano— han llamado Capital social.

Esta reflexión sobre la participación significativa de los ciudadanos ha puesto en primer plano la pregunta por la verdadera riqueza de las naciones. ¿Cómo es posible que países con similares oportunidades para el *crecimiento económico* tengan distintos niveles de *igualdad o desarrollo*? ¿es justo medir la *riqueza* de un país sólo en *ingresos económicos per capita*? ¿qué papel desempeñan las *virtudes sociales* en el *desarrollo* de los pueblos?

Para muchos investigadores la respuesta se encuentra en el concepto de Capital social. Éste era el eslabón perdido que se andaba buscando entre el crecimiento económico y el desarrollo social.²⁰ *A partir de ahora, cuando analicemos la justicia social sabemos que determina un concepto que no está tan relacionado con el modelo de economía o de política como con en el modelo de ciudadanía.*²¹

El Capital Social se define como un ‘activo’ con el que cuentan los pueblos que determina la manera de interactuar y organizarse para generar crecimiento. De forma más precisa se puede describir como el conjunto de normas, redes, valores y organizaciones a través de los cuales los actores sociales influyen o acceden al poder y sus recursos. No sólo explica cómo estos grupos formulan y toman sus decisiones, sino cómo funcionan las redes sociales, las organizaciones, los mercados y los sistemas políticos.²²

125

²⁰ Banco Mundial, “Social capital: The Missing Link?”, *Expanding the Measure of Wealth: Indicators of Environmentally Sustainable Development*, 1997, Washington, The World Bank, p. 77-93.

²¹ Ésta debería ser una investigación prioritaria del mundo universitario. Para ello puede consultarse nuestro trabajo “El intelectual y la universidad. La reanimación intelectual de la vida universitaria”, en J. M. Esquiro/F. Torralba (eds.), *Perplejidades y paradojas de la vida intelectual*, 2000, Madrid, Caparrós, p. 115-34.

²² Cfr. J. Jordana, “Collective Action Theory and the Analysis of Capital Social (second Draft)”, 1997, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra.

LAS FORMAS DEL PLURALISMO

*Roberto García Jurado**

El concepto del pluralismo ha recorrido un trayecto histórico muy peculiar: en el pasado fue denostado y rechazado, pero en la actualidad tiene una connotación indiscutiblemente positiva; se le considera incluso un valor ético altamente estimable en nuestra civilización y uno de los componentes institucionales básicos de los gobiernos democráticos. Pero no siempre ha sido así. Hobbes, por ejemplo, planteaba que la mejor base social y política de un Estado era la homogeneidad de sus integrantes, por lo que toda liga o corporación que agrupara a un cierto número de súbditos para difundir determinadas doctrinas políticas u organizar su defensa común debía considerarse ilegal y perniciosa. Hobbes argumentaba que el Estado debía ser considerado una liga de todos los súbditos para el bien común, por lo que la segmentación de una parte de ellos en una sociedad particular sólo podía ser interpretada como una tentativa facciosa y tendiente a la conspiración.

Es probable que no pueda esperarse nada menos que una opinión como la anterior por parte de Hobbes, el teórico por excelencia del contractualismo absolutista, sin embargo, una opinión muy parecida la da también Rousseau, quien en más de un sentido podría considerarse el primer teórico de la democracia moderna. Para él, la mejor forma de conocer la voluntad general del pueblo era procurar que los ciudadanos estuvieran adecuadamente informados y que meditaran sobre los asuntos a decidir de manera aislada e individual, es decir,

127

* Departamento de Política y Cultura, UAM-X.

ROBERTO GARCÍA JURADO

debía tratarse de que su deliberación no se contaminara con los juicios y opiniones de otros. Sólo un procedimiento de este tipo podía garantizar que el resultado fuera bueno; que la voluntad general fuera atinada y correcta. Rousseau argumentaba que la suma de las pequeñas diferencias de opinión individuales emitidas por toda la ciudadanía producía una voluntad general equilibrada y certera, por lo que el surgimiento de asociaciones parciales lo único que provocaría sería la distorsión de la voluntad general, ya que las opiniones emitidas por éstas tendrían un carácter general para los miembros de la asociación, pero sólo serían particulares dentro del Estado. De este modo, en cuanto mayor tamaño tuviera la asociación o asociaciones que existieran dentro de un Estado, mayor sería la distorsión producida en la voluntad general. En este sentido, la única manera de contrarrestar o neutralizar esa tendencia sería aumentar el número de asociaciones hasta que su multiplicidad redujera la desigualdad y desequilibrio introducidos.

128

No obstante, algún tiempo después, ya en el siglo XIX, Tocqueville describía la función insustituible que desempeñaban las asociaciones civiles y políticas en la democracia norteamericana, las cuales no entorpecían u obstaculizaban en modo alguno la operación del gobierno, sino todo lo contrario, constituían un punto de apoyo básico para ese régimen. Posteriormente, de un modo similar y llevando esta idea al extremo, Durkheim planteaba incluso que las sociedades modernas requerían imperiosamente de este tipo de asociaciones para lograr la plena organización e integración social, particularmente de las corporaciones profesionales, en las cuales hacía recaer el mayor peso de esta responsabilidad.

Como puede observarse, a pesar de que en el pasado este concepto designaba un rasgo negativo de la sociedad o el gobierno de un Estado, desde el siglo XIX, y sobre todo en el siglo XX, se invirtió esta valoración y se convirtió en una cualidad positiva y apreciada. Más aún, este concepto se llegó a fundir con el de democracia para originar el de democracia pluralista o pluralismo democrático, el cual designa un tipo de democracia en el que las asociaciones civiles y políticas desempeñan una función básica, tal y como Tocqueville lo había descrito

FORMAS DEL PLURALISMO

para el caso de la democracia en América. No obstante la inversión del valor de este concepto y del largo trayecto histórico y teórico que ha recorrido, en la actualidad sigue siendo objeto de reflexión y polémica su significado; sigue siendo válido y necesario preguntarse qué significa el pluralismo en las sociedades contemporáneas y qué tipo de pluralismo es el que se requiere.

El concepto del pluralismo ha desempeñado dos cometidos relevantes en la teoría democrática contemporánea: uno descriptivo y otro prescriptivo. En la obra de los primeros pluralistas ingleses y norteamericanos, el pluralismo apuntaba a describir la forma en que realmente funcionaban las democracias, en este sentido, el pluralismo constituía principalmente una opción explicativa frente al modelo clásico propuesto por la teoría de la soberanía, la cual presentaba al gobierno de la sociedad como la expresión del poder soberano ejercido por los representantes de ella emanados.¹

La teoría de la soberanía planteaba esencialmente que el ejercicio del poder del Estado radicaba en un solo centro, en el gobierno, al cual correspondía tomar todas o la mayor parte de las decisiones que afectaban a la sociedad. Sin embargo, para los pluralistas, esta explicación resultaba un tanto incongruente o, al menos, insuficiente. Denotaban que la realidad del poder político era distinta, pues en ella la acción gubernamental se veía frecuentemente desviada, atenuada o frenada por la acción de una serie de grupos, asociaciones y organizaciones sociales que se erguían frente al gobierno, frente al poder del Estado, para expresar y exigir la atención de sus intereses.²

En este sentido, la teoría del pluralismo se presentaba como un aporte relevante a la teoría política, ya que con ella se entendía y explicaba mejor el funcionamiento real de los sistemas políticos, particu-

¹ Véase Gabriel Almond, "Pluralismo, corporativismo y memoria profesional", en *Una disciplina segmentada. Escuelas y corrientes en las ciencias políticas*, 1999, México, CNCPAP-FCE.

² Véanse los dos textos clásicos del pluralismo político: Arthur Bentley, *The process of government*, 1967, Chicago, Chicago University Press; y David Truman, *The governmental process*, 1951, New York, Alfred A. Knoph.

ROBERTO GARCÍA JURADO

larmente de países como Estados Unidos, en donde tradicionalmente este tipo de grupos de interés se manifestaba de una forma vigorosa.

No obstante este contenido original, esencialmente descriptivo, el pluralismo adquirió posteriormente también uno prescriptivo. Si en un primer momento el pluralismo fue visto como una desviación del modelo clásico de gobierno democrático o como la adaptación peculiar de éste a un tipo de sociedad como la norteamericana, posteriormente se convirtió además en un modelo general sustituto, el cual debía adoptarse no sólo por necesidad o como solución intermedia, sino como un modelo de sistema político que aportaba múltiples ventajas y que constituía un valor por sí mismo.³

El modelo de la democracia pluralista se convirtió en un valor debido esencialmente a dos razones: al temor del ejercicio tiránico del poder estatal y a las imperfecciones de la representación política democrática. Para el liberalismo clásico del siglo XIX, el cometido más importante de la política no era precisamente alcanzar o construir un buen gobierno, sino evitar que éste excediera sus funciones estrictamente necesarias y se convirtiera en un factor determinante y decisivo para la convivencia social.⁴ Para evitarlo, trataba de buscar e institucionalizar mecanismos para contener el poder del Estado, a lo cual podían contribuir sustancialmente el conjunto de organizaciones y grupos de interés que el pluralismo resalta y que podían situarse frente al gobierno para moderar sus alcances y pretensiones.

En lo que respecta a la representación política democrática, el pluralismo se presentaba como un medio para complementarla y mejorarla, tratando de suplir así las carencias que las instituciones clásicas de representación política siempre han mostrado. De este modo, a pesar de que en las instituciones democráticas las tareas de la representación

130

³ Véase Robert Dahl, *Los dilemas del pluralismo democrático*, 1991, México, Alianza-CONACULTA; y Robert Dahl, *La poliarquía. Participación y oposición*, 1989, Buenos Aires, REI.

⁴ Un ejemplo típico y extremo de este tipo de liberalismo lo ofrece Herbert Spencer, *El individuo contra el Estado*, 1977, España, Júcar.

FORMAS DEL PLURALISMO

tradicionalmente habían recaído sobre los partidos políticos y los parlamentos, la recurrencia a otros medios de expresión y manifestación política hacían evidente la necesidad y conveniencia de contar adicionalmente con organizaciones de otro tipo; con organizaciones que pudieran influir legítima y directamente en las agencias gubernamentales, en las instituciones parlamentarias y en los propios partidos, de manera que multiplicaran así los canales de expresión política y abrieran las posibilidades de satisfacer expectativas o intereses específicos de algunos sectores sociales.

Así, el pluralismo clásico presentado por los teóricos anglosajones se refería esencialmente al terreno político, a la pluralidad de grupos o asociaciones con intereses específicos que deseaban ver cumplirse en el plano del diseño y operación de las políticas públicas. Sin embargo, en la actualidad, cuando se habla de pluralismo no sólo se tiene presente la pluralidad en el ámbito político, sino que también se refiere a otros dos ámbitos, al puramente social y también al cultural. Por esta razón, cuando en la actualidad se alude al concepto del pluralismo es necesario tener presente su significación e implicaciones en estas tres áreas.

El pluralismo político

En el ámbito político, como se dijo antes, el pluralismo significa esencialmente la existencia de una multiplicidad de organizaciones y grupos que compiten abiertamente por obtener o influir en el poder político. Dentro de estos grupos destacan obviamente los partidos políticos, los cuales tradicional y doctrinariamente han sido las instituciones que desempeñan esa función; son los mecanismos que las democracias aceptan y reconocen como los medios legítimos para obtener el poder político. Sin embargo, en el pluralismo político contemporáneo los partidos no son los únicos protagonistas, además de ellos se reconoce y acepta la participación de al menos otros dos tipos de agrupaciones; las organizaciones sociales que participan en política y las diversas agencias gubernamentales encargadas de elaborar las políticas públicas.

ROBERTO GARCÍA JURADO

Por lo que respecta a los partidos, el pluralismo significa precisamente la diversidad, multiplicidad y competencia de los partidos. En la actualidad resultaría obvio señalar que la política está protagonizada por una pluralidad de partidos, sin embargo, es necesario advertir que esta situación es relativamente reciente, pues aún en las que podrían considerarse las democracias más añejas, apenas hace un par de siglos que se presenta legítimamente esta competencia. En efecto, antiguamente la lucha abierta por la obtención del poder político había sido condenada y reprobada por doquier; se consideraba que una competición de este tipo no sólo tendía a desgarrar el Estado, sino que también el enfrentamiento de estas fuerzas políticas podía debilitar y cuestionar el ejercicio del poder soberano. Por estas razones, durante mucho tiempo se llamó facciones a los grupos que perseguían el poder político, facciones y no partidos, porque entonces se consideraba que la competencia política conducía a la desintegración pero nunca a la comunión.⁵

132

No obstante, la aceptación de la lucha abierta por la obtención del poder político no es sólo algo del pasado, en el presente sigue siendo una práctica ilegítima o poco real, incluso podría decirse que en cierto sentido durante el siglo XX la resonancia del pluralismo se debió precisamente a la crítica implícita que éste representa hacia las dictaduras y los regímenes totalitarios. En la actualidad persisten algunos sistemas de partido de Estado que no admiten en modo alguno la existencia de otros partidos y controlan el gobierno como si fuera un patrimonio exclusivo. En estos términos, el pluralismo es lo opuesto y la alternativa frente a los sistemas monistas, en donde un solo partido, una sola institución o un solo grupo controlan el gobierno.⁶

La pluralidad en este sentido significa que exista una variedad de partidos políticos, al menos dos, sin embargo, aunque podría parecer que una vez superada la frontera de dos partidos se entra en el terreno común de la pluralidad política, es necesario advertir que el grado de

⁵ Véase Giovanni Sartori, *Partidos y sistemas de partido*, 1987, Madrid, Alianza.

⁶ Véase T. J. Pempel (comp.), *Democracias diferentes*, 1991, México, FCE.

FORMAS DEL PLURALISMO

multiplicidad partidaria afecta notablemente el conjunto y la densidad de la pluralidad política. En un sistema bipartidista como el de Estados Unidos, por ejemplo, la alternancia absoluta en el poder obliga a que las ofertas electorales de uno y otro partido sean lo más amplias e incluyentes posible. Los partidos de este tipo de sistemas no pueden pretender representar a un solo sector de la sociedad, si así lo hicieran, jamás podrían ganar una sola elección. Un partido de estos sistemas, por fuerza, debe tratar de presentarse como representante de todos los sectores sociales, al menos de la mayor parte de ellos, pues si no lo hace así el resultado más seguro es que pierda la contienda ante el otro partido.

En los sistemas bipartidistas los partidos no pueden identificarse con una sola ideología, un solo sector social o un grupo, deben abrirse inclusivamente, pero al hacerlo, su propuesta resulta tan general, distante y ecléctica que el elector medio se siente muy poco identificado con cualquiera de ellos. En estas condiciones, la distancia que se abre entre los partidos y la sociedad a la que dicen representar es acortada por una pluralidad de organizaciones y asociaciones que representan a sectores y grupos específicos, encargados de presentar y luchar por conseguir sus propios intereses. De este modo, la representación política que en este tipo de sistemas ofrecen los partidos se complementa y refuerza con este tipo de organizaciones, las cuales se presentan ante el gobierno y los propios partidos como interlocutores válidos y efectivos.⁷

Sin embargo, en los sistemas multipartidistas, particularmente en los más extremos, la multiplicidad de partidos modifica sensiblemente el carácter del pluralismo. En estos casos no hay una alternancia clara y absoluta en el gobierno, ya que éste es controlado por una coalición de partidos más o menos estable o por un partido dominante y alguno o algunos asociados. Así, los partidos no tienen necesidad de presumirse representantes de toda la sociedad o de una gran parte de sus sectores, basta con que atraigan y aglutinen las simpatías de un sector

⁷ Véase Seymour Martin Lipset, *La primera nación nueva*, 1992, Buenos Aires, EUDEBA.

ROBERTO GARCÍA JURADO

relevante para que su concurso en el gobierno sea garantizado. Aunque existen partidos que tratan de abarcar al conjunto del electorado, en este tipo de sistemas la permanencia y consistencia de los resultados electorales parece estar determinada por la disposición de una clientela electoral más o menos estable.

Los sistemas multipartidistas se caracterizan así por ofrecer una mayor variedad de alternativas y propuestas políticas, con lo cual se atenúa la necesidad de algunos sectores sociales para contar con una organización que les dé expresión política propia. Esto no significa necesariamente que los sistemas bipartidistas alienten la actividad asociativa y que los multipartidistas la hagan superflua, muchos otros factores intervienen para alentar o frenar el surgimiento de este tipo de organizaciones, sin embargo, resulta claro que el sistema de partidos es un factor importante para determinar el grado o la densidad del pluralismo político en una sociedad y de las funciones específicas que desempeñan las asociaciones y organizaciones sociales en él.⁸

134

Además de los partidos, como se dijo antes, el pluralismo político incluye a las organizaciones y asociaciones que participan en política, más aún, en muchas ocasiones el concepto de pluralismo evoca en primer término a este tipo de entidades. Las organizaciones y asociaciones que participan en política tienen como fin esencial tratar de influir en el poder político, específicamente buscan modificar, favorecer o frenar las políticas públicas que se vinculan con sus intereses. En términos más generales, funcionan como instituciones que median entre la sociedad y el Estado; ya sea que se les conciba en su carácter defensivo ante el poder del Estado o como mecanismos de enlace y comunicación.

Muy probablemente Estados Unidos sea la cuna de este tipo de asociaciones, y sean también el ejemplo más típico del pluralismo entendido de este modo. Ya Tocqueville se había referido ampliamente a la actividad asociativa de los estadounidenses. Señalaba que una sociedad democrática como ésta no sólo tendía a propiciar la asociación de sus ciudadanos para realizar las empresas comunes, sino que incluso

⁸ Véase Philippe Schmitter, "La consolidación de la democracia y la representación de grupos sociales", en *Revista Mexicana de Sociología*, n° 3/93.

FORMAS DEL PLURALISMO

su existencia era del todo punto necesaria, ya que en este tipo de sociedades no había ninguna otra defensa en contra de un partido, una facción o un gobernante que trataran de ejercer el poder tiránicamente, e incluso constituían un freno ante la tiranía de la mayoría. Tocqueville explicaba que los norteamericanos aprendían esto desde su nacimiento; aprendían que sólo podían confiar en sus propias fuerzas para desempeñar las tareas de la vida y que siempre había que ver con desconfianza y recelo a la autoridad social.

La animosidad asociativa política y civil que Tocqueville observaba evolucionó hasta convertirse en uno de los rasgos más típicos de este sistema político y dar origen al lobbismo, una de las prácticas parlamentarias más socorridas en ese país, cuyo modelo ha sido imitado y exportado a muchos otros sitios. No obstante, a pesar de la gran difusión de esta práctica, en algunos países, como en los propios Estados Unidos, se ha llegado a extremos lamentables e inadmisibles, y aunque el pluralismo produce inevitablemente ciertas formas de lobbismo, no cabe duda que debe evitarse llegar al grado de que la actividad parlamentaria se base en él.⁹

Por último, el pluralismo político debe incluir además de los partidos y organizaciones civiles a las distintas agencias e instituciones gubernamentales que participan en la confección de las políticas públicas. No es muy común incluir a las distintas entidades del gobierno en ese terreno, de hecho, la idea más aceptada es que el gobierno es un ente unido y homogéneo, que responde a un solo centro coordinador y decisorio de manera uniforme. Pero no siempre es así.

Las sociedades modernas son sociedades complejas; sus estructuras, funciones y normas se han venido diversificando y especializando al grado de que forman un complejo de prácticas e instituciones que las alejan notablemente de las sociedades simples y homogéneas. De una manera muy similar, los gobiernos modernos han venido creciendo y especializándose, difuminando la idea tradicional del gobierno controlado por un monarca o un príncipe que dictaba los lineamientos polí-

⁹ Véase Robert Dahl, *Democracy in the United States: promise and performance*, 1972, Chicago, Rand McNally.

ROBERTO GARCÍA JURADO

ticos generales a los cuales debían someterse de manera uniforme e incondicional todas las partes de éste.

Los gobiernos no funcionan ya de ese modo. En la concepción tradicional prevalece la idea de un gobierno jerarquizado, piramidal y homogéneo, lo cual no corresponde ya exactamente a su nueva conformación. En los gobiernos modernos la proliferación de agencias y entidades públicas de distintos tipos ha propiciado que estas relaciones típicas de verticalidad sean complementadas y modificadas por una gran cantidad de relaciones horizontales y diagonales, volviendo más compleja su operación. Esta transformación ha propiciado que muchas de las decisiones de gobierno y la propia elaboración de las políticas públicas no dependan ya autárquicamente de una sola agencia gubernamental, ha propiciado que en este tipo de procesos intervengan varias y que lo hagan con distintos niveles de responsabilidad. Esto implica que dentro del mismo gobierno deba darse un proceso de disputa, negociación y acuerdo para poner en marcha las políticas públicas.¹⁰

136

Esto no significa de ningún modo que hayan desaparecido las líneas de mando verticales y que el gobierno no deba seguir presentándose ante la opinión pública como un gobierno responsable que actúa de manera unitaria. Los gobiernos modernos deben seguir asumiendo esta responsabilidad, pero ello no implica que puedan pasarse por alto las dificultades que se enfrentan para lograrlo. Del mismo modo, tampoco debe equipararse la independencia y autonomía de los partidos políticos y las asociaciones civiles con las que tienen las agencias públicas, está claro que las de éstas es mucho menor y muy distinta. Es evidente que se trata de pluralidades distintas, pero a pesar de ello sería conveniente incluir siempre a las distintas agencias públicas cuando se piensa en el pluralismo político.

Estos tres tipos de entidades a las que se refiere el pluralismo político, los partidos, las organizaciones civiles y las agencias públicas, tienen el cometido fundamental de impedir que las decisiones políticas se produzcan en un solo centro de poder o, al menos, que su ejecución se vea

¹⁰ Véase Raymond Aron, *Ensayo sobre las libertades*, 1990, Madrid, Alianza.

FORMAS DEL PLURALISMO

condicionada a la anuencia, indiferencia o crítica de este tipo de entidades. Además, en conjunto, pretenden contribuir a reducir el déficit de representación política que siempre está presente en las democracias modernas. Sin embargo, la teoría del pluralismo es susceptible de importantes críticas que no pueden pasarse por alto.

En primer lugar, el pluralismo político ha sido incorporado a la teoría democrática tanto en su aspecto descriptivo como prescriptivo, sin reparar suficientemente en que existen algunos sistemas políticos a los que describe o se ajusta de un mejor modo que a otros. Es decir, el pluralismo político es un rasgo particularmente saliente de la democracia en países como Estados Unidos, en donde los grupos de interés tienen una función política fundamental. No bastante, esto no ocurre así necesariamente en otro tipo de sistemas, en donde aunque existe el pluralismo, su importancia es mucho menor.¹¹

En segundo término, los planteamientos clásicos del pluralismo generalmente colocan al Estado en una posición neutral, situado más allá de cualquier influencia o condicionamiento político proveniente de la sociedad. Para el pluralismo, el Estado se ve reducido a una mera caja registradora que simplemente contabiliza las entradas y salidas en uno u otro sentido para hacer una suma o resta de todos ellos y dar un resultado aséptico y balanceado. El Estado se presenta así como una institución sin mayores atribuciones que las de árbitro de las fuerzas sociales en competencia, en la cual cada una de ellas obtiene del poder y los recursos públicos una parte alícuota y proporcional a su fuerza, satisfaciendo sin mayores conflictos sus aspiraciones y las del resto de los competidores.¹²

En tercer lugar, la mayor parte de los teóricos del pluralismo plantean que en este tipo de sistemas todos los grupos tienen la misma capacidad de organización y expresión política, lo cual les garantiza que sus

¹¹ Aunque su interpretación ha sido muy discutida, véase la aplicación de la teoría del pluralismo al caso británico en S. E. Finer, *El imperio anónimo. Un estudio del lobby en Gran Bretaña*, 1966, Madrid, Tecnos.

¹² Véase David Held, *Modelos de democracia*, 1992, México, Alianza; y Roger Benjamin, *Los límites de la política*, 1992, México, Alianza.

ROBERTO GARCÍA JURADO

reclamos y expectativas sean atendidos en igual consideración que los del resto de los participantes. Con ello presuponen que todos los sectores sociales tienen más o menos la misma preparación y propensión a organizarse políticamente, por lo que basta su sola voluntad en este sentido para que obtengan la representación política que desean. Sin embargo, no toman en cuenta que ni todos los sectores sociales tienen la misma capacidad de organización, ni que no todas las organizaciones sociales tienen la misma influencia política, lo cual muestra que la competencia política implícita en el pluralismo no es todo lo neutral, imparcial y equitativa que se pretende.¹³

Finalmente, en cuarto sitio, el pluralismo concibe al gobierno como un ente pasivo y neutral dentro de la democracia, el cual no tiene otra función que sopesar los distintos reclamos sociales y tomar imparcialmente las decisiones que del balance se desprendan. Sin embargo, al menos desde Weber, ya se ha mostrado cómo la burocracia es un cuerpo y ente social con sus propios intereses, lo cuales pretende servir valiéndose de su posición dentro del Estado, por lo que no puede sencillamente asignársele una posición neutral.¹⁴

138

El pluralismo social

El pluralismo social tiene una gran cantidad de similitudes con el pluralismo político, pero también notables diferencias. Para comenzar, una de las diferenciaciones que hay que destacar es que pluralismo social no es lo mismo que sociedad plural. En términos semánticos no debía haber diferencia laguna, la simple inversión de términos no debía alterar el contenido, sin embargo, en la teoría política y sociológica, se ha dado un significado distinto a cada uno de ellos.

¹³ Véase Martín Smith, “El pluralismo”, en David Marsh y Gerry Stocker (eds.), *Teoría y métodos en la ciencia política*, 1995, Madrid, Alianza; y Eduard Gonzalo y Ferran Requejo, “Las democracias”, en Miguel Caminal Badía (ed.), *Manual de ciencia política*, 1999, Madrid, Tecnos.

¹⁴ Véase Gabriel Almod, *op. cit.*

FORMAS DEL PLURALISMO

Una sociedad plural es aquella en la cual la población se divide en una serie de grupos sociales claramente diferenciados y separados, que tienen un elenco de características comunes que les permiten tener una identidad, existencia y expresión propia que los diferencia tanto de los otros grupos como del conjunto social. Esto significa, expresándolo de otro modo, que una sociedad plural es aquella que no está integrada por completo, que no puede identificarse por un tipo social homogéneo. En este tipo de sociedades existen distintas etnias, comunidades religiosas, razas y grupos lingüísticos que no se han disuelto en el conjunto social y, por el contrario, se manifiestan vigorosamente. En este sentido, el concepto de sociedad plural puede equipararse en muchos sentidos al de pluralismo cultural.¹⁵

El pluralismo social, en cambio, significa algo distinto. Esencialmente se refiere a la existencia de un amplio número de asociaciones y organizaciones sociales en las cuales se agrupan los individuos con el fin de alcanzar objetivos particulares o cultivar aficiones comunes. Estas organizaciones tienden a establecer una multiplicidad de relaciones sociales que vinculan a sus miembros tanto al interior como hacia el exterior contribuyendo de manera sustancial a la integración de todo el conjunto social. Así, el principal cometido del pluralismo social es impedir que los diferentes grupos sociales se aislen y separen entre sí, esto es, evitar que las divisiones sociales básicas que se forman de manera natural por las relaciones económicas, la distribución geográfica o la pertenencia a religiones distintas se acentúen al grado de promover discordia o, incluso, la segmentación absoluta. Desde este punto de vista, lo que hace el pluralismo es acercar y vincular por medio de estas organizaciones a individuos que de otra manera permanecerían ajenos, es decir, propicia que los individuos entren en contacto por este medio aunque en otros aspectos sociales se diferencien y alejen notablemente.¹⁶

De acuerdo a los planteamientos teóricos de los principales pluralistas, para que se cumpla cabalmente con este objetivo las organiza-

¹⁵ Véase Arend Lijphart, *Democracia en sociedades plurales*, 1988, México, Prisma.

¹⁶ Véase Seymour Martín Lipset, *El hombre político*, 1993, México, REI.

ROBERTO GARCÍA JURADO

ciones sociales deben cumplir dos requisitos ineludibles: deben ser auténticamente voluntarias y permitir la afiliación múltiple. Las organizaciones sociales deben ser absolutamente voluntarias porque eso evita que el pluralismo social sea artificial y tenga una existencia meramente formal. Este peligro se presenta principalmente en algunos tipos de regímenes autoritarios en los cuales los individuos están obligados a pertenecer a determinadas organizaciones. Un ejemplo típico de estos regímenes es el totalitarismo, en el cual el Estado trata de penetrar y controlar todas las actividades del individuo, para lo cual crea una serie de corporaciones y organizaciones de adherencia forzosa y de los más diversos tipos con el fin de abarcar todas las actividades vitales de los hombres y ejercer así un control total. Evidentemente, este tipo de organizaciones no permiten alcanzar los objetivos del pluralismo, pues lejos de propiciar la diversificación de las relaciones sociales lo que consiguen es su control y verificación.

Además, es muy importante que sean voluntarias por otra razón. En algunas sociedades existen ciertas organizaciones sociales que forman parte de sus costumbres y tradiciones. Se entra a ellas más por inercia que por la libre determinación. En estos casos no existe coacción expresa para adherirse a ellas, sin embargo, no contribuyen al logro de los objetivos del pluralismo debido a que tampoco propician la diversificación de las relaciones sociales y, en lugar de abrir canales de comunicación e interacción entre diversos sectores sociales, lo que producen es la cristalización y estancamiento de los vínculos colectivos preexistentes.¹⁷

Por lo que se refiere a la afiliación múltiple, su existencia resulta importante porque es lo que permite que un mismo individuo pueda pertenecer simultáneamente a varios tipos de organizaciones, lo cual constituye una palanca mucho más poderosa que la afiliación voluntaria para diversificar las relaciones sociales. Las organizaciones excluyentes y cerradas no sólo contribuyen poco al logro de los objetivos pluralistas, sino que además encierran en sí mismas un conflicto

¹⁷ Véase Jean Blondel, *Introducción al estudio comparativo de los gobiernos*, 1972, Madrid, Revista de Occidente.

FORMAS DEL PLURALISMO

potencial de alcances explosivos, capaces de producir la desintegración y descomposición social.¹⁸

Estas dos condiciones que deben satisfacer las organizaciones sociales son las que permiten que se desempeñen sus funciones básicas, sin las cuales es imposible alcanzar los objetivos generales del pluralismo social. Son muchos los autores que se han referido a la variedad e importancia de estas funciones básicas, y de entre todas ellas conviene destacar a las que podrían considerarse más importantes:

1. Operar como fuente de nuevas opiniones, independientes de las del Estado.
2. Realizar la difusión de estas opiniones e ideas.
3. Adiestrar a los individuos en las diversas habilidades políticas.
4. Alentar e introducir a éstos en las actividades políticas.
5. Brindar una identidad particular y específica a sus miembros.¹⁹

Como se deduce de estas funciones específicas, muchas organizaciones pueden ubicarse simultáneamente tanto en el pluralismo político como en el pluralismo social. Así, a pesar de que muchas organizaciones sociales no tienen objetivos políticos explícitos, en la realidad actúan también dentro de este ámbito, particularmente operando como freno y contención del poder del Estado. De este modo, muchos teóricos del pluralismo conciben que tanto el pluralismo político como el social tienen como función primordial la de atenuar la fuerza de la autoridad política. Sin embargo, es necesario señalar que en este sentido la mayor parte de las organizaciones sociales cumplen un doble propósito. Uno de ellos es el ya señalado, pero el otro contrasta con el primero, ya que consiste en contribuir al establecimiento y reproducción de los esquemas de autoridad social y política que requiere toda sociedad.

¹⁸ Véase William Kornhauser, *Aspectos políticos de la sociedad de masas*, 1969, Buenos Aires, Amorrortu.

¹⁹ Una clasificación similar a ésta la ofrecen Seymour Martin Lipset, Martin A. Trow y James Coleman, *Union Democracy. The internal politics of the International Typographical Union*, 1977, New York, The Free Press.

