

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

90

OTOÑO 2009



DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

RECTOR

Arturo Fernández

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

José Ramón Benito

JEFE DEL DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

Carlos Mc Cadden

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

Publicación trimestral

Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México

90

OTOÑO 2009

DIRECTOR

Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN

Mauricio López Noriega

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Pedro Cobo y Alfredo Villafranca

ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN

Patricio Sepúlveda y Luz María Silva

COMITÉ EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales

Margarita Aguilera, José Barba, Luz Chapa, Carlos de la Isla,
Antonio Díez, Raúl Figueroa, Juan Carlos Mansur, Guillermo Mañón,
Franz Oberarzbacher, José Manuel Orozco, Julia Sierra, Reynaldo Sordo

Departamento Académico de Estudios Internacionales

Rafael Fernández de Castro, Athanasios Hristoulas,
Stéphan Sberro, Jesús Velasco

Departamento Académico de Lenguas

Claudia Albarrán, Antonio Canizales, Rodrigo Cortez,
Rosa Margarita Galán, Nora Pasternac, Marcela Rabadán

ESTUDIOS  aparece en primavera, verano, otoño e invierno

Precio por número: \$ 50.00 M.N. Extranjero 10 dls.

**Suscripción anual (4 números): \$ 180.00 M.N. en la República Mexicana
35 dls. en el extranjero**

**Suscripción bianual (8 números): \$ 350.00 M.N. en la República Mexicana
65 dls. en el extranjero**

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo No. 1,
Col. Progreso Tizapán
01080, México, D.F.
Tels.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903
e-mail: estudios@itam.mx

ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 9999

Licitud de contenido No. 6993

Derechos de autor: 003161/96

Diseño portada: Nohemí Sánchez

Composición tipográfica: Y. Viridiana Morales (ITAM)

Impresión y encuadernación: Diseños e Impresos Sandoval, S.A. de C.V., Salto del Agua 274,
Col. Evolución, C.P. 57700, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (5255) 5793 4152.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

ÍNDICE

TEXTOS

UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DE <i>EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA</i> <i>Mónica Salcido Macías</i>	7
--	---

LA CONFORMIDAD: HISTORIA FILOSÓFICA Y PARADOJA PROFÉTICA <i>Dominique de Courcelles</i>	27
---	----

POBREZA Y DERECHOS HUMANOS <i>Fernando Montoya</i>	49
---	----

SECCIÓN ESPECIAL

EL VUELCO A LA IZQUIERDA EN AMÉRICA LATINA <i>Natalia Saltalamacchia</i>	71
--	----

DOSSIER

EL PENSAMIENTO ECONÓMICO DE ARISTÓTELES	91
<i>Carlos Heredia</i>	93
<i>José Barba Martín</i>	101
<i>Isaac Katz</i>	111
<i>Gonzalo Suárez Prado</i>	119
<i>Carlos J. McCadden M.</i>	125

ÍNDICE

DIÁLOGO DE POETAS <i>Hernán Bravo Varela</i>	131
CREACIÓN	
EL HOMENAJE <i>Rafael Ruiz Moscatelli</i>	137
NOTAS	
EL RESENTIMIENTO <i>Alberto Buela</i>	143
CAUTIVOS EN LAS APARIENCIAS <i>Boris Berenzon</i>	149
MANDRAKE O EL REALISMO SUCIO EN EL DERECHO <i>Jaime F. Coaguila</i>	163
RESEÑAS	
ELOY URROZ, <i>Fricción</i> <i>Armando Pereira</i>	169
ANGELO SCOLA, <i>Una nueva laicidad,</i> <i>temas para una sociedad plural</i> <i>Arturo Ortega</i>	173

UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DE *EL NACIMIENTO* *DE LA TRAGEDIA*

*Mónica Salcido Macías**

RESUMEN: En el marco de las interpretaciones de White, Porter y Sloterdijk, el presente artículo amplía la discusión acerca de *El nacimiento de la tragedia*, de Nietzsche, como una obra que carece de tope interpretativo definitivo, identificando esta característica con el corazón de la filosofía crítica y escéptica del pensador alemán. Por medio de una metareflexión, se postulan nuevas claves de interpretación de la reinención nietzscheana de la Antigüedad griega y su vinculación crítica con la filología clásica.



ABSTRACT: In the context of the works by White, Porter and Sloterdijk, this article furthers the discussion concerning Nietzsche's work, *The Birth of Tragedy*, namely its lack of definitive interpretative boundaries, which lies at the heart of his critical and skeptical philosophy. We propose new ways of interpreting the Nietzschean reinvention of Greek antiquity and its critic link to classical philology.

PALABRAS CLAVE: historia, filosofía, sabiduría trágica, Nietzsche.

KEYWORDS: history, philosophy, Nietzsche, tragedy.

RECEPCIÓN: 11 de marzo de 2008

APROBACIÓN: 22 de mayo de 2008

* Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Ciudad de México.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DE *EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA*

La frase de Nietzsche “no hay hechos, sólo interpretaciones” es una clave para entender su interpretación del mundo griego. Leer *El nacimiento de la tragedia* sin el fundamento teórico de que todas las que llamamos “verdades” son perversiones de un impulso estético original, propuesto por el filósofo en su opúsculo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, puede llevarnos a una lectura superficial que queda atrapada en los mitos interpretativos que rodean, después de una larga historia de recepción, esta obra. *La opera prima* de Nietzsche necesita nuevas lecturas, pues el mismo texto se presta a una constante reinterpretación desde el momento en que logramos captar en él una propuesta fundamental: el estudio del pasado, la historia, como puesta en escena de representaciones ficticias, es un relato cuyo contenido estructural profundo es de naturaleza poético-lingüística y que no expresa “hechos en estado bruto” sino sólo perspectivas que dependen de intenciones, ideologías y hasta de elecciones éticas.

Hayden White¹, uno de los intérpretes más originales de la postura de Nietzsche ante la historia, postula que el acercamiento al pasado es un campo de batalla en el que las múltiples perspectivas se baten a duelo sin alcanzar, finalmente, una respuesta definitiva: existen tantas verdades sobre el pasado como existen perspectivas individuales, por lo que no hay una naturaleza “real” de los hechos ni una única visión valedera del pasado histórico. White ha atisbado singularmente que

¹ Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, 1992, México, F.C.E., tr. Stella Mastrangelo.