ROBERTO GARCÍA JURADO

Cuando se habla del pluralismo es muy común referirse al primer cometido pero no al segundo, más aún, un señalamiento de este tipo cae fuera del espíritu original de los pluralistas. Sin embargo, resulta inevitable percatarse de esta doble función. Las organizaciones sociales contribuyen al ejercicio y reproducción de la autoridad política debido a que para su operación ellas mismas requieren principios, estructuras y procedimientos de orden y organización, es decir, requieren de estructuras jerárquicas en donde la relación de mando-obediencia se dé regularmente. Aunque muchas estructuras básicas de la sociedad como la familia, la escuela, la iglesia, el ejército, la empresa o las actividades deportivas cumplen una buena parte de esta función reproductora de los esquemas de autoridad, las organizaciones sociales contribuyen de manera decisiva en esa tarea, ya que mientras las primeras tienen en la mayor parte de los casos un carácter obligatorio, ineludible e impuesto, las segundas son generalmente voluntarias. Esta diferencia es relevante porque en tanto en el primer caso la imposición de la autoridad puede generar malestar y rechazo, en el segundo, cuando el individuo elige voluntariamente adherirse a ellas, la autoridad se convierte en ingrediente útil y necesario para alcanzar los propósitos del individuo.²⁰

142

Existe además otro medio por el cual las organizaciones sociales contribuyen al ejercicio y la reproducción de la autoridad. Éste consiste en proporcionar a los individuos una red de asociaciones y entidades sociales muy amplia y variada, por medio de las cuales los individuos pueden identificarse de manera muy cercana a un grupo social, llenándose así en alguna medida la enorme brecha que separa al individuo del conjunto de la sociedad, al ciudadano del Estado. La asociación de los individuos a este tipo de organizaciones atenúa en cierto modo el sentimiento de impotencia, anonimato e incapacidad que frecuentemente experimentan los hombres. Cuando los individuos se ligan a

²⁰ Véase Harry Eckstein, "A theory of stable democracy", en *Division and cohesion in democracy. A study of Norway*, 1996, New Jersey, Princeton University Press; y Carole Pateman, *op. cit.*

FORMAS DEL PLURALISMO

este tipo de organizaciones, es más probable que compartan el interés de la sociedad en conservar el orden social y, por lo tanto, las instituciones de autoridad política, manteniéndose al margen o distantes de aventuras políticas extremas o de acciones tendientes a minar las estructuras de la autoridad social.²¹

No obstante, además de las coincidencias y similitudes entre el pluralismo político y el social, debe notarse que el segundo es susceptible de las mismas críticas hechas al primero. Ambos atribuyen al conjunto de los ciudadanos más o menos la misma capacidad de organización, la misma posibilidad de ejercer presión sobre el Estado y la misma probabilidad de obtener los éxitos que persiguen. En los dos casos se repara poco en que cada grupo social tiene distintas capacidades asociativas, esto es, que los de mayores recursos económicos tienen más que los de menores, que los mejor educados tienen más que los peor educados, que los productores tienen más que los consumidores, y que los empresarios tienen más que los trabajadores. Consecuentemente, también se atribuye la misma posibilidad de presión a todos los grupos sociales, sin reparar en que cada uno posee una distinta, lo que a menudo conduce a atribuirle al pluralismo mayores virtudes de las que tiene.²²

Por último, no puede concluirse este punto sin advertir una notable paradoja. Como se mencionó antes, el objetivo más importante del pluralismo social es fomentar la integración y cohesión social mediante los vínculos y contactos de las organizaciones sociales que supone. El efecto principal que se consigue con ello es debilitar o borrar las principales líneas de división social que impliquen la posibilidad de conducir al conflicto y la secesión. Sin embargo, una de las limitaciones más importantes del pluralismo es que ahí donde es más necesario es precisamente donde es menos posible. Esto se debe a que en las sociedades heterogéneas, plurales y en proceso de integración, en donde

143

²¹ Véase Seymour Martin Lipset y Earl Raab, *La política de la sinrazón. El extremismo de derecha en los Estados Unidos, 1790-1977*, 1981, México, FCE.

²² Véase Wright Mills, *La élite del poder*, 1993, México, FCE.

ROBERTO GARCÍA JURADO

las líneas básicas de la división social están más marcadas y, por lo tanto, más necesarios son los vínculos de comunicación, es precisamente donde más reticencia hay para que los miembros de una organización social específica acepten en ella a individuos de un grupo social distinto. La adhesión voluntaria y múltiple de los individuos a las organizaciones que pone como condición el pluralismo social se dificulta enormemente; se encuentra con el nada despreciable obstáculo de que en una sociedad de tales características los individuos sólo tienen disposición para integrarse a las organizaciones de su propia comunidad, despreciando e incluso rechazando a las otras. Así pues, resulta paradójico descubrir que donde más necesaria es la presencia del pluralismo social es donde menos factibilidad hay para su operación. Sin embargo, a pesar de estos obstáculos, puede considerarse que este tipo de pluralismo es uno de los recursos disponibles para combatir el conflicto y la desintegración social, y aunque su aplicación sea difícil, eso no quita que pueda contribuir en alguna medida.

El pluralismo cultural

144

Tradicionalmente, el pluralismo cultural ha recibido mucho menos atención que el político y el social, más aún, podría decirse que la teoría clásica del pluralismo se refería únicamente a estos dos tipos de pluralismo. No obstante, es probable que en la actualidad el sentido más fuerte e importante del pluralismo sea precisamente el cultural, pero a pesar de su indiscutible relevancia, es muy común que el pluralismo cultural reciba muchas más objeciones para ser aceptado como modelo prescriptivo que los otros dos tipos.

La teoría clásica y contemporánea de la democracia ha partido siempre de la premisa de que los gobiernos democráticos se asientan y adaptan mejor a una sociedad culturalmente homogénea. Esto quiere decir que siempre se le han otorgado más probabilidades de estabilidad política a las democracias de este tipo, esto es, que en caso de que fuera posible elegir el tipo de sociedad sobre la cual construir la demo-

FORMAS DEL PLURALISMO

cracia, debe preferirse siempre la homogeneidad a la heterogeneidad cultural.

Sin embargo, la configuración de la comunidad política nunca ha sido determinada por los factores culturales, antes que ellos, han prevalecido siempre consideraciones de otro tipo, ya sean guerras, conquistas y herencias políticas o, incluso, el simple azar y accidente histórico. Así, muy pocos Estados modernos pueden considerarse culturalmente homogéneos, y aun éstos, debido a los incesantes flujos migratorios y a la realineación de las fronteras geopolíticas, son susceptibles de sufrir alteraciones en su composición.

A pesar de esta fatalidad histórica, el precepto se mantiene; así sea al nivel de un ideal, la teoría de la democracia sostiene que es mejor disponer de una sociedad culturalmente homogénea.

No obstante, de manera paralela, al menos desde el siglo XVII, la sociedad occidental se ha visto obligada a desarrollar un espíritu de tolerancia y aceptación del otro, de aquel que aun proviniendo de su misma civilización es distinto, e incluso de aquel otro que proviene de una cultura diferente, con quien hace falta mucha más tolerancia. De este modo, aunque la tolerancia se aplicó inicialmente de manera principal a las diferencias religiosas, poco a poco se ha ido extendiendo a otros rasgos culturales, como la lengua, las costumbres y las tradiciones. Así, la tolerancia que en un principio fue una necesidad imperiosa para la conservación de la sociedad europea, se ha convertido al paso del tiempo en un valor y un precepto moral indiscutible, sobre todo cuando se le traduce a los términos del pluralismo cultural, en donde se alude a grupos humanos más definidos.²³

Como puede verse, aunque en términos discursivos la democracia y el pluralismo cultural parecen formar parte de un solo ideal, en realidad llevan implícito un principio de conflicto; la primera pondera positivamente los valores de la convivencia política en la homogeneidad y el segundo los de la heterogeneidad.

²³ Véase Michel Walzer, *On toleration*, 1997, New Haven and London, Yale University Press.

ROBERTO GARCÍA JURADO

Sin embargo, como se dijo antes, muy pocos Estados modernos son culturalmente homogéneos, por los que las democracias occidentales se han visto obligadas a hacer de la necesidad virtud, convirtiendo al pluralismo cultural en un precepto positivo. Así, como puede verse, aunque por otros medios, el pluralismo cultural también ha adquirido una valoración positiva. Tal vez no haya alcanzado el grado prescriptivo del pluralismo político y social, pero al igual que éstos, la mayor parte de los sistemas democráticos presumen tenerlo incorporado a sus principios ideológicos constitutivos.

No obstante que al paso del tiempo los tres tipos de pluralismo han obtenido una valoración medianamente similar, es necesario advertir que se trata de pluralismos distintos. La distinción entre el pluralismo político, social y cultural podría parecer una simple diferenciación de los campos y los sectores de la sociedad a los que se aplica el concepto, sin embargo, se trata de tres tipos distintos. El pluralismo político es esencialmente un pluralismo de competencia, una contienda entre diversas fuerzas políticas que compiten sobre un mismo terreno para obtener o presionar al poder político. El pluralismo cultural es distinto, es sobre todo un pluralismo de identidades, una constelación de diferentes grupos humanos que se encuentran unidos por ciertos aspectos pero que pretende conservar para cada uno de ellos un cierto grado de identidad y diferencia con respecto a los otros, ya se trate de cuestiones como la raza, la lengua o la religión. Por último, el pluralismo social puede verse como un híbrido, como una mezcla de los principios de los otros dos tipos. En el pluralismo social existen tanto la competencia como la identidad. Este pluralismo describe cómo muchos grupos sociales compiten entre sí para obtener los intereses que persiguen, pero al mismo tiempo brindan a sus miembros un espíritu de identidad microsocial.²⁴

Como puede verse, cada uno de estos tipos de pluralismo es diferente, pero el pluralismo cultural se diferencia adicionalmente del político

²⁴ Véase Werner Becker, *La libertad que queremos*, 1990, México, FCE; y Jean Blondel, *op. cit.*

FORMAS DEL PLURALISMO

y social en un aspecto esencial. Esa diferencia es que mientras más heterogénea es una sociedad, más importancia adquiere el pluralismo cultural, y a la inversa, en tanto más homogénea es una sociedad, el pluralismo cultural es menos necesario.

El pluralismo cultural implica la existencia de una sociedad heterogénea, de una sociedad plural y, en ciertos casos, incluso de una sociedad fragmentada. En este sentido, el pluralismo cultural podría ser entendido como el eufemismo para designar a una sociedad multiétnica. Sin embargo, también puede ser considerado como un concepto para describir un cierto avance en la resolución del conflicto étnico implícito, esto es, cuando una sociedad culturalmente heterogénea tiene problemas serios de integración y convivencia se le aplican conceptos como el de Estado multinacional o sociedad multiétnica, pero cuando estos conflictos son tenues o controlables, entonces se habla de pluralismo cultural. Sin embargo, a pesar de que el pluralismo cultural describe de manera positiva la relación y convivencia de distintos grupos dentro de una misma sociedad, no debe suponerse que eso signifique la resolución definitiva de los problemas y las diferencias. Más aún, los cambios sociales que se están produciendo en el mundo contemporáneo no parecen tender a la supresión del conflicto, sino que dan más fuerza y aliento a la diversidad de grupos culturales existentes y aun a aquellos que parecían extintos.

A partir de estos cambios, el pluralismo cultural ha recibido toda una elaboración y expresión teórica en la corriente que se ha denominado multiculturalismo, la cual se ha presentado como un serio desafío a la tradición y el pensamiento liberal.

El multiculturalismo se ha desarrollado sobre todo en las últimas dos décadas del siglo XX. Su objetivo es plantear alternativas para resolver los problemas de justicia social y política de las sociedades multiétnicas, tanto de las que históricamente han tenido ese carácter, como las de reciente creación; aquellas que debido a los crecientes flujos migratorios han visto diversificarse a su población al grado de dar origen a una sociedad nueva. En muchas de estas sociedades los esquemas jurídicos de igualdad de derechos y aplicación universal de

ROBERTO GARCÍA JURADO

la ley no pueden considerarse los únicos recursos de la justicia política y social, más aún, tal vez su aplicación indiscriminada produzca injusticia, ya que las distintas condiciones específicas de cada grupo social se verán afectadas de manera desigual por un criterio legal general e indiferente. La igualdad ante la ley y la universalidad de ésta tienen la virtud de otorgar una igualdad de oportunidades a los individuos de una sociedad homogénea, pero en los casos donde no es así, en donde existen minorías culturales, la dinámica social natural produce una competencia inequitativa, dando mayores y mejores oportunidades a aquellos que pertenecen al grupo cultural mayoritario.²⁵

148

El multiculturalismo propone que para corregir esta desigualdad es necesario que el estado y la ley reconozcan esta diferencia y otorguen derechos diferenciados a estos grupos con el fin de favorecerles clara y abiertamente, protegiendo así su identidad y existencia. Sin embargo, la desigualdad ante la ley y el reconocimiento de diferentes categorías de ciudadanos contraviene los principios del Estado liberal. Para los liberales, el pluralismo es sólo un medio para reconocer la diferencia cultural ya existente, respetando a los grupos ya establecidos, pero no debe ser nunca un medio para producir deliberadamente la diversidad. El pluralismo debe tratar de acercar y fundir a los diferentes grupos culturales en una convivencia cívica respetuosa, por lo que acusan al multiculturalismo de atentar contra este propósito, de fomentar el encono y la desunión. Así, como puede verse, los principios de la justicia liberal y la justicia multicultural albergan un conflicto de difícil resolución.²⁶

²⁵ Las tesis más conocidas de esta corriente pueden encontrarse en Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, 1993, México, FCE; Michel Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, 2000, Barcelona, Gedisa; y Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, 1996, Barcelona, Paidós.

²⁶ Véase Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, 2001, España, Taurus; y Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones*, 1998, México, Paidós.

FORMAS DEL PLURALISMO

Este conflicto teórico tiene una inmediata traducción en el debate de la política actual, ya que muchas sociedades enfrentan serios problemas de integración y convivencia cultural, por lo que los partidarios de uno y otro bando tratan de dirigir las políticas públicas de acuerdo a su concepción teórica, lo cual genera fuertes tensiones en el terreno legislativo y gubernamental.

Como se ha mostrado, el pluralismo tiene tres modalidades que, aunque comparten muchos rasgos comunes, es conveniente distinguir y diferenciar. No obstante, a lo largo de este trabajo se ha presentado como un rasgo positivo y que alcanza el valor de la prescripción en las democracias occidentales. Sin embargo, es necesario destacar su valoración positiva no debe traducirse siempre en prescripción, al menos no en todos los casos. Es decir, si bien la democracia pluralista es el modelo que se ha implantado en países como Estados Unidos con cierto éxito, esto no implica que dicho modelo deba implantarse en otro tipo de sociedades.

Presentar al pluralismo como el único modelo de relación entre los diferentes grupos sociales y el gobierno puede tener serias implicaciones. Encontrándonos en un momento del devenir mundial en el cual muchos países están transitando a la democracia, resulta bastante delicado y comprometer inducirlos a que en su transformación adopten las instituciones y prácticas de la democracia pluralista. Es necesario advertir que si en ciertas sociedades este modelo de relación ha resultado apropiado, en otras puede resultar inadecuado. Se requiere entonces que se muestren las diferentes alternativas de organización y los distintos tipos de institucionalización de la democracia, lo cual ofrecerá muchas más ventajas y probabilidades que la panorámica unimodal.

EN TORNO A LA
POLÍTICA EN MÉXICO
ACTUALIDAD DE LA
REFLEXIÓN FILOSÓFICA

*Rosa Romero**

*César Mureddu***

Introducción

Nunca, como ahora, México necesita que los gobernantes, los representantes y la población en general cuenten con elementos de reflexión en torno a los diversos aspectos que componen el complejo escenario político.

La reflexión filosófica sobre la política, lo político y los políticos ha sido una actividad constante en el horizonte del pensamiento occidental. Efectivamente, tal práctica ha aparecido de modo sistemático desde que Platón recogiera el testimonio del juicio a Sócrates, o desde que escribiera su famoso diálogo *La República*.

No obstante que la reflexión filosófica ha tenido un desarrollo histórico continuo y prolongado, a pesar de haber contado con nuevos enfoques dados por las aportaciones de cada generación, el ser humano en general y las colectividades conformadas por él, en particular, han contado siempre con rasgos peculiares. Son las peculiaridades, en efecto, las que han obligado a reconsiderar conceptos, a afinar categorías, a analizar situaciones concretas, propias de cada momento histórico.

* Departamento de Política y Cultura, UAM-X.

** Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM y Departamento de Política y Cultura, UAM-X.

ROMERO Y MUREDDU

Las aportaciones de cada época y lugar han enriquecido constantemente este campo de reflexión.

Esta característica especial de la reflexión filosófica, que se eleva desde lo concreto para buscar las constantes, para distinguir las similitudes y establecer las diferencias, incita en esta ocasión a incursionar en ella, desde la peculiaridad de la condición política del México de los inicios del siglo XXI. Por ello, es necesario exponer con claridad las peculiaridades del México de hoy, para establecerlas como condicionantes de la reflexión. De esta manera podremos ascender juntos en la tarea de reconstrucción, análisis o afinación de los elementos que tomemos como objeto de esta labor interpretativo-crítica de las actividades políticas contemporáneas.

Es importante enfatizar la intención de lo que se presenta en este escrito, iniciando por el título. Trataremos de buscar el sentido que puedan tener hoy algunas categorías que fueron acuñadas para dar cuenta de situaciones políticas, quizás, muy distintas a las que se viven en México en estos inicios del tercer milenio.

152

Lo primero que haremos en este trabajo será exponer la relación que pueda establecerse entre lo que se denomina con el término *opinión pública* y el mundo de la política moderna, entendiendo por esta última las relaciones entre los factores reales de poder al interior del modo de constituirse los Estados-Nación cuyos ordenamientos constitucionales derivaron de la Revolución francesa. Es a ese tipo de Estado al que hoy se denomina *moderno*. De ahí se deriva que nuestro primer apartado se titule Opinión pública y modernidad.

La segunda cuestión consiste en el estudio de otras condiciones aparecidas posteriormente en la historia de las relaciones humanas. En efecto, después de haber sufrido profundas transformaciones, las relaciones políticas en el interior de los Estados modernos aparecieron, en el tiempo, otros elementos propios de la vida pública. Por ello, el segundo apartado se titula: Sociedad y participación. Se entiende con ello que a la opinión pública *simple*, por decirlo de alguna manera, se le añadieron aspectos que no la acompañaban en el momento en que apareció por vez primera.

LA POLÍTICA EN MÉXICO

La acuciosidad en el análisis mencionado es importante, ya que, a nuestro juicio, la particular coyuntura política de transformación, por la que atraviesa la vida pública y la organización de la sociedad en México, puede originar hoy equívocos y, en el peor de los casos, equivocaciones y errores. De ahí se sigue la tercera y última parte de estas reflexiones. Nos pareció adecuado para titularla enunciar una pregunta: *México y su opinión pública: ¿perversidad? ¿ingenuidad?* La validez de este aserto queda en manos del lector. Para que pueda cumplirse esta tarea aportaremos los elementos que permitan caracterizar a la opinión pública que se ejerce en el México de hoy. Al fin de cuentas el lector determinará la dosis de perversidad, de ingenuidad, de ambas o de ninguna que asiste hoy al fenómeno social denominado genéricamente con el término *opinión pública*.

Con estos puntos aclaratorios en mente, pasaremos ahora a desarrollar cada uno de los apartados.

1. Opinión pública y modernidad

Cuando utilizamos el lenguaje para denominar hechos, objetos o fenómenos deben ser aclaradas dos cuestiones fundamentales: en qué consiste lo que pretende nombrarse y cuándo fue que comenzó a nombrarse de tal forma.

La tarea mencionada es de gran importancia, debido a la tendencia a olvidar el contexto específico en el cual surgió la necesidad de denominar de determinada manera aquello que, en este caso estamos estudiando. Frecuentemente se encuentra en la vida cotidiana el hecho de hablar y discutir sobre algo, sin saber ni de dónde viene el modo de nombrarlo ni el momento en que surgió la necesidad de hacerlo.

La estructura de la presente sección está concebida de forma que permita observar algunas características relevantes que presentó, en otros tiempos, el fenómeno que hoy llamamos opinión pública. En efecto, puede ser que rasgos correspondientes a otros regímenes políticos hayan hecho aparecer con otros atributos lo que hoy es tan normal y

ROMERO Y MUREDDU

cotidiano. Con ello también podremos establecer cuándo surgió propiamente el hecho mencionado en la sociedad moderna.

Remontándonos a la historia más antigua apareció algo que se asemeja a lo que hoy denominamos opinión pública. En el contexto de la cultura y la política occidentales, la democracia ateniense presenta el ejemplo más antiguo. En la famosa *Apología de Sócrates*, Platón dejó consignado lo que sucedió por haber acumulado su maestro la animadversión de enemigos poderosos a lo largo de su vida. Sócrates criticó acremente su actuar público. Ellos, como enemigos, lo llevaron a encarar en su vejez, frente a la población ateniense, un juicio de impiedad. Si tratásemos de encontrar un parangón moderno del significado de la acusación contra Sócrates, tendríamos que acudir al concepto jurídico de *disolución social*. De esta forma, esta acusación sería semejante a lo que enfrentaron los jóvenes de la década de los años 1960 en las protestas de los movimientos estudiantiles de diversas partes del mundo, o tendría forma similar a lo que el Estado Chino esgrimió contra los jóvenes de la Plaza de Tian-an-Men.

154

Es obvio que en Platón no encontraremos los términos mencionados, ni opinión pública, ni disolución social. Lo que apareció fue la impiedad contra el Estado ateniense, sostenido por diversos tipos de argumentos, que para cualquiera que hubiera conocido a Sócrates, le podrían parecer falaces. Lo que Platón consignó fue la inclinación que tuvieron los ciudadanos a dar crédito a las interpretaciones de los hechos realizadas por sus acusadores. Finalmente, los atenienses, manifestaron su dictamen, expresaron su opinión y emitieron la terrible sentencia.

Sin embargo, aun cuando ahí se dio la *externalización* de un pensamiento de los ciudadanos, de ninguna manera tal hecho puede ser entendido como similar a lo que hoy denominamos con el término que nos ocupa: *opinión pública*.

No parece necesario detenernos gran tiempo en el análisis de las diferencias, basta enfatizar el modo como los ciudadanos de la Atenas de Pericles, desde el siglo V a.C., concebían su participación y cómo las estructuras físicas de la ciudad promovían la participación y la permanencia de los mismos embebidos en las cuestiones públicas. Con esta

LA POLÍTICA EN MÉXICO

comparación, aún aceptando que la democracia ateniense sólo aceptaba el voto de los hombres libres, permite comprender lo lejos que está la llamada opinión pública moderna de lo que fue el ejercicio democrático de las ciudades-estado de Grecia.

Continúa pues siendo impostergable determinar el modo, las circunstancias y los hechos que se englobaron con una denominación que, al parecer, no es fácil de enmarcar. Claramente se tiene datado cuándo fue el momento en que se acuñó la denominación del antecedente inmediato y directo del concepto que nos ocupa. El contexto es el de Europa de la última parte del siglo XVIII, después de la Revolución francesa. En efecto, apenas una década después de ese famoso movimiento que sacudió a Europa entera, el filósofo de Königsberg publicó su célebre tratado *Sobre la paz perpetua*.¹ Ahí el filósofo propone a la *publicidad* “como antídoto contra las políticas tenebrosas”. La palabra que alude a lo que posteriormente pudiera ser denominado *opinión pública* es lo que Kant denomina *publicidad*. Por ella se entiende el sentido literal ‘dar al público’, ‘hacer algo del dominio público’. En este caso Kant propone que se debe dar a la luz pública lo que el político pretende, para que pueda ser confrontado con otras voces autorizadas.

El recurrir al sentido de lo público se convierte en manos de Kant en un instrumento de razonamiento filosófico, por el cual demuestra la necesidad de abandonar el campo cerrado de los conventículos y conciliábulos políticos, que en todo caso son particulares, para acceder al terreno de la totalidad de la sociedad. Por ello afirma que “si sólo por medio de la *publicidad* pueden alcanzar el fin que se proponen es porque concuerdan con el fin general del público: la felicidad. El problema propio de la política es ese: conseguir la felicidad del público, conseguir que todo el mundo esté contento con su suerte”.²

Una vez que hemos determinado el momento en que se acuñó la denominación del sentido de lo público en su forma inicial, como *publicidad*, como la acción de publicar, sería conveniente encontrar

¹ Emmanuel Kant, *La paz perpetua*, 1979, Madrid, Espasa Calpe.

² *Ibid.*, p. 158.

ROMERO Y MUREDDU

las situaciones a las que alude Kant y a las que denominó “políticas tenebrosas”, en el marco de las consecuencias de la Revolución francesa, con las que dio inicio la modernidad.

Indudablemente se encuentra entre medias la transición del feudalismo a la modernidad política. Muy probablemente Kant está teniendo en cuenta alguna de las situaciones propias de esa transición para oponerse a la tenebrosidad con la publicidad. Muy probablemente también no sea Francia y menos aún la Francia revolucionaria la que inspiró esa acertada frase. Sigamos el curso de los acontecimientos y será la cronología histórica la que permitirá encontrar los primeros rastros de lo que hoy llamamos opinión pública, así como también su primera forma de operar.

Es un siglo antes, en el siglo XVII, durante la Restauración inglesa, incentivada por algunos miembros de la Cámara de los lores, cuando aparece por primera vez una práctica similar a la que hoy conocemos como opinión pública. Los lores la propusieron para apoyar la política del Rey James II, en lo que dio en llamarse *The Bloodless Revolution*.

156

En efecto, antes de las luchas parlamentarias, Carlos I había abusado de un pequeño Consejo real, por fuera de las discusiones del Parlamento. En cierta forma fue esa actitud del Rey la que motivó la rebelión capitaneada por Oliver Cromwell. Que fuese la tiranía y la política secreta de Carlos I o los intereses de la parte más activa de la sociedad inglesa las que estaban en juego no es cuestión que atañe al presente estudio, ya que además de lo dicho se mezclan los intereses de la comunidad cristiana en Inglaterra y Escocia, separada de la Iglesia romana. Se mezclan los intereses de aquellos que habían sido favorecidos con la secularización de los bienes eclesiásticos, con lo que las cuestiones de gobierno y de política se ven enrarecidas con las cuestiones de posesión.

El resultado fue claro, la muerte de Carlos I en 1648, el ascenso de Carlos II hasta 1660, casi doce años de interregno, de experimentos que no fraguaron ni en sentido republicano, ni en sentido monárquico.³

³ Günter Barudio, *La época del Absolutismo y la Ilustración 1648-1779*, 1986, México, Siglo XXI, p. 370.

LA POLÍTICA EN MÉXICO

Sólo quince años más tarde, en 1685 cuando James II llega al trono, los Loes utilizarán una modalidad que sirva para hacer pública la política y, a su vez que sirva para frenar ambos excesos: tanto la arbitrariedad de los consejos paralelos, como la posibilidad de revuelta social, a la manera de la comandada por Cromwell. El arma utilizada para tan espectacular efecto consistió en la publicación diaria de los debates parlamentarios para que todos se enterasen y tuvieran oportunidad de mostrar su parecer. En efecto, los hechos que Cromwell perpetró, incluida la muerte del Rey, no podrían suceder otra vez.

Una cosa es hacer del dominio público lo que se está discutiendo en el Parlamento y otra muy distinta es influir en lo que se está discutiendo. Con la publicación diaria (de ahí el nombre inicial de la prensa escrita)⁴ de los debates se logró que la participación de los súbditos sirviera, para con el Rey, de un árbitro externo, que mediara en las pugnas entre los distintos grupos en conflicto. Por otra parte, el Parlamento tendría que mostrarse más sensible sobre aquellos temas que fueran importantes para la gente. Con la primera derivación el Rey no tendría más que temer al Parlamento, pues los súbditos, convertidos ahora en *opinión pública* podrían temperar al Parlamento. Los detentadores del poder parlamentario también podrían estar tranquilos respecto a cualquier otra manifestación de violencia contra las decisiones tomadas, para ello serviría también la *opinión pública*.

Normalmente en este punto los estudiosos suelen otorgar a la sociedad inglesa el mérito de haber sido la primera manifestación de la participación política del mundo moderno. Sin embargo, particularmente Inglaterra del siglo XVII, o de cualquier siglo posterior, difícilmente puede ser tomada como ejemplo a seguir, para manejar exitosamente una república representativa. La distorsión se ha debido a la excesiva carga clasista que la interpretación marxista efectuó respecto a los cambios jurídicos. Son fundamentales las interpretaciones sobre la obra de Hobbes en torno a la posesión, quien frecuentemente ha sido tomado

157

⁴ Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 1981, Barcelona, Gustavo Gili.

ROMERO Y MUREDDU

como punto de partida para el cambio de los antiguos ordenamientos medievales sobre la materia.⁵

No sólo fue la cuestión de la posesión, la que debió ser “remendada” al entrar en esa relación con los bienes expropiados a la iglesia de Roma, la cuestión más espinosa se centró en la relación política de los súbditos con el rey. Estamos en presencia de un reino medieval, cuyo juego de interacción social difícilmente podía rebasar los límites del conflicto establecido en una sociedad estamental asumida y aceptada como tal por los distintos grupos que la componían. Incluso hoy tal sociedad sigue estando integrada por grupos semejantes, aunque con matices un poco diversos. El ejemplo más claro lo tenemos en las mismas condiciones de las llamadas luchas parlamentarias. Únicamente pueden ser entendidas esas luchas si se ubican en el marco de ordenamientos sociales, en los que se disputaba la posibilidad extrema, aquella por la cual la autoridad real dirigiese tanto los actos de Estado como los dictámenes de la conciencia de los súbditos del reino. Sólo mediante tales premisas puede entenderse porque Inglaterra no dio el salto hacia una organización republicana, sino que volvió atrás con el llamado de Carlos II al trono, de manera extemporánea, doce años después de haber muerto Carlos I.

158

Las consecuencias de esta observación son de gran importancia porque una sociedad de estamentos⁶ no es una sociedad de clases. Que la Inglaterra del siglo XVII fuese una sociedad monárquica con fuertes instituciones estamentales significa que ninguno de los grupos que la componía disputaba a los otros su lugar o su poder en el conglomerado social. Significa también que cuando se pusieran en la agenda de la discusión los puntos del orden del día, ninguno de los grupos involucrados estaba proponiendo una agenda oculta. El que hayan ideado una forma de poner en manos del público, (que supiera leer),

⁵ Cfr. G. Barudio, *op. cit.*, p. 317.

⁶ Estamentos y estamental se están utilizando en sentido técnico, como fueron introducidos en la sociología por Max Weber (cfr. *Economía y sociedad*, 1979, México, FCE, p. 242 s.).

LA POLÍTICA EN MÉXICO

los puntos de discusión del Parlamento, no quiere decir que con ello se alterasen los intereses en juego en la discusión, ni que con la publicación diaria la gente tomase parte en las decisiones. Antes bien pareciera lo contrario, que, por paradoja produce lo mismo: si en el pasado fue el conciliábulo, la voluntad del Rey lo que determinaba los destinos del Reino y no enteraba a nadie de “los dictados de su corazón”, ahora que el Parlamento congrega a quienes conducen al reino, cuanto más acceso tengan los súbditos a la información, tanto menos se enterarán o se involucrarán en lo que ella significa. Por lo tanto la *opinión pública* no pasaría de ser un mero mecanismo adicional de legitimación, frente a los nuevos modos de decisión, llevados a cabo por quienes siempre tuvieron en sus manos la capacidad de decidir.

Es importante subrayar que si bien el nacimiento de la opinión pública se dio en un contexto social estamental, su persistencia hasta nuestra época pudiera responder más a un fenómeno mimético de lectura social que los politólogos aplican. Pudiera ser también que se conserve a modo de estribillo que los tomadores de decisiones prefieren para legitimar, también, sus propias conclusiones. Lo curioso del caso es la conservación de su uso aun en naciones como la nuestra en la que se practica una democracia por votación de representantes que no tiene nada que ver con el parlamentarismo estamental que le dio vida.

Esta última constatación, la utilización de un término nacido en un contexto y utilizado en otro, quizá con el mismo sentido o quizá no, es la que permite pasar al siguiente nivel de análisis propuesto.

159

2. Sociedad y participación: opinión vs. asociación

Como dijimos al principio estamos utilizando a la Revolución francesa como el gran parteaguas que dio inicio a la modernidad política. Veamos entonces que sucedió con las modernas naciones-estado, una vez que las tesis preconizadas por dicha convulsión fueron aceptadas y aplicadas en casi todas las latitudes. En efecto, los principios de ordenación y organización que han generado a las sociedades actua-

ROMERO Y MUREDDU

les han sido fruto de múltiples experiencias. Todas ellas han llevado a incorporar en sus códigos legislativos fundamentales elementos fuertemente influenciados por dos eventos demoledores: la caída del régimen monárquico con la Revolución francesa y el fin de los grandes imperios dinásticos, como resultado de la Gran guerra de 1914.

Los resultados de estas experiencias colectivas rebasan la conciencia política de cada Estado-Nación. Paulatinamente estas experiencias fueron codificadas e incorporadas en los lineamientos que conducen la acción de instituciones con vocación universal. Tal fue el caso de la extinta Sociedad de Naciones, propuesta a raíz de la Primera guerra mundial, sustituida posteriormente, por la Organización de Naciones Unidas al terminar la Segunda guerra mundial.

La influencia de estas instituciones impuso modelos de democracia en las nacientes naciones, a través de procesos de descolonización durante todo el siglo XX. Los resultados de estos esfuerzos no han sido homogéneos. De hecho, no era posible esperar otra cosa, ya que tampoco es homogénea la definición de democracia que sirve de base para el desarrollo del pensamiento político de aquellos países llamados del Primer mundo.

160

Debido a esas influencias y a pesar de las diferencias en opiniones y convicciones, durante todo el siglo XX ha prevalecido un prototipo de organización en las sociedades: la democracia representativa.⁷ Para que tal modelo político funcione requiere por parte de la sociedad una forma ordenada de participación ciudadana. La estructura más generalizada ha consistido en la conformación de un sistema de partidos, cuyo funcionamiento y participación en los procesos generales de elección ha permitido la renovación de los gobernantes. La participación partidista, por lo menos hasta el siglo XX, ha implicado que los

⁷ Se llama “democracia representativa al sistema político en que los gobernantes son elegidos por los ciudadanos y considerados de esta forma como sus representantes. Se ha dicho que la representación política es la base de las instituciones occidentales” (Maurice Duverger, *Instituciones políticas y derecho constitucional*, 1970, Barcelona, Ariel, p. 123).

LA POLÍTICA EN MÉXICO

miembros de un partido profesen una misma doctrina política.⁸ En efecto, las diversas corrientes partidistas abanderaron la mayor parte de las pugnas electorales y de los conflictos políticos. Las denominaciones políticas de izquierda o derecha caracterizaron a las distintas doctrinas y teorías, cuyos principios inspiraron a distintos partidos en muchos estados-nación.

Independientemente de lo anterior, nuestro interés está centrado en las formas de participación que la sociedad puede tener en el ámbito político. Por ello, es necesario enfatizar que, con la llegada de las democracias,⁹ y especialmente con las formas republicanas, el ciudadano adquiere todos los derechos, inclusive los políticos, por el simple hecho de nacer en el territorio de una república. Sucede ahora en cada república lo que sucedió en la antigua Roma. Dentro de los derechos políticos adquiridos por nacimiento por todo ciudadano están el derecho de asociación y el derecho de manifestación, para nuestro propósito éstos son los derechos más relevantes y dignos de atención dado el enfoque del presente estudio.

Los fenómenos sociales del siglo XX ostensiblemente han hecho más complejas las relaciones y las tensiones políticas que deben atender los gobiernos. Arbós y Giner son sumamente cuidadosos al percibir esas dificultades que hacen más compleja la acción de gobernar: “el cuerpo político de los países que gozan de una forma de gobierno dotado de legitimidad popular sufre hoy presiones de toda índole que, juntas, pueden producir efectos perversos para la propia democracia”.¹⁰ Obviamente es de gran importancia que los análisis políticos contemporáneos encuentren, como en este caso, que los gobiernos sufren

161

⁸ Cfr. Maurice Duverger, *Los partidos políticos*, 2000, México, FCE.

⁹ Cuya premisa básica es que “la democracia no constituye solamente, ni siquiera principalmente, un medio por el cual diferentes grupos pueden conseguir sus fines, o aspirar a una sociedad justa, es precisamente la sociedad justa en acción”, Seymour Martin Lipset, *El hombre político*, 1993, México, REI, p. 357.

¹⁰ Xavier Arbós y Salvador Giner, *La gobernabilidad. Ciudadanía y democracia en la encrucijada mundial*, 1998, México, Siglo XXI, p. VII.

ROMERO Y MUREDDU

presiones de diversa índole y que tales presiones puedan producir efectos perversos. Sin embargo, lo más importante consiste en determinar el tipo de interés, cuya defensa puede convertirse, eventualmente, en foco de presión. Los autores mencionados opinan que: “las presiones demográficas y migratorias, las precariedades ecológicas, las innovaciones técnicas, los nuevos movimientos ideológicos y sociales, las exigencias crecientes de los diversos sectores de la ciudadanía, entre otros factores ejercen con frecuencia demandas mutuamente contradictorias que dificultan la tarea de gobernar, así como la más importante aún de gobernarnos a nosotros mismos”.¹¹

El obstáculo que releva este estudio, aquél que dificulta la tarea de gobernar y de gobernarnos es uno de los compromisos más claros que pudiera enfrentar el Estado moderno contra la razón primordial de la teoría contractualista. En efecto, al razonar en torno a las actividades que constituyen la institucionalidad del Estado, los autores, cuyo pensamiento nos ocupa, afirman, entre otras cosas que: “el gobierno, desde el momento de la aparición del Estado, y aún antes, consiste en una institución que se erige en núcleo central de una comunidad política. Este núcleo reúne o intenta reunir, entre otras, las condiciones siguientes:

162

- a. Detenta –a menudo compartiéndola con presidencias estatales, parlamentos y tribunales– la autoridad suprema de un Estado, su soberanía;
- b. Transmite órdenes que los súbditos –frecuentemente ciudadanos– deberían obedecer, es decir, ‘ordena’ la vida económica, política y cultural hasta donde llega el alcance de dichas órdenes;
- c. Distribuye y redistribuye los bienes y recursos materiales que controla según su voluntad, es decir, atribuye ingresos, extrae impuestos y destina servicios y riqueza;

¹¹ *Ibid.*

LA POLÍTICA EN MÉXICO

- d. Otorga y quita privilegios, autoridad y reconocimiento a sus súbditos, es decir distribuye honores, castigos y ventajas o desventajas sociales a individuos o colectivos determinados;
- e. Se responsabiliza de la gerencia de aquellos aspectos de la vida social que no pueden estar en manos exclusivas de un grupo particular, pues son bienes u objetivos colectivos generales como, por ejemplo, la conducción de la guerra, la emisión de moneda o la administración de justicia”.¹²

Las presiones a que se aludió anteriormente, parece ser que ponen en riesgo una lista que atañe a actividades de enorme importancia, entre otras cosas, para el sostenimiento del fundamento mismo del Estado. Para proyectar un poco más luz sobre el sentido de lo que puede estar ocurriendo, es necesario caracterizar mejor lo que pasó con las estructuras básicas que dirigían la actividad política, los partidos. En efecto, durante la mayor parte del siglo XX, las relaciones políticas de casi todos los países del orbe se vieron nutridas por las luchas entre grupos e intereses, cuyo objetivo claramente declarado fue el intento de asumir el poder. Sin embargo, después de la Segunda guerra mundial la discusión teórica se fue desplazando, en el intento de delimitar el papel de otros actores sociales, además de los partidos. Los estudios sobre las actividades políticas al interior de la sociedad comenzaron a ser un poco más finos. Viejas distinciones que el pasado había introducido, como aquella que podía leerse en autores del siglo XIX entre la sociedad política y la sociedad civil, fueron puestas otra vez en la palestra. De esta forma la discusión se vio incentivada hasta el punto de poder discernir dos grandes vertientes al interior de la actividad pública de la sociedad:

- a. aquella que describe la interacción estrictamente social y
- b. aquella otra que se refiere a la representación política que, a partir de la manifestación mayoritaria rige y gobierna dicho interactuar de la sociedad.

¹² *Ibid.*, p. 4.

ROMERO Y MUREDDU

En efecto, particularmente desde 1963, año en que se publicó por vez primera *Los nervios del Gobierno*,¹³ comenzaron a ser objeto de análisis los actores sociales y las consecuencias del interactuar social, diferenciándolos de su representación política. Los análisis fueron realizados con enfoques teóricos e ideológicos diversos. Obviamente, los grandes conceptos aplicados para enmarcar dichos elementos de la vida pública y social se referían a los partidos políticos, sin embargo, la disección que se estaba realizando al sistema nervioso del poder dejó en claro que “en la vida política y en la vida social, los sistemas autónomos mayores están compuestos de modo característico, por unidades más pequeñas que son, a su vez, autónomas y que pueden tener un grado más elevado de autonomía que la unidad mayor de que forman parte”.¹⁴

164

Es necesario, por tanto, delinear mejor esas unidades de actividad social y política más pequeñas. La década de los años sesenta del siglo XX estaba dejando ver los frutos de la reflexión política y social emprendida con nuevos bríos después, y a partir, de los estragos de la Segunda guerra mundial. En su momento, ningún enfoque teórico causó mayor impacto, ni despertó polémica más viva en plena guerra fría, que aquella famosa Conferencia de Milán del año 1955. En efecto, a diez años de terminada la guerra, en plena reconstrucción, el mundo se preguntó sobre ‘El futuro de la libertad’. Lo que ahí se dijo contradecía totalmente a lo que el mundo bipolar estaba observando y a las condiciones en que transcurría normalmente la vida cotidiana de cualquier ciudadano medio. Mientras el Occidente afirmaba su adhesión capitalista, negando totalmente la viabilidad del socialismo soviético, la URSS y con ella el pensamiento político y social de la izquierda del mundo, afirmaban su adhesión socialista, negando totalmente el modo de vivir capitalista. Entre esas tiranteces y conflictos ideológicos, la Conferencia de Milán vaticinó algo que escapaba a los determinantes significativos del momento, vaticinó ‘el fin de las ideologías’.¹⁵ Lo

¹³ Karl W. Deutsch, 1989, México, Paidós.

¹⁴ *Ibid.*, p. 256.

¹⁵ Cfr. S. M. Lipset, *op. cit.*, 5a. parte.

LA POLÍTICA EN MÉXICO

que entonces pareció como algo absurdo, fuera del vigente horizonte teórico-ideológico de significatividad, sería confirmado veintisiete años más tarde, con la caída del muro de Berlín y la apertura de la Puerta de Brandeburgo, en 1987.

Algo nuevo emergió, a partir de lo dicho en la Conferencia de Milán. Eso nuevo puede referirse tanto a nuevos agentes sociales, cuya presencia se dejó ver con toda claridad en la caída del muro de Berlín, como a nuevas prácticas políticas y sociales. El uso de la fuerza para dirimir conflictos puramente ideológicos fue claramente afectado. Esa práctica fue desapareciendo del actuar de los partidos políticos, a velocidades cada vez mayores. A ello contribuyó aquel gesto que derrumbó el muro, potenciado, además, por el retiro de la URSS de los conflictos ideológicos y consolidado por último, con el posterior derrumbe del Gobierno soviético. No cabe duda, en ese momento se dio un gran paso en el escenario político internacional, que repercutió, de manera poderosísima, en todas las latitudes del orbe. Se cumplía quizá la predicción del fin de las ideologías planteada en Milán.

En efecto, las transformaciones que sufrieron las tensiones ideológicas, —de haber sido la principal fuente y motor de los conflictos alimentadores del uso de la fuerza, hasta convertirse en tensiones menores que ya no implicaban la defensa a ultranza de las convicciones— inauguraron la presencia de nuevos agentes sociales en el campo de lo político.

Agentes sociales intermedios e intermediarios hicieron su aparición en el horizonte de las actividades públicas, sea en el interior de las relaciones de los grupos de la sociedad sea en la forma de inclinar la balanza de la representación política. Agentes que no son partidos políticos, pero luchan en la arena política, agentes que no tratan de conquistar el poder, sino que luchan por temperar su uso. Ante la novedad de su presencia se les denominó genéricamente como *grupos de presión*.¹⁶ De esta forma, ya al inicio de su aparición lo novedoso de su actividad

165

¹⁶ Antonio Lago Carballo, “Los regímenes políticos iberoamericanos”, en Maurice Duverger, *Instituciones políticas*, op. cit., p. 577-609.

ROMERO Y MUREDDU

originó descripciones sumamente interesantes: “Mientras los partidos políticos pretenden conquistar el poder y ejercerlo, dice Duverger, los grupos de presión se limitan a actuar sobre el poder, permaneciendo en su exterior, y presionan o influyen sobre los hombres que están en el poder. Su finalidad es orientar la acción del poder hacia sus intereses, sin asumir las responsabilidades de la decisión política”.¹⁷

A partir de la década de 1970 la tendencia de estos grupos de interés fue en aumento. Ya para la última década del siglo XX estas agrupaciones se han multiplicado de manera evidente. Sus áreas de interés y sus propósitos se han diversificado y abarcan desde la lucha general en pro de los derechos humanos hasta luchas por intereses de minorías étnicas o de opinión. Su proliferación ha obligado a englobarlos, de manera igualmente genérica, bajo el rubro de Organizaciones no gubernamentales. Su actuación ha llegado hasta los foros internacionales, donde han desplegado muchas de sus capacidades, tanto de convocatoria como de disensión.

166

El ámbito de acción de estas organizaciones constituye algo insólito en el panorama político y social. En efecto, estos nuevos actores sociales irrumpen en lo político, pero no pretenden conquistar el poder, sino actuar sobre él. De ahí deriva, sin embargo, la ambigüedad y, en no pocas ocasiones, la desconfianza que rodean la actividad de este tipo de organizaciones. La falta de compromiso que conlleva el inclinar las acciones de gobierno a los propios intereses, sin asumir la responsabilidad de la decisión tomada, hace surgir en las actividades de estos nuevos organismos un halo de incertidumbre y desconfianza. Contribuyen a ello tanto los medios utilizados como los fines propuestos para sus acciones. Ambos están sometidos a dos premisas difíciles de comprender, o por lo menos, con un alto grado de dificultad para ser aceptadas. Por un lado, guía la acción de estas organizaciones el fin propuesto por el fundador, ‘su espíritu’, podríamos decir y, por otro, los intereses que puedan estar bajo el financiamiento buscado y otorgado. En ambos casos nos encontramos con una doble fuente de incertidumbre que

¹⁷ *Ibid.*, p. 606.

LA POLÍTICA EN MÉXICO

frecuentemente enturbian la relación de estos organismos de la sociedad contemporánea sea con autoridades gubernamentales, que con otros núcleos de la población, sin importar el ámbito en que se agrupen.

Para mayor precisión y equilibrio en el análisis, es necesario puntualizar que no todas las organizaciones no gubernamentales están lacradas por esos márgenes de incertidumbre. Existen algunas cuyos fines se encuentran tan ligados a los procesos de modernización de países de alta complejidad, como el nuestro, que son parte misma de la transformación de la sociedad civil. Al deteriorarse las férreas estructuras del Estado corporativo, se abrieron huecos en el sistema social, tanto en sus aspectos jurídicos, como en sus ámbitos políticos y sociales, que no pocos grupos han sumado la indefensión, frente a las nuevas reglas de un juego que no sabían ni saben jugar, a la ignorancia y marginación sufridas previamente.

Sin embargo, hay otras, cuyos fines van más allá de las fronteras que las vieron nacer, cuyos intereses no se sabe bien a bien a quiénes sirven y cuyo financiamiento no se sabe de dónde viene. Son estas últimas circunstancias las que deben ser muy estrechamente analizadas, ya que de ellas deriva ese halo y ese margen de incertidumbre que hacen dudar a todo agente social, medianamente enterado. Si únicamente la incertidumbre fuese generada por el origen del financiamiento y por los intereses a que pudieran servir, cabría aun cierto margen de discernimiento, capaz de nutrir el criterio para enjuiciar rectamente la función de las ONG, al interior de sociedades complejas, como la nuestra. El problema se agudiza al constatar que dichas organizaciones utilizan el financiamiento para *calentar* determinados temas en los medios y con ello inclinar la opinión pública hacia sus fines e intereses.

Independientemente de los nuevos actores sociales, cuya acción ha sido descrita hasta aquí, queda aun por determinar la forma de conocer lo que la sociedad en su conjunto piensa y el modo en que tal forma de pensar se expresa. Algunos teóricos de lo social y lo político enfrentan el fenómeno novedoso, por lo menos en México, de otorgar o no un valor a lo que medios impresos y audiovisuales se esfuerzan por presentar como la opinión prevalente, llegando en algunos casos a calificarla

ROMERO Y MUREDDU

como ‘pública’. Ya en los años inmediatos al armisticio de 1945 los análisis en torno a las actividades políticas y a los agentes políticos se vieron, cada vez más, en la necesidad de atender la validez de las fuentes que pretendían dar a conocer la opinión pública. Incluso hubo movimientos que llegaron a afirmar que la única forma de temperar el ejercicio del poder era mediante la conformación de una opinión pública consciente y operante. A partir de ahí, tanto medios como organizaciones han pretendido ser los voceros, ya que no únicos por lo menos válidos, de dicha opinión pública. La forma más recurrente de presentarla, sobre todo en otros países, ha sido la encuesta.

Cada vez se han visto más y más resultados de encuestas, presentados como lo que opina la sociedad en varios aspectos. “La comunidad académica internacional ha debatido la función de las encuestas en el desarrollo de las democracias liberales desde que los estudios de opinión en Occidente se convirtieron en práctica común hace unas décadas.”¹⁸ Independientemente de la validez de los resultados de las encuestas, que se pueden garantizar mediante estudios estadísticos técnicamente impecables, realizados de la manera más completa y representativa posible, queda por conocer la forma de llevar a cabo la función más delicada y complicada: la interpretación de los resultados obtenidos. En efecto, continúa Gamboa Henze: “La interpretación teórica de los estudios de opinión es sumamente controversial en muchas democracias occidentales. El proceso se complica todavía más en países semi-autoritarios como México, donde las encuestas tienen una historia relativamente corta y aun son vistas con desconfianza por amplios sectores de la población.”¹⁹

Habría que añadir que si únicamente dudaran de las encuestas amplios sectores de la población, aun las encuestas podrían estar

168

¹⁸ Juan Carlos Gamboa Henze, “Medios de comunicación, encuestas y elección presidencial: México 1994”, en Roderic Camp, *Encuestas y democracia: opinión pública y apertura política en México*, 1997, México, Siglo XXI, p. 29-52.

¹⁹ *Ibid.*, p. 30.

LA POLÍTICA EN MÉXICO

asistidas por una validez teórica y técnica indudables, lo malo fue que tantos años de vivir en una sociedad gobernada por la verticalidad del Estado corporativo hizo que encuestas y estadísticas fuesen utilizadas con fines del momento. Por ello este recurso técnico de conocer mediante instrumentos matemáticos tampoco goza de mucha confianza en los ámbitos académicos mexicanos.

En circunstancias tan específicas como las descritas surge una pregunta clave. Se refiere a la validez de las interpretaciones que puedan atribuirse al sentido de los hechos que acaecen en la esfera de lo social, de lo público en países que transitan hacia la democracia y hacia la participación de la sociedad civil en los asuntos que la atañen. Un ejemplo puede ilustrar lo específico de nuestra situación: El asesinato de un Presidente de los Estados Unidos de Norteamérica jamás puso en entredicho la democracia imperante en ese país; sin embargo, el encarcelamiento o la muerte de algún luchador social, defensor de derechos humanos o del patrimonio natural de campesinos mexicanos provoca que estudiosos y celebridades, e incluso alguna autoridad, lleguen a afirmar que está en entredicho la incipiente democracia mexicana, quizá la duda emerja por lo incipiente de la misma.

De todo lo dicho surge, entonces, el último apartado de nuestro estudio, aquel que se refiere al comportamiento de la opinión pública en México, sobre todo cuando se presentan los procesos electorales.

169

3. México y su opinión pública: ¿perversidad? ¿ingenuidad?

No resultaría comprensible determinar el papel de la opinión pública en el México de hoy, a menos que se puedan establecer puentes de continuidad, los cuales a la vez permitan unir y distinguir algunas etapas del México reciente. Es muy probable que en la práctica política del Estado corporativo mexicano se encuentren resabios de los rasgos absolutistas que Jean Meyer atribuyó al régimen porfirista.²⁰ En el

²⁰ Jean Meyer, *La Revolución mexicana*, 1991, México, Jus, p. 13.

ROMERO Y MUREDDU

orden de entender la forma de operar la opinión pública en México es menester entender aquello que la propició, o aquello que la anuló.

A juicio de Vasconcelos,²¹ la única diferencia entre el Estado corporativo, implantado por los vencedores de la Revolución, y el régimen contra el cual supuestamente se sublevaron fue la colectivización del Porfiriato. Lo anterior quiere decir que las estructuras de poder absolutista y de gran intrusión no cambiaron. Antes al contrario, el Estado corporativo cumplió ampliamente las expectativas políticas de control político y social albergadas por Porfirio Díaz a lo largo de su prolongado mandato. Se puede decir que no sólo cumplió con ellas, sino que las rebasó, pues generó mecanismos de control, basados en el Partido, que fueron mucho más eficaces y duraderos de los que fueron empleados por los científicos que integraron el gabinete de Díaz, inspirados en el Estado positivista de Auguste Comte.

170

Sostenemos que para comprender el papel que tiene o se le atribuye actualmente a la opinión pública en México, es necesario iniciar el planteamiento de forma tal que permita elaborar un recuento histórico de situaciones generales, propias de la sociedad mexicana. Mediante ello se podrá obtener una imagen mucho más clara de aquel comportamiento social que se incentivó durante el Estado corporativo. Por contraste podremos obtener también una imagen quizás menos clara o desdibujada de aquellos comportamientos sociales que se inhibieron. Del balance entre ambos podremos sacar las consecuencias pertinentes para lograr el propósito del presente estudio.

Nuestro breve recuento inicia con la consideración teórica implicada en el concepto 'Estado corporativo'. Si aceptamos la premisa enunciada por Vasconcelos, nos aproximaremos a una definición, aun cuando sea de manera provisoria y perifrástica. Asumamos que el Estado corporativo en México consistió en una forma de organización de la sociedad en la cual la esfera de lo político permeó todas las actividades, hasta absorber en el Estado y sus instituciones la totalidad del potencial social; si así fuera, entonces se podrá tomar como

²¹ Citado por Jean Meyer, *op. cit.*, p. 280.

LA POLÍTICA EN MÉXICO

punto de partida para nuestro planteamiento la ausencia de cualquier manifestación ciudadana, iniciando por la opinión pública.

En efecto, el modelo de Estado corporativo en México significó la implantación de prácticas colectivizadoras de opiniones y de capacidades. En casi todos los casos anularon cualquier manifestación que no concordara con lo definido o propuesto por el propio Estado a través de sus instituciones tanto políticas como administrativas.

El total de la vida pública colectiva se vio afectado de manera profunda por estas prácticas. En la vida cotidiana la omnipresencia y omnipotencia del Estado corporativo mexicano acostumbró a la sociedad a depender cada vez más de los dictámenes oficiales y a esconder su opinión, mediante técnicas psicológicas varias, desde el chiste hasta la autocensura.

Es conveniente resaltar algunas de las consecuencias que en el actuar social cotidiano tuvieron las prácticas mencionadas. Para nuestro estudio resultan de suma importancia dos de ellas: a) la primera consistió en promocionar e incentivar el disfraz o la mimesis política, más allá de convicciones, de teorías, o de tendencias, el único objetivo digno de lucha fue el conseguir o conservar el puesto. Esta tendencia apareció muy pronto entre las huestes revolucionarias²² y su influencia pervivió más allá de la lucha armada, hasta convertirse en un hábito político, a esta práctica se la conoce coloquialmente como *oportunismo*; b) la segunda consistió en la sujeción y la dependencia de grupos e intereses sociales respecto del oportuno tratamiento político que de sus reclamos hiciera el Estado, con el fin de lograr el mayor número de votos posible. El manejo clientelar de demandas y quejas acostumbró a otra práctica común, denominada *alineamiento* en el corriente uso del lenguaje político.

Ambas consecuencias, oportunismo y alineamiento, inhibieron eficazmente la expresión de la opinión. Setenta años de esta práctica generaron una especie de tendencia mecánica a privilegiar el disimulo y el mimetismo ante el poder, en gran medida para lograr de él privile-

²² Jean Meyer, *op. cit.*, p. 107.

ROMERO Y MUREDDU

gios o favores. En muchas ocasiones simplemente para lograr el cumplimiento de obligaciones y derechos, así fuesen los más elementales.

El efecto se dejó sentir en todos los ámbitos de la vida social y política de los mexicanos. La prevalencia del Estado y de sus intereses en todas las actividades de los principales actores de la sociedad, sobre todo en sus aspectos políticos, determinaron la aparición de rasgos muy peculiares en la forma de hacer y llevar cotidianamente la vida pública en México.

De entre los agentes de la sociedad que más recibieron esta influencia resaltan tanto los partidos políticos como aquellos otros agentes, fundamentalmente intermediarios. Entre ellos los más importantes para nuestro propósito fueron los medios de comunicación masiva. Ambas instituciones, partidos y medios, cuya función más evidente consiste en expresar los anhelos y las opiniones de la misma sociedad, al cultivar una modalidad de sometimiento hacia el sentir oficial y de canalización de sus designios, cultivaron también una extraña relación con la sociedad. En el primer caso, para con los partidos, se cultivó el principio de no involucrarse, es decir, la abstención, ya que el dictamen oficial había determinado lo importante, los tiempos políticamente adecuados y el cómo realizar la actividad. En el segundo caso, para con los medios, la sociedad guardó siempre cierta distancia entre la desconfianza y el agrado.

172

De los dos tipos de instancias intermediarias el Estado corporativo mexicano recibió beneficios. De los partidos políticos que vivieron a la sombra del Estado y de su partido oficial, el Estado corporativo mexicano recibió la simulación de oposición, siempre vencida. Tal es el caso de la mayoría de los partidos que existieron hasta antes de la reforma política concretada en la Ley federal de organizaciones políticas y procesos electorales, aprobada por el Congreso en diciembre de 1977.²³ Obviamente fuera de ellos se encontraban los partidos de auténtica oposición en los dos sentidos, la oposición armada y clandestina

²³ Luis Medina Peña, *Hacia el nuevo Estado. México 1920-1994*, 1995, México, FCE, 2a., p. 235.

LA POLÍTICA EN MÉXICO

y la que fue llamada por sus propios fundadores *oposición democrática*, como lo consigna José Antonio Crespo.²⁴

Más allá del momento y de la simulación democrática fue más duradero el beneficio que recibió el Estado corporativo de los medios de comunicación de masas, sobre todo los medios audiovisuales. El moldeamiento de la opinión, como de los ideales de cultura fue una aportación indudable de ese tipo de institución intermediaria. Tanto el Estado como los medios recibieron un rédito amplio del uso político de la información.

Algunos autores al analizar la prensa escrita durante el predominio del Estado corporativo mexicano la califican como *impresionista*;²⁵ con este calificativo dejan ver el carácter personal con que fue utilizada la prensa escrita en México. El periodismo ejercido mediante la prensa impresa sirvió de instrumento para expresar algunas opiniones, en algunos casos de extrema valentía en torno a algunos hechos, sin que esas impresiones quisieran rebasar el ámbito del criterio personal del quien las escribía, ya que no estaban regidas ni sustentadas por estudios estadísticos que midieran la opinión de la sociedad sobre algún hecho o decisión tomada por las autoridades.

En lo que se refiere a nuestro estudio, la opinión del autor mencionado, Roderic Camp, es de suma importancia. En primer lugar porque ha investigado, por veinte años, la educación en México con un enfoque teórico y metodológico probado en otros países.²⁶ Sin embargo, esa no es la razón principal. La premisa básica que hace válido para nuestro propósito el estudio de Camp consiste en que este autor, al expresar la valoración que le merece la opinión pública en México, observa algunas

173

²⁴ José Antonio Crespo, "México 2000: La elección de la alternancia", en *Estudios*, n° 62-63, otoño-invierno, 2000, México, ITAM, p. 43.

²⁵ Cfr. Roderic Camp, *op. cit.*, p. 13.

²⁶ Roderic Camp, *Mexico's Leaders: Their Education and Recruitment*, 1980, Tucson, University of Arizona Press. Roderic Camp, "Intellectuals and State in Mexico, 1920-1980. The influence of family in education", en Josefina Vázquez y Roderic Camp ed., *Los intelectuales y el poder en México*, 1991, Los Ángeles, El Colegio de México/UCLA.

ROMERO Y MUREDDU

diferencias que tiene nuestro país en relación con otras naciones de consolidada práctica democrática. Es interesante reseñar su opinión, una vez que nuestro país inició su tránsito hacia otras formas de práctica política. Puestos en esa dinámica, él mismo se hace eco de las desconfianzas que los círculos académicos mexicanos han sentido hacia el manejo oportunista y tendencioso de la información estadística, cuando afirma que “en México las encuestas de opinión pública y la presentación de encuestas en foros públicos son un fenómeno extraordinariamente reciente, que aparece por primera vez en forma prominente en el escenario político durante las elecciones presidenciales de 1988 y no tiene una influencia comparable a la que posee en la política estadounidense sino hasta la campaña presidencial de 1994, cuando entran a participar en el proceso buen número de agencias encuestadoras y fuentes de los medios”.²⁷

174

Sin embargo, que las encuestas aparezcan en el escenario político no quiere decir nada más que un instrumento nuevo se ha comenzado a utilizar en esa arena. Pero no es sólo la novedad del instrumento lo que ha sembrado la desconfianza. Los estudios de opinión en sí mismos pueden llevar consigo implicaciones políticas, lo cual también es captado por este autor y lo pone a la misma altura que la inadecuada determinación del muestreo, por ello afirma que: “no se sabe mucho de las implicaciones políticas de los estudios de opinión pública como medio de influir en decisiones políticas y potencialmente en los resultados electorales”.²⁸

La desconfianza en la expresión de la opinión, en el caso que nos ocupa se conecta de manera directa con una cultura política de amoldamiento y disimulo, que rebasa la idoneidad de los instrumentos, de la capacidad técnica para aplicarlos o del cálculo minucioso del muestreo. Discrepamos con Camp al atribuir a herencias latinas o indígenas la raigambre del rasgo analizado en la cultura política mexicana. A la letra afirma que: “...históricamente la mayoría de las sociedades

²⁷ Roderic Camp, *Encuestas y democracia*, op. cit., p. 11.

²⁸ *Ibid.*, p.12.

LA POLÍTICA EN MÉXICO

trata a las comunicaciones masivas dentro de un ambiente social mayor, que puede describirse como libertario o autoritario. México, cuya herencia combinada española e indígena ha sido tradicionalmente autoritaria, ha generado un enfoque autoritario tanto en su política como en su tratamiento de los medios impresos. Estados Unidos, desde luego, opera en un contexto libertario, más que su madre patria, Inglaterra, que prefiere un patrón más secreto en la comunicación entre gobernantes y gobernados”.²⁹ Las razones que se aducen para comprender el enfoque que se ha dado en México a la política corporativista van más allá de nuestras herencias étnicas, aunque quizás no pueda negarse su vinculación con la herencia de la cultura política reciente, la cual no es privativa de nuestro país. En efecto, el autoritarismo del Estado moderno se ha presentado con la anulación de la libre expresión de las ideas. Para lograr tal amoldamiento de la sociedad diversas corrientes ideológicas, como han sido la fascista, la nazista, la macartista o la stalinista, han apelado siempre a la razón de Estado. Con ello se ve que el Estado autoritario ha constituido para los políticos una tentación constante, que va más allá de etnias o fronteras.

Algo hay, cuya verdad puede afirmarse sin lugar a dudas: los aires libertarios llegaron a México al final del segundo milenio. Ello quiere decir que los mexicanos tenemos mucho que aprender en el ámbito del cotidiano hacer político.

Nuestras tendencias más prontas y mecánicas nos conducen fácilmente al autoritarismo, o al abstencionismo. De esta forma tenemos que: o bien se comprende como democracia el hecho de que prevalezca la propia opinión, no de que prevalezca la opinión de la mayoría, aunque pueda estar equivocada; o bien nos abstenemos de expresar la propia opinión, por temor a la represalia que pueda venir desde el poder. Ambas tendencias son mecánicas y nos traicionan.

Algunos rasgos de las dos tendencias pueden caracterizarse a partir del actuar público de los principales agentes sociales. Ejemplos de ello lo tenemos en la actualidad política mexicana en los tres niveles

175

²⁹ *Ibid.*, p. 13.

ROMERO Y MUREDDU

de gobierno y también en la actuación de la misma sociedad civil. En el máximo nivel, las formas desmañadas de ejercer el puesto público suponen una reacción al formalismo corporativista. Sin embargo, implican el desconocimiento de los principios de la democracia representativa, en la cual la representatividad camina en los dos sentidos, tanto en aquel sentido que manifiesta la voluntad del electorado, como en la investidura que asiste a aquel que la representa. En el nivel estatal tenemos manifestaciones de nuestras tendencias al observar como es más fácil oponerse que gobernar, resonando e imitando, al revés que en el caso anterior, los manejos clientelares cuyo único incentivo es obtener votos, sin asumir el riesgo de tomar medidas justas que quizás afecten el aprecio popular. Ambas manifestaciones, por pertenecer a los notables pueden esconder en su interior muchas de las perversidades a que nos acostumbró la estructura rígida del Estado corporativo.