MONICA SALCIDO MACÍAS

cuando Nietzsche arma su discurso histórico sobre el pasado clásico en realidad está haciendo una *meta-reflexión* que, en el marco de una afirmación trágica de la existencia, se despliega en varios niveles: como reflexión sobre la estructura del pensamiento histórico y el papel que el pasado debe jugar en el presente; sobre el carácter ficticio de todo conocimiento; sobre la capacidad humana de crearse ilusiones que le permitan seguir viviendo, y todo ello dirigido hacia una filosofía de la cultura en la que la modernidad reflexiona sobre sí misma y se enfrenta, teniendo a la Antigüedad como espejo de autoconfrontación, a sus fallos. En este sentido, la Grecia de Nietzsche, una reelaboración que definitivamente rebasa los límites de la investigación filológica, resultó amenazante para la colmena de la academia clasicista: al poner en jaque sus convicciones objetivistas y plantear que, ya que los hombres contemplan la historia conforme a sus motivos, no hay una Grecia única y verdadera, echó por la borda los usuales cánones interpretativos para transformar el pasado clásico de un objeto diseccionable, observado “desinteresadamente”, en una metáfora que se transfigura en los distintos proyectos de quien a ella se acerca y que, en vez de ser un fin en sí misma, es un medio de autoafirmación y de autoconstrucción. Así comprendida, la reconstrucción nietzscheana de la Antigüedad clásica se nos muestra como expresión de una filosofía propia que promueve una nueva narrativa que posterga la objetividad del discurso histórico como tarea de la actividad filológica. Siendo así, la pregunta sobre si su interpretación del helenismo es correcta o no se convierte en una cuestión secundaria. La sustancia filosófica del texto radica, como señala Sloterdijk,² en una postura trágica y perpectivística que reconoce su discurso como efímero, como puesta en escena de una idealización que en el juego de relatos que conforma las diversas vertientes del neohelenismo alemán, se inicia como obra de un filósofo, y no sólo un filólogo, que, desconfiado del relato clasicista, intenta rescatar a los griegos de la atmósfera conservadora de la academia alemana y las formas del poder en que aquél se sostiene. Así, como filólogo, filósofo y, diría yo, artista, Nietzsche

10

² Peter Sloterdijk, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, 2000, Valencia, Pre-Textos, tr. Germán Cano.

concebido una dramaturgia que busca reescenificar la Antigüedad griega a partir de otros puntos de vista y de una activa meditación sobre el presente y sus problemas, desplegando con ello un discurso refractario a la visión anticuaria del canon académico, y transformando el pasado clásico de un objeto diseccionable en un escalpelo de crítica cultural y, por qué no, también en un producto artístico.

Partiendo de la idea de que la historia siempre enuncia verdades nuevas, Nietzsche reescribe el pasado desde una concepción filosófica de Grecia, cuyo estudio no tiene como intención básica la reconstrucción de “cómo realmente sucedieron los hechos” sino una exhortación a retomar la concepción trágica de la vida con la que los griegos se enfrentaron al cosmos, y con ello, promover una forma de vida en la que la “Antigüedad real”, a la que buscaban acercarse los estudios filológicos del siglo XIX, es sustituida por una Antigüedad ideal, comprendida como fuerza libre, creadora y transformadora: “¡Recuperar la visión antigua del mundo! ¡La moira reina realmente sobre todas las cosas, los dioses representantes de poderes reales! ¡Volverse antiguo!”³

A lo largo de su trabajo intelectual sobre la Antigüedad clásica, proyecto que es en sí una meta reflexión, Nietzsche se encarga de dar al pasado nuevos sentidos, de establecer conexiones alternas que rechazan los aspectos sistemáticos y absolutistas de la historia, plegando con ello un tradicional sistema de interpretación a una nueva voluntad. Así, en el marco de una vertiente heterodoxa de la interpretación clasicista, nuestro filósofo teje otra red de ilusiones mediante las cuales reescribe el pasado griego proveyendo nuevos contextos, ensayando nuevas posibilidades que reivindicán para el sentido histórico la conciencia de la finitud, no sólo de la vida, sino de toda interpretación. En este contexto *El nacimiento de la tragedia* es un texto que se despliega en varios niveles, que rebasa, sin abandonarlo del todo, el interés filológico, y cuyo estilo particular es expresión neta de su contenido: una interpretación de la Grecia trágica que se vierte en un texto, pero un texto que quiere ser *helénico, politeísta y pagano*, que no “superheleniza”, que afirma la pluralidad de

³ Friedrich Nietzsche, “Fragmentos póstumos inéditos”, en “Nietzsche, 125 años”, *ECO*, Revista de la Cultura de Occidente, tomo XIX/5-6-7, sept. -oct.-nov., Bogotá, 1969, p. 472.

MONICA SALCIDO MACÍAS

verdades y que propone una visión naturalista de la vida donde, al tiempo que la verdad se muestra, se enmascara. En una evocación actualizada del espíritu helénico –al cual desde ahora llamaré *helenidad*– Nietzsche toma decisiones radicales respecto a su relación con el material histórico, sometido esta vez a una experiencia reeducadora y revolucionaria que se debate contra una forma de existencia dogmatizada y, en el relato de la historia, contra el peso brutal de la tradición o los profesionales del sentido. Con *El nacimiento de la tragedia* afirma haber iniciado su proyecto de transvaloración, el propio texto nos exige una lectura desde la superación del concepto de verdad y un ejercicio del perspectivismo, es decir, “el arte de ver con múltiples ojos una sola cosa”.⁴ Ejercitar el perspectivismo nos permite apreciar que tanto en la *opera prima* como en los llamados “escritos filológicos”, Nietzsche ha dejado de hablar como un investigador del pasado clásico para transformarse en un “mitólogo de la historia”, como lo llama Sloterdijk, un narrador que construye una interpretación del pasado que no intenta relatar “cómo realmente sucedieron los hechos”, sino que parte de un terreno epistemológico en el que nuestro filósofo propone a la intimidad ficcional de todo conocimiento y a la verdad como una hueste de metáforas y metonimias. Así, tomando el opúsculo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* como punto de partida de mi interpretación de *El nacimiento de la tragedia*, propongo que los escritos tempranos de éste filólogo del futuro deben ser leídos como escenificación de una postura filosófico-hermenéutica para la cual “no hay hechos, sólo interpretaciones”.

La reinención nietzscheana de Grecia apela a un uso sofisticado y táctico de las ideas, en cuya verdad Nietzsche no podía creer de forma simple porque su interpretación no dependía del ansia de saber, que él tanto criticó a la historiografía y, ni qué decirlo, a la filología académica a la que él mismo perteneció. *El nacimiento de la tragedia* es, desde mi interpretación, una obra esencialmente metafórica sobre el fenómeno de la tragedia que enfrenta al lector consigo mismo a través de párrafos que sugieren una lectura no lineal, poniéndole al tanto de sí

⁴ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, tratado tercero, §12, 1997, México, Alianza, tr. Andrés Sánchez Pascual, p. 139.

misma como una construcción ilusoria que combate el fallo cultural con el que el hambre historicista aniquiló el mito, como bien nos refiere Nietzsche en el parágrafo 23:

Quien quiera examinarse a sí mismo con todo rigor para saber hasta qué punto es él afín al verdadero oyente estético, o si pertenece a la comunidad de los hombres socrático-críticos, límitese a preguntarse sinceramente cuál es el sentimiento con el que acoge el *milagro* representado en el escenario: si acaso siente ofendido su sentido histórico, el cual está orientado hacia la causalidad psicológica rigurosa, o si con una benévola concesión, por así decirlo, admite el milagro como un fenómeno comprensible para la infancia, pero que a él se le ha vuelto extraño, o si experimenta alguna otra cosa. Ateniéndose a esto se podrá medir, en efecto, hasta qué punto está él capacitado para comprender el *mito*, imagen compendiada del mito, y que, en cuanto abreviatura de la apariencia, no puede prescindir del milagro.⁵