176

Frente a ello ¿qué puede hacer la opinión pública? ¿Quién puede arrogarse el privilegio de conocerla? Nos muestra el espectro político mexicano contemporáneo que en el escenario público se han multiplicado, de manera insospechada las organizaciones no gubernamentales, lo que quiere decir que en el México de hoy la sociedad civil otorgue mayor credibilidad a organismos que no luchan por el poder, sino que luchan por inclinar las decisiones del poder hacia sus propios fines. Lo anterior preocupa en el sentido de que la sociedad está siguiendo el antiguo camino de la abstención política, revestido ahora de activismo social. El activismo social de numerosas ONG se presenta conectado, generalmente, con lo que compete a las minorías. El abandono que muchos de esos núcleos presentan hacen olvidar frecuentemente que la democracia representativa lo es por estar sustentada por la opinión expresa de las mayorías.

El peligro que corremos es grande, oscila entre la desconfianza y el retraimiento, por un lado y la excesiva confianza en formas paralelas, por otro. En las cosas humanas, decía la antigua tradición helénica, la virtud está en el medio.

Pretendemos que estas reflexiones inciten a nuevos abordajes, que penetren en las distintas capas de la sociedad mexicana y fomenten no

LA POLÍTICA EN MÉXICO

nada más la libertad de expresión por atrevernos a participar en algún careo televisivo, como los que se han puesto de moda, sino porque al analizar los rasgos que caracterizan nuestra cultura política, nos asumamos como somos y enfrentemos el reto de incentivar lo mejor que recibimos de nuestro pasado.

En el entretanto queda la duda en torno al camino político que está recorriendo en este momento la sociedad mexicana, enfrentada a nuevas realidades y acostumbrada aún a responder con las formas que se afincaron en ella durante todo el siglo XX. Por ello sigue siendo lícito preguntarnos sobre la dosis de ingenuidad o de perversidad que a todos nos acecha, en momentos tan delicados de la vida del país.

NIETZSCHE Y LA IZQUIERDA

NIETZSCHE Y LOS INTELECTUALES DE LA IZQUIERDA LATINOAMERICANA, 1900-1936

*Fabio Moraga**

I. Introducción

Hace poco más de cien años, el 25 de agosto de 1900, falleció Friedrich Nietzsche, estaba loco, así había vivido sus últimos once años desde que terminara de escribir *El Anti-cristo, maldición sobre el cristianismo*. Desde ese momento en adelante el pensamiento de uno de los más polémicos filósofos alemanes, y que junto a Freud y Marx, fuera uno de los pilares fundamentales de la filosofía del siglo xx ha corrido toda suerte de peripecias. Sobre las consecuencias de su reflexión ha pesado una leyenda negra tejida implícita y soterradamente por la izquierda que lo ha culpado de ser uno de los pilares del nazismo. Sin embargo, a principios de siglo fueron los intelectuales y militantes de izquierda quienes leyeron e introdujeron el pensamiento de Nietzsche en varios países latinoamericanos. ¿Cómo articularon la evidente influencia de Nietzsche en su accionar político e intelectual?

A principios del siglo un sector de la intelectualidad latinoamericana, impelido por los profundos cambios de fin del siglo XIX y comienzos del XX, desarrolló un multifacético movimiento cultural antioligárquico

* Universidad de Chile.

179

FABIO MORAGA

que se propagó por todo el continente. Este fenómeno fue protagonizado por grupos sociales juveniles y de clase media que se convirtieron en los nuevos actores de la historia de América Latina. Así, la acción de grupos o estamentos sociales que se sensibilizaron y tomaron conciencia del papel que les correspondía protagonizar en esta etapa, hizo que se vincularan a la política en medio de la crisis que dejaba fuera del escenario a los viejos partidos liberales y conservadores, surgiendo una serie de movimientos políticos que inauguraron el siglo XX. Estos grupos constituyeron una izquierda socialmente amplia, su composición abarcó desde obreros hasta algunos tráfugas de la oligarquía, e intelectualmente fue heterodoxa y ecléctica en cuanto a las influencias, lecturas y formas como interpretaron y adaptaron los nuevos conocimientos.

180

Una noción muy generalizada plantea que los intelectuales latinoamericanos no ‘producen’ pensamiento original sino más bien lo ‘copian’ de los centros de producción europeos y luego lo aplican a sus propias realidades sociales y políticas. Esta ‘exportación’ habría comenzado durante la colonia con la llegada de libros europeos que traían las ideas de la ilustración y se vio reforzada con la Independencia y la influencia del liberalismo en la formación de las repúblicas. Pero su aplicación presentó problemas. Los políticos e intelectuales decimonónicos, educados en Europa o partícipes de la ‘cultura occidental’ no comprendían cómo las finas elaboraciones ideológicas y políticas pensadas para una sociedad burguesa en ascenso no resultaban en sus propios países divididos en castas o grupos raciales. Pero más que pertenecer a escuelas filosóficas estrictamente determinadas y acotadas, la actitud general de los intelectuales y políticos liberales del siglo XIX fue la de adscribir a ideas políticas que tenían que ver con la secularización de la sociedad, supremacía del Estado sobre la Iglesia, defensa de las libertades políticas y la educación laica.

Con la llegada del positivismo a mediados de siglo esta situación cambió. La adscripción a las ideas de Comte provocó cierta rigidez en las ‘actitudes intelectuales’ de los conversos a esa ideología. Pero, en líneas generales, el liberalismo aportó las bases políticas para el orde-

NIETZSCHE Y LA IZQUIERDA

namiento de la sociedad y el positivismo influyó fundamentalmente en la estructuración del conocimiento de determinados espacios educativos y universitarios.

Esta rigidez interpretativa cambió a fines del siglo XIX. La intelectualidad de clase media, en su mayoría formada bajo los mismos modelos liberales y positivistas, se empezó a separar del dominio político y cultural de las oligarquías latinoamericanas, generando lecturas propias de la realidad social y cultivando una actitud ecléctica y heterodoxa. El fin de siglo implicó así el desprestigio del liberalismo y el positivismo como discursos organizadores de la sociedad, lo que a su vez trajo un cambio de las ideologías y de las opciones intelectuales que sustentaron los nuevos grupos sociales.

En este trabajo queremos analizar la influencia de Nietzsche en algunos intelectuales de la izquierda latinoamericana de principios de siglo, tratando de indagar qué tan profunda e importante pudo haber sido para la formación de sus reflexiones críticas respecto de la sociedad que querían cambiar y sus propias actitudes intelectuales. Queremos ver cómo estos sujetos, de diferentes orígenes sociales e intelectuales, articularon la evidente influencia nietzscheana con la elaboración filosófica, cultural y política que realizaron.

El presente artículo está dividido en cuatro secciones. La primera aborda las traducciones que se difundieron en América Latina en la época, tratando de responder a la interrogante de cuáles fueron los problemas de la fidelidad con que las ideas de Nietzsche llegaron a esta región. La segunda analiza la influencia en un intelectual argentino vinculado al movimiento de la Reforma de 1918 en Córdoba. La tercera trata acerca de la influencia en José Carlos Mariátegui y el 'marxismo latinoamericano'. Finalmente, abordamos el caso chileno que tiene diferencias con los anteriores; en ese país hemos podido detectar una multiplicidad de lectores nietzscheanos, especialmente anarquistas, y las ideas del alemán vinculadas al movimiento estudiantil y a la revista *Claridad*. Debemos advertir que, por razones de espacio y tiempo, hemos dejado de lado algunos lectores de Nietzsche, como el cubano Julio Antonio Mella, el argentino José Ingenieros, los poetas

FABIO MORAGA

chilenos Vicente Huidobro y Pablo de Rokha, y, aunque no son propiamente izquierdistas, los mexicanos Antonio Caso y José Vasconcelos.

II. El problema de las traducciones

¿Qué textos y, especialmente, qué traducciones de Nietzsche leyeron nuestros intelectuales? Sin bien muchos de ellos dominaban otros idiomas a la perfección, la cultura francesa gozó en el siglo XIX de un incuestionable prestigio entre las elites latinoamericanas. Fue la lengua de las ideas de la revolución francesa, leídas profusamente por nuestros prohombres liberales; la llegada de las obras de Comte reforzaron ese prestigio a grado tal que en la Escuela Nacional Preparatoria, formadora de la generación mexicana del Ateneo, fue obligatorio en sus programas. También el poeta Vicente Huidobro era culturalmente más francés que chileno y nunca se ha aclarado si su ‘creacionismo’ fue de origen latinoamericano o galo. Definitivamente el idioma de la ciencia, la cultura y la poesía era el francés, pero ¿cómo llegaron esas traducciones y cuáles son los problemas a que nos enfrentan en cuanto a la fidelidad de la transmisión de las ideas nietzscheanas al español? ¿Cuáles fueron leídas por nuestros intelectuales y cómo influyeron en la apreciación que tuvieron del autor alemán?

182

Pese a las dificultades que podría haber presentado la divulgación de textos de Nietzsche en América Latina, sus obras se difundieron tempranamente. En 1901, apenas un año después de su muerte, la obra del alemán estaba siendo recibida por el público chileno. Gonzalo Sobejano en un extenso estudio¹ establece que la primera traducción de una obra de Nietzsche al castellano fue hecha en el mismo año de su muerte por la editorial La España Moderna y correspondió a *Así hablaba Zaratustra* (el texto tuvo una reimpresión en 1906); algunos sospecharon que el traductor, ‘Juan Fernández’, era Miguel de Unamuno, buen conocedor y traductor del inglés y el alemán, pero Sobejano se

¹ Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España*,

NIETZSCHE Y LA IZQUIERDA

inclina por el intelectual krausista José de Caso y Blanco. La misma editora tradujo al año siguiente *Más allá del bien y el mal*; *La genealogía de la moral* y *Humano demasiado humano*, todas sin mencionar al traductor y sin prólogo ni notas. Este último año un tal Luciano de la Mantua tradujo *Aurora* y en 1904, un volumen titulado *Últimos opúsculos* que contenía *El Caso Wagner*; *Nietzsche contra Wagner*; *El ocaso de los ídolos* y *El Anticristo*. El mismo traductor se encargó de *La gaya ciencia* en 1905 o 6, agregando un prólogo. Edmundo González-Blanco tradujo, también para La España Moderna, *El viajero y su sombra*.

La editorial anarquista ‘F. Sempere y compañía, Editores’, de Valencia, hizo una importante labor de difusión de las obras de Nietzsche, tanto en España como en América Latina, entre 1906 y 1910. Realizaron varias reediciones baratas para un público compuesto en gran número por militantes o simpatizantes de organizaciones ácratas y de izquierda. De las obras del filósofo alemán Sempere publicó, *Así hablaba Zaratustra*; *La genealogía de la moral*; *El Anticristo*; *La gaya ciencia*; *Humano, demasiado humano*; *El origen de la tragedia*; *Aurora*; *El crepúsculo de los ídolos*; *Más allá del bien y el mal*; *El viajero y su sombra*; *Ecce homo*; *El caso Wagner*; *Nietzsche contra Wagner*. Estas ediciones hechas en su mayoría copiando otras ya trasladadas al castellano, en general abrevian impudicamente cambiando incluso el sentido de muchas frases y sentencias.

Un problema más complicado y central, tanto para lectores latinoamericanos como europeos, es el que nos plantea su último libro. En “Problemas de *El Anticristo* de Friedrich Nietzsche”,² Andrés Sánchez Pascual demuestra que todas las traducciones de esta obra al castellano, entre 1902 y 1970, contienen innumerables falsificaciones y errores. En un detallado análisis este traductor español muestra cómo la totalidad de los textos que no alcanzó a publicar en vida fueron víctimas de mutilaciones y ‘correcciones’ tendientes a tergiversar el sentido de

² Andrés Sánchez Pascual, “Problemas del Anticristo de Friedrich Nietzsche”, *Revista de Occidente*, n° 125-126, julio-agosto de 1973, p. 209.

FABIO MORAGA

sus escritos. Sólo los publicados entre el año 1871, en que editara *El nacimiento de la tragedia*, y 1888 en que diera a la prensa *El crepúsculo de los ídolos*, son dignos de fiar, el resto no corrió la misma suerte: “Aquí sí, aquí *todo*, absolutamente *todo* ha sido manipulado y falsificado”, sostiene. Entre estos textos, se encuentran, por un lado, *El Anticristo*, *Ecce Homo*, *Nietzsche contra Wagner*, y *Ditirambos de Dionisio*, y por otro las anotaciones, apuntes, planes, aforismos, no preparados para la impresión por Nietzsche, y que han llegado hasta nosotros en cuadernos de notas y hojas sueltas, ha sido modificado, constituyendo “un escándalo sin precedentes en la historia de la cultura europea”.

Pero, ¿cuáles son las consecuencias de este escándalo para nuestro análisis? Dada la multitud de falsificaciones, cabe la posibilidad de que los lectores latinoamericanos nunca hayan conocido el verdadero alcance de la última y fundamental obra de Nietzsche ni de la mayoría de su producción, y que sin tergiversar sus ideas hubieran cambiado la opinión de sus receptores de haberlas conocido.

184

La primera traducción de *El Anticristo* al castellano fue publicada en Madrid en 1902 por Bernardo Rodríguez Serra. Al parecer fue efectuada sobre la segunda edición alemana de 1899, pero Sobejano sospecha que está hecha del francés y es, a juicio de Sánchez Pascual, ‘la más imperfecta’. En la portada se leía: “Federico Nietzsche/El Anticristo/Ensayo de una transmutación de todos los valores/Traducción directa del alemán/por/ Luis Jiménez García de la Luna/Licenciado en filosofía y letras/Madrid/Bernardo R. Serra, Editor [...]”.

La segunda, de 1906 o 7, hecha por La España Moderna, contiene cuatro textos: *El caso Wagner*; *Nietzsche contra Wagner*; *El ocaso de los ídolos* y *El Anticristo*. El traductor, Luciano de Mantua, incluye una ‘nota a la presente edición’ informada, pero según Sánchez Pascual la tarea está ‘llena de despropósitos’, dado que, por ejemplo, modifica el título original de la versión definitiva con la titulación: “El Anticristo/Primer libro de la voluntad de la potencia/Ensayo de una transmutación de todos los valores/Prólogo”. La traducción, hecha de la segunda edición de la obra en alemán, de 1907, reprodujo una mo-

NIETZSCHE Y LA IZQUIERDA

dificación en la que no incurren otras ediciones: en la página 197 se incluye una nueva portada con el subtítulo “Ensayo de una crítica del cristianismo”.

La principales consideraciones sobre las falsificaciones de las ediciones alemanas que Sánchez Pascual denuncia se le hicieron a *El Anticristo*, son las siguientes. Primero, el cambio en el subtítulo ‘maldición sobre el cristianismo’ por la palabra más neutral ‘crítica’ o el agregado ‘transmutación de todos los valores’. Segundo, la discusión del subtítulo no es cuestión menor pues indica la evolución intelectual de los últimos momentos de lucidez de Nietzsche, cuando el filósofo que había pensado titular la obra ‘crítica’ o ‘transvaloración’ prefiere ‘maldición’. Pero ninguna de las portadas que el autor preparó fueron reproducidas por la dueña del archivo Nietzsche, su hermana. Tercero, estas tergiversaciones tenían como propósito atenuar las opiniones del filósofo contra el cristianismo, ya en la segunda edición alemana de 1899 (que se utilizó para la edición primera española de la Editorial Rodríguez Serra), se cambió el prólogo de *El Anticristo* diciendo que era la introducción a *La voluntad de poder*. Según Sánchez Pascual: “uno de los más grandes fraudes literarios de este siglo, hace aquí su primera aparición pública”. Similares propósitos tuvo la cuarta edición alemana denominada “Taschen-Ausgabe” sobre la que se tradujo la segunda edición castellana de 1906 o 7.

En resumen, ‘transvaloración de todos los valores’ fue el proyecto de una obra convertida en subtítulo, luego sustituido por ‘maldición sobre el cristianismo’, que los lectores castellanos no conocieron hasta 1970. Y respecto a la ‘voluntad de poder’, si bien Nietzsche también la bosquejó como obra, anunciándola en dos oportunidades, luego la desechó. Enloqueció antes. Sobejano finaliza su prolija revisión de las traducciones castellanas sentenciando:

Cualesquiera que sean los defectos de las traducciones españolas, menester es convenir que no fueron tardas ni escasas: salieron a la luz temprano, en abundancia y con continuidad. Así, pudieron proporcionar a los lectores españoles un cono-

FABIO MORAGA

cimiento bastante completo y veloz, aunque en general poco depurado, del discutido filósofo.³

Concluyendo, estas ediciones desde la primera de 1895 fueron verdaderas desde el alemán, mal podían leer entonces las ‘auténticas’ ideas de Nietzsche los latinoamericanos si las falsificaciones introducidas por la ‘dueña’ de los manuscritos ya aparecían en sus dicciones originales. Hecha la salvedad, reformulamos la cuestión: ¿Qué consecuencias tuvo la lectura del filósofo en los lectores latinoamericanos?

III. Nietzsche en Argentina: el germen de toda rebeldía

Aunque fue José Ingenieros quien inauguró las lecturas de Nietzsche en Argentina, el joven abogado Deodoro Roca (1890-1942), fue uno de los lectores más aplicados. Nacido en Córdoba, en el seno de una familia oligárquica, fue director del Museo Provincial Sobremonte, cargo que debió dejar por su adhesión a las luchas estudiantiles. Ejerció la cátedra de Filosofía General en la Facultad de Derecho en la Universidad de Córdoba y fue el redactor del Manifiesto Liminar, que los estudiantes reformistas adoptaron y difundieron como su programa en junio de 1918. Alrededor de 1936 dirigió la revista *Flecha* de la que editó diecisiete números durante dos años.

Un estudio reciente acerca de su vida intelectual, que además reúne una importante antología, destaca la figura de Roca por su heterodoxia. En *Deodoro Roca, el hereje*,⁴ Néstor Kohan sostiene que este intelectual reformista, injustamente olvidado por la historiografía oficial argentina, era un pensador ‘herético’ hacia las ideologías de su época. Éste habría adaptado, de las principales corrientes reformistas cordobesas, un tono iconoclasta y anticlerical y un marxismo “completamente despojado de su caparazón ilustrado y economicista” incorporando el

186

³ Sobejano, *op. cit.*, p.

⁴ Néstor Kohan, *Deodoro Roca, el hereje*, 1999, Buenos Aires, Biblos.

NIETZSCHE Y LA IZQUIERDA

romanticismo “antiburgués libertario, culturalista, juvenilista y humanista”, cuya fuente principal fue Nietzsche.

No sabemos exactamente cuáles fueron las traducciones de la obra de Nietzsche leídas por Roca, que entendía el francés. Hay un desfase temporal entre la lectura y los primeros escritos que el intelectual cordobés le dedicó, pero desde 1915 era parte de sus lecturas habituales. Por ejemplo, el Manifiesto Liminar, publicado en una edición extraordinaria de *La Gaceta Universitaria* hace una alusión indirecta a *El Anticristo*: “¡Curiosa religión que enseña a menospreciar el honor y deprimir la personalidad! ¡Religión para vencidos o para esclavos!”⁵

Cuando triunfó el movimiento reformista, Roca asumió la cátedra de Filosofía General en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales reformulando su plan de estudios. En él enfatizaba la filosofía del siglo XIX en detrimento de la escolástica que antes se enseñaba en la universidad, integrando la psicología y en particular a Wundt, Nietzsche y Williams James, el ‘neocriticismo francés’, las tendencias filosóficas, místicas y metafísicas, la escuela de Marburgo, la teoría de los valores y finalmente a Bergson y Croce.

El joven abogado cordobés dedicó al menos cinco escritos al alemán. El primero de ellos, Impulso y contención de 1930, reflexiona acerca de la búsqueda de la felicidad por el ser humano y gira en torno a *El nacimiento de la tragedia*. Roca parte del aforismo nietzscheano que enfrenta lo apolíneo y lo dionisiaco: “el hombre prefiere siempre la embriaguez a la nutrición”, para plantear que comúnmente se piensa que la felicidad se logra por medio de la educación y la cultura, idea que remonta a Rousseau. Sosteniendo que pese a ser una creación humana, el hombre actual se siente atrapado por ella, por lo que la respuesta común a este dilema es siempre negativa, pues la cultura actual ha dejado la meta de la felicidad en pos de otros objetivos, como la *tecnocratización* de la sociedad. Esta infelicidad se debía al

187

⁵ En particular en el parágrafo 21 de *El Anticristo*, Nietzsche sostiene la idea del cristianismo como religión de oprimidos.

FABIO MORAGA

abandono de la verdadera naturaleza humana, la heterodoxia de su cultura:

La vuelta a la naturaleza, el culto al deporte, la inmersión en el placer inmediato y momentáneo, la sinceridad cínica, la violencia anárquica, la locura incluso, y tantas otras expresiones de la heterodoxia contemporánea definen la pugna exasperada entre el mundo de la cultura y el afán de felicidad, característico de nuestra época. Todas las herejías anticulturales proceden de esa fuente. O de esa herida.⁶

Para Roca la *heterodoxia*, el concepto central que propone en este texto, representa anhelos humanos que, citando a Freud, han quedado reprimidos de la 'normalidad'. La solución es que la cultura retome esos impulsos reprimidos y los incluya en su ámbito en vez de pretender aniquilarlos o expulsarlos. El artículo termina con el proyecto de intervención social: escribir acerca de la forma cómo estos elementos se deben incluir en el programa cultural.

188

Nietzsche en Italia es una reseña de un libro del francés Guy de Portualés,⁷ comentando un viaje que el alemán hiciera en 1876, siendo un joven profesor. Publicada en 1930, si bien no tiene mayor profundidad conceptual, trasluce algunas opiniones interesantes para el proyecto político del cordobés. Define al *Zaratustra*, cuyo manuscrito el alemán llevaba en su maleta de viaje, como "el larvado pensamiento filosófico contemporáneo, los gérmenes de toda rebeldía actual". Roca, rescata otros aspectos, como el significado de su pensamiento en la actualidad, que implicaría acabar con el miedo a la muerte y sembrar en la conciencia de los contemporáneos la noción de 'suave melancolía' al "no poder vivir lo bastante como para conocer las maravillas del pensamiento y del mundo". Zaratustra había tomado posesión de las inteligencias contemporáneas e implicaba, según Roca, un nuevo sen-

⁶ Deodoro Roca, "Impulso y contención", *El País*, 21 de diciembre de 1930, en Kohan, *op. cit.*, p. 134.

⁷ Guy de Portualés, *Nietzsche en Italie*, 1929, París, Bernard Grasset.

NIETZSCHE Y LA IZQUIERDA

tido de la vida, una *vitalidad* especial el hombre antes que animal sabio o animal religioso ‘es un animal que vive’ y la muerte es la que le otorga esa conciencia vital. Todo esto, pese a, y precisamente por, la enfermedad y la conciencia de la muerte que tenía Nietzsche.

El siguiente texto, La meta del superhombre, al parecer permaneció inédito en el archivo de su hermana Cristina. Escrito en 1931, plantea una fuerte identificación con la ética nietzscheana. Parte señalando que las ‘esencias nietzscheanas’ habían permeado la filosofía contemporánea produciendo una gran cantidad de seguidores, que no formaron una escuela sino que más bien siguieron las actitudes del filósofo alemán y hoy ‘toman aire en las colinas del pensamiento’. Mientras que para sus detractores, que sí se reunían, el pensador:

es de los que derriban ese tinglado ético que coloca en una dicha presente –o futura– todo el sentido de la vida. Este concepto de la existencia humana no puede decidir su valoración, estructurar la jerarquía. No puede ser valorado con miras hacia un eterno epílogo feliz, incontrolable. Sería explicar una vida por lo que la destruye. Sería como afirmarla en su negación.

El texto continúa con una valoración del concepto de *superhombre*. De acuerdo con el filósofo, lo único que puede proporcionar una valoración verdadera es la propia ‘grandeza interior’; cuando la sociedad pudiese producir una gran cantidad de hombres superiores, entonces alcanzaría su ‘legítima cumbre’. Roca rescata las críticas de Nietzsche a los hombres mediocres y a los que tratan de nivelar todo a su propia talla:

Si todos los hombres son otras tantas voluntades de afirmación y dominio –aun comenzando por los que afirman su misma esclavitud– el valor supremo vital radicaré en aquellos cuya voluntad de poder sea más fuerte. Por eso el ‘superhombre’ es para Nietzsche la corona del mundo.

FABIO MORAGA

Según Roca, a esta idea tan controvertida de la obra nietzscheana se le falseó su verdadera implicancia considerándolo una muestra de soberbia. Así rescata lo que para él es el verdadero concepto de *super-hombre*:

esa grandeza se mide por las responsabilidades que arrastra (...) Por eso no es posible creer en la grandeza de un hombre a quien sus opiniones y sus actos no lo sitúan frente al supremo riesgo vital. ¿Es esto soberbia? No. Es afán de exaltar al hombre, de hacerle dar el máximo de rendimiento espiritual. Y de despojarlo de toda farsa. Es dejarlo solo y desnudo ante su propio –inapelable– tribunal.

Juventud y servidumbre, el más ‘político’ de los textos nietzscheanos escritos por Roca,⁸ es un breve manifiesto en que critica a los jóvenes católicos, sin mencionarlos directamente. Comienza sosteniendo que se puede ser joven, pero tener una ‘mente atávica’, y se puede ser viejo y anheloso de una vida mejor. A los primeros les critica su conservadurismo ‘que se cierra a toda idea renovadora’. El conjunto del texto gira en torno a las actitudes que se deben tener:

190

Toda revolución, todo progreso, es, al cabo, un desplazamiento de interés. Requiérese, además, cierta actitud heroica para la soledad. Nietzsche medía el valor de cada individuo por la soledad que pudiese soportar. Vale decir, por la distancia a la cual el espíritu –valeroso– es capaz de colocarse con relación a la muchedumbre, siempre expresiva de los ‘intereses creados’.

Continúa sosteniendo que aquellos que, basados en lo religioso y lo espiritual, sostienen que van a hacer de sus ideas la base para regir el orden moral y material del mundo, al mismo tiempo preconizan los medios más groseros para gobernar y organizar el orden. Roca está

⁸ Roca, “Juventud y servidumbre”, *El País*, 14 de junio de 1931.

NIETZSCHE Y LA IZQUIERDA

reaccionando acá al avance del fascismo en los sectores juveniles de la Iglesia Católica, que encontraban en la fuerza la jerarquía suprema:

Ahí está la raíz de su característico ademán ‘combativo’, no persuasivo, frente a las otras ideas. Las ‘persiguen’ sañudamente, en cuanto pueden. Desconocen la virtud de la tolerancia. Atropellan, destemplados y fieros, derechos y libertades. Como si estos derechos y libertades fueran irrealizables y nada significaran. Ningún rastro, en lo político de esa luz que –en lo religioso– es la persuasión.

En *El drama social de la universidad*, publicado en 1936, que bien podría titularse *Marx, Nietzsche y la reforma universitaria*, Roca crítica a la universidad argentina de la época calificándola con duros términos: “un remedo, una imitación, en algunos aspectos deliciosamente cómica”. Pero esta crítica arranca desde una comparación de los pensamientos de Marx y Nietzsche, aquellos ‘obstinados y terribles negadores’, a propósito de un balance histórico de la universidad burguesa del siglo XIX. Ésta, según él, había logrado su máximo desarrollo en esa centuria a través de los valores de la clase que la sustentó: ciencia, técnica, enseñanza del Estado, así “se movía el ideal humanitario que Humboldt bien definiera: educación estético humanística. El Estado-fuerza era también Estado-idea. Su concepción del hombre y del universo era entregada a las universidades para su propaganda y realización”.

Pero este desarrollo alcanzado se estancó, pues se abandonaron los ideales originales cuando el nacionalismo sustituyó al humanismo cosmopolita, sin embargo la institución siguió su rumbo inicial. Es aquí donde Roca introduce la crítica de sus dos ‘terribles negadores’. Aunque reconoce que provenían de tradiciones intelectuales disímiles, por diversas concepciones filosóficas y morales, rescata de Marx su pensamiento social, y de Nietzsche sostiene que sus concepciones estaban movidas: “en nombre de una cultura que tenía que convertirse en sangre y en gesto”. Según Roca, este pensamiento habría sido tomado por un grupo para superar el nacionalismo, mientras los marxistas

FABIO MORAGA

plantearon la obsolescencia de los ideales culturales de la burguesía. Así, el aporte de los filósofos alemanes operó un cambio en la cultura:

Se empezó a hablar del hombre integral, del individualismo de la cultura, de la soledad creadora. En este punto preciso, llegó la guerra, y luego la 'crisis' de la posguerra, que en un sentido moral no fue crisis, sino otro momento histórico al que ha seguido un cambio fundamental en la conciencia de la época. Después, la Técnica. Y con ella el olvido de los ideales de la personalidad. El individuo se ha disuelto en función. Ser, es ser objetivo. Ser es ser en relación a unas cosas y poder después convertirlas en dinero. Y esto, por último, significa poder, o posibilidad de vivir. Y éste es el problema que señala la división de dos épocas.

192

El ejercicio que efectúa Roca es complejo. Primero hace un balance histórico del fenómeno universitario europeo; después utiliza los aportes filosóficos e interpretativos de dos pensadores tradicionalmente puestos en contradicción por los exégetas para interpretar un fenómeno de su tiempo: la tecnificación de las relaciones sociales. Finalmente realiza una interpretación del devenir cultural occidental: una época dominada por la burguesía dividida en dos fases: una culturalmente cosmopolita, con una universidad enfocada en esa dirección, otra de predominio de las ideas nacionalistas, pero con una universidad enfocada en el camino original. Luego se puede distinguir una etapa que niega esa hegemonía, expresada en la influencia de las ideas nietzscheano-marxistas, que "implicaba un cambio fundamental en la conciencia de la época" que podemos definir como individualista. Finalmente, Roca plantea su tiempo presente como una etapa 'tecnocrática', en que la característica es la destrucción del individuo construido en la etapa anterior. La tecnocratización, y la conciencia social que ésta produce, junto a la proletarización de los grupos sociales medios, influyó en la universidad disolviendo sus antiguos ideales. Este fenómeno general lo aplica al caso argentino, sosteniendo que la Reforma había

NIETZSCHE Y LA IZQUIERDA

sido un movimiento marcado por un 'disconformismo radical y total' contra la universidad 'pretenciosa y estéril' y hoy, pese a esta rebelión, la gran producción científica se resumía en 'apuntes'.

El movimiento de la Reforma, emprendido para disolver la supremacía del profesor sobre el alumno, había tratado de expandirse a la educación en su totalidad y luego a la sociedad, seguía padeciendo los mismos males iniciales. Pese a este balance casi pesimista, Roca rescata la conciencia de crítica social que había aportado y la certeza de que no se puede reformar la universidad sin reformar la estructura del Estado.

Roca termina planteando las falencias del movimiento al que había contribuido protagónicamente: a la Reforma y a lo 'social' había que agregar el hombre (el individuo), pues no todo se resolvería en lo político, sino también en lo cultural: el 'problema político' se tornaba inseparable del 'problema de la cultura'. Este había sido un aspecto olvidado en 1918 y que en ese momento había que abordar.

IV. Nietzsche en el Perú: más que pensamiento, acción y combate

Nietzsche tuvo en el Perú la recepción de José Carlos Mariátegui, uno de los ideólogos más famosos y discutidos de la izquierda latinoamericana. Mariátegui nació en Moquehua en 1896 y tras una corta y agitada existencia murió en Lima en 1930. Su pensamiento ha sido fruto de arduas discusiones y de prolongadas polémicas intelectuales e ideológicas. Aunque prolífico, no perteneció al mundo académico, su preocupación fundamental fue la formación de un campo cultural donde las ideas del socialismo pudieran sentar las bases de un cambio profundo en el Perú. En su biografía intelectual se distinguen dos etapas claramente diferenciadas. La primera, poética y bohemia, que él mismo llamó su 'edad de piedra', se prolongó hasta 1919, año en que por disposición del presidente Leguía debió salir exiliado a Europa. Ahí estuvo radicado en Italia donde tomó contacto con todas las tendencias

193

FABIO MORAGA

culturales e ideológicas de la postguerra convirtiéndose, como él mismo lo señalara, en un 'marxista convicto y confeso'.

Si bien su estudio académico se inició recién en 1960, cuando sus parientes publicaron sus obras completas, fue sólo en 1994, año de su centenario, que se enfrentó de manera más profunda el análisis y la difusión de su pensamiento. Durante mucho tiempo la reflexión política e ideológica y la labor cultural que realizó en el Perú fue escondida, tergiversada y a veces anatematizada, por dos tradiciones políticas latinoamericanas: el populismo aprista y el marxismo ortodoxo. Militante de la Alianza Popular Revolucionaria de América Latina, APRA, fue uno de sus fundadores y líderes principales junto a Haya de la Torre; cuando éste intentó convertirla en partido político, se dividió con un grupo de sus correligionarios peruanos y fundó el Partido Socialista del Perú, PSP. Al margen mantuvo una serie de publicaciones de carácter intelectual e ideológico, cuyo eje central era una profunda, heterodoxa y multifacética discusión cultural, entre éstas, *Amauta* y *Mundial* fueron fundamentales. En 1928 publicó su trabajo más connotado, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, considerado el texto fundacional del 'marxismo latinoamericano'.

194

El movimiento teórico que efectuó en sus análisis de la realidad reúne una serie de pensadores y tradiciones de origen muy diverso e incluso opuesto. La relación con Nietzsche ha sido obviada pese a la reciente multiplicación de interpretaciones y discusiones sobre su pensamiento. Por ejemplo, Robert Paris, al analizar los orígenes del marxismo latinoamericano, al igual que otros ha tratado de responder a las acusaciones del 'sorelianismo' de Mariátegui, hechas por la izquierda ortodoxa, reparando, de pasada, en que también leía al alemán:

No debe asombrar, pues, que en una época en que Mussolini reivindica a Nietzsche, Williams James y Georges Sorel en una entrevista publicada en el periódico *Le Temps*, Mariátegui inicie sus Siete ensayos (...) citando a Nietzsche y no a Marx. Por otra parte, ¿es que durante la misma época Nietzsche no era invocado por el dirigente comunista cubano Julio Antonio

NIETZSCHE Y LA IZQUIERDA

Mella? Tampoco debe sorprender si en un marxismo ya interpretado por Sorel, Mariátegui intenta una vez más integrar el pragmatismo de James, el bergsonismo y el psicoanálisis.⁹

A pesar de la referencia volátil a Nietzsche, Paris centrado en el 'sorelianismo', no explica el 'nietzscheanismo' de Mariátegui. Defensores y retractores se han centrado en la discusión acerca de la influencia en el peruano de un pensador como Sorel, cuyas propuestas tenían que ver más con la política contingente, pero no han reparado en la importancia de Nietzsche en la reflexión teórica de sus *Siete ensayos*.

Un artículo de Ofelia Schutte, profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Florida, es quizá el único trabajo que explora la influencia del alemán y su recepción en el marxismo latinoamericano. Schutte, parte de trabajos similares que estudian la influencia de Nietzsche en los izquierdistas alemanes y rusos de comienzos de siglo, entre ellos Lunacharsky, que formaron lo que se denomina 'marxismo nietzscheano'.¹⁰

¿De qué manera Mariátegui integra en su pensamiento político e ideológico a Nietzsche? Schutte ha propuesto la insinuante tesis de que el peruano estaba consciente de lo polémico que resultaba para el marxismo europeo la aceptación de las ideas de Nietzsche. Sin embargo, creemos que su actitud heterodoxa y ecléctica lo llevó a integrar en su reflexión no sólo el pensamiento del alemán sino también de otros aportes que resultaron controvertidos para la izquierda comunista agrupada en la Tercera Internacional, desatando con ello una fuerte polémica desde fines de la Segunda guerra mundial. Esa izquierda lo acusó de 'confusionista' por sostener que en América Latina los aliados del proletariado en la lucha por el socialismo eran el indígena y el

195

⁹ Robert Paris, "El marxismo de Mariátegui", en José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, 1978, México, Siglo XXI.

¹⁰ Ofelia Schutte, "Nietzsche, Mariátegui y el socialismo: ¿Un caso de 'marxismo nietzscheano' en el Perú?", *Anuario mariáteguiano*, 1992, n° 4, Lima, Amauta.

FABIO MORAGA

campesinado, tesis que sostuvo en dos encuentros de la Internacional Comunista realizados en Montevideo, en 1930, próximo a morir por una enfermedad que lo mantenía lisiado.

Junto con Marx, los principales autores que Mariátegui articuló en su reflexión propiamente marxista, fueron Croce, Bergson y Sorel. Estos dos últimos rescataban, contra el racionalismo y el cientificismo de la época el valor de la irracionalidad y el mito como substratos movilizadores de la sociedad de principios de siglo; pero la inclusión de Nietzsche fue menos explícita. En 1928 escribió en la ‘advertencia’ que precedía a sus *Siete ensayos*, que seguía el derrotero de Nietzsche en el párrafo “Del leer y el escribir” de *Así hablaba Zaratustra*:

Como la *Escena contemporánea* no es éste, pues, un libro orgánico. Mejor así. Mi trabajo se desenvuelve según el querer de Nietzsche, que no amaba al autor contraído a la producción intencional, deliberada, de un libro, sino aquel cuyos pensamientos formaban un libro espontánea e inadvertidamente. Muchos proyectos de libros visitan mi vigilia; pero sé por anticipado que sólo realizaré los que un imperioso mandato vital me ordene. Mi pensamiento y mi vida constituyen una sola cosa, un único proceso. Y si algún mérito espero y reclamo que me sea reconocido es el de –también conforme a un principio de Nietzsche– meter toda mi sangre en mis ideas.¹¹

Schutte sugiere que a su regreso al Perú, y por lo polémico que resultaba la aceptación de las ideas nietzscheanas, “Mariátegui siguió la sana regla de incorporar las ideas de Nietzsche en un argumento marxista sin nombrar específicamente al filósofo alemán”. Sin embargo, pensamos que esta autocensura no existió en la reflexión mariateguiana, dada la integración explícita y enfática de otros autores que, si bien en ese momento no estaban estigmatizados por la ortodoxia comunista, al menos resultaban ‘extraños’. La inclusión de Nietzsche

¹¹ Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1959, Lima, Amatua, p. 7.

NIETZSCHE Y LA IZQUIERDA

en una reflexión marxista es problemática para los marxistas contemporáneos y no para los que vivieron y reflexionaron antes de la Segunda guerra.

Por otra parte, debe recordarse que en ese momento al peruano militaba en el APRA que no estaba afiliado a la Internacional Comunista y que la polémica suscitada en torno al ‘confusionismo’ de Mariátegui es posterior a la etapa en que escribe influenciado por Nietzsche e incluso, posterior a su muerte.

Descartada así la tesis de ‘ocultamiento’ del ‘nietzscheanismo mariateguiano’, podemos centrarnos en la influencia del filósofo alemán. Schutte repara en los textos de Mariátegui *Dos concepciones de la vida*, *El hombre y el mito* y *La lucha final*, publicados en *Mundial* entre enero y marzo de 1925, pero no señala sus elementos nietzschianos específicos. Se limita a decir que utilizó ‘temas importantes’ de *El nacimiento de la Tragedia* y *Sobre la ventaja y la desventaja de la historia para la vida*.

El mito fue extensamente trabajado por Nietzsche, Bergson y Sorel. La tesis mariateguiana que une sendos textos es la de la necesidad del mito que tiene el ‘yo profundo’, y se inscriben en la ‘desconstrucción’ que hacen Bergson y Sorel de los valores burgueses de la época. En su análisis de la obsolescencia de la ética burguesa en la posguerra, el peruano sentencia: “La vida, más que pensamiento, quiere ser hoy acción, esto es combate. El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe. Y la única fe, que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa. No volverán, quién sabe hasta cuando, los tiempos de vivir con dulzura.”¹²

Estas frases corresponden a *Dos concepciones de la vida*. En *El hombre y el mito*, escrito una semana después, vuelve sobre el eje de su reflexión: “Ni la razón ni la ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo.”

¹² Mariátegui, *Mundial*, Lima, 6 de enero de 1925.

FABIO MORAGA

Si bien Nietzsche está presente ‘detrás’ de las hipótesis y movimientos teóricos que Mariátegui efectúa, los textos están más directamente influidos por Sorel y Bergson. Donde aparece un tema innegablemente nietzscheano es en *La lucha final*, aquí revela una concepción de la historia hereditaria de Nietzsche, pero no copia ortodoxa respecto al ‘eterno retorno’ y a la presencia cíclica del mito de la lucha final:

Se trata, efectivamente, de la lucha final de una época y de una clase. El progreso –o el proceso humano– se cumple por etapas. Por consiguiente, la humanidad tiene perennemente la necesidad de sentirse próxima a una meta. [...] El mesiánico milenio no vendrá nunca. El hombre llega para partir de nuevo. No puede, sin embargo, prescindir de la creencia que la nueva jornada es la jornada definitiva. Ninguna revolución prevé la revolución que vendrá después, aunque en la entraña porte su germen.

198

Acá rompe la idea del *eterno retorno*, recalcando que ‘el mesiánico milenio no vendrá nunca’. Pese a reflexionar acerca del pasado indígena de su país, su concepción de la historia es progresista y no cíclica: ‘el hombre llega para partir de nuevo’, este hombre es el ‘sujeto de la historia’, su protagonista.

Otro de los ‘usos’ que hace Mariátegui de Nietzsche tiene que ver con una ‘actitud intelectual’ que aclara en la citada ‘advertencia’, y que no debe subestimarse, dado que actitud y pensamiento van unidos en la reflexión mariateguiana. Una lectura atenta de ‘El proceso de la literatura’, la clave de los *Siete ensayos*, revela su concepción nietzscheana que guía todo el libro:

Declaro sin escrúpulo que traigo a la exégesis literaria todas mis pasiones e ideas políticas, aunque, dado el descrédito y degeneración de este vocablo en el lenguaje corriente, debo agregar que la política en mí es filosofía y religión. Pero esto no quiere decir que considere el fenómeno literario o artístico desde

NIETZSCHE Y LA IZQUIERDA

puntos de vista extraestéticos, sino que mi concepción estética se unimisma, en la intimidad de mi conciencia, con mis concepciones morales, políticas y religiosas, y que, si dejar de ser una concepción estrictamente estética, no puede operar en forma independiente.¹³

De esta manera, Mariátegui integraba el hilo conductor nietzscheano que había declarado al decir: “Mi pensamiento y mi vida constituyen una sola cosa, un único proceso”, ligando estrechamente su concepción de estética a su vida y su reflexión, una traza claramente tomada del filósofo alemán y su obra.

V. Chile: un ‘vago nietzscheanismo’

En Chile Nietzsche atrajo el interés de sectores más amplios que el de los ‘intelectuales profesionales’: obreros anarquistas vinculados a la intelectualidad vanguardista, inmigrantes autodidactas y estudiantes de la Federación de estudiantes de Chile, fueron sus principales lectores.

El primer rastro de una lectura del filósofo aparece en 1901 junto a un extenso poema de Guillermo Valencia publicado en la revista *Pluma y Lápiz*. El trabajo, titulado ‘Anarkos’, lleva un epígrafe nietzscheano.¹⁴ Un año después un breve artículo de Alberto Brandau evidencia una lectura más reposada de Nietzsche. El autor trabajó la estética nietzscheana basado en *El pesimismo y Así hablaba Zaratustra*.¹⁵

199

¹³ Mariátegui, “El proceso de la literatura”, en *Siete ensayos*, p. 171.

¹⁴ “De todo lo escrito amo solamente lo que el hombre escribió con su propia sangre. Escribe con sangre y aprenderás que la sangre es espíritu de espectros. Que en la noche de sus cuevas, al ritmo de sus tristes corazones viven soñando con auroras nuevas de un sol de amor en mística alborada y, sin que llegue la mentida crisis, en medio de su mísera nidada los degüellan las ráfagas de tisis”, (*Pluma y Lápiz* n° 27, Santiago, 2 de junio de 1901).

¹⁵ Alberto Brandau, “Nietzsche”, *Pluma y Lápiz*, n° 84, Santiago, 6 de julio de 1902. El texto antes fue leído en *El Ateneo de Santiago*.

FABIO MORAGA

Estas primeras lecturas no estuvieron exentas de polémica, como la que protagonizó Carlos V. Manríquez, desde *El Ferrocarril* de Santiago contestando a lectores de *El Mercurio*, el diario de la oligarquía plutocrática. Desconocemos datos biográficos del autor, pero por su manejo bibliográfico se puede inferir que era un gran conocedor del pensador (cita en forma precisa obras y años de publicación), correspondiente a un tipo de pensador liberal, acorde con la ‘moda intelectual’ de la época.¹⁶

El poeta santiaguino, José Domingo Gómez Rojas nació en 1896 y murió trágicamente en 1920, mientras estaba detenido bajo la acusación de subversión. Se hizo nietzscheano alrededor de 1913 o 1914, luego de haber editado un libro de poesía obrerista titulado *Rebeldías líricas*. La vida del joven vate evolucionó a la par de los profundos cambios culturales que su sociedad experimentó en la época. Gómez Rojas fue un espíritu inquieto, simultáneamente cristiano, poeta, estudiante, empleado municipal, anarquista, militante radical, nietzscheano, nihilista y militante en organizaciones obreras socialistas como la Federación Obrera de Chile, FOCH y la sección local de la Industrial Workers of the World, IWW. Pero ésas no fueron sus únicas contradicciones. Colaboraba con un periódico cristiano protestante, al mismo tiempo que escribía poesía ácrata, llegando a declararse a sí mismo una paradoja:

200

En mis comulgaciones yo estoy, querido hermano
Con Nietzsche y con Jesús y siempre en mi camino
Supe amar al profano porque ‘él’ era profano
Y no odiar al divino porque ‘Él’ era divino...

‘Campanas silenciosas’ de reinos interiores
que ritman en pauta psico-sentimental
reflejando los raros y modernos dolores,
–nietzscheanamente– más allá del bien y el mal...

¹⁶ Carlos V. Manríquez S., “Federico Nietzsche”, *El Ferrocarril*, Santiago, 27 de diciembre de 1909. El pequeño opúsculo está dedicado a Eduardo Donoso M., de quien tampoco tenemos conocimiento.

NIETZSCHE Y LA IZQUIERDA

¿Es bueno este artículo?

¿Es malo, muy malo?

No importa, como Nietzsche yo voy más allá del bien y el mal.

¿Cómo Nietzsche? Sí, con Nietzsche antes que Omer Emeth que va ‘más allá de la Gramática’ y que Fray Apenta que va ‘más allá que Soiza y Bonafoux’.

Ambos sacerdotalmente con sotanas.

Yo, como Nietzsche, y Jesús, como yo,

¿Hay contradicciones?, mejor. Como el mundo: yo soy una paradoja.¹⁷

De este texto, importa no sólo lo que se dice sino el juego de palabras y metáforas que se entremezclan en la creación poética. No sabemos exactamente qué escritos de Nietzsche leyó Gómez Rojas, pero por sus referencias se puede deducir que sólo conoció *Más allá del bien y el mal*, *El Anticristo* y *Ecce Homo*, todos editados por Sempere. El conocimiento del filósofo alemán le llegó probablemente por medio del anarquista español Ángel Fernández, que también lo relacionó con otro ácrata, el argentino Alberto Ghirardo, director de la revista literaria *Ideas y Figuras*.

En torno a *El Anticristo*, la poesía de Gómez Rojas se volcó alternativamente hacia Cristo y el demonio como en *Habla Luzbel*:

Habla Luzbel y dice:

Escuchadme cielos...!

Soy Arcángel caído por mis locos anhelos.

Soy rebelde sublime y mi estirpe es divina

Y mis labios modulan formidable doctrina,

Mis palabras son fuego, mis pupilas enhiestas tienen brillo salvaje. [...]

¹⁷ Citado por Fabio Moraga y Carlos Vega Delgado, *José Domingo Gómez Rojas, vida y obra*, 1997, Punta Arenas, Atelí, p. 23. El original apareció en *Sucesos* n° 627, Valparaíso, 1° de octubre de 1914.

FABIO MORAGA

El ceño de la frente de Luzbel ostentó el purpurino encono
Y Dios tembló de miedo en su Augusto trono.¹⁸

Las imágenes religiosas y demoníacas en su poesía eran frecuentes, siendo la de Jesús la más común, con quien a veces se identificaba, como en 'Cristo', 'Jesús', 'Yo te perdono' y 'Locos sublimes'. Ya trastornado por las torturas a que fue sometido en la cárcel, su cristianismo se transformó en martirologio y siguiendo literalmente a Nietzsche escribió con sangre en las paredes de su celda un poema de protesta contra sus carceleros.

La llegada de la segunda década marcó un cambio profundo en la cultura chilena, cuando la nueva generación intelectual y anarquista se agrupó en el órgano de difusión de la Federación de Estudiantes de Chile, *Claridad*, nombre tomado del grupo francés *Clarté*, dirigido por Anatole France y Henry Barbusse. A lo largo de la década de 1920 los jóvenes que sostuvieron esta revista atraídos por el individualismo anarquista, se alejaron del 'colectivismo' marxista, del gobierno liberal de Arturo Alessandri y de la propia Federación de Estudiantes con quienes siempre tuvieron una relación tensa.¹⁹

202

Fue la revista más amplia y heterodoxa que en la línea anarquista se haya publicado en Chile. Entre las muchas influencias ideológicas que pueden apreciarse de su lectura, una de las más evidentes es la de los españoles de la Generación del 98. Según Mario Góngora, el bagaje ideológico de *Claridad*, traslucía un:

anarquismo intelectual libertario e individualista, la afirmación de un progreso infinito, que relativiza el valor de cada una de sus etapas, nada semejante a la creencia mesiánica de

¹⁸ José Domingo Gómez Rojas, *Rebeldías Líricas*, 1913, Santiago. Editado y prologado también por Andrés Sabella en 1940 y por Moraga y Vega, *op. cit.*

¹⁹ Véase: Fabio Moraga, "Vanguardia, Heterodoxia y búsqueda generacional. La revista *Claridad*, 1920-1932", *Mapocho*, n° 48, Santiago, diciembre del 2000.

NIETZSCHE Y LA IZQUIERDA

una sociedad sin clases –tal vez un vago nietzscheanismo, la visión de una ilimitada mutación de valores.²⁰

Ese ‘vago nietzscheanismo’ está patente en la Declaración de principios, redactada en junio de 1920, un mes antes que el gobierno oligárquico de Juan Luis Sanfuentes desatara una ola represiva contra trabajadores y estudiantes ‘subversivos’:

La Federación reconoce la constante renovación de todos los valores humanos. De acuerdo con este hecho, considera que la solución del problema social nunca podrá ser definitiva y que las soluciones transitorias a que se puede aspirar suponen una permanente crítica de las organizaciones sociales existentes. Esta crítica debe ejercerse sobre el régimen económico y la vida moral e intelectual de la nación.²¹

En esta declaración, fruto de la Primera Convención Estudiantil, de junio de 1920, la Federación de Estudiantes establecía un orden de prioridades para la acción.

De acuerdo con la subordinación de valores que ha establecido el Individuo a la Familia, de la Familia a la Patria y de ésta a la Humanidad, la Federación afirma que el patriotismo es un sentimiento noble que entraña el sacrificio del interés individual al colectivo. En las cuestiones internacionales someterá siempre

203

²⁰ Mario Góngora, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, 1990, Santiago, Ed. Universitaria, p. 116.

²¹ *Ibid.* El planteamiento nietzscheano es de *Umwertung* o “transvaloración” contra la acción de los sacerdotes cristianos: “nosotros mismos, nosotros los espíritus libres somos ya una ‘transvaloración de todos los valores’, una viviente declaración de guerra y de victoria a todos los viejos conceptos de ‘verdadero’ y ‘no verdadero’”, (*El Anticristo*, trad. De Sánchez Pascual, p. 37).

FABIO MORAGA

el interés del Individuo de la Familia y de la Patria a los supremos ideales de Justicia y de Fraternidad humanas.²²

De esta subordinación, inaceptable por la oligarquía porque anteponeía el individuo a la familia, se derivaba una consecuencia muy importante: una ‘acción política no militante’ que rechazaba al sistema como única manera de progresar efectivamente: “...declara, finalmente, que todo verdadero progreso social implica el perfeccionamiento moral y cultural de los individuos”.

El documento en su conjunto resultó bastante polémico, tiempo después una nueva generación estudiantil, menos politizada, rechazaría su síntesis ideológica. Probablemente esta crítica se esgrimió apoyada por los sectores positivistas cercanos a la Federación. El joven abogado Carlos Vicuña Fuentes, firme defensor de la corriente positivista de la ‘religión de la humanidad’ publicó un folleto titulado *La cuestión social ante la Federación de Estudiantes*, donde discutía el principio de ‘renovación constante de todos los valores’, sosteniendo que:

204

[...] falso y anticientífico ya que admitiendo que es verdad que los conceptos humanos (o valores) de carácter filosófico o científico *evolucionan*; no es menos cierto que no se trastornan o modifican indefinidamente y que una vez llegados al estado positivo, ya no evolucionan más. Más aún: la evolución misma tiene una ley, una marcha determinada en virtud de la cual los principios pasan de ficticios a abstractos y de abstractos a positivos, de absolutos a relativos, de vagos a determinados, enriqueciéndose y precisándose siempre, pero sin contradecirse o trastornarse fundamentalmente, como llegó a pretenderlo la filosofía de Nietzsche. No debe confundirse la relatividad de todos los principios con su renovación indefinida, que no permitiría fundar otra filosofía que el pernicioso escepticismo.²³

²² Góngora, *ibid.*

²³ Carlos Vicuña Fuentes, *La Cuestión social ante la Federación de Estudiantes*, 1922, Santiago, Imprenta y Litografía Sabater, p. 2.

NIETZSCHE Y LA IZQUIERDA

Esta postura estaba fundada en un principio ideológico que trataba de demostrar que el positivismo era una ‘doctrina orgánica’ que podía resolver “todos los problemas sociales y morales de la hora presente”.

Un artículo de Adolfo Allende S., publicado en *Claridad* en junio de 1920 titulado ‘Nietzsche contra Wagner’, analiza la relación entre ambos. Según el autor, Nietzsche admiró al músico pero pronto este sentimiento se transformó en adversidad y odio. Una de las causas fue el amor por la mujer que el músico le habría disputado y ganado al filósofo provocando que escribiera “El caso Wagner” donde injuria a su ex amigo. Otro motivo de la enemistad, según Allende, fue el deseo frustrado del filósofo de convertirse en compositor, por lo que habría recibido burlas del músico. En otro orden, más adelante puede leerse:

Nietzsche fue quien dijo: en la noche y en la semi-obscuridad de los bosques sombríos y de las cavernas, fue donde el oído, órgano del miedo pudo desarrollarse tanto como se ha desarrollado, gracias a la manera de vivir de la época de los terrores, es decir, de la más dilatada edad humana que ha existido. Cuando hay claridad el oído es mucho menos necesario. De ahí el carácter de la música, arte de la noche y de la semi-obscuridad.²⁴

205

Para Allende uno era el hijo predilecto de la burguesía y veía la ópera sentado al lado del rey Luis de Baviera, poseía a la codiciada mujer y era admirado y envidiado; el otro, lleno de odio y rencor, tuvo que retirarse de la universidad donde enseñaba, sus libros no se vendían ni causaban revuelo, finalmente, murió enfermo de disentería.

Claridad interrumpió su aparición en 1926 y volvió a editarse en 1931, cuando había caído la dictadura de Ibáñez. Pese a las intenciones del grupo esta segunda época tuvo una corta vida, no obstante su línea se mantuvo inalterable, sintiéndose la influencia de los españoles en un cruce de nihilismo, nietzscheanismo y anarquismo. Según Gorkin,

²⁴ Adolfo Allende S., “Nietzsche contra Wagner”, *Claridad*, n° 19, Santiago, 4 de junio de 1921.

FABIO MORAGA

el individualismo y el nihilismo de los escritores de la Generación del 98 condujeron a un escepticismo intelectual. Por ejemplo, Unamuno, que en su juventud había sido socialista, abandonó toda militancia y terminó sosteniendo la inexistencia de las clases sociales, mientras Pío Baroja se dedicaba a combatir el socialismo obedeciendo a su profundo individualismo ya que, según él, la doctrina de izquierda significaba la muerte del individuo. Según este autor, los escritores españoles, aunque excepcionales en su calidad estética, se habían alejado de las luchas políticas y sociales porque además de su individualismo llevaban una vida mísera en un país donde el sesenta por ciento de la población era analfabeta.²⁵

El fenómeno también estaba marcado por una actitud errática en sus militancias políticas. Algunos habían tenido las más curiosas evoluciones pasando de monarquistas y conservadores a revolucionarios y republicanos: Azorín había sido anarquizante, enseguida federalista terminando al lado del reaccionario La Cierva, responsable del fusilamiento del ácrata Francisco Ferrer.

206

En la joven generación de *Claridad*, algunos se refugiaron en el cómodo pasado, como lo hiciera el conservadore Del Valle Inclán, mientras que otros, como Joaquín Arderiuz, parecían influenciados por el primer Baroja, dados los elementos nihilistas y anarquizantes, Nietzsche y Dostoievsky. En todo caso ya no existía el reconocimiento gratuito o ingenuo de ‘maestros de juventud’ ni tenían padres ideológicos como tuvo la generación del veinte.

VI. ¿Hubo una ‘izquierda nietzscheana’?

Durante las primeras décadas del siglo XX, las vanguardias artísticas y políticas europeas leyeron a Nietzsche influidas por tres grandes fenómenos. Primero, la crisis de las ideologías que habían alimentado

²⁵ Cfr. J. G. Gorkin, “Los escritores de España”, *Claridad*, n° 137, 29 de agosto de 1931.

NIETZSCHE Y LA IZQUIERDA

por siglos a sus sociedades: el cristianismo católico y protestante; el racionalismo científicista dieciochesco y decimonónico, y el ideal del progreso unido al liberalismo político. Un segundo elemento, conectado íntimamente con el primero, fue la crisis producida por la Primera guerra mundial, que puso en evidencia la ausencia de una ideología que explicara satisfactoriamente el porqué de la conflagración. Estos fenómenos unidos a la presencia ‘amenazante’ para la cultura occidental y cristiana de la revolución bolchevique, hicieron que la segunda lectura de Nietzsche se realizara en clave fascista, en tanto su discurso rescataba el valor de las acciones irracionales frente a lo inefectivo del racionalismo que había precipitado a Europa a una crisis inédita. De este modo Nietzsche contribuyó a alimentar la teoría de la reacción más salvaje a que fue sometida la sociedad europea durante el siglo.

En América Latina, libre de los traumas del viejo continente, la lectura de Nietzsche se hizo ‘desde la izquierda’ rescatando sus claves emancipadoras. Si bien sus obras llegaron mal traducidas y tergiversadas a los lectores hispanos, también lo fueron para los que leían el alemán. Esto, sin embargo, no impidió a los primeros comprender el significado real de los escritos nietzscheanos. Tanto Roca, como Mariátegui y los anarquistas chilenos los utilizaron para elaborar reflexiones y propuestas culturales y políticas renovadoras. Los primeros integraron el pensamiento del alemán en reflexiones ideológicas originales, heterodoxas y eclécticas, olvidadas o ignoradas por nuestra historiografía intelectual. Los ácratas chilenos fueron más allá, se inspiraron en Nietzsche para, además de ejercer la crítica cultural, fundamentar su individualismo, escribir poesía y la acción política.

La sociedad americana de principios de siglo, hegemonizada culturalmente por la oligarquía, entró en una crisis cultural e ideológica profunda pero distinta de la europea. Esto abrió posibilidades para que una gran cantidad de nuevas ideas fuera recibida y producida en nuestros países.

Para finalizar repetimos entonces la pregunta: ¿Cuál fue el real significado para este período de las ideas de Nietzsche en América? Pensamos que su obra alimentó las discusiones, propuestas y teorías de

FABIO MORAGA

muchas personas que lucharon, desde distintos espacios, por el cambio de la sociedad. Esta singularidad respondió al carácter de las vanguardias artísticas y políticas de nuestro continente. Estudiantiles, liberales, anarquistas, etc., leyeron a Nietzsche rescatando los elementos que permitían criticar a la sociedad oligárquica contra la cual luchaban. Al no experimentar una nacionalidad perdida, ni una derrota en la guerra, los izquierdistas latinoamericanos 'usaron' el pensamiento del alemán para intentar demoler a martillazos los fundamentos de la sociedad oligárquica.

Pero este fenómeno no hubiese sido posible si nuestros nietzscheanos hubiesen leído 'al pie de la letra'. Ellos lo hicieron resignificando los conceptos, llenándolos de nuevos sentidos, ya que las palabras del alemán, como la de todos los teóricos europeos no les 'decían' lo mismo que a sus interlocutores inmediatos. La sociedad americana tenía otros desafíos, otros lastres que detenían los cambios, había, entonces que leer adaptando y reinterpretando los significados, como lo hiciera Mariátegui con el conjunto de su obra.

Así, el pensamiento de Nietzsche significó una 'irrupción de nuevos sentidos', de nuevas formas de leer (y transformar) la sociedad a través de la acción individual y la crítica cultural como motor del cambio social. En este caso Nietzsche sirvió para sentar las bases de una original e inacabada teoría de la revolución.

208

NOTAS

NOTAS

LAS NUEVAS MATEMATICAS Y EL PSICOANÁLISIS PERSPECTIVAS DE INTERCAMBIO

*Jorge Galeano**

Las nuevas matemáticas y la lógica borrosa ofrecen perspectivas muy estimulantes para algunas concepciones filosóficas, epistemológicas y teóricas que –en el campo de las ciencias sociales– se habían venido desarrollando desde hace ya más de un siglo.

Sin embargo, estos nuevos instrumentos no se formularon a partir de las necesidades del desarrollo científico del campo psi. Su origen se encuentra en la meteorología, en la hidráulica, en la biología, en la cartografía y otras ciencias ‘duras’ y ‘no-tan-duras’. Ellas fueron las que enfrentaron, desde las matemáticas y la lógica, sus dificultades para estudiar esos fenómenos evolutivos o contradictorios a los que no les

podían aplicar el principio de tercer excluido ni un causalismo de tipo mecanicista ni el cálculo de probabilidades ni las proyecciones estadísticas.

En las ciencias sociales, con excepción de la economía, estos fenómenos siempre fueron materia de estudio y teorización mas no de matematificación. En el campo psi, nuestras **necesidades** nunca se expresaron de manera significativa como **demandas** o como **desarrollos matemáticos propios**.

Para la gran mayoría de las investigaciones en ciencias sociales, ni las estadísticas –descriptiva o inferencial– ni el cálculo de probabilidades permitían una mayor profundización en la comprensión de los fenómenos que más nos interesaban a muchos. Una gran parte de los despliegues

209

* UAM-X.

NOTAS

estadísticos en la captación, el procesamiento y el análisis de datos sociales no pasaba de una descripción banal que encubría, detrás de la pantalla numérica y del complejo despliegue de cálculos, una conceptualización empiricista elemental. Las anécdotas chuscas sobre estos extraños esponsales entre la teoría-de-la-no-teoría y la parafernalia matemática abundan pero, no está de más recordarlo, casi siempre consiguieron financiamientos generosos.

Nuestros conocimientos de la empirie y nuestras construcciones teóricas han surgido y crecido no sólo al margen de las matemáticas sino incluso en contra de las mismas. Muchos investigadores sentían desprecio por un instrumento con el que, la mayoría de las veces, no estaban familiarizados y que, además, les ofrecía pocos puntos de apoyo y estímulo intelectual.

La contrapartida era igualmente empobrecedora: en muchas ocasiones el argumento definitivo para rechazar una concepción social o psicológica 'incómoda' fue justamente la inviabilidad de su sostén matemático (o el rechazo a elaborarlo).

Nos encontramos, felizmente, en el umbral de un posible cambio radical. Los conceptos de fractales, superficies rugosas o porosas, torbellinos, solitones, percolaciones, etcé-

tera, nos pueden ofrecer un puente matemático que nos intercomunique, en términos de *par inter pares*, con las ciencias duras. Además, ellos nos pueden dar una seguridad indispensable para asumir sin falsos temores el estudio de fenómenos que no responden a los cánones de un *método científico mecanicista*, desde hace ya mucho, añejo.

Históricamente, el **principio del tercer excluido** corresponde al universo congelado de Parménides donde el movimiento no existe. En el cosmos de Anaximandro y de Heráclito los torbellinos, las contradicciones, los conflictos, la lucha, la guerra, hacen posible el mundo y la existencia humana. En otros planos,¹ desde finales del siglo XIX y durante todo el siglo XX, se le han asentado golpes mortales a un ideal de ciencia positivista ajeno al genio creativo de Augusto Comte. Pero, como dijo Max Planck, las teorías sólo se descartan cuando se muere el último de sus partidarios.

Con relación al objeto que a mí me interesa de manera fundamental, la subjetividad, las posibilidades de las nuevas matemáticas van mucho más allá del apoyo en el proceso de

¹ Por ejemplo, desde las geometrías no-euclidianas y las lógicas no-aristotélicas, pasando por las teorías de la relatividad y de los *quanta* en física, hasta la bioquímica y la ecología.

investigación, pueden ser una invitación a asumir plenamente su raíz social y pasional.