Al impugnar las artimañas dogmáticas de la consistencia y la argumentación, *El nacimiento de la tragedia* es un ejemplo de la obra de arte trágica que Nietzsche proyecta al pasado y que, como todo arte trágico, dice Hayden White, “es a la vez realistamente ilusionista y destructor creativo de sus propias ilusiones”.⁶ Si interpretamos este escrito a la luz de la lectura de James I. Porter⁷ de esta obra como un proyecto mitológico, es posible desarmar las interpretaciones que ven en ella un libro esencialmente “dionisiaco” y “anticlásico”: sus sentidos posibles dependen siempre de un principio de selección y su calidad mítico-artística la lleva a desatarse varias maneras de las “ligaduras de lo escrito”. Ahora bien, lo que quiero decir no es que Nietzsche haya escrito “mentiras” en torno al mundo clásico, como lo acusó Wilamowitz, sino que, como he comentado antes, su reinención del mundo griego

⁵ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 1994, Madrid, Alianza, tr. Andrés Sánchez Pascual, p. 179.

⁶ Hayden White, *op. cit.*, p. 322-3.

⁷ Véase James I. Porter, *The Invention of Dionysus: an Essay on The Birth of Tragedy*, 2000, Stanford, Stanford University Press.

MONICA SALCIDO MACÍAS

es ella misma dramatización de una postura filosófica, esencialmente trágica, que abarca distintos modos de la certeza y en donde la propuesta de la ilusividad de lo real promueve la entrada en escena de una inteligencia constructiva, donde la inversión de la expresión “mentira” ataca el moralismo del imperativo de verdad, pudiéndose hablar, en adelante, de la belleza y el encanto de “lo falso”. Por otra parte, tampoco podemos acusar al texto de ser simplemente “retórico”: no lo es de forma simplista porque recordemos que para Nietzsche la realidad es ella misma retórica y que, como acto del lenguaje, está condicionada histórica y culturalmente. Para decirlo con Porter, Nietzsche despliega en su propio texto una narración falsa y estructuras equívocas de sentido que apuntan hacia una visión trágica de la vida, que se sabe a sí misma ilusoria al tiempo que reflexiona sobre la estructura ficcional de todo conocimiento; de ahí su “disonancia semántica”, la cual, según Paul de Man,⁸ no es lingüística ni retórica sino antropológica, como Nietzsche señala en el párrafo 18 de *El nacimiento de la tragedia*: “Si pudiéramos imaginarnos una encarnación de la disonancia –¿y qué otra cosa es el ser humano?–, esa disonancia necesitaría, para poder vivir, una ilusión magnífica que extendiese un velo de belleza sobre su esencia propia”.⁹

14

Ahora bien, si no podemos confiar en la lectura nietzscheana del pasado clásico como verdad histórica –porque la misma nos lleva a desarmar su “objetividad” con un entramado filosófico que dota al texto de una lógica auto-negativa–, ¿qué sentido tiene *El nacimiento de la tragedia*? ¿Con miras a qué fue escrito? Esta primera obra, ejercicio de la concepción de la historia que Nietzsche desarrollará en su segunda intempestiva, obedece a un esfuerzo de redescubrimiento del pasado que se dirige a un ejercicio de autoconocimiento, trazando al mismo tiempo una imagen de grandes exigencias histórico-filosóficas, donde Grecia representa el plan para una nueva vida basándose en la más antigua visión del mundo. Y no sólo eso: es una valoración de la existencia y

⁸ Véase Paul de Man, *Alegorías de la lectura*, 1990, Barcelona, Lumen, tr. Enrique Lynch.

⁹ F. Nietzsche, *op. cit.*, § 25, p. 190.

un acceder al enigma del ser desde el fenómeno de la disonancia. La Antigüedad griega es, en Nietzsche, una metáfora que nos habla del arte de atravesar las máscaras para una nueva valoración de la vida, de un pensamiento cuya fuerza creadora e instintiva recupera el *pathos* trágico, la conciencia que señala a la aniquilación como ley inexorable y a toda unidad como siempre cambiante, inmersa en un proceso de lucha infatigable que carece de finalidad. Y es que para Nietzsche asomarse al mundo antiguo en busca de un paradigma que permita transformar la cultura del hombre moderno, no puede responder a la necesidad insaciable –historicista– de adquirir conocimientos para extender las redes del saber. Con Nietzsche, la interpretación de Grecia se acerca más a un ejercicio filosófico que de erudición; su clasicismo nos habla no de un pasado paradigmático sino de una fuerza renovable, un carácter, una manifestación de la voluntad que busca ser libre. Aquí reflexión, intelecto claro y objetividad, se entienden como desarticulación del dogma, y en sus rasgos más oscuros, quizá los más tentadores, como profundidad y *pathos*, como capacidad para digerir el hecho de que el mundo es un enigma inalcanzable y aún nosotros mismos lo somos, sujetos a la ley de cambio, de alternancia que rige al universo. Desde esta perspectiva, en la que la *helenidad* exige dejar de favorecer el factor lógico-racional del pensamiento para permitir la participación de una subjetividad profundamente anclada en las propias pasiones, la filología del futuro, que es ya *El nacimiento de la tragedia*, promueve la reunión de pensamiento y vida, la recuperación del genio filosófico que desarticula verdades universales y reconoce el carácter ficticio de los ideales, preguntándose en su “escenario helenístico-psicodramático”,¹⁰ como lo llama Sloterdijk, *qué tanta verdad somos capaces de soportar* si por verdad entendemos esa hueste de metáforas y metonimias que señalan hacia el vacío sobre el que se sostienen.

La filología del futuro es un desmantelamiento epistemológico para el cual la conciencia es un fundamento sin fundamento; así, *El nacimiento de la tragedia* es un libro que, al hablar del fenómeno griego de la tragedia como una intoxicación cultural que busca darle forma al caos,

¹⁰ Véase Peter Sloterdijk, *op. cit.*, p. 79.

MONICA SALCIDO MACÍAS

reconoce para sí mismo esta misma intoxicación, postulando ya de entrada su permanente exposición a la bancarrota; al cuestionar todo orden formulado con pretensión de verdad, su discurso se autodescubre como un simulacro sospechoso que incorpora a Apolo como una forma de entender y practicar la filosofía. Si “todo lo que es profundo ama la máscara”, bajo la “máscara del especialista filosófico de los abismos”,¹¹ haciendo preguntas radicales sobre el pasado clásico ante las que cesa toda teoría concebida en términos de “verdad” y “objetividad”, el principal propósito de Nietzsche es acabar con noúmenos, sustancias y agentes espirituales, poniendo de manifiesto las ilusiones producidas por lo que, a fin de cuentas, no es más que un hábito lingüístico, postulando al mismo tiempo una voluntad de apariencia que se reconoce a sí misma como tal y que, como conciencia metafórica, propugna una actitud de asunción consciente de las ilusiones. Será a través de los griegos que Nietzsche sostendrá esta postura, ubicando a la base del espíritu trágico de Esquilo y Sófocles un juego de significados que, según él, no estaba más allá del puro juego musical de la fuerza apolínea creadora de imágenes y la explosión dionisiaca de las mismas, teniendo como fundamento, metafísicamente proyectado, el terrible texto básico del absurdo cósmico sobre el cual los griegos reescribieron, con una determinante voluntad de superficie y en nombre de la vida, una multiplicidad de sentidos posibles. Por ello, dice Hayden White.

16

Para Nietzsche, los griegos habían sido los primeros en apreciar hasta qué punto la vida humana dependía de las fuerzas mitopoéticas del hombre, su capacidad de soñar un sueño de salud y belleza frente a su propia aniquilación inminente. La cultura griega en su edad de oro se había desarrollado, para él, con plena conciencia de las bases ficticias sobre las cuales se apoyaba. Él comparaba esa cultura con un templo erigido sobre pilares hundidos en el fango viscoso del lago de Venecia; ofrecía una ilusión de permanencia y autosuficiencia, y por eso permitía que la vida continuara, pero coloreaba todo acto realizado dentro del

¹¹ *Ibidem.*

edificio de una conciencia controlada del carácter esencialmente tenue de la vida, de su aterradora finitud.¹²

La cultura griega no era para Nietzsche una simple huída del caos primario, pues en el arte trágico los griegos hallaron un modo de recordarse a sí mismos que la cultura humana es, en el mejor de los casos, una realización frágil sostenida en el vacío del que provienen todas las cosas y al cual regresan. La realidad como esfuerzo cultural era tomada como un complejo juego de ilusiones que se reemplazan unas a otras, donde la vida creadora era posible mediante una conciencia de la interdependencia entre el caos y la forma. Es posible interpretar que el Nietzsche filólogo asumió su lectura de esta postura filosófica griega para su propia reconstrucción de la Antigüedad; así pues, Apolo y Dionisos aparecerán en Nietzsche como metáforas de un movimiento cósmico y cultural, como proyecciones cuyo sentido va mucho más allá de ser una caracterización de la esencia del mundo y del fenómeno ático de la tragedia: más bien forman parte de un pensamiento que asume, piensa Sloterdijk, una “termodinámica de la ilusión” que derriba los ídolos del *monotonoteísmo* pero que conserva el principio de la energía creadora de ilusiones:¹³ al tiempo que Nietzsche destruye una imagen de la Antigüedad, la de la “noble sencillez y serena grandeza”, transmitida por Winckelmann, construye otra, la Grecia trágica, agónica, antihumanista; al tiempo que fluidifica interpretaciones congeladas, se nutre de la acción de mentir en un juego con las máscaras antiguas, cuyas evoluciones se dan en el reconocimiento de la mentira como existencialmente irremediable: “en este sentido –dice Nietzsche– tengo derecho a considerarme el primer *filósofo trágico* –es decir, la máxima antítesis y el máximo antípoda de un filósofo pesimista. Antes de mí no

¹² H. White, *op.cit.*, p. 322.

¹³ P. Sloterdijk, *op.cit.*, p. 83-4: “El pensamiento nietzscheano se adentra en un horizonte al que corresponde una termodinámica de la ilusión; se orienta, por así decirlo, según un ‘principio de conservación de la energía creadora de ilusiones’. Se derrumban los ídolos pero la fuerza que idolatra permanece constante; los ideales se congelan, pero el ardor que idealiza sigue errando sin objeto y ávido; ha finalizado la situación de estar engañado, pero los depósitos de los que se nutre la acción de mentir, no están agotados.”

MONICA SALCIDO MACÍAS

existe esa transposición de lo dionisiaco a un *pathos* filosófico”.¹⁴ Fue en la tragedia griega, y con ello hablamos ya de la propia interpretación de Nietzsche, donde el filólogo encontró un espacio para afirmar la vida del individuo libre que, como cómplice del cataclismo de los sueños sobre los que se basa la existencia humana, crea nuevas ilusiones en los intersticios existentes entre los sistemas institucionalizados de la verdad.

Para Nietzsche, el pesimismo griego, que no es el mismo que el de Schopenhauer ni, como dirá más tarde en *Ecce Homo*, el suyo, es el único caso en la historia que es paralelo a su experiencia interior: “El pesimismo es la consecuencia del conocimiento de la absoluta ilogicidad del orden del mundo”¹⁵ y es parte medular de esa verdad trágica que Nietzsche busca reincorporar al pensamiento, una verdad casi inatrapable, huidiza, que, sin embargo, es lo suficientemente fuerte como para dismantelar las ilusiones que han fundamentado a Occidente. La verdad trágica se aproxima más a la globalidad de la vida, a lo eternamente recurrente: el caos, el dolor, la tragedia existencial y los misterios del ser. La Grecia trágica de *El nacimiento de la tragedia* —esa Grecia dionisiaco-apolínea, agónica— es una metáfora propia de la ilustración nietzscheana porque tiene como punto esencial la valentía, y con ella me refiero no sólo a la de aquel que se enfrenta a la verdad institucionalizada de la colmena académica sino a aquella que, como psicología filosófica, hace referencia al teatro de los enunciados, abandonados por la verdad. Me parece que lo que Nietzsche reconocerá como “verdad trágica” en la Antigüedad clásica sugiere aplicar ese mismo parámetro de verdad a su propio texto, apostando por ello, en su obra más conocida sobre el mundo griego, por un rango de incertidumbre, por un desasimiento de la voluntad de verdad propia de Occidente, la cual prefiere, dice el filósofo, “un puñado de ‘certeza’ a toda una carreta de hermosas posibilidades”.¹⁶

¹⁴ F. Nietzsche, “El nacimiento de la tragedia”, en *Ecce homo*, 2000, Madrid, Alianza, tr. Andrés Sánchez Pascual, p. 78.

¹⁵ F. Nietzsche, (KGB 3.3.74), citado por Joshua Foa Dienstag, “Nietzsche’s Dionysian Pessimism”, en *American Political Science*, University of Virginia, vol. 95, núm. 4, diciembre, 2001. La traducción es mía.

¹⁶ F. Nietzsche, “De los prejuicios de los filósofos”, § 10 en *Más allá del bien y del mal*, 1985, México, Alianza, tr. Andrés Sánchez Pascual, p. 29.

Frente al optimismo teórico, Nietzsche se pregunta cuánta verdad somos capaces de soportar cuando la verdad ya no funciona estando al servicio de un control intelectual de la existencia, sino como constatación del fondo caótico e irracional de esta misma. Con la máscara del filólogo, Nietzsche establece un vínculo personalísimo con el teórico trágico del conocimiento que pone frente a sí a la vida como un todo que, por su multiplicidad, rechaza toda tendencia monoteísta. La interpretación de la tragedia se ha convertido en un ejercicio creativo, en donde el pasado se transforma en una imagen representativa mediante la cual el filósofo propone una nueva ética del pensamiento que rechaza los embates absolutistas de la metafísica cristiana, que, como los griegos, dice “sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros”;¹⁷ una forma de pensar que recupera lo que él identifica como la primera experiencia filosófica: la unión entre vida y conocimiento, entre sentidos y razón.