La **lógica borrosa**, por su parte, destruye los grilletes que nos imponía la **lógica binaria** del todo o nada, del blanco o negro. Ella nos permite aproximarnos a las conductas dialécticas, contradictorias y conflictivas, no-lineales, en las que el principio de tercero excluido no es aplicable. **Ella nos habla de un mundo de grises en el que el blanco y el negro son tan sólo casos extremos.** Esta lógica nos confirma que en los fenómenos de la subjetividad, entre los polos de la contradicción, pueden existir una larga serie de posibilidades de realización. Y alejarnos de las visiones maniqueas y causalmeccanicistas sigue siendo, en mi opinión, un requisito fundamental, tanto en el campo analítico y en los procesos de pensamiento como en las relaciones de clase y en los enfrentamientos ideológicos.

La concepción mecanicista del cosmos presuponía un conjunto de materia con ciertas propiedades, ciertas condiciones iniciales y un número finito, accesible a **“El Conocimiento Científico”**, de lo que se llamó **“Las Leyes de la Naturaleza”**. Estas tenían valor universal y se regían por un principio de causa-efecto que producía tanto un desplie-

gue de lo dado en el tiempo como su reversibilidad.

Las teorías evolucionistas y la segunda ley de la termodinámica rompieron ese esquema que arranca con Aristóteles, culmina con el cientificismo de la segunda mitad del siglo pasado y sobrevive en el trasfondo cultural de nuestra época.

Regresemos a lo que en este momento nos interesa: la teoría del caos. Ella niega el causalismo mecanicista mas no el determinismo. **El caos es un orden indeterminable, responde a determinaciones imposibles de señalar puntualmente.**

El vuelo de una mariposa, en Beijing, que desencadena una tempestad en California, a miles de kilómetros, es una preciosa metáfora para referirse a la concepción caótica del cosmos. Sin embargo, esta imagen poética puede oscurecer dos dimensiones fundamentales: la inmensa cadena de determinaciones que confluyen en la tormenta final y la serie infinita de posibilidades que se clausuran a partir del camino que se va haciendo al andar.

A diferencia del modelo mecanicista, la teoría del caos plantea que las cadenas de determinaciones son infinitas en número e imposibles de establecer científicamente, en el sentido profundo del **principio de indeterminismo** de Heisenberg. El

NOTAS

conocimiento de los fenómenos no-lineales será siempre local y temporal.

La dualidad ley-acontecimiento está en el corazón de los conflictos que transcurren a través de la historia de las ideas del mundo occidental, comenzando con las especulaciones presocráticas y continuando directamente hasta nuestra propia época a través de la mecánica cuántica y de la relatividad. Las leyes estaban asociadas a un despliegue continuo, a la inteligibilidad, a la predicción determinista (causalista, diría yo)² y, finalmente, a la misma negación del tiempo. Los acontecimientos implican un elemento de arbitrariedad, ya que comprenden discontinuidades, probabilidades y evolución irreversible. Tenemos que encarnarnos con el hecho de que vivimos en un universo dual, cuya descripción implica tanto leyes como acontecimientos, certezas y probabilidades (Prigogine, prólogo a Coveney y Hieffeld, 1993).

El concepto de caos exige, para su definición, de un **sistema determinista con comportamiento estocástico sin variables exógenas**

² Comentario mío.

aleatorias. Desde un punto de vista formal, el caos se da, obviamente, al interior de un sistema. Pero los sistemas reales no son necesariamente cerrados. Debemos tener claro que, tengan o no esa característica, cuando entran en interacción, se genera un metasistema con diversos niveles de comportamientos caóticos y relaciones caotizantes cruzadas o no. El concepto ‘variable exógena aleatoria’ es relativo ya que lo externo, el límite, en casi todos los casos empíricos, es por lo menos polémico cuando no absolutamente arbitrario. La imagen del vuelo de la mariposa apunta tanto hacia la relatividad de los límites de los sistemas como a las complejas y, a los efectos prácticos, aleatorias relaciones entre ellos.

Los diagramas de clase nos pueden ayudar a visualizar diferentes vínculos –de complementariedad e inclusión, por ejemplo– entre dos o más conjuntos de fenómenos, con sus propios disturbios internos, que entran en interacción. Esta puede generar un *quantum* de caos adicional en el sistema, en sus elementos y en las relaciones entre ellos. En nuestro campo, el de la subjetividad, el caos propio de los niveles personales, de pareja, familiares, sociales y culturales no son cerrados, interactúan, se reordenan, se rompen o se potencializan en un sistema más amplio que es la vida misma.

NOTAS

En este contexto yo no hablaría de ‘probabilidades de manifestación de conductas’. Por lo menos no en el sentido implícito en el cálculo de probabilidades. En el campo de la subjetividad, el acto y la conducta más amplia expresan intenciones, tendencias estructurales, impulsos, etcétera, en los que se juega la vida del hombre y de la humanidad. No tienen el mismo sentido una probabilidad u otra. La expresión del caos, en la subjetividad, no es indiferente ni aséptica. El concepto de probabilidad, tan antagónico a la teoría del caos, puede empobrecer lo que siempre es un drama. Sirva esto de ejemplo de la incompatibilidad radical entre el cálculo de los fenómenos lineales y la modelación de los no-lineales.

Desde esta perspectiva se pueden modelar tanto los golpes generados por los celos como las caricias amorosas, pasando por aquellas conductas reactivas compensatorias en las que las manifestaciones de preocupación por la salud y el destino del objeto —el padre o la madre, por ejemplo— son la expresión de un odio asesino reprimido.

Para la mayoría de nosotros, éste no es el momento de para lanzarnos a la producción de modelos computacionales. Nuestra falta de formación matemática, como ya lo dijimos con otras palabras, es histórica. Ten-

dremos que empezar a prepararnos y a trabajar en equipos multidisciplinarios. Sin embargo, me gustaría revisar con los lectores, para pensar y sentir desde otras perspectivas, las posibilidades que ofrecen algunos conceptos. En los hechos, nuestras explicaciones tienden a ser excluyentes, clausuran muchas veces la posibilidad de explorar otros mundos. Creo importante aventurarnos en las alternativas que ofrecen estos nuevos enfoques para tratar de comprender, empáticamente, al hombre y su circunstancia, como diría Ortega y Gasset.

La definición de los fractales como objetos autosimilares a cualquier escala, desarrollada para calcular y modelar **objetos rugosos** —cuya dimensión está determinada por la regla que se utilice en su medición— es demasiado abstracta como para entusiasmar a alguien ajeno a este tipo de lenguaje. Incluso una alegre expectativa inicial por una regla idealizada se puede ver frustrada ante la ‘metricidad’ de los objetos diseñados en computadora por Mandelbrot y sus discípulos. Por otro lado, las posibilidades de modelar las conductas repetitivas compulsivas o egosintónicas como fractales puede resultar demasiado obvia y poco productiva.

Sin embargo, para un lector más atento, los **objetos rugosos** y su contraparte las **esponjas**, los **objetos**

NOTAS

porosos, pueden ser un instrumento poderoso para trabajar los **bucles**, las pliegues y la permeabilidad del aparato psíquico, de los núcleos yóicos, de las emociones, de los vínculos, de la cultura.

El concepto **percolación** hace referencia a las posibilidades de un pasaje dinámico –en el que la transmisibilidad depende de las características y de la distribución– por los poros de estas esponjas. Los fenómenos de **percolación** están íntimamente relacionados con la formación y el colapso de **burbujas** en los vínculos personales, de pareja, de familia, de grupos más amplios y diversificados; en fin, sociales. Qué se filtra o no, cómo, cuándo y cuánto son, además, problemas íntimamente relacionados con el **umbral de cambio**, dramático o no. La visión de las experiencias de un aparato psíquico concebido como espacio poroso, permeable y plástico a la vez puede abrirnos nuevas perspectivas de modelación. Y no se trata sólo de la psique sino de todos los niveles de la subjetividad, ideológicos, de las mediaciones sociales, de los sentidos e intenciones, etcétera.

La expresión melodramática ‘tormenta de pasiones’ se hace repentinamente conceptualizable como fractal y, desde otro enfoque teórico, como **objeto caótico**. Ella, en principio, pertenece a la categoría de las

turbulencias, como los torbellinos cósmicos de los astrónomos, de los ciclones estudiados por los meteorólogos y de los remolinos modelados por los hidrólogos.

Los más diversos ciclones nos arrojan a exóticas y distantes playas. Mis vínculos intencionales con los otros están sólo en ínfima parte regidos por la razón. El aleteo de una mariposa también puede provocar un encuentro de miradas y desatar tormentas de pasión. Los automatismos preconscientes, los impulsos de amor y odio inconscientes, las angustias, los valores, los nudos de la red social, la trama y la urdimbre de la circunstancia son los principios económicos de la acción. No son indispensables los instintos o las pulsiones, esos conceptos abismales, para explicar nuestros actos.

Como ya lo dije en otra oportunidad, el fluir accidentado de la existencia, sus remansos, sus saltos y sobresaltos, sus cataratas, mi mundo privado, mi cuerpo, mi mente, son puentes hacia los demás. En mi se da el otro, su caudal, caudal en el cual yo también nado. En la vida colectiva confluyen torrentes de alegría y de amargura, en los torbellinos se mezclan lo mío y lo tuyo, lo nuestro, lo de todos. En ese mar que es el mundo, no sólo se dan los encuentros y también los desencuentros con aquellos que participan

NOTAS

de mi mundo cultural, incluso de mis experiencias cotidianas, de mí convivir; el desencuentro con el amigo de toda la vida, con la pareja amada, con los hijos, consigo mismo.

Los desórdenes se dan en el día a día, en los desbordamientos de los comportamientos regulares de las conductas cotidianas estereotipadas y semiautomáticas, personales y colectivas. Cuando aumentan las tensiones y los mecanismos de defensa empiezan a generar sus propias disfunciones se puede cruzar el **umbral de cambio dramático** tan familiar a los físicos. Todas las psicopatologías, los golpes de estado y las guerras son objetos fractales y caóticos.

El aparato psíquico puede ser visto como un **vidrio de spin**. Recordemos que los vidrios, a diferencia de los cristales, son sistemas desordenados. En el caso concreto de los **vidrios de spin** se trata de desarrollar modelos para encarar el problema de la transición de los equilibrios locales a los globales.

Para el psicoanálisis el planteamiento no es baladí. Si la cinética de los núcleos yoicos permiten un equilibrio global en el tiempo y en el espacio, más allá de los desequilibrios transitorios y de los procesos psicogenéticos, se justificaría el concepto de *self*, por ejemplo.

Los vínculos objetales de los sujetos, las relaciones interpersonales de

pareja, familiares o sociales, como el mismo campo bipersonal psicoanalítico, son sin duda rugosos, **fractales**. Pero también son problemas de reordenamiento de equilibrios, son *spins*.

Los problemas de las interacciones del ser humano (incluso las de sus objetos internos) no son, por suerte, tan sólo caotizantes. Los reordenamientos pueden ser vistos desde el punto de vista de **solitones**, o sea, como procesos de transformación de un movimiento caótico en un movimiento ordenado, como las olas que se forman después de un terremoto en el fondo del mar.

El estudio de las condiciones bajo las que se pueden generar procesos u **ondas de cambio** en un sistema están íntimamente relacionados con los conceptos relativos y resbalosos de enfermedad y cura para todo el campo terapéutico en general. En psicoanálisis, la interpretación trata de desencadenar un **solitón**, una **onda de cambio**, una elaboración que, por ejemplo, transforme un estado confusional en un reordenamiento productivo.

Todos estos conceptos, que giran dentro del campo teórico del binomio fractal-caos y de la lógica borrosa, pueden tener una influencia radical que me interesa resaltar aquí:

NOTAS

- La modelación y la comprensión de los fenómenos de la subjetividad desde una perspectiva más atrevida nos podría ayudar a asumir mejor algo que ya difícilmente podemos cuestionar: la racionalidad limitada y el equilibrio frágil de los fenómenos humanos en general y de la subjetividad en particular.
- Lo anterior nos podría facilitar el reconocimiento de nuestra propia emotividad, represión y egoísmo, de nuestra dificultad para la mediación y la tolerancia respecto al otro y a nuestras propias frustraciones. Asumir la fragilidad personal nos puede hacer más valientes y con mayor discernimiento al estudiar fenómenos en los que estamos íntimamente implicados, ya sea en el ámbito individual o social. Cuando hablamos de escisión, negación e identificación proyectiva, mencionamos al loco; cuando hablamos de conflictos familiares hacemos referencia al paciente o al vecino; cuando discutimos sobre la sociedad, eludimos muchas veces nuestra pertenencia.
- Y no se trata sólo de estar más seguros como sujetos de nues-

tra propia historia personal. Nuestra autoconfianza como científicos puede facilitar el diálogo y abrirle las puertas a nuestros aportes teórico-conceptuales dinámicos.

LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA
DE MAURICIO BEUCHOT:
ENTRE UNIVERSALISMO Y PARTICULARISMO

*Dora Elvira García**

Planteamiento

La 'hermenéutica analógica' propuesta por Mauricio Beuchot tiene una presencia importante en los diversos campos en los que se desarrolla y transita la filosofía actual. Desde la relación de la metafísica hermenéutica a la postulación de una hermenéutica política, la postura sostenida por Beuchot tiene una pertinencia clave para el intento de solución de problemas que han sido presentados como dilemas a lo largo y ancho de la reflexión filosófica.

El presente trabajo versará únicamente sobre una línea: la de la metafísica hermenéutica, por parecerme en principio la fundamental, la base sobre la que, si se comprende claramente, podrán sustentarse desarrollos ulteriores, por ejemplo cuestiones

* Universidad Intercontinental.

políticas y de interculturalidad, que se montan en estas consideraciones. Me parece fundamental dejar claridad sobre estos rubros, ya que dan juego y articulación a reflexiones sobre las que hoy la filosofía se preocupa hondamente, y sobre todo porque es posible lograr un equilibrio preciso y justificado sobre dilemas que han parecido irresolubles.

La consideración conjunta de la metafísica y la hermenéutica puede darnos una respuesta a la problemática de esta época de impotencia especulativa. Precisamente gracias a la metafísica,¹ con un carácter hermenéutico se puede superar la escisión entre el mundo ideal y el real, evitando universalismos vacíos y contextualismos ciegos (que también

¹ Deliberadamente la llamo metafísica y no ontología, primeramente por seguir a Aristóteles, pero también porque ciertas críticas la agrupan con las metafísicas duras, con un sentido trascendente.

NOTAS

son fundamentalismos absolutistas y nihilismos subjetivistas). Para quienes vislumbramos y pretendemos respuestas más vivas, digamos que esta metafísica hermenéutica se introduce en el mundo humano, contextualizado, circunstanciado, histórico, adquiriendo la viveza y riqueza que le evitan permanecer como algo alejado y trascendente.

La denominación ‘metafísica hermenéutica’ puede parecer extraña, sin embargo lo es sólo en el nombre, ya que el mismo Aristóteles señala en su *Metafísica* la posibilidades del ser que se dice de diferentes maneras o en diferentes sentidos.²

Las estructuras metafísicas son descubiertas cognitivamente a través de la mediación humana, lo cual significa que no son estáticas e inmovibles. El hombre introduce y proporciona movilidad a aquellas concepciones y principios formales; sin esta participación humana particular y contextualizada, se queda en una caracterización universalista que quizá no responda a preocupaciones concretas. Esta mediación humana es de suma importancia, porque permite contextualizar las relaciones estructurales entre el ser y la realidad en la que el propio hombre se ubica.

² Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1987, Madrid, Gredos, lb. Gamma, p. 151-2.

La mediación tensional que proporciona la hermenéutica presenta una contextualización que, por un lado, se alimenta de la diversidad de interpretaciones factibles, y por el otro, de la diversidad de lenguajes con el que se nombran esos principios de manera circunstanciada. La reflexividad y el pensamiento humano se presentan necesariamente por y a través del lenguaje, y por él es también posible que existan el diálogo y la comunicación.

Las cuestiones hermenéuticas en el conocimiento humano, considerado como función de una totalidad condicionada histórica y lingüística, parecen superar a las metafísicas univocistas con sus pretensiones de encontrar estructuras ontológicas universales y fijas, así como de captar los entes individuales, subsumidos en la totalidad del ser. De ahí la importancia de, por un lado, presentar una interrelación tensional entre el mundo, la historia y el lenguaje, y por el otro, un referente, un criterio o razón, que en el plano de la metafísica es el ser; es decir, una correlación entre la hermenéutica y la metafísica. Es importante señalar esta vinculación ya que en la filosofía contemporánea hay quienes pretenden anular cualquier rasgo de carácter metafísico pensando que los aleja del mundo, del contexto y de lo circunstanciado. Su problema es preci-

samente que no logran entender la metafísica en un sentido hermenéutico, de manera circunstanciada, orientándose hacia lo fragmentado, hacia el extremo relativista, en vez de complementar ambas posiciones.³

I. Analogicidad: tensión y convergencia

La preocupación de la metafísica desde los orígenes de la filosofía ha sido referida propiamente a lo que es el ser, a lo que está siendo, al conocimiento del ser de los entes, de todo lo real, así como de todo lo que participa de este ser, tratando de descubrir las estructuras que conforman la realidad.

Si la metafísica se interesa por el ser y realiza reflexiones, análisis y afirmaciones sobre él, podría pensarse que no requiere de un mundo histórico de experiencia, sin embargo es claro que no puede ser de tal modo, y que es aquí donde parece pertinente la consideración de la her-

³ Hanna Pitkin ilustra esta problemática y hace un análisis de la justicia en la disputa de Sócrates y Trasímaco en el primer libro de la *República* de Platón y afirma que hay finalmente una tensión entre sustancia y forma, entre lo universal y deseable con lo real (cfr. *Wittgenstein and Justice*, 1972, University of California Press, p. 170-89 s.).

menéutica, la cual merece incursionar como elemento necesario en la definición de la metafísica.

Si redefinimos la metafísica desde una perspectiva de la hermenéutica, parece ser que se amplía el ámbito de sus posibilidades y da cabida a un sinnúmero de opciones y revitaliza su aplicación en diferentes contextos de cultura. Así, la definición que se haría de la metafísica con una significación hermenéutica introduce una caracterización muy específica de la primera en cuanto contextualizada, individualizada y circunstanciada.

La fundamentación de la hermenéutica surge al mismo tiempo y de manera conjunta a la de la metafísica, y no por separado. Parece ser que querer dar primacía a la una o a la otra sería como querer preguntarse lo que en el lenguaje coloquial sería la cuestión ¿quién fue primero, el huevo o la gallina?, cuestión que obviamente no nos llevaría a una respuesta convincente ni clara, ya que ambas surgen y se desarrollan paralelamente. Ellas se dan conjuntamente, presuponiéndose mutuamente, la una no se da sin la otra, en aras de no cerrarse o empobrecerse. ¿Cómo explicar la metafísica pura, trascendental, desencarnada, sin la incursión del elemento humano interpretador? ¿Cómo explicar el que pueda haber una interrelación entre los hombres y entre las diferentes

NOTAS

culturas? No parece haber otra salida coherente además de la que conjunte ambas cuestiones. Ciertamente la metafísica es histórica, como lo es el hombre mismo; aquí la cuestión es precisar en qué consiste esa historicidad y en qué sentido se le considera.

La hermenéutica promueve el entendimiento, la comprensión, el diálogo, la argumentación y el raciocinio, de ahí que como consecuencia sea intersubjetiva y también posibilite la interculturalidad. Al no cerrarse a una sola realidad o a un único modo de apreciarla, posibilita una apertura hacia lo múltiple, hacia lo disímil, con su consecuente enriquecimiento.

El giro ontológico se ubica en la comprensión de lo que es el ser, concibiéndolo no como algo trascendente, más allá del espacio y el tiempo, no más allá de la vida y la materia, no más allá de la apariencia fenoménica y cambiante, no más allá del lenguaje y la interpretación humana, sino en y por todos ellos.

En el libro Gamma de la *Metafísica*, después de recordarnos que el ser “se dice en varios sentidos”,⁴ Aristóteles se tropieza con la irreductible pluralidad de las significaciones del ser. El ser del ente no tiene un solo sentido, su variedad propicia el que, ante la pluralidad de preguntas que

realizamos, podemos responderlas específica y definidamente a cada una de ellas. Las preguntas por el ser son ineludibles y son las que finalmente definen al hombre como ser cuestionante ante su problematicidad. Cuando preguntamos lo que son las cosas, lo que es la realidad, este cuestionamiento nos remite directamente al lenguaje, ya que el ser se significa de diferentes y variados modos, y aunque se dispersa en esas significaciones, sin embargo, no se agota en ellas. El ser se dice de muchas maneras, pero siempre por relación a un término único, a un mismo referente, a una misma razón, a una cierta y mínima unidad, como dice Aristóteles, a algo común.⁵

La metafísica puede interpretar al ser bajo un modo determinado de comprensión histórico-lingüística. El mundo como lo entendemos y lo comprendemos es siempre un mundo real, que sólo es posible en el ser y por el ser. La interpretación metafísica sólo es posible en nuestro mundo histórico; una interpretación del ser en el pensar y el hablar humanos es posible y además necesaria, ya que el ser no se comprende definitivamente, de una vez por todas, porque no se puede abarcar absolutamente ni en el tiempo, ni en su comprensión, como tampoco en su extensión,

⁴ Aristóteles, *op. cit.*, lb. Gamma, 3, p. 151-2; lb. Z, 1, p. 320.

⁵ *Ibid.*, p. 164.

NOTAS

pues trasciende inalcanzablemente nuestro ser.

La metafísica (o, como diría Aristóteles, la ciencia del ser⁶) no tiene como objeto la totalidad de los seres, sino “lo que es común a todas las cosas”. La pregunta ¿qué es el ser? se remite a ¿qué significamos cuando hablamos del ser?, es decir, ¿cómo se entienden los hombres cuando hablan del ser? Aristóteles mismo afirma que la investigación acerca del ser se refiere a sus múltiples significaciones. Resulta vano querer separar el ser, como elemento ontológico, del discurso que mantenemos a propósito de él. (En este sentido, en el aspecto etimológico, la palabra ‘ontología’ hace referencia a ese discurso, a esas palabras sobre el ser). Desde el momento en que el ser se dice, ese ser se dispersa en una pluralidad de significaciones. Por ello nos remitimos a la analogía, a la relación del ser y sus significaciones.

El ser es el punto común, la unidad de nuestras preguntas, de nuestras intenciones significantes. Esto no quiere decir que su significación sea única, sino que tiene diferentes y múltiples sentidos, lo cual se asocia con la teoría de la analogía, que representa esa intermediación entre el término unívoco y el equívoco, y en el cual se intenta salvaguardar las

diferencias en el ámbito de cierta unidad. La analogía no se da en la realidad de manera unívoca, ella misma tiene grados y diferencias según los campos y órdenes en que se realiza. Podemos encontrar desde una analogía que se acerca a la univocidad hasta la que se acerca a la equivocidad. La analogía ordena aquella realidad que es múltiple, que es gradual y de ahí que ella misma sea analógica.

Considerando a la analogía como el procedimiento racional en el cual se respetan las diferencias dentro de la unidad,⁷ podemos ver que la analogía ordena, organiza, relaciona la multiplicidad y la diversidad. Puede ordenar, articular siempre y cuando haya algún elemento o elementos comunes. Si la diversidad es absoluta, la analogía no puede llevarse a cabo, así como tampoco puede si es un todo único, ya que no hay elementos a ordenar.

Por el hecho de que el ser, lo que existe, es analógico, es decir que se dice de muchas maneras, de ahí que tenga que ver, que se relacione con el carácter analógico de la interpretación. El ser es análogo, por consiguiente nuestra interpretación así lo será.

Esta cuestión de la analogía está íntimamente relacionada con la *phrónesis* (que es la analogía en el

⁶ *Ibid.*, p. 150.

⁷ *Ibid.*, p. 151.

NOTAS

mundo de la acción), ambas concepciones de cuño aristotélico, en donde convergen relacionadamente lo universal y lo particular, en donde éste último se vuelve dominante, por la gran polisemia, pero que es sujetado a una significación suficientemente fija. En éste ámbito plural y variado de lo particular, es en donde la hermenéutica –a través de la analogía y la *phrónesis*– hace su aparición y su ejercicio, que resulta de gran enriquecimiento para el pensar filosófico.

Me parece que no es pertinente suponer la existencia de un dualismo ontológico, es decir, por un lado la naturaleza y por el otro la cultura, ya que, siguiendo a Aristóteles, se está considerando una ontología sin divisiones aunque sí con presentaciones, caracterizaciones y significaciones diferentes. Hay una unión dual, pero al fin una, que hace que los ámbitos disconformes converjan en ella.

Si se dicotomiza la realidad, se tienen consecuencias correlativas, como la separación entre teoría y práctica, entre la formalización o la justificación y la aplicación, y el mundo humano no es lo uno ni lo otro, sino que en él convergen una multiplicidad de realidades diversas que son conjuntadas analógicamente.

II. Interdependencia

La hermenéutica y la metafísica se requieren, existe una relación de condicionalidad mutua. Por un lado la hermenéutica presenta la manera histórica y cambiante del ser, su horizonte del mundo que no tiene una posición fija, sino que se va cambiando con nuevas experiencias, con otros seres humanos, con otras culturas. Con esto se amplía y se modifica ese horizonte y así podemos entender mejor lo nuevo, de tal modo que el horizonte del mundo de cada persona se amplía, se modifica, con nuevas experiencias, con otros seres humanos, con otros modos de vida, con otras culturas. Lo nuevo se introduce en el mundo de comprensión, de ahí la posibilidad de entenderlo mejor. Los horizontes se van ampliando en espiral gracias a este proceso hermenéutico, y la riqueza humana se expande también debido a las caracterizaciones nuevas.

La filosofía hermenéutica tiene que retomar aspectos metafísicos, y la metafísica requiere la hermenéutica.

Cuando se pretende reflexionar acerca de las condiciones metafísicas (u ontológicas) del ser, estas afirmaciones están determinadas históricamente, por ello se requiere de una interpretación hermenéutica. La hermenéutica requiere la refle-

ción metafísica, pero ésta requiere la hermenéutica.

Lo que se dice del ser se dice a través del lenguaje, se da por mediación de la reflexión, de la lengua y de cuestiones culturales. Lo que podemos saber y expresar no se da sin alguna condición histórico-lingüística; el ser, sin embargo, rebasa cualquier expresión que pueda haber de él. Esto quiere decir que el ser es inefable y que esta característica conlleva a una movilidad, ya que ese ser inefable no es fijo y determinado, sino que se va recreando en diferentes momentos, de diferentes formas, en diferentes culturas. Las afirmaciones metafísicas son abiertas, lo dicho no es para siempre, reconociéndose así la característica potencialmente infinita del diálogo.

La hermenéutica permite el enfrentamiento y comportamiento en el mundo sin depender de reglas y métodos absolutos, y a la vez nos permite superar cualquier subjetivismo, al hacer reclamaciones que buscan un asentimiento general, al localizar ese punto común, ese referente, logrando evitar las polarizaciones, que tan dañinas consecuencias han tenido en la historia del pensamiento humano.

La idea a desarrollar en este escrito, y que es presentada en forma de dilema, probablemente debería presentarse en forma de pregunta:

¿universalismo univocista o particularismo equivocista? Son dos opciones filosóficas presumiblemente incompatibles y hasta opuestas, y digo 'presumiblemente', porque no intento sostener una extrapolación de ambas teorías, sino más bien reunir las y conjuntarlas en un tercer elemento a través de los procesos mencionados: la analogía y la *phrónesis*.

La presencia de los dos rubros: universalismo-particularismo nos hace ver la realidad problemática e incierta entre lo normativo y lo descriptivo, entre lo real y lo ideal, entre el ser y el deber ser. El omitir o polarizar alguno de estos términos conlleva un empobrecimiento, de ahí la sugerencia de lo importante que es mantener dicha tensión dialéctica, incluyente y complementaria, para que finalmente haya un enriquecimiento mutuo. De ahí también la consideración de que la analogía responda no sólo en un ámbito epistemológico, sino que va a una realidad ontológica, por la cual las realidades no se agotan en definiciones de carácter unívoco, pero tampoco en derivaciones equívocas. Es una oscilación pendular entre un ámbito y otro, de ahí que más que una tracción fluctuante, sea una tensión, una relación y tirantez entre ambas realidades. Ni lo uno restrictivo, agotador de lo real, ni lo otro, que lleva al cauce de un relativismo. Gracias a

NOTAS

la analogía podemos movernos de lo universal, de lo uno, a lo particular, a lo múltiple. En esta tensión interrelacional entre lo universal, entre lo objetivo y sus respectivas contrapartes, se cancelan y evitan las absolutizaciones de uno u otro campo, empobrecedoras y reduccionistas.

De ahí que este tercer momento sea de superación y de rebasamiento de los dos polos extremos, como consecuencia de su relación tensional.

Con estos supuestos de carácter común aceptados como criterios, aunados a las particularidades propias de cada cultura, se realiza la convergencia y la complementariedad, la mencionada tensión, que se traduce en analogía (en un sentido teórico) o en *phrónesis* (en un sentido práctico). Con la hermenéutica analógica, sostenida por Beuchot, se concuerdan las distintas particularidades, los diferentes puntos de vista, lo que hay en común y de universal, sin nulificar ninguno de los dos ámbitos, ni el universal ni el concreto, al evaluar y describir la realidad.

De esta manera, la hermenéutica analógica propicia la interculturalidad, al promover la comprensión y el entendimiento; pero, para esto, deberá aceptar al menos algunas cuestiones comunes, cuestiones que se tejen interrelacionalmente y posibilitan un algo común y compartido.

III. ¿*Phrónesis*, virtud hermenéutica?

Si aceptamos esta relación tensional, y la aplicamos o nombramos con el término de *phrónesis*, como relación analógica, esto no implica una relación necesaria con el relativismo, sino que es un correctivo útil contra el universalismo. Es relevante la noción de *phrónesis*, ya que procede de manera tal, que, por un lado, quita cualquier pretensión absolutizadora universalista y, por el otro, se relaciona con lo real, con lo contextual. De esta manera puede aplicarse y dar soluciones a los dilemas culturales interrelacionados, transquemáticos y transparadigmáticos que se entretajan mutua y conjuntamente unos con otros como en una red. No se trata de hacer que la *phrónesis* sea emisaria del universalismo y sea únicamente un elemento aplicativo a principios de generalización, sino que ella misma tiene como punto de partida lo particular, para encontrar lo universal. De ahí la importancia de analizar qué clase de universalismo hay en el juicio *phronético*. La *phrónesis* funciona con esquemas o criterios conceptuales que son escogidos cuando no se puede invocar a criterios o referencias *a priori* establecidos de antemano, ya que se presentan tan incompati-

NOTAS

bles como inaplicables con la realidad. Los criterios o referentes, como tales, probablemente no puedan definirse con toda claridad, sin embargo se entrecruzan, se entretajan entre los particulares como el punto en común.

Las capacidades de elección, la competencia señalada por los conceptos tales como buen juicio, *phrónesis*, sentido común, han sido discutidas por filósofos como Aristóteles y Kant (entre otros), cada uno de ellos con conceptos similares. Uno, el primero con la *phrónesis* como virtud, la cual es considerada por Aristóteles, en la *Ética nicomaquea*,⁸ como aquella actitud de la voluntad que se mantiene en un justo medio respecto de nosotros, definida racionalmente como lo haría el hombre sensato. El estagirita acoge tanto el ideal racional como la experiencia moral, poniendo acento en las condiciones concretas de la acción humana.

El segundo, Kant, con el juicio estético, y concretamente con el juicio reflexionante⁹ (que opone al determinante, en el cual lo que se da es lo universal), se refiere a aquellos juicios en los cuales falta lo universal y se propone como una idea con

propósitos de reflexión, y a través de ésta se encuentra dicho universal.

Aunque cada uno de estos filósofos lo refiere a un ámbito específico, uno al ético y el otro al estético, vemos que esta realidad a la que nos referimos, este mecanismo, la *phrónesis*, finalmente responde o debe responder y ubicarse desde el mismísimo ámbito metafísico, como elemento regulador, ante términos disímiles pero conteniendo un elemento común.

Al ubicar la dualidad de la realidad en este relacional *phronético*, se posibilita la erradicación de discusiones sectarias, encontrando el puente de unión conceptual entre principios, criterios y referentes, por un lado; y necesidades y realidades, por el otro.

En la *Crítica del juicio*, Kant señala al juicio *phronético* o juicio reflexivo o reflexionante, como la inclusión de lo particular en lo universal, en donde el universal es encontrado al mismo tiempo que le atribuimos el particular a él. La deliberación es sólo acerca de los particulares, de ahí que el juicio estético, concretamente el juicio reflexivo, sea señalado como similar con la *phrónesis*. De aquí que, me parece, tanto Aristóteles como Kant, en analogía con la hermenéutica analógica beuchotiana, nos dan luces para encontrar soluciones al problema universalis-

225

⁸ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1973, Madrid, Aguilar, lb. VI, cap. 5, p. 1242 s., y p. 1189-90.

⁹ Cfr. Emmanuel Kant, *Crítica del juicio*, 1973, México, Porrúa, p. 194 s.

NOTAS

mo-particularismo en el marco de nuestro mundo contemporáneo.

La claridad que nos brinda un marco referencial como el que se propone, proporciona gran riqueza y nos da luz a cuestiones que hacen referencia tanto a las problemáticas interculturales como a las políticas, en las cuales los contextos particulares van expresándose, haciendo que los principios, los criterios universales, se adapten a esas particularidades, de tal modo que se permeen en los diferentes contextos, pero siempre de abajo hacia arriba, corrigiendo lo universal en aras de lo particular, y siempre manteniendo clara la tensionalidad correlativa entre ambos ámbitos.

La *phrónesis*, como deliberación práctica que, ante la multiplicidad de experiencias humanas particulares, constituidas en gran parte por el habla, realiza una evaluación de los detalles, precisamente oscila entre dos polos. Por un lado, evalúa sin la dependencia de reglas, y por el otro presenta como exigencia la necesidad de liberarse de los confines de la subjetividad privada (se mantiene la tensión).

De nuevo aquí el principio analógico que necesariamente complementa lo universal con lo particular y viceversa, de tal forma que no puedan darse de manera excluyente ni separada. Si se separan las dos posiciones como dos ámbitos irrecon-

ciliables, lo que se obtiene es una ruptura entre ellas por la negación de una o de otra. Así, el dilema propuesto al principio de este texto parece desvanecerse, ya que ambas dimensiones no se excluyen, es decir, el problema no tiene que plantearse en la disyunción, sino, como ya se dijo, en la conjunción, es decir, universalismo con contextualismo.

No tiene por qué haber contradicción en cuanto a la pretensión de fundamentación y el hecho de incluir lo contextual, el mundo real del sujeto, con sus circunstancias. Es difícil su complementariedad, pero no imposible. La búsqueda para compaginar validez, fundamentación con aplicación, parece que se resuelve en un universalismo llamémoslo concreto, contextualista, es decir, un universalismo de carácter prudencial. Es la armonización del universalismo con la pluralidad de las formas de vida, es una interrelación de algunos criterios fundamentales, referenciales, que van a lo contextual, evitando tanto la absolutización como la universalización de esos criterios o principios, pero sin abocarse hacia su contraria absolutización: contextualismo o relativismo.

Así pues, este problema se presenta de manera conjunta con otras cuestiones, relacionándose necesariamente con algunas preocupaciones surgidas a lo largo y en las

NOTAS

reflexiones filosóficas que se expresan como binomios o díadas; sea, por ejemplo: objetivismo-relativismo, universalismo-contextualismo o formalismo-historicismo. Estas confrontaciones son vertientes de un mismo problema que se ha expresado a lo largo de la historia de la filosofía de diferentes e innumerables formas.

La riqueza de la *phrónesis* radica en considerarla como un juicio práctico aplicable. Parece importante 'des-etizar' la *phrónesis*, (es decir, no restringir a la *phrónesis* únicamente al campo ético, sino ampliar su lugar de acción a otros tales como el político, el cultural, etc.). Ver a dicha *phrónesis* como una competencia general que juega un papel crucial en todos los dilemas interculturales y transparadigmáticos, sin querer decir que con esto se le esté quitando su naturaleza ética, cognitiva, política o estética, sino que puede desarrollarse plenamente en todos esos variados ámbitos.

Es necesario evitar que esa *phrónesis* sea caracterizada por un universalismo vicario, con el costo de que se vuelva tan sólo un elemento más que se aplica a algunos principios de generalización, su campo de acción lo rebasa y tiene necesariamente y por definición propia que inmiscuirse en los problemas de la vida, en lo circunstancial, analizando

los medios necesarios para alcanzar, si es el caso, algunos fines propuestos. De ahí que sea promisorio su presencia, como término intermedio, mediatizador y conjugante de los ámbitos que parecen ser tan incompatibles.

Es por este mecanismo mediatizador de la *phrónesis* como es posible la superación de la dicotomización radicalista y absolutizadora que tanto daño ha producido a lo largo de la historia de la humanidad, de su pensamiento y de la cultura, y por ende que resulta tan enriquecedora su presencia, dentro del ámbito de la hermenéutica, como su virtud propia.

Vemos entonces que la importancia de la hermenéutica analógica de Beuchot es considerada como ese mecanismo mediatizador, que se desarrolla análogamente a mecanismos similares tales como la *phrónesis* y el juicio reflexionante kantiano. A través de éstos podemos abrir vertientes muy interesantes en ámbitos y campos filosóficos no sólo restringidos al espacio de la metafísica, sino, como lo he hecho en otros trabajos, incursionando en lo político, como elemento equilibrante similar y análogo a procesos de ajuste político y social.

NOTAS

ALBERTO SAURET:
ENTRE LA LUCIDEZ Y EL DELIRIO*

Claudia Albarrán**

228

Hace poco más de un mes, Alberto Sauret apareció una mañana en mi cubículo para invitarme a presentar el libro que hoy nos convoca aquí: *Permanencia del mito*, de cuyo proceso de escritura yo había tenido noticias sueltas, fragmentadas, cada vez que me encontraba azarosamente con él en los pasillos del ITAM, entre clase y clase, entre café y café. Desde luego, acepté enseguida, pensando que se trataba de uno de sus peculiares textos, pues desde hace varios años le sigo la pista en casi todo lo que escribe y firma con su nombre (en la revista *Estudios*, por ejemplo), y también intento identificarlo en aquellos breves artículos

* Los siguientes escritos fueron leídos por sus autores para la presentación del libro de Alberto Sauret, *Permanencia del mito* (2001, México, Ed. Coyoacán), realizada recientemente en el campus Río Hondo del ITAM.

** Centro de Lenguas, ITAM.

y notas que aparecen en otras publicaciones menos académicas (como *El Supuesto* u *Opción*) y en las que sé que escribe –a pesar de que sé también que se oculta perversamente– camuflado por infinidad de seudónimos, por infinidad de nombres y apellidos tanto de hombres como de mujeres que se ha inventado y que más de una vez me han tentado a llamarlo por teléfono para preguntarle a boca de jarro: ¿Fuiste tú, Alberto?, a riesgo de caer en el ridículo de repetir el eslogan publicitario de esa reconocida marca de jabón.

Acostumbrada, pues, a sus disfraces, a su ironía tan característica, a sus juegos de palabras, a sus historias sobre perros y a su inteligencia chispeante, me pareció fácil –una vez que él abandonó mi cubículo aquella mañana– subir los pies a la silla que está frente a mi escritorio y abrir la primera página del libro, dispuesta a disfrutar de ese Alberto lige-

NOTAS

ro, caleidoscópico y múltiple que yo presumía conocer. Debo confesar, sin embargo, que, tras leer la Introducción, no pude más que detenerme, sorprendida por la envergadura del libro que tenía en mis manos y conmovida, asimismo, por aquellas preguntas que toma de Denis de Rougemont a manera de epígrafe y que constituyen el arranque de su lúcida y delirante escritura: “¿De dónde proceden los mitos? ¿Son invenciones nuestras o nosotros somos las suyas?”

Sé que acabo de utilizar dos adjetivos radicalmente opuestos para nombrar aquella impresión que tuve al leer las primeras páginas de *Permanencia del mito* y, sin embargo, aún hoy, tras haberlo concluido, no encuentro una mejor manera para intentar describirlo. Y es que, si ya resulta complejo definir qué es el mito primitivo y arcaico, más aún lo es identificar cuáles son los mitos de hoy y cómo o a partir de qué se constituyen para avalar las grandes mentiras de nuestro tiempo. En su libro —que atinadamente se divide en siete apartados dedicados a desentrañar el significado de las palabras mágicas que la modernidad ha acuñado (como progreso, economía, política, ciencia, seguridad, milenarismo y posmodernidad, entre otras)— Alberto Sauret irá mostrando uno a uno los complicados pasos, vuelcos y tropie-

zos que se han dado a lo largo de nuestra civilización para formar, al fin, ese andamiaje ideológico que hoy nos gobierna, al tiempo que analiza obsesiva y detalladamente las distintas posturas y respuestas que los filósofos y pensadores de éste y de otros tiempos han asumido al respecto.

De Platón a Cassirer, de Jenófanes a Popper, de Sócrates a Ortega y Gasset, de Kant a Heidegger, Sauret finca puentes, desgrana teorías, resquebraja nociones, deconstruye utopías. En una palabra: razona en voz alta, y lo hace como pocos críticos lo hacen, es decir, desde la estatura de los grandes: sin idolatrías, sin concesiones, sin pudor, sin complejos. Su cultura es enorme; sus lecturas, infinitas. Combina, además, ejemplos y contraejemplos, héroes de la historia y héroes de caricatura, escenas de cine, cuadros de museo y retratos de la vida cotidiana, biografías de científicos y de locos, rincones del México antiguo y emblemas de nuestra supuesta modernidad: Perisur, Televisa, el noticiario Eco, el Guasón, Batman, la Chica Maravilla conviven con el retrato de Majorana o de Einstein, con Sadam Hussein o con Echeverría y López Portillo, en una suerte de carnaval monstruoso y alucinante.

Lúcido en todos sentidos —es decir, como lo que sobresale o manifiesta su

NOTAS

posición de adelantado, como lo que corresponde notoriamente al provecho del trabajo realizado, como lo que comunica luz y claridad— el discurso de Sauret se vuelve profético: cálculo y crítica de hechos pasados, conjetura y predicción de acontecimientos futuros. Basta citar dos fragmentos de *Permanencia del mito* para comprobarlo: “Hombres que no moverían un dedo por una conclusión racional, serían capaces de morir por un dogma”, escribe Sauret en la página 17, parafraseando al Cardenal Newman, y más adelante agrega: “(...) nunca hemos vivido tan inseguros como bajo el amparo de sistemas de defensa y de los departamentos de seguridad con un planeta sembrado de misiles y rodeado de profesionales super, hiper, meta, para policiales que operan con manos negras, rojas y carta blanca.” (p. 80)

Ahora bien, si, por un lado, el cuerpo total del libro es sobradamente iluminador, por el otro, se torna delirante debido a la yuxtaposición de caras, fragmentos de retratos, figuras y voces que su autor decanta, entremezcla y recorta para insertarlas en su propio y escrutinador discurso. La conocida frase de Goya “los sueños de la razón producen monstruos” parece condensar su propósito: mostrar cómo la maquinaria del pensamiento que nos ha conducido hasta el siglo XXI ha sido modelada por los me-

dios, por la ilusión de abundancia y prosperidad, por una falsa cultura ecológica pro-vida-sana, por la propaganda política y religiosa, mediante la utilización de nuevas y sofisticadas técnicas que —lejos de posibilitar nuestros sueños— nos han sumergido en aberrantes pesadillas. Al respecto, la visión de Alberto Sauret no podría ser menos trágica ni menos apocalíptica. Como Calder, dirá: “el planeta es un enorme depósito de nuestros errores” (p. 16) y en su discurso se refuerza una y otra vez la imagen de la precipitación, de la caída, condensada en el párrafo siguiente: “(...) en ningún momento hemos asistido a un enérgico golpe de timón, nos hemos seguido enfilando hacia donde ruge la cascada. Hoy no se puede persistir en esta fe sin cultivar la hipocresía, la ignorancia y la necedad” (p. 45).

No obstante el tono pesimista, fatalista que parece predominar en el libro, Alberto Sauret —quien se autonombra un ser fronterizo, rara especie perteneciente a los individuos “no totalmente integrados ni completamente marginados” (p. 230)— apuesta por el conocimiento, por la crítica, por la razonabilidad como únicas herramientas capaces de contrarrestar la anestesia, la indiferencia. Su propuesta es una nueva recuperación de lo sagrado mediante una actitud genuina de honra a la existencia, traducida en “evaluar y aprobar nuestros

NOTAS

proyectos con relación a su previsible contribución a la vida” (p. 248), que siempre será –y así lo confirma su libro– un llamado a la prudencia.

NOTAS

ENTRE MITO Y REALIDAD

*Carlos de la Isla**

232

Alberto Sauret Botteri escribió un libro excelente sobre la ‘permanencia del mito’. Yo me siento muy honrado con la invitación para hacer un comentario. Esto no es una presentación ni menos una reseña, porque hablando del mito, el libro mismo toma cuerpo de mito en el sentido de ejemplaridad, de cierta infinitud y misterio, de una inabarcable expresión de tiempo y de significado.

Es tal la densidad y riqueza conceptuales del contenido que cualquier descripción sería imperdonablemente pobre y distorsionante. Por eso, más que una presentación quiero hacer una invitación para leer este libro. Así que “nada crean de lo que yo diga”, como decía Karl Popper a sus oyentes (citado por Sauret). Lean, sin embargo con atención y avidez *Permanencia del mito*.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

Haré unas cuantas reflexiones arbitrarias, inspiradas más en razones sensitivas que por algún ordenamiento lógico. Y creo que este camino es legítimo ya que sería inaceptable intentar un análisis lógico de los mitos expresados, que en tantas dimensiones escapan a la razón, la que con frecuencia se convierte en mito. Porque como dice Cassirer de la unidad de la conciencia mítica y de la conciencia cognoscitiva pura, que antes de alcanzar su configuración y su sello lógico determinados debieron haber pasado por un estadio mitológico.

El hombre por su propia hechura es un constructor de mitos. Fue llamado *homo sapiens* más por su potencia de saber que por su sabiduría. De hecho su sapiencia ha sido, sigue siendo tan reducida que sus explicaciones del mundo y de sí mismo son proyecciones de sus carencias y de sus pretensiones ilimitadas. Así

NOTAS

aparecen los primeros ídolos, los prometeos que se proponen romper sus cadenas. Así, el hombre de todos los tiempos, crea sus dioses revestidos de grandeza y de caprichosa belleza, pero del tamaño de sus pasiones y de sus sueños; crea también sus instituciones a su servicio, sus ideas, su ciencia, su técnica, sus razones, sus historias. A todos sus ídolos les atribuye cualidades que él añora: poder, infinito poder, sabiduría, dominio, y de esta manera genera el mito de sí mismo.

El paso siguiente, largo paso de milenios, ha sido la historia del sometimiento del hombre a sus propios ídolos como si poseyeran el tamaño y los poderes que les ha atribuido.

Resultado: un hombre sometido a sus propias creaciones, sometido no sólo a lo acontecido *in illo tempore*, *ab initio*, en expresión de Eliade, sino a lo que sucede aquí y ahora en un mito que determina la historia y que es lo que parece interesar más a Sauret Botteri, quien en la parte del mito y la conciencia histórica toma la siguiente expresión de Cassirer: “En la relación de mito e historia es aquél siempre lo primario y ésta lo secundario y derivado. No es la historia de un pueblo la que determina su mitología, sino al revés, es su mitología la que determina su historia; o más bien, no determina, sino que

ella misma es su destino, la suerte que le toca desde el comienzo.”

Y en este mismo contexto aparece la expresión de Paul Valéry: “Toda la historia está hecha únicamente de pensamientos modelados por ese valor esencialmente mítico de representar lo que fue. Mito es el nombre de todo lo que no existe y solamente subsiste teniendo la palabra por motivo. Hay en nosotros tantos mitos y tan familiares que es casi imposible separar claramente de nuestra mente algo que no lo sea. Ni siquiera podemos hablar sin continuar mitificando. Mañana es un mito.”

Con esta percepción la idea, de Bloch de la historia como “ciencia de los hombres” en el tiempo debe ser reconstruida desde los datos míticos del hombre como historia, desde la historia-mito en relación consubstancial y desde un tiempo que es el relator de tal substancia.

Como dice Pieper (citado por Sauret): “Comienzo y fin de la historia sólo son concebibles desde una interpretación mítica, revelada o inventada.”

Puesta aparte la discusión sobre el determinismo histórico o sobre el mito determinante de la historia, lo que resulta inobjetable es la importancia del poder del mito y del mito del poder, y en este excelente libro encontraron estancia los mitos del progreso, de la ciencia, de la socie-

NOTAS

dad científica, de la economía y la política, de la escatología y del milenarismo, de la conciencia histórica, de la modernidad y de la postmodernidad.

Y debo decir que la estancia que Alberto Sauret ha construido para el mito es una estancia amplia y profunda, elegante y luminosa, de una inmensa temporalidad sin tiempos y de una infinita espacialidad sin concreción de espacios. Por eso, como sugiero al principio, la ‘permanencia del mito’, ella misma, termina convertida en mito en el sentido más digno y elevado de la palabra mito o en la expresión mejor del mito de la palabra.

Con sobrada razón Alberto Sauret inicia el despliegue, el desatamiento del mito en la “genealogía de la idea de progreso, mito cosmogónico de la modernidad”. Pone un interés preocupado y cuidadoso en el análisis o disección del mito del Progreso; muestra la génesis, evolución, consistencia, persistencia y fuerza motriz de este poderoso mito que ha impuesto su esencia y su substancia, no sólo en la historia de la humanidad, sino también en todos los demás mitos que configuran la historia: En palabras del autor: “La substancia proteica de los mitos subyace en estratos medio sumergidos de la conciencia como difusas categorías ontológicas que condicionan nuestra

percepción y predisponen para la acción” y antes: “El mito del progreso, en el que me interesa detenerme, no es una creación *ex nihilo*, sino que resulta tributario de antiguas y prolongadas creencias que han permanecido como bajo profundo desde sus remotos orígenes, y que han aflorado con variadas apariencias en diversas circunstancias.” “En primer lugar –dice Sauret– me interesa exhibir hitos de esta trayectoria, en segundo, mostrar cómo los mitos no desaparecen súbitamente por la conjura de una determinación intelectual, sino que, al igual que los antiguos dioses, no mueren sino que se asimilan, sincretizan, metamorfosean con las nuevas divinidades triunfadoras.” Y en ese cuidadoso análisis del mito del Progreso Sauret también encontró el progreso inscrito en las paredes tiznadas y en los bosques de chimeneas que se avergonzaron de las abultadas bocanadas de humo como nubes de tormenta amenazante y se ocultaron hipócritamente debajo de los automotores, convertidos en muchos miles de millones de escapes productores de un veneno invisible.

En el análisis aparece el tiempo pacífico, medidor de un movimiento casi imperceptible, que dejaba el libre recorrido de la vida casi sin medida; ese tiempo acaparado por el progreso y convertido en precio pre-

NOTAS

cioso de mercado y en la tiranía despiadada de las manecillas.

Los hombres y mujeres, los niños y los ancianos que vivían y convivían lentamente con la naturaleza las salidas y las puestas del sol, jugando y trabajando, corriendo y amando, todos ellos también fueron sometidos por el progreso y uncidos a las cadenas de las máquinas. Ese progreso inventó la explotación para la acumulación y la riqueza producida por la indigencia de las mayorías y por la conversión de las personas en medios de producción.

Ese progreso transformó el sentido maravilloso de la vida, la vivencia natural de la naturaleza, destrozó la arquitectura original e ilusionada de los proyectos personales y los convirtió en productos en serie cuadrados y chatos de acuerdo a la mercadotecnia, por las leyes imperativas del mercado.

Este progreso cabalga frenéticamente en un potro brioso, en el mejor corcel, hijo del relámpago, hacia Samarra al encuentro con la muerte, encauzada por tres orientaciones aberrantes e imbricadas: la economía, la ecología y la energía; según la metáfora usada por Tiezzi, citado por Sauret, quien también aporta la afirmación de Heidegger: “Se está preparando, con los medios de la técnica, una agresión contra la vida y la esencia del ser humano, compa-

rada con la cual bien poco significa la explosión de la bomba de hidrógeno.”

El mito lo permea todo, impone el rubro y exigencia de su dominio. La persona es manejada con sutileza imperceptible y convertida en instrumento del éxito del mercado, de la economía, de la modernidad.

Por eso, sin respeto alguno a los cánones tradicionales ni al ámbito de la sacralidad, “modernidad y moda no tienen un lazo sólo terminológico”, dice Vattimo. “La secularización entendida como lo moderno es un término que describe el valor que domina y guía la conciencia de la época en cuestión, sobre todo como fe en el progreso (que es una fe secularizada y al propio tiempo una fe en la secularización). Pero cabalmente la fe en el progreso, entendida como fe en el proceso histórico y cada vez más despojada de referencias providenciales y metahistóricas se identifica pura y simplemente con la fe en el valor de lo nuevo.”

Alberto Sauret subraya con énfasis especial el mito del consumo. “El consumo, dice, es un mito porque es la palabra con que la sociedad contemporánea se nombra, se piensa y se vive a sí misma.” Y cita a Baudrillard: en esa expresión que muestra la obsesión de la idea de consumo: “la única realidad objetiva del consumo es la idea de consumo”. En la misma

NOTAS

medida en que consume se consume a sí misma como sociedad de consumo en cuanto idea, y la publicidad es el himno triunfal de esta idea, es la dimensión fundamental. “La abundancia y el consumo no de bienes materiales, sino de la imagen consumida del consumo constituyen la nueva mitología de nuestra tribu, la moral de nuestra modernidad.”

En todos los ámbitos del mito aparece el hombre sometido, aunque sus pretensiones son de endiosamiento: sin embargo Sauret no sustenta la postura fatalista. Así, afirma en el capítulo de mito, modernidad y postmodernidad: “Aunque el optimismo no nos dé abasto para seguir creyendo con Sartre que el hombre está condenado a la libertad, me parece que todavía podemos creer también con él que el ser hombre implica estar dotado de ciertos límites para resistir el embrutecimiento y la enajenación forzada.” Y su fe en este poder de resistencia impulsa a Sauret a dedicar este libro a esa mujer maravillosa que es, y me consta, principio de certidumbre. La dedicatoria una, breve, densa dice: “A Pirota de Victoria, principio de certidumbre.”

Para cerrar este comentario permítanme una interpretación psicoanalítica sobre la hechura de este libro: Me he preguntado cómo Alberto Sauret logró escribir una obra tan valiosa, exacta y profunda sobre

el mito, y me parece que la respuesta está en su inconsciente. Creo que en el inconsciente de Alberto Sauret se debate una fuerte tensión entre mito y realidad, entre sublimación y realismo, entre el logro destructor y el modelo ejemplar, entre la utopía esperanzadora y la obscuridad del presente, entre pulsiones estéticas y pulsiones místicas.

Esta hipótesis la confirmo por la pasión de Alberto Sauret por representar en el teatro, con éxito premiado, a personajes míticos; siendo sus preferidos la pareja dialéctica del todopoderoso Júpiter Tonante y del alegre Baco.

De la fuerte lucha de estas múltiples y apretadas tensiones ha nacido este excelente libro, pero principalmente el agudísimo sentido del humor, la calidad crítica inexorable, la inmensa capacidad para gozar y tomar la vida en serio, la inquebrantable fidelidad en la amistad... En una palabra, de estas fuerzas del inconsciente combinadas con su lúcida conciencia ha nacido y crecido la singularísima personalidad de Alberto Sauret Botteri.

UN CAMINO HACIA LOS MITOS

*Luzelena Gutiérrez de Velasco**

Agradezco al Dr. Alberto Sauret esta oportunidad para escribir sobre su libro y continuar una de las facetas de nuestra ya antigua amistad: pensar, hablar sobre el mundo y las gentes, y perseguir la búsqueda de sentido.

En verdad, debo aclarar que no me considero una voz altamente calificada para abarcar todas las complejidades que un texto como *Permanencia del mito* concita. Supongo, con algo de ingenuidad, que al autor le interesa reunir en una presentación voces que, desde campos lejanos a la reflexión central de su argumentación, aporten miradas complementarias que suman diferentes asombros.

Me concedo una cualidad, tal vez dos, para este empeño. Soy una lectora agradecida de los textos escritos por Alberto Sauret. A él debo mi lec-

* Coordinadora del PIEM, El Colegio de México.

tura japonesa de la revista *Estudios*. Comenzada siempre de atrás hacia adelante, de las reseñas de Sauret al resto del cuerpo de la revista, de su ingenio renovado a los artículos de peso. Estas lecturas a lo largo de los años y con repetida complicidad me han convencido de la gran capacidad escrituraria de este autor. Primero, porque él elige con tacto los libros que comenta y, segundo, porque impregna su argumentación de una penetrante ironía que desestabiliza las pocas convicciones que aún nos quedan y nos lleva a replantear las seguridades y certezas que defendemos. Por esto, creo que tengo, si no autoridad, por lo menos autorización para entrar en este libro que nos ofrece múltiples sorpresas. Por otra parte, debo confesarme también como una adicta a los mitos, a su estudio y al análisis de sus complejos procesos narrativos, desde una perspectiva literaria.

NOTAS

Autorizada, me haré otra pregunta: ¿quién escribe este libro? No es un experto en ciencias sociales, ni un científico duro, ni un técnico en computación, es para nuestra fortuna un filósofo contemporáneo, lleno de conocimientos sobre las comunicaciones de masas y experto en cuestiones sobre cine, apasionado sobre este tema. Un curioso buscador de verdades y examinador de falsedades. Con estos saberes, se propuso una tarea que vista a la distancia parecía imposible o, por lo menos, sumamente complicada: revisar los mitos de la modernidad y la posmodernidad a la luz de un pensamiento crítico.

Permanencia del mito es la consecuencia necesaria de la formación a que fuimos sometidos. Desde una primera mirada de corte estructuralista, nuestra generación descubrió con Lévi-Strauss, Dumezil, Eliade, Frazer el estudio metódico de las construcciones míticas; sin dudar, en una comprensión de los complejos procesos que analizaban la composición de las divinidades y los sustentos cosmológicos y cosmogónicos de las civilizaciones. Luego, de la mano de autores como Roland Barthes entendimos que el mito va más allá de esos conceptos fundantes y permea nuestras vidas actuales en el más acá de la historia. En esa tradición, Alberto Sauret se arriesga e intenta abarcar

una totalidad fragmentada: el cúmulo de los mitos que se superponen y dan forma a la configuración de nuestro imaginario (el occidental por lo menos).

En este empeño, Alberto Sauret delinea una historia contemporánea, no sólo por medio de sucesos, interpretaciones y juicios, sino en un movimiento de *corsi* y *recorsi* (sé que a él le agrada el italianismo), que da cuenta de conceptos en apariencia redondos, acabados, firmes, incontestables, inexpugnables; hablamos de progreso, ciencia, sociedad científica, sociedad fundamentada en el éxito económico y las leyes del mercado, la política y la democracia, el milenarismo, la conciencia histórica. Todos estos conceptos se deberán escribir con mayúsculas y ser adorados como nuevos ídolos. Para explorar estos mitos, Sauret delineó una estrategia irradiante: acudir a los grandes pensadores y polemistas, de Sócrates a Baudrillard, confrontar sus textos y sus propuestas, e iniciar entreveradamente un diálogo inteligente con ese caudal de pensamiento. En un proceso que va *in crescendo* del primer al séptimo capítulo, la voz crítica de Sauret matiza y deconstruye esa sabiduría que, durante siglos, nos ha prometido el paraíso en la tierra, en el Progreso, en la Democracia, en el Estado, en la Abundancia, en el Consumo que se consume

NOTAS

a sí mismo, en la Historia que se acaba... Esas verdades, con apariencia de eternas, comienzan a resquebrajarse ante nuestra mirada lectora y de la suma de juicios podemos establecer a nuestra vez, un diálogo con los actuantes y pensantes de la historia contemporánea. El texto, a manera de un catálogo en movimiento, nos confronta con las grandes dudas de esta época; nos sitúa también frente a los huecos de conocimiento que se generan en un discurso a partir de simulacros.

Nos podemos imaginar que, tras ese método expositivo, se oculta y se muestra un pensamiento como el de Feyerabend, venciendo las resistencias metodológicas de una argumentación lineal. El libro nos pone en movimiento, nos hace circular en torno a los más destacados pronunciamientos sobre los procesos de mitificación de la realidad actual. En algunos instantes se puede decir que el filósofo Sauret es un visionario que se adelanta a los hechos que nos aquejan, a las turbadoras guerras entre esos con turbantes y los que no los tienen. Nos sorprende con su impecable análisis sobre la función de las universidades y la creación de cuadros para el desarrollo del *marketing*. Es angustiante su voz crítica con respecto a los adelantos de la ciencia y sus concomitantes efectos destructores y secundarios (la bomba

atómica, las semillas transgénicas, el genoma humano...).

Otra pregunta más con relación al libro: ¿para quién y para qué lo escribe? Creo que los lectores ideales de un texto como *Permanencia del mito* somos todos los preocupados por el hoy y por el mañana, y por cómo la conciencia de la historia puede ayudarnos a corregir errores. Para todos los que quieren pensar el mundo, las sociedades contemporáneas, las actuales relaciones humanas y las deshumanizadas.

Los mitos nos ayudan a vivir. Los mitos se descomponen y generan otros mitos que sirven a las sociedades para crear los relatos que apaciguan y nos permiten vivir la cotidianidad. Pero los mitos también son perniciosos, lo argumenta claramente Sauret, y hace falta entenderlos, descomponerlos en sus partes, analizarlos críticamente, y eso nos lo enseña un libro como éste de Alberto Sauret.

En esta decantación de largos años de lecturas y reflexiones, el texto guarda una voz irónica, crítica, pero imbuida de un principio ético que guía estas páginas y apela a los 'nuevos bárbaros' (en el sentido de Ortega) que somos, para que pensemos la modernidad y la posmodernidad desde otros ángulos. La ignorancia no será ya un argumento contra el desastre. Alberto Sauret nos abre el

NOTAS

camino en la intrincada selva de los mitos y nos conduce a la perplejidad.

Para algunos, los mitos son fuente de inspiración y de vida, pensemos tan sólo en un caso como el de Ludwig II de la vieja Baviera, que vivió y soñó en función de los mitos teutónicos. Creó un ámbito en torno a esas victorias nibelungas, propició la creación artística, para morir en las aguas del lago Standberg, dejando un legado mítico que produce aún enormes ganancias para el gobierno de ese estado alemán. Luego los mitos se transformaron, se volvieron peligrosos en otras manos, en otras botas.

Son muchos los mitos analizados por Alberto Sauret, diversos también los caminos de entrada al conocimiento de los procesos míticos; haría falta un amplio espacio-tiempo para discutir cada una de estas reflexiones. Basta decir, entonces, que agradecemos el amoroso esfuerzo de este autor por allanarnos las dificultades en el contraste de experiencias y textos, y también por dificultarnos el enfrentamiento a los problemas de nuestra época –tecnológica, tecnocrónica– lejos de una mera simplificación; por complejizar aquello que parece transparente. Sin mitos nuestra realidad sería otra. Sin un libro como *Permanencia del mito*, nuestro camino hacia los mitos sería impracticable.

Gracias Alberto Sauret.

NOTAS

SOBRE *PERMANENCIA DEL MITO*
DE ALBERTO SAURET

*Rodolfo Vázquez**

*Para Macho, Aurora, Curutchet,
Tutu y, por supuesto, 'Cachicha'*

Un querido maestro comenzaba la redacción del prólogo de un libro, que le había sido solicitado por un amigo muy cercano, con el siguiente dilema: “o bien realizar un superficial resumen del libro en cuestión, empresa redundante que, en el mejor de los casos, sólo sirve para estimular la pereza intelectual del lector potencial..., o bien limitarse a un cortés elogio de la calidad intelectual del autor y dejar así abierta la duda acerca de si el prologuista efectivamente leyó el libro o tan sólo se limitó a cumplir retóricamente con un deber de amistad”. Ciertamente, no pretendo ahorrar la lectura del libro de Sauret ni mucho menos caer en

* Departamento Académico de Derecho, ITAM.

un elogio cortés. He sido testigo de la gestación lenta, cuidadosa e inteligente de este excelente libro y he madurado desde hace ya muchos años una amistad que dista mucho de satisfacer los esquemas de una retórica convencional.

Creo que el dilema es falso y se puede intentar, como sugería el mismo prologuista, una tercera posibilidad: exponer las propias reflexiones que la lectura del libro ha provocado y pensar lo ya pensado en busca de nuevos argumentos, sugerencias o intuiciones que confirmen las creencias o inviten a una reconsideración de las mismas. Seguiré esta tercera posibilidad tomando como punto de partida una concepción de la permanencia del mito que se hace explícita ya desde las primeras páginas

241

NOTAS

242

del libro: “la permanencia del mito –piensa Sauret– tiene que ver con lo arcaico y no con lo primitivo”, es decir, no con el problema de los orígenes históricos sino con el de los principios antropológicos. Si esto es así, entonces el mito no nace ni muere sino que se renueva constantemente: “Cuando un mito está vivo –dice el autor– es decir impregnando y conformando parte de nuestra interpretación de la realidad, permanece medio inadvertido, como telón de fondo, ‘grado cero’ de nuestra lectura y escritura del mundo. La sustancia mítica permanece atmosféricamente en el clima imaginario de los grupos humanos, para incidentalmente condensarse y precipitarse en renovadas manifestaciones; flota impalpable, como la densidad aérea, de cuya presencia nos percatamos cuando sorpresivamente resulta atravesada por un haz luminoso.”