El nacimiento de la tragedia como producto de una nueva ética del pensamiento supone metáforas cargadas de una subversión dionisiaca que redescubre el mundo a partir de otra posición respecto al ser y la verdad, que surge no como opción alterna a la metafísica, sino como el inicio de una transmutación de los valores en dirección a la afirmación de lo efímero, de la recuperación del “sentido de la tierra”, la afirmación del absurdo y del sentido que la vida tiene sólo ante sí misma. Es con esta *opera prima* que surgieron las argumentaciones de Zaratustra en contra de las significaciones profundas, de las verdades superiores, de la preexistencia del sentido con respecto a la expresión; aquí, Nietzsche se decide por la imagen y por el humo, escoge el mundo olímpico griego como mundo artístico para demorarse en el juego de los signos: Apolo, Dionisos, Esquilo, Sófocles, Sócrates, Heráclito... todos ellos pseudónimos de la superficie, del mundo sustitutorio que es el mundo verdadero, elementos clave de una filosofía natural y antiteológica que se opone a todo idealismo y principio teológico, aceptando al mundo contradictorio de la *physis* y a la conciencia humana como instancias provisionales,

¹⁷ F. Nietzsche, “Lo que yo debo a los antiguos”, en *Crepúsculo de los ídolos*, 2000, Madrid, Alianza, tr. Andrés Sánchez Pascual, p. 143.

MONICA SALCIDO MACÍAS

como meros accidentes evolutivos. Me parece que la filología del futuro –en la que “se ha convertido en filosofía lo que era filología”–¹⁸ es un intento de reinstauración de la filosofía en el pensamiento histórico, el cual sólo es útil a la vida cuando enfatiza el problema de la existencia, es decir, cuando tiene, digámoslo así, un “impulso clásico” que reconoce la ambivalencia como característica del ser y la insuficiencia del intelecto humano para ahondar en las profundidades del cosmos. De este modo, en la interpretación nietzscheana del pasado clásico, lo que podemos llamar una “historia filosófica”, y más aún una “filosofía histórica”, guarda una estrecha relación con la conciencia ilusoria: consciente del devenir, sabe que todo presupuesto de orden es una construcción intelectual, posible entre muchas y siempre proclive a naufragar.

Nietzsche busca el licenciamiento del horizonte intelectual y ético de Occidente para dar entrada a una nueva y original filosofía, que sólo reconoce como precedente la filosofía presocrática, una filosofía antisocrática, más aún, antiplatónica. Será Heráclito quien resumirá con mayor esplendor este heroísmo intelectual en una concepción del cosmos como devenir y lucha. El filósofo de Éfeso será un alma gemela para el pensador alemán, porque, como él, quiere asumir en su propia filosofía la finitud y el carácter transitorio y ambivalente de lo real; lo transitorio y ambivalente diría yo de su propia obra sobre la tragedia, la cual quiere expresarse sin proporcionar una *veritas aeterna*, puesto que el ser es él mismo disonante, inalcanzable para el discurso, nunca agotado por la palabra: “Lo uno, lo único, lo sabio, no quiere y [sin embargo] quiere ser llamado con el nombre de Zeus”.¹⁹ El pensamiento, como el mundo, es móvil, no aprehende, sino que señala; reproduciendo la tensión que ordena al cosmos, se contradice, se transforma. La misma contradicción del mundo se ve reflejada en la filosofía de Nietzsche aunque, como señala Porter, exista la tendencia a ignorar las contradicciones de la exposición nietzscheana. La obra filológica de Nietzsche es tan

20

¹⁸ Véase F. Nietzsche, *Homero y la filología clásica*, 1995, Madrid, Ediciones Clásicas, tr. Luis Jiménez Moreno.

¹⁹ Heráclito, fg. 32. (Rodolfo Mondolfo, *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*, 1966, México, siglo XXI, p. 35).

compleja que no resulta válido reducir su concepción del pasado a una sola fórmula: es “anticlásica”, es “dionisiaca”. Carece de una consistencia radical: es más bien dispar, tensa, ambigua y, algunas veces, hasta contradictoria, factores en los que radica la dificultad de su interpretación. El relato nietzscheano de la Antigüedad griega es como el resto de su obra: nos exige abrirnos a las eventualidades del texto, recrearlo mediante una visión propia sin un intento de atrapar su complejidad o, lo que es lo mismo, tratando de escapar del laberinto del pensamiento del propio Nietzsche. Así como Nietzsche cuestionó la “objetividad” como un camino hacia el conocimiento del mundo antiguo, tampoco podemos hablar de la objetividad del propio Nietzsche ni de nuestra propia lectura: consciente o inconscientemente, lo que buscamos precondiciona lo que encontramos. Para leer a Nietzsche no hay que atenerse a la literalidad del texto; él mismo vivió el carácter oposicional de su pensamiento y lo expuso, marcando con ello, de manera definitiva, su estilo como una amalgama compleja que muchas veces surge con el signo de la incompatibilidad. La paradoja y la ambivalencia son en el texto nietzscheano sobre la tragedia una forma de exponer su propia postura filosófica, por eso no podemos leerlo desde la tradición de la unicidad conceptual: el texto incorpora radicalmente la filosofía a la investigación del pasado griego como un ejercicio de desenmascaramiento, pero no para mostrar una verdad más auténtica.

Como ejercicio de filosofía trágica, *El nacimiento de la tragedia* pone en acción la metáfora del juego heraclíteo del cosmos con su imagen del ir y venir entre Apolo y Dionisos, ilusiones con las que se da nombre al intercambio entre el caos y la forma donde aparecen los significados, las verdades, los dioses y hasta los abismos que la razón no alcanza a penetrar. El juego nos habla, en la temprana filosofía del pensador alemán, de un lenguaje en ausencia de la verdad, de un entrenamiento en la semántica del abandono de Dios, de una estimulante catástrofe que afirma la vida y el sufrimiento teniendo ante sí el arte y la ilusión, perspectivas que el propio Nietzsche asumió como inherentes a “la filosofía en la época trágica de los griegos”. Juego del mundo, metáfora con la cual Nietzsche entreteje la filosofía con el arte y que, llevada a su

MONICA SALCIDO MACÍAS

postura frente a la filología académica, sirve para restringir el impulso de conocimiento y reconocer en el intelecto un productor de imágenes que resultan siempre antropomórficas.