Tal presencia renovada del mito es claramente significada en el libro por la idea de *Progreso*: “Presumiblemente –afirma Sauret– la idea de Progreso ha sido la más influyente en Occidente durante los últimos 3000 años y, con seguridad, la que ha prevalecido desde mediados del siglo XVIII hasta el desenlace de la Primera guerra mundial.” Pero ahí donde parece que la humanidad ha tomado conciencia de los delirios y perversidades de una razón instru-

mental y estratégica después de las dos grandes guerras –se habla, entonces de una ‘crisis de la razón ilustrada’, o del ‘fin del proyecto de la modernidad’– el mito se renueva y reaparece abruptamente, quizás de una forma más condensada, más simple: “hoy el mito del progreso –dice el autor– se encuentra asimilado al del Neoliberalismo como bálsamo para todos los problemas del mundo actual. Esto, por supuesto, sólo puede sostenerse y creerse fomentando la ignorancia, la desinformación, la despolitización y el temor a empeorar, lo cual parece inevitable, a juzgar, por ejemplo, no sólo desde la pauperización de América Latina ocasionada por estas políticas económicas durante las dos últimas décadas sino también comprobando el deterioro de las condiciones de vida en lugares como Estados Unidos o Inglaterra durante el mismo lapso”. Tal pareciera que con cada manifestación del mito se operara un desgaste de sus significados originales y, en la misma simpleza, aparecieran sus signos más brutales, por ejemplo, la barbarie de la violencia bélica o del terror, de la que en estos momentos, desafortunadamente, somos testigos.

Creo que tiene razón Sauret en su denuncia del neoliberalismo y del capitalismo salvaje: secuelas y deformaciones de un proyecto ilustrado original, que en el descubrimiento de

los derechos fundamentales y en la propuesta de una paz perpetua para la humanidad, tal como la vislumbrara Kant, distaba mucho de esos epígonos que se presentan como perversiones de la racionalidad. El mito del progreso en esta vertiente ilustrada se fue decantando y desgastando así en sucesivos sub-mitos: el del individualismo atomista, el de la libertad negativa a expensas de la libertad positiva, el del mercado sin acotamientos y el de la democracia procedimental sin soportes sustantivos. Y es que con poco que pensemos en la lógica misma que acompaña a la idea de la democracia y del mercado libradas a su propio dinamismo, presentan una clara tendencia a la auto-destrucción. Se convertirían, para usar los términos de Ernesto Garzón Valdés, en ‘instituciones suicidas’.

Así, por ejemplo, con respecto a la democracia bastaría con tener presente la llamada ‘paradoja de la soberanía o de la libertad’ por la cual es perfectamente concebible, bajo un esquema democrático, otorgar poderes plenos a un dictador. Tal fue el tránsito que se operó de la república de Weimar al nacional-socialismo de Hitler. O bien, podríamos pensar en el peligro de la ‘obesidad mayoritaria’.¹

¹ Véase Ernesto Garzón Valdés, *Instituciones suicidas*, México, Paidós-UNAM, p. 32 s.

Si es cierto que en política como en economía el actor racional es aquel que aspira a maximizar sus beneficios y reducir sus costos, y si es cierto que una de las formas más eficaces de lograrlo es procurando que los demás hagan lo que uno quiere, no cuesta mucho inferir que quien detenta el poder procurará aumentarlo imponiendo aquellos comportamientos que lo benefician aun cuando esto suponga lesionar la autonomía de los individuos. Este aumento de poder no tiene que ser contradictorio con las reglas del procedimiento democrático, bastaría pensar en la posibilidad de coaliciones mayoritarias que terminen ejerciendo un dominio despótico sobre las minorías; lo que Kelsen llamó ‘la tiranía de las mayorías’. La democracia procedimental se presentaría entonces como una fuente legitimadora de las tiranías individuales o de las tiranías mayoritarias, es decir, de la propia destrucción de la democracia. Por eso resulta muy chato el discurso de los defensores a ultranza de las democracias electorales como si el tránsito a una auténtica democracia dependiera de tales procedimientos sin un cuestionamiento a fondo del ¿para qué? o del ¿hacia dónde?

Dígase otro tanto del mercado. Desde las primeras clases de economía el estudiante aprende la teoría de la mano invisible y los bellos resulta-

NOTAS

244

dos que produce cuando se dan ciertas condiciones idealizadas: que todo lo que importa en la vida proceda del consumo privado de bienes; que la información sea perfecta; los bienes infinitamente divisibles y los agentes económicos perfectamente racionales. Por supuesto, estas condiciones nunca se dan en los mercados reales: ahí las transacciones no son nunca iguales a cero, la información es asimétrica, y se generan externalidades negativas o positivas con respecto a terceros que no participan en la transacción, por ejemplo, el caso de los *free raiders* o gorriones. El problema no reside tanto en el contraste entre estos dos mundos, que el buen economista reconoce y aprende a lidiar desde el principio de su formación. El problema reside en seguir considerando a la institución del mercado como algo bueno *per se*, algo que por su propio dinamismo en la medida en que se minimicen los factores de distorsión producirán las bondades requeridas por cualquier sociedad medianamente civilizada. Éste es el optimismo delirante del economista clásico, que se encuentra a medio camino entre la ingenuidad y la franca insensatez. Con abundantes datos empíricos Walter Eucken llega a las siguientes tesis: 1. Tanto los productores como los consumidores procuran siempre que ello sea posible, evitar la competencia y adquirir o

afianzar posiciones monopólicas; 2. Esta tendencia a la creación de monopolios anula el esfuerzo individual para lograr un mayor rendimiento; por lo que 3. La libertad incontrolada del mercado tiende a destruir la libertad individual. Contrario a Milton Friedman, el diagnóstico de Eucken concluye que el mercado lejos de tender a la dispersión del poder tiende más bien a su concentración. Si además, como afirman algunos economistas libertarios como Friederich Hayek, el mercado es condición necesaria de la democracia y se acepta también esta tendencia del mercado a su concentración, entonces el escenario se nos vuelve doblemente enfermizo.² Las tendencias autodestructivas de la democracia procedimental son reforzadas por las tendencias suicidas del mercado. Cito estas conclusiones con palabras de Sauret: “Un sistema basado en la lucha competitiva y la acumulación conducirá no sólo al incremento ilimitado de la riqueza por parte de la fuerza vencedora, sino que contiene una tendencia intrínseca de progresiva derrota y absorción de las partes y consecuente concentración del poder. Paradójicamente, el puro principio de competencia tiende a eliminar la concurrencia de los competidores.”

² *Ibid.*, p. 63 s.

NOTAS

Pero el mito del Progreso presenta también otra cara. No ya la de los mitos libertarios sino la de los mitos colectivistas: “Durante la misma época en que el progreso es referido a la realización de las libertades individuales –cito a Sauret– en Alemania surge otra corriente ideológica, que entiende que para acceder a un tipo de libertad ‘más elevada’ será necesario que el individuo adquiriera conciencia de sí en tanto parte orgánica del Estado, con lo cual irrumpe en el escenario histórico un tipo de poder cuyo interés no consiste tanto en restringir las acciones humanas como en modelar y dirigir las conciencias. Se han establecido entonces los polos contrapuestos del ideario político, libertario y colectivista.” La relevancia de la historicidad y la distinción tan afortunada entre moralidad y eticidad, tal como las pensara Hegel, comienzan a decantarse, a partir de esta vertiente romántica del mito del Progreso, también en una serie de submitos: el mito del comunitarismo cultural por encima de las libertades y derechos de las personas y el mito del Estado-nación bajo una noción cerrada y estrecha de las ideas de soberanía y ciudadanía. A la afirmación del individuo bajo un esquema de Estado mínimo, libertad de elección y *laissez faire* en un sistema de mercado, propio de los libertarios, se opone ahora el esquema del Esta-

do-nación, del autoritarismo social y de una sociedad jerárquicamente disciplinada, propio de las mentalidades tradicionalistas.

El problema de las relaciones entre comunitarismo cultural y derechos humanos nos sitúa de lleno en la discusión sobre el llamado problema del ‘multiculturalismo’. Basta tener presente en México todo el debate suscitado a raíz de los Acuerdos de San Andrés, de la propuesta de la Cocopa y de la reciente aprobación por el Congreso y las legislaturas de los Estados de las reformas constitucionales en materia indígena. ¿Deben los usos y costumbres de las comunidades culturales prevalecer sobre las garantías individuales? Parece existir una fuerte tendencia a mitificar las culturas y creer que ellas poseen un valor *per se* por encima de los mismos derechos de los individuos: “La única civilización, piensa Bonfil Batalla, las únicas culturas auténticas, son las que encarnan los pueblos indios.”³ Más aún, la misma diversidad cultural debe ser entendida como un valor primario. De esta manera, el llamado ‘derecho

245

³ Guillermo Bonfil Batalla, Introducción a la recopilación de documentos, *Utopía y revolución en el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, 1981, México, Nueva Imagen, p. 36.

NOTAS

de los pueblos' sólo puede contarse entre los derechos humanos fundamentales, en la medida en que el 'pueblo', la comunidad o la cultura sea una condición para la autonomía de la persona. Lo perverso de estas posiciones, cuando son llevadas a situaciones extremas es que terminan sacrificando o minimizando el valor de los individuos en aras de una visión universalista y paralizante de la realidad, y con el sacrificio de los individuos, la autodestrucción de las propias comunidades culturales. Como afirma Carlos Nino: "La idea de que el elemento social es prevalente en una concepción de lo bueno puede conducir a justificar sacrificios de los individuos como medio para promover o expandir el florecimiento de la sociedad o del Estado concebido en términos holísticos. La exaltación de los vínculos particulares con grupos sociales como la familia o la nación puede servir de fundamento a las actitudes tribalistas o nacionalistas que subyacen a buena parte de los conflictos que la humanidad debe enfrentar."⁴

Otro tanto cabe decir del mito del Estado-nación. Sauret rastrea este mito, con mucho acierto, en el pen-

⁴ Carlos Nino, "Liberalismo vs. Comunitarismo", *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n° 1, 1988, Madrid, p. 367.

samiento de Herder pero, especialmente, en el creador del término nacional-socialismo, Fichte. Hace suyas también las críticas que en su momento dirigieron Kolakowski al 'poder monopolizador del comunismo' y Karl Jaspers a esa amenaza de la disciplina de masas que es el 'totalitarismo': "un *Proteo*—cita Sauret a Jaspers— que cambia de máscara constantemente, que hace lo contrario de lo que sostiene, que falsea el sentido de las palabras, que no habla para divulgar información sino para hipnotizar, distraer la atención, insinuar, intimidar, embaucar, que explota y produce todo tipo de temor, que promete seguridad al mismo tiempo que barre completamente con ella". El mito omnipotente y omnipresente del Estado-nación se enfrenta hoy a los retos que emergen de las demandas de los grupos minoritarios hacia el interior del propio Estado y que plantea el siguiente dilema: "Para el caso de México, en palabras de Luis Villoro, el primer extremo sería el reconocimiento de soberanía política a las comunidades indígenas, lo que supondría la disolución del Estado nacional; el segundo, la integración forzada de las culturas minoritarias a la cultura general hegemónica. Ambas posiciones tienden al mismo resultado: la destrucción de las culturas minoritarias; la primera por dejarlas aisladas

NOTAS

y sin defensa, la segunda por desintegrarlas.”⁵ Pero no sólo se cuestiona el concepto de soberanía interna sino también el de soberanía externa. ¿Cómo afrontar la presión internacional con respecto a la validez universal de los derechos fundamentales y su exigibilidad judicial a través de Cortes internacionales y, al mismo tiempo defender el concepto de ciudadanía dentro de los límites que traza el propio Estado nacional? Como afirma Ferrajoli: “la ciudadanía se ha convertido en el último privilegio personal, el último factor de discriminación y la última reliquia premoderna de las diferenciaciones por *status*; como tal, se opone a la aclamada universalidad e igualdad de los derechos fundamentales”.⁶

Bajo el mismo mito del progreso se enmarcan, entonces, el mito libertario y el mito tradicionalista. Ambos profundamente conservadores y, en sus extremos, violentamente fundamentalistas. No le falta razón a quien ha calificado el conflicto que

⁵ Luis Villoro, “Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos”, *Isonomía*, n° 3, octubre de 1995, México, ITAM, p. 9.

⁶ Luigi Ferrajoli, “Más allá de la soberanía y la ciudadanía: un constitucionalismo global” (trad. Gerardo Pisarello), en Miguel Carbonell y Rodolfo Vázquez (comps.), *Estado constitucional y globalización*, 2001, México, Porrúa-UNAM, p. 318.

se vive en estos días no como el ‘choque de civilizaciones’ sino, más bien, el ‘choque de barbaries’, que levantarían de sus tumbas a Kant y a Mill, a Hegel y a Marx.

Pero si llegados a este punto, y después de haber cumplido con creces su tarea nietzscheana de desmitificar los mitos, de recrearnos con un manejo insuperable de los clásicos y de darnos pautas para hacernos más patente la ‘permanencia del mito’, le preguntáramos a Alberto: ¿Cuál es ese sentido primigenio y arcaico del mito? ¿Qué es finalmente lo que nos permitiría fracturar la dicotomía inherente al propio mito del progreso? ¿O es que esta pretensión de fractura o de ‘superación’ es una ilusión y no nos queda más que aceptar un destino sin reservas, implacable, y no precisamente un destino optimista o esperanzador? No estoy seguro si la pregunta debe formularse de esta manera. Tal parece que se inquiriera sobre el sentido último de todas las cosas o se pidiera la receta mágica que nos asegurara un mínimo de esperanza. A estas alturas, todo, menos ser ilusos o dogmáticos. Quizás la pregunta se dirige ahora al amigo a quien, un poco en voz baja, le reclamo, y ¿por dónde?

Hace ya unos cuantos años ese gran liberal que fue Isaiah Berlin escribió un pequeño libro que tituló

NOTAS

248

El erizo y la zorra en alusión a un verso que Berlin tomó del poeta griego Arquíloco, que dice: “La zorra sabe muchas cosas, pero el erizo sabe una importante.”⁷ Berlin hace suya esta figura para hacer una distinción entre dos tipos de pensadores y de seres humanos en general. Los hay quienes relacionan todo con una única visión central en función de la cual comprenden, piensan, sienten —un principio único, universal y organizador que por sí solo da significado a cuanto son y dicen—; y los hay, quienes persiguen muchos fines distintos, a menudo inconexos, ligados, si acaso, por alguna razón de facto, alguna causa psicológica o fisiológica. Estos últimos, los zorros, llevan vidas y sostienen ideas centrífugas más que centrípetas; su pensamiento es difuso, ocupa muchos planos a la vez, aprehende el meollo de una vasta variedad de experiencias y objetos según sus particularidades sin pretender integrarlos en una única visión interna, inmutable y globalizadora, como sí hacen los erizos. Los erizos me generan muchas sospechas y una gran desconfianza; los zorros me hacen ver los límites y las grandezas de la condición humana. Creo, casi estoy convencido,

⁷ Isaiah Berlin, *El erizo y la zorra*, 2000, Barcelona-México, Muchnik Editores y Océano, p. 17-8.

do, que la verdadera sabiduría reside en los zorros y no en los erizos, y no tengo la menor duda de que mi amigo Alberto es un hombre sabio. No sabría expresar bien qué es esto de ser sabio así que apelo a otra cita del mismo Berlin: “La sabiduría consiste en la capacidad para tener en cuenta, por ejemplo, la presencia del tiempo y del espacio que caracterizan la totalidad de nuestra experiencia... la sensibilidad especial para percibir el contorno de las circunstancias en las cuales resulta que estamos colocados...; la capacidad para dejarse guiar por normas hechas a dedo —se dice que la ‘sabiduría inmemorial’ reside en los campesinos y otras gentes simples—, en las cuales no es posible aplicar, en principio, las normas científicas. Ese indescribible sentido de orientación cósmica es el ‘sentido de la realidad’, el ‘conocimiento’ de cómo vivir.”

A este amigo sabio le pregunté un día algo que creo que no hay que preguntarle a los amigos, por razón de un pudor elemental, pero en fin... ¿Crees que tenga alguna relevancia, no que Dios exista, sino siquiera preguntarse sobre la posibilidad y necesidad de su existencia? ¿Es realmente ésta la única pregunta que tiene sentido, como alguna vez sugiriera Dostoievsky? Me contestó, “no sé si Dios existe, pero es maravilloso observar en la autenticidad de una per-

sona el sentido de la trascendencia. Esto para mí es suficiente, lo demás es retórica”. “Sólo una auténtica trascendencia del ámbito individual –cito a Sauret– puede restañar el desencanto y estrujamiento de una existencia maniáticamente sola. [...] Cuando no tenemos con quien encontrarnos el avanzar se vuelve vacuo deambular y todo encuentro un degradado sucedáneo de la cita.” Si el mito es “la expresión de una emoción, el elemento épico de la primitiva vida religiosa”, ¿será el sentido de la trascendencia en el otro, el encanto del encuentro, el significado primigenio del mito? ¿Es éste el ‘por dónde’ o el ‘hacia dónde’?

Dije al principio que fui testigo de la lenta maduración de este libro, de un libro que trasluce mucho trabajo y un enorme caudal de conocimiento y, como no podría ser de otra manera, también, el carácter y la rica personalidad de su autor. Puedo imaginarme a Alberto muy de mañana, un sábado o un domingo, sentado en la silla del balcón de su departamento, releyendo algunas páginas de Borges o, quizás, algún cuento de Ricardo Piglia, calzado con sus tradicionales alpargatas (una forma de mantenerse literalmente con el pie en su tierra, en Entre Ríos, o mejor, en su natal Victoria), por supuesto cebando mate –ese ‘pulmón argentino de repuesto para solita-

rios’, como dijera Cortázar– y acariciando algún canino, a su querido Tutu, o a este ejemplar del ITAM que ha merecido alguno de sus mejores párrafos –y algunos buenos platillos los domingos– y que él mismo bautizó con el nombre de ‘Colmillo’.* Puedo ver a un Alberto meticuloso y obsesivo dedicado a la corrección de galeras de la revista *Estudios*, o a la preparación de alguna de sus magistrales clases de ‘Apreciación cinematográfica’ y de su admirado Tarkovsky; o desesperada, pero diligentemente, corrigiendo los exámenes de ‘Ideas’ y de ‘Problemas’.

Y puedo finalmente imaginarme con Alberto una tarde de sobremesa larga, acompañados por una, diría, extensa variedad de vinos e interminables piezas musicales desde Gardel hasta ‘el Polaco’ y Adriana Varela, desde Billie Holiday hasta los Rolling y Eric Clapton, da igual. Todo ello es el pretexto que da cuerda a una larga conversación, algunas veces frívolas y divertidas; otras, acompañadas de una nostalgia honda, incommunicable, singular, silenciosa... Yo

* El mítico arribo del animal al Instituto se produjo la Nochebuena de 1998, y fueron los agentes de seguridad de turno, hipotéticos lectores de John Griffith, alias ‘Jack’ London, quienes primero lo llamaron ‘el Colmillo Blanco’: Cfr. *El Supuesto*, n° 88, 29 de abril 1999 (n.r.).

NOTAS

he sido un privilegiado de la amistad y me alegra pensar que apenas llevo veinticinco años de amistad con Alberto y aún nos faltan, al menos, otros veinticinco, y unos cuantos libros más.

UNA ACCIÓN DE GRACIAS

*Alberto Sauret**

Como mi apellido permite sospechar, pertenezco a la familia de los saurios. En el cuaternario patagónico no existía esta teología de Big Brother que machaca como primeros mandamientos estudiar inglés y computación. Crecí con la enseñanza de que debía plantar un árbol, escribir un libro y engendrar un hijo.

Mucho antes del plagio de Alberto Cortés, en el patio de mi casa y con la ayuda de mi madre planté un arbolito, que en las vacaciones siempre vuelvo a ver. Soy algo distraído y a veces olvido el resto de la tarea, pero bueno, finalmente hoy estoy tratando de cumplir con el segundo requerimiento. Con un poco de paciencia, llegaré a vivir sin deudas, hoy por hoy todo tiene arreglo; además apenas comienza el milenio.

A propósito de esto, me gusta que la aparición del libro se produzca este

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

año. Para los cinéfilos y ex cinéfilos, el 2001 se halla indisolublemente asociado con odisea. Al embarcarme en la aventura de la escritura de éste he tenido la intuición de que las vicisitudes que protagoniza su héroe son trasposiciones de las que vivió Homero mientras componía la obra.

Creo que el de Ulises es el mito que me habita de manera más íntima y persistente –siempre me he vivido como un Odiseo de juguete– experiencia reforzada con la reelaboración de Cavafis:

*Cuando emprendas el regreso a Ítaca,
pide que tu camino sea largo,
rico en aventuras y descubrimientos.*

*Siempre ten a Ítaca en tu mente;
llegar es tu meta, pero no apresures el viaje.*

NOTAS

*Es mejor que dure mucho
y arribes a la isla pleno de expe-
riencias y sabiduría.*

*No esperes encontrar riquezas,
ella te regaló un hermoso viaje
pero nada más puede darte Ítaca.*

Así es, me había acostumbrado a divagar por diminutos archipiélagos que ni figuran en los mapas y ahora me siento un poco vacío sin cartas de navegación que consultar ni singladuras que anotar.

Luego de esperarme unos años, seguramente el Sr. Ernesto Pérez, mi editor, hubiera preferido que antes que con Odiseo me identificara con Aquiles. Perdón, pero uno tampoco puede escoger los mitos que lo animan.

No soy un escritor profesional, para mí la escritura es continuación de mis solitarios juegos infantiles, pertenece al reducto de la plena libertad, y en consecuencia la vivo como un fin en sí mismo. En mis bolsillos siempre llevo notas frescas, me gusta la literatura ínfima y efímera, los textos en permanente estado de borrador, potencialmente infinitos, objeto de mis cajones que a veces abro para los amigos.

Este libro, el único que escriba, es un hecho circunstancial, mera decantación de un pedazo de mi vida, no obstante siento propias esas

cosas que suelen decir los escritores, y suenan a mera retórica, como:

No me deja conforme el resultado final;

Si tuviera que reescribir la obra, la estructuraría muy diferente;

Siento que he crecido con su redacción; o

Este libro es el resultado de las fértiles discusiones con mis alumnos.

También es cierto que pensé que debía darlo por finalizado cuando, impotente para cambiarlo en su cuerpo, empezaba a deformarlo por las notas al pie de página.

Este arribo a Ítaca no ha sido el de un navegante solitario, en todo momento he bogado en el *mare nostrum* del ITAM, mejor dicho en este compartido Río Hondo, donde han tenido lugar algunos de los encuentros más significativos de mi vida.

He querido que este acto sea público, porque se trata de una publicación, pero al mismo tiempo íntimo, con ustedes, la gente con la que comparto mi trabajo, una parte esencial de mi vida. Este libro ha sido engendrado y madurado en el tráfico cotidiano con mis compañeros de trabajo y, sobre todo, con los estudiantes, mis permanentes y más estimulantes interlocutores. Por lo mismo sólo podría ser presentado

aquí, y de mi parte el hecho exige un tono confesional.

Dice el *Eclesiastés* que hay un tiempo para sembrar y otro para recoger. Yo he querido que ésta, con el fruto apenas cosechado, sea también la ocasión de dar lugar a una acción de gracias.

Tengo pocos motivos de orgullo en mi vida, y todos me son externos, dones otorgados gratuitamente sin que haya hecho nada para merecerlos, auténticas gracias.

Cuando consigo dar lo mejor de mí, siempre descubro la presencia de mi madre. La persona más influyente en mi vida.

Esos jinetes navegantes de la inmensidad de la pampa que fueron los gauchos siempre se orientaron por la Cruz del Sur; ella en la mar chicha y en el turbión de la borrasca ha sido mi constelación infalible, mi principio de certidumbre.

Mi otro enorme motivo de orgullo está encarnado en el pequeño grupo de mis amistades. Aunque este acto está auspiciado por el Departamento de Estudios Generales, yo he escogido a los comensales, porque honrado me siento sentado en medio de ellos, puñado de amigos.

He sido en todo momento consciente del enorme riesgo que esto comportaba. Si uno llama a sus amigos para que hablen de uno, de su trabajo, se expone a que le prodiguen

desproporcionados elogios y piropos inmerecidos; pero tengo un par de argumentos en descargo.

En primer lugar, aunque una sentencia (presumiblemente urdida en el mar o en esa metáfora marina que es el desierto) dice que ‘Dios nos crea y el viento nos amontona’, en cuanto a la amistad estoy seguro de que prima el designio sobre las circunstancias atmosféricas, cierta inevitabilidad independiente de las experiencias compartidas, una inocente simpatía.

Quiero decir que así como uno no se enamora o desenamora de quien quisiera, también en la amistad se manifiesta una fatalidad desobediente a la historia: uno no se hace más amigo de las personas con las que más trata; mientras que tiende a frecuentarse con quienes se percibe en amistosa afinidad.

Si hablan bien de mí es porque son mis amigos, pero no son mis amigos solamente porque hemos hecho cosas juntos, por accidental proximidad material. Gracias de todas maneras, es decir, muchas gracias.

En segundo lugar, si me atrevo a exponerme a que mis amigos carguen las tintas a mi favor es porque adhiero con Aristóteles cuando le hace ver a Nicómaco que “el honor es un bien superficial, dado que se encuentra más en quien da la honra que en el que la recibe”.

NOTAS

Le hacen decir a Tales, padre putativo de la filosofía, ‘todo está lleno de dioses’, lo cual me parece no sólo una falta de verdad sino de sentido común, que habla más bien de la proverbial preferencia genérica de los griegos. (Dicen que los perros sueñan con huesos; y nadie comete lapsus con lo que le sucede al vecino.)

Porque no es necesario ser peripatético graduado para comprobar, incontrovertible, que gracias al Demiurgo, el Primer motor o la lascivia de Zeus, afortunadamente la existencia está poblada de diosas (son la sal de la tierra y, antes, su dulzor, por supuesto). Las únicas que pueden exorcizar nuestros demonios o, dicho de otro modo: la poesía es también fuente de la filosofía. (Y la rubia Minerva era una buena mina.)

Como de cierta manera lo aludí, advierto en mi personalidad la ventaja de contar con un determinante componente femenino en la percepción de la vida, por eso he preferido esta simetría interespecífica en los comentarios de esta tarde. Los varones somos seres sin sorpresa: radiantes o nublados. La mujer siempre irradia un misterio lunar, análogo al del símbolo: en el momento que muestra, oculta.

Basta oír o leer la agudeza de un juicio de Luz Elena (esta formidable mujer con nombre de ilustración

griega) para descubrir tras la dulce apasibilidad guadalupana a una mujer impetuosa, apasionada.

Mientras que también, en la inteligente reflexión de Claudia siempre puede percibirse que la manifestación de su mirada intensa, de ardorosa Frida Kahlo, es la mitad que se completa con una delicada sensibilidad.

Ambas han sido mis lectoras implícitas en muchos textos. Luz Elena explícita o tácitamente siempre será destinataria de mis reseñas, el margen de la literatura donde me siento más a gusto, quizá porque más que género menor sea género infantil.

Claudia, más recientemente, a veces ha sido secreta cómplice al saber de mi autoría de artículos publicados en *El Supuesto* con pseudónimo, velo que a veces permite una expresión más libre. (Es una lástima que en *Opción* ya no permitan firmar con nombres supuestos: se están perdiendo colaboraciones de Voltaire, Pablo Neruda o Marilyn Manson...)

Hace unos años un grupo de estudiantes de la Universidad de Oxford promovió el Doctorado *Honoris Causa* a Maradona. En la ceremonia le obsequiaron un trofeo con la leyenda “Maestro inspirador de los que sueñan”. Yo voy a recurrir al recurso literario (y extra literario) universalmente más socorrido, el plagio, para llamarlo más legítima-

NOTAS

mente a Don Carlos de la Isla “Maestro inspirador de los que sueñan”.

Afortunadamente Maradona se dedicó al fútbol, sin él la historia del arte sería más pobre. Afortunadamente el Dr. De la Isla se dedicó a las humanidades. Y no es ésta una observación caprichosa, porque sé de muy buena fuente que en sus años futboleros, el Doctor hacía goles de taco.

Haberme encontrado con Don Carlos de la Isla es una de las bendiciones que le debo a este lugar, siento la bondad de su amistad como un auténtico privilegio.

Ante tanta desmoralizante mezquindad e insolente cobardía, cruzar una mirada con él ya resulta reconfortante; hasta en sus gestos más espontáneos podemos hallar un estímulo no sólo a la resistencia sino a la valiente entrega sin reservas.

Es un activista ineludible de la honestidad, la lealtad, la autenticidad. A veces fantaseo con escribir un apócrifo platónico que titularía ‘Don Carlos, o de la dignidad’. Nunca estará de más reconocerlo otra vez: El Doctor De la Isla es un genuino maestro, porque con él siempre estamos aprendiendo.

La vida no me concedió carnales; alguna ventaja habría de tener: todos mis hermanos son totalmente espirituales. Quizá por lo mismo, más caro me resulta el término de ‘com-

pañero’. Con Rodolfo somos hermanos, qué duda cabe, pero por sobre todo –y ahora recorro al entrañable Miguel Hernández– es mi ‘compañero del alma, compañero’.

Mi primer día de clases de filosofía en México, a mis espaldas oí una voz que llamaba a alguien diciéndole ‘che’. Con impecable lógica argentina, me dije: ‘qué notable, recién llegué y ya todos me conocen’. En realidad llamaban a Rodolfo, sentado a unos metros de donde yo estaba. Ese día empezamos a conocernos; y aún ‘tenemos que hablar de tantas cosas...’

Bastante tiempo después, porque él había contraído compromisos extra académicos, no podría impartir unas clases y me pidió lo reemplazara. No podía negarme y acepté aterrado. Lo tomé como un mal momento a superar, pero al concluir el semestre percibí que algo prodigioso se había estado produciendo inadvertidamente en mi persona: estaba descubriendo mi vocación más fuerte.

Siempre me ha movido ser amante de Sofía, y no esposarme con ninguna otra. Nunca había pensado en la profesión docente, pero con ella fui descubriendo a la filosofía como actividad práctica. Fue el principio de un camino iniciático que continuó recorriendo dichoso. No me imagino amada más generosa que Sofía, por eso sigo con ella, sin hacer distin-

NOTAS

ción entre mis labores de supervivencia física y mis tareas amorosas.

A Rodolfo le debo también mi llegada al ITAM, él nos presentó con el Maestro Benito hace muchos años. Aunque mis grados académicos provienen de otros lugares, yo siento como mi *alma mater* al ITAM, a Estudios Generales, donde he recibido incomparablemente más de lo que podría retribuir y ha sido decisivo en mi formación.

Luego de varios años de trabajo continuo, el ITAM me concedió un año sabático. Soy indisciplinado y disperso y mi doctorado permanecía inconcluso, aproveché ese período entonces para elaborar mi tesis, cuyo tema, aunque continúa mis investigaciones de licenciatura, también me fue sugerido por Rodolfo. Él también me empujó a que publicara ese trabajo, que por indisciplinado y disperso tuve durmiendo unos años y hoy presentamos.

Por eso quiero hacer más público algo que siempre reconozco en privado. Aunque Rodolfo Vázquez es absolutamente inocente del resultado, yo soy un invento suyo. Qué vamos a hacer, 'el camino al infierno está empedrado de buenas intenciones'; el Dr. Frankenstein también era un tipo bien intencionado.

Me parece que las guerras son producto de la debilidad, de falta de defensas, que a la violencia empu-

ja tanto la falta de amor como la de humor. (Quizá sea un error vivir el humor como un lujo, cuando es algo esencial. Bergson definió al hombre como el animal que ríe.)

Si me he permitido algún desliz humorístico, ha sido en actitud preventiva. Dije que sentía la necesidad de este acto, pero temía su eventual solemnidad.

La ironía no está reñida con el rigor, al contrario, desconfía de las falsas certezas. Jamás se reirá de lo justo y verdadero. Sólo desprecia lo necio y lo pretencioso.

En la tragedia, reino de Diónisos, dios del vino, se hallan los orígenes de la filosofía. Interesadamente entonces interpreto la sentencia *in vino veritas* para invitarlos a la actitud filosófica de hacer un brindis.

Una última sofistería:

Una vieja tradición que permanece en mitos mediterráneos indica romper la vajilla cuando se celebra un acto único en la vida. Yo les prometo que ésta será la única ocasión en que hayan padecido la presentación de un libro por mi culpa, no obstante, sugiero la heterodoxia de prescindir de la segunda parte del ritual. Gracias y ¡Salud!