El antagonismo entre Apolo –condensación en imágenes, claridad, solidez– y Dioniso –cambio, ardiente vivir, éxtasis– es una interpretación filosófica concreta del mundo que se abre paso sin utilizar el lenguaje usual, sistemático y conceptual de la filosofía. Siendo una teoría que surge de un “ojo artístico” que busca un nuevo comienzo del pensamiento occidental, es rica en términos, expresiones, metáforas e imágenes que expresan que el mundo es una y otra cosa a la vez, que es caos y voluntad de forma, unidad primordial y realidad escindida; metáforas que sirven “como imagen representativa” en lugar de concepto,²⁰ y que forman parte de *El nacimiento de la tragedia* como proyecto mitológico. Apolo y Dioniso enfrentados en constante lucha son acontecimiento cósmico, instintos de la naturaleza, pero sobre todo formas y palabras donde la profundidad detrás de la apariencia es ella misma otro pliegue de la apariencia, otra superficie que aparece como lo insondable. Dioniso, el fondo íntimo del mundo, “el corazón de la naturaleza”, unidad primordial que se despedaza para crear individuos, es, en gran medida, una invención de Apolo, el hacedor del bello sueño que sueña la esencia del mundo. Uno y otro como estructuras ontológico-metafísicas aparecen en *El nacimiento de la tragedia* de forma imaginaria, a partir de una voluntad de ilusión que parece ser aún más profunda y connatural que la voluntad de verdad. En tanto que parte de una empresa ficcional, “Apolo” y “Dioniso”, apariencia y voluntad, sólo tienen una existencia *a posteriori*, así como la-cosa-en-sí en oposición a la apariencia forma parte de nuestra constitución y nuestra psicología: son una apariencia más procedente de la ilimitada profusión de imágenes que la mente genera y a las que da forma idealizándolas de acuerdo a deseos subjetivos y hábitos adqui-

22

²⁰ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 83: “Por una peculiar debilidad de la inteligencia moderna, nosotros nos inclinamos a representarnos el fenómeno estético primordial de una forma demasiado complicada y abstracta. Para el poeta auténtico la metáfora no es una figura retórica, sino una imagen sucedánea que flota realmente ante él, en lugar de un concepto”.

ridos colectivamente. Aunque se ha planteado infinidad de veces que el Dioniso nietzscheano es expresión del fundamento del mundo, anterior al principio de individuación que es la apariencia, la metáfora es un reforzamiento de una teoría del simulacro que pone a *El Nacimiento de la tragedia* bajo sospecha filosófica. Dioniso, al igual que su reino, sólo existe imaginado por una visión; por ello, cabe preguntarse, como lo hace Nietzsche, en qué medida lo dionisiaco es una invención de lo apolíneo²¹ y, más aún, asegurar que el dionisismo de Nietzsche es un fenómeno moderno que el filósofo ha proyectado en el pasado. Apolo y Dioniso son en la obra nietzscheana como los dioses epicúreos: simulacros, concepción humana, símbolos éticos, antropomorfismos que evidencian su finitud y que, ya que son concebidos como principios cosmológicos, en la misma idea de su eternidad, refuerzan la idea de que lo eterno es quizás la concepción más antropomórfica de todas. Cuando Nietzsche dice de Apolo y Dioniso: “esos nombres se los tomamos en préstamo a los griegos”,²² nos da una visión del mundo griego que es libremente ilusoria y que se reconoce como tal, pues nada prohíbe que el mundo de los dioses sea sólo una bella apariencia, mero fantasma o imagen del sueño. Proyectemos al texto nietzscheano su propia hipótesis: “Los griegos, que soñaron a sus divinidades, debieron tener un oscuro sentimiento de que éstos eran hijos de su invención, por lo que sus mitos contenían en sí mismos su propia negación escéptica, expresada en el presentimiento de un crepúsculo de los dioses”.²³ Los dioses griegos pertenecen, pues, al reino de un conocimiento negado: el ordenamiento ilusorio del mundo y la permanente exposición al desastre de este mismo orden.

Según Sloterdijk, la lectura de *El nacimiento de la tragedia* debe, pues, ser cautelosa, pues “la preeminencia temática de lo dionisiaco

²¹ F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 96-7: “Mas, para servirnos de la terminología de Platón, acerca de las figuras trágicas de la escena helénica habría que hablar más o menos de este modo: el único Dioniso verdaderamente real aparece con una pluralidad de figuras, con la máscara de un héroe que lucha y, por así decirlo, aparece preso en la red de una voluntad individual [...] y el que llegue a *aparecer* con tal precisión y claridad épicas es el efecto del Apolo intérprete de sueños, que mediante aquella apariencia simbólica le da al coro una interpretación de su estado dionisiaco”.

²² F. Nietzsche, *ibid.*, p. 40.

²³ Véase *ibid.*, § 9.

MONICA SALCIDO MACÍAS

no puede minusvalorar la supremacía dramaturgica de lo apolíneo”.²⁴ Si podemos hablar de esta obra como dionisiaca es porque, continúa este intérprete, en Nietzsche lo dionisiaco significa pagano, anticristiano, inmoralista, trágico... pero en general es un manifiesto apolíneo porque está a favor de una “precensura dórica” que alude a un principio selectivo e individualista a partir del cual el filósofo ha armado su propia narrativa sobre el pasado clásico. Apolo como apariencia y Dioniso como voluntad son asunciones que nos dejan ver que toda profundidad metafísica se revela a sí misma como superficie y que su fundamento descansa sólo en la posibilidad de ser concebida. El movimiento entre Apolo y Dioniso hace pues referencia al teatro de la ilusión sobre el que se escenifica todo movimiento cultural; nos habla de la distancia protectora frente a lo insoportable y es clave de la nueva teoría trágica del conocimiento que postula que “tenemos al arte para no perecer a causa de la verdad”: ¿cuál verdad? La de que no hay verdades, que todo enunciado se apoya en sí mismo, que “Apolo” y “Dioniso” son, asimismo, enunciados vacíos. En este sentido, me parece fundamental recalcar que, si para Nietzsche la filosofía de Heráclito es como un terremoto bajo nuestros pies, su propio pensamiento es también un terremoto filosófico frente al cual la mascarada Apolo-Dioniso pierde importancia en la medida en que es sólo el punto de partida de una concepción trágica de la vida que afirma el sufrimiento teniendo ante sí el arte y la ilusión.

Si los grandes conceptos son *el último humo de la realidad que se evapora*,²⁵ Apolo y Dioniso deben ser leídos en *El nacimiento de la tragedia* como indicadores de un uso sofisticado de las ideas en las cuales Nietzsche no cree más que como parte de un ejercicio de la ficcionalidad. Aunque Dioniso es una mera idea a la que Apolo, idea a su vez de la apariencia, proporciona la arquitectura sobre la cual se proyecta su imagen, el dionisismo como asunción es parte medular de una filosofía que recurre a la redención del sinsentido del mundo no por medio de escapismos metafísicos sino de una voluntad de superficie que se niega

²⁴ P. Sloterdijk, *op. cit.*, p. 66.

²⁵ F. Nietzsche, “La ‘razón’ en la filosofía”, en *Crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.*, p. 53.

a tomar las cosas de un modo profundo. Dioniso, pues, es el signo de la pasión, no de la cosa en sí misma; él existe en el nivel de un ideal representativo forjado en el marco de una filología centáurica –puesto que es una mezcla de filosofía, arte y ciencia– que postula a la filosofía como una forma de arte que fusiona no sólo a Apolo y a Dioniso, sino a la sabiduría trágica con la ciencia jovial, tarea que no se limita a *El nacimiento de la tragedia*, sino que, me parece, se fragua en toda la obra nietzscheana como proyecto de remetaforización del mundo. Así, la irrupción dionisiaca del discurso en *El nacimiento de la tragedia* nos habla no de una empresa teórica sino dramática, que enuncia abiertamente los aspectos insoportables de la vida y que es de netas consecuencias para la cultura teórico-moral. Si consideramos esta obra como un texto que imita los movimientos de un contorsionista, no es sólo el concepto de filología el que pierde su linealidad: la filosofía también sufre modificaciones casi corporales, donde la verdad cambia de lugar y se hace parte de un juego de sustituciones, de “puesta entre paréntesis”, como expresa Sloterdijk. Con la interpretación dionisiaca de Grecia, Nietzsche “descubre” esa otra Grecia en la que el pensamiento reflexivo crea mundos en concomitancia con aquellos creados por el arte, donde sin literatura, sin relato, no hay verdad.

El filósofo es contemplativo como el artista creador, pasivo como el hombre de religión, causal como el científico: intenta que todos los sonidos del mundo resuenen en él y que esta consonancia se traduzca en conceptos, inflamándose en el macrocosmos y, en este sentido, considerándose a sí mismo con gran circunspección; al igual que el espectador o el poeta dramático que, transformándose, mantienen la serenidad proyectando en palabras esta transformación. El filósofo vierte el pensamiento dialéctico sobre sí como si se bañara en una cascada.²⁶

Pesimismo y obra de arte trágica, fusión entre sabiduría trágica y ciencia jovial, destrucción de figuras que limitan la vida e instinto constructor de metáforas que dan liviandad al absurdo son la auténtica dupli-

²⁶ F. Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, 2003, Madrid, Trotta, tr. Francesc Ballesteros, p. 24.

MONICA SALCIDO MACÍAS

cidad contenida en *El nacimiento de la tragedia*, obra filosófico-musical que entona el prelude de un saber trágico que expone abiertamente el sufrimiento como un ingrediente fundamental de la vida, enfrentándolo como parte de un juego cuya fuerza superior es capaz de convertir en alegría y ligereza la seriedad y el peso, permitiendo el acceso a una concepción no metafísica del cosmos, que afirma la inocencia del devenir, el ciclo auto regulador del cambio en el que el fuego se apaga y se enciende según medidas, donde todo se somete a la misma fatalidad y donde la constante transformación no permite perspectivas eternas.

El nacimiento de la tragedia no es sólo una agitación antisocrática que denuncia críticamente una filosofía teórica y no artística: sus figuras –Apolo, Dioniso, Heráclito, Sócrates, Esquilo y Sófocles– son aporías narrativas que forman parte de la ficción nietzscheana en la que se fragmentan las identidades como símbolo de la heterogeneidad de todos los materiales clásicos que la filología de etiqueta²⁷ trata de resolver en una “clasicidad” esencial. En este sentido, creo que desde el punto de vista del centauro arte-ciencia-filosofía que Nietzsche mismo propone, la obra plantea una corriente postmetafísica de pensamiento donde el redescubrimiento de la *helenidad* significa la recuperación del genio filosófico trágico para posibilitar un futuro más lúcido, una nueva experiencia de lo real, libre de los límites impuestos por la moral, la lógica y la razón, ampliando el concepto de pensamiento a la experiencia originaria del sinsentido y la liberación de los fines, teniendo como ejemplo cultural al pueblo griego, cuya visión del mundo es para nuestro filósofo una vieja verdad despreciada en la que, ante el trasfondo aparential de lo dionisiaco, la banalidad brilla de un modo abismal.

26

²⁷ Véase Manuel Crespillo, *La mirada trágica (Exégesis sobre la idea de extravío trágico)*, 1994, Málaga, Hybris.

LA CONFORMIDAD: HISTORIA FILOSÓFICA Y PARADOJA PROFÉTICA*

*Dominique de Courcelles***

RESUMEN: Poco a poco, el poder de los Estados y de las organizaciones internacionales se ha hecho más fuerte para castigar la corrupción, el blanqueo de dinero, el financiamiento del terrorismo, y ha suscitado el principio de conformidad como instrumento de protección de las empresas, las compañías financieras y de sus dirigentes, frente a la falta de prevención y de vigilancia. Una historia filosófica de la conformidad permite medir mejor sus paradojas y sus desafíos; la conformidad se plantea como una protección apropiada de las sociedades y una condición profética de su desarrollo: respuesta institucional a la inseguridad, instauradora de la moralización de la vida pública.



ABSTRACT: The power of Nations and international organizations has gradually become stronger in their fight against corruption, money laundering, and the funding of terrorism. Due to the lack of preventive and inspection measures, conformity has become the means of protecting businesses, financial companies and their leaders. A philosophical account of conformity will help us better understand its paradoxes and challenges. Conformity is presented as a protection mechanism, a framework for development, and an institutional response to the lack of safety, which in turn determines moralization of daily life.

PALABRAS CLAVES: conformidad, prevención, paradoja, protección social, desarrollo.

KEYWORDS: conformity, protection, paradox, safety, development.

RECEPCIÓN: 16 de octubre de 2007.

APROBACIÓN: 22 de mayo de 2008.

* Traducción de Mauricio López Noriega.

** Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LA CONFORMIDAD: HISTORIA FILOSÓFICA Y PARADOJA PROFÉTICA

Introducción

A principios del tercer milenio, la libertad de circulación de capitales y personas facilita la corrupción, el blanqueo de dinero y el financiamiento del terrorismo. Los acontecimientos más decisivos de los últimos años, escándalos financieros o ataques terroristas, han llevado a los Estados y a las organizaciones internacionales a sancionar las fallas de prevención o de control de las sociedades y de sus dirigentes. El poder de sancionar, cada vez más importante, ha suscitado el principio de conformidad como instrumento de protección contra las fallas de prevención o de control. La conformidad a normas, reglamentos u otras especificaciones que permitan paliar dichas fallas puede convertirse en la protección apropiada de las sociedades contemporáneas y, por lo tanto, como exigencia, a la vez respuesta institucional a la inseguridad y condición del desarrollo, moralización de la vida pública. ¿Pero, hasta qué punto? La emergencia de nuevos poderes y de nuevos enrarecimientos; el trastorno de las representaciones tradicionales de lo político, de lo económico, de lo religioso, todo ello requiere de vigilancia y adaptación. La mayor pregunta es la siguiente: ¿la conformidad, a la cual parece que no se podría escapar hoy, es positiva, protección apropiada y factor de expansión para los individuos y los grupos? ¿Dicha positividad requiere condiciones?

DOMINIQUE DE COURCELLES

De inicio, algunos puntos merecen reflexión:

1) ¿A qué se debe estar conformado, si no existe una regla, una norma, una ley? ¿La conformidad resulta de una ley que explica la concepción de lo justo y lo bueno a partir de quien la formula y la aplica?

2) ¿Es posible estar “conforme en sí mismo”? ¿La conformidad en sí no conduce a cierto derivado que lleva otro nombre, el conformismo?

3) ¿Existe una razón de la conformidad que incitaría a pensar que se encuentra ligada al racionalismo económico de los actores económicos?

4) ¿Qué implica la mirada aplicada a la conformidad? ¿Qué significa entonces la denuncia de la no conformidad?

Pero, inclusive: ¿cómo definir las reglas y a quién corresponde hacerlo? ¿Cómo se podría conciliar conformidad con inventiva estratégica, libertad y vigilancia? ¿El riesgo de la no conformidad implicaría un modelo único de dominio? ¿Qué decir sobre la autoregulación? ¿La conformidad impediría que el político se extraviara dentro de los arbitrajes aleatorios, y que el juez se equivocara, debido a que no llegarían a tener el nivel determinado que se requiere técnicamente? ¿En qué medida el dominio de dicho riesgo tomaría en cuenta las especificaciones y las diferencias, tanto aquellas de las empresas como las de los Estados y de los individuos? ¿Cómo se opondría la ley a tales especificaciones y diferencias, como a tantos derechos culturales, y cómo las podría integrar? ¿Existe un costo, no solamente económico, sino también ético y geopolítico de la conformidad? Tantas preguntas, cuya urgencia no es necesario demostrar —como habrá comprendido el lector—, y que no podrán ser resueltas en estas pocas páginas.

Tomemos la voz “conformidad” en *Le Robert*.¹ Esta “cualidad de aquello que está conforme” remite a nociones de analogía, concordancia, conveniencia, semejanza, debida proporción, pero también de afinidad, de ver al unísono. “Actuar de conformidad con” supone obediencia, adhesión, sumisión; el vínculo entre conformidad y moral se

¹ Es posible un ejercicio equivalente en castellano: la voz “conformidad”, en el diccionario de la RAE, apunta a la misma paradoja; por ejemplo: semejanza, igualdad, correspondencia, unión, concordia, frente a adhesión íntima y total, asenso, aprobación, tolerancia. (*N. del T.*)

subraya con esta cita de Victor Cousin: “Afirmo que la moral es la conformidad de la acción a la razón. La inmoralidad consiste en desobedecer el juicio de la razón”. Y el adjetivo “conforme” se menciona dentro de la frase del *Diario* de André Gide, de fecha 15 de enero de 1945: “En Francia todo pensamiento no conforme deviene sospechoso y es, en seguida, denunciado”. La conformidad, por su amplitud semántica, parece condenada a la paradoja. Intentemos comprenderla.

Grecia y Roma: de la semejanza a la conformidad como virtud de prudencia

¿Qué es, entonces, la “conformidad”? La noción es muy antigua y aparece en las grandes obras poéticas y filosóficas de la Antigüedad griega y romana. En el núcleo de la palabra conformidad hay forma. ¿Qué es la forma? Forma proviene de la palabra latina *forma*, que proviene asimismo del griego μορφή, que significa “forma, hermosura”. *Forma* designa también el molde de la forma del objeto obtenido, sea que se trate de artes y técnicas, de normas o de discursos. Suele traducirse como “idea” en relación con “imagen”; como “forma” en oposición a “materia”; como aspecto, figura, manera de ser, esencia; igualmente como paradigma o modelo, norma, marca, signo distintivo.

En Homero, la “forma” o “apariencia”, que es también la “bella forma, la bella apariencia”, remite al principio de una conformidad que es la conformidad de afuera y adentro;² aquello que es bello es también bueno. Cicerón hace de la *forma* el referente inteligible, la *idea* platónica:

Y en verdad aquel artífice [*sc.* Fidias], cuando hacía la forma de Júpiter o la de Minerva, no contemplaba a alguien de quien tomara la similitud, sino en la mente de él mismo se asentaba alguna eximia apariencia de belleza [...] A estas formas de las cosas aquel Platón, gravísimo autor y maestro no del entender solamente, sino también del decir, las llama ἰδέαζ, y niega que éstas son engendradas, y afirma que siempre son

² Cfr. *Il.* II, 58 y *Od.* XVII, 308-454.

DOMINIQUE DE COURCELLES

contenidas por la razón y por la inteligencia; que las demás cosas nacen, caen, fluyen, se deslizan...³

No obstante, el término *forma*, ligado a *species*, aspecto, para Cicerón es también la apariencia que obliga a contentarse con lo probable. Para Séneca, la *forma* como referente inteligible es asimismo *exemplar*, tiene la función de modelo, a la vez inteligible y sensible.

Aquello que se contempla en un espejo o en una pintura ha suscitado en la Grecia antigua las primeras reflexiones sobre la cuestión de la forma, de la conformación y de la conformidad. La imagen en el espejo o la pintura es un visible que permite contemplar otro visible. No es ni una cosa ni un concepto, sino una conformación, tal vez producto de la memoria o de la imaginación. Esta imagen encuentra su origen en una imagen mental, que permite validar o no aquello que se mira; dicha imagen, εἶδωλον, es lo que se contempla como si fuera la cosa misma, cuando no se trata más que de un doble. La imagen de la estatua o del retrato conserva cierta cosa de su modelo, incluso cuando existen distintos grados en esta semejanza. Platón, en el *Sofista*, al analizar las dos partes del arte de la mimesis, define esta imagen como εἰκών, término del que proviene *ícono*, como reproducción fiel que conserva las proporciones y los colores del original, en oposición a φάντασμα, que es la apariencia falsa. Para Platón, existe una buena μίμησις, en el sentido de la semejanza, que es el arte de la copia conforme; y una μίμησις, que es el arte de la reproducción, no del ser, sino del aparecer, que distancia de la verdad y hace creer en su verdad. Así, a εἰκών, imagen y representación, se asocian las nociones de comparación y semejanza; εἰκών se reencuentra aquí con μορφή, la forma. La conformidad al modelo tiende hacia la verdad. El conformismo se vincula a la apariencia, se aleja de la verdad y hace creer en su verdad.

De esta noción de imagen y de semejanza se origina un grupo semántico relativo al mundo moral. La ἐπιείκεια es la conformidad, la semejanza, que designa no solamente lo conveniente sino también, en

³ Cic., *Orat.*, II, 98-III, 10. (Versión de Bulmaro Reyes Coria, México, UNAM, 1999. *N. del T.*)

Aristóteles, la equidad, la indulgencia que configura la cualidad de virtuoso del hombre de la ciudad. Dicha equidad es también la virtud del juez capaz de corregir la ley, al ponderar cada caso según aquello que no es la verdad sino lo verosímil, a diferencia de la justicia que guarda la aplicación estricta de la ley.⁴ Así, la conformidad remite a la equidad como virtud de la prudencia, capacidad de invención ética y jurídica, de tensión aquí y ahora hacia lo verosímil y lo mejor. τὸ εἰκός, por sustantivación del neutro del participio perfecto, es lo que parece verdadero, bueno o normal, lo vero-símil por oposición a lo verdadero y a lo inverosímil. La conformidad está sometida a la ley del comparativo: lo más vero-símil gana sobre lo vero-símil, y tal es el justo resorte de las vueltas entre alegatos de acusación y defensa. La utilidad política que Aristóteles destina a la retórica encuentra aquí su fuente:

Y la retórica es útil por ser, también por naturaleza, más fuertes las cosas verdaderas y las justas que sus contrarias [...] Así pues, es evidente que la retórica no es de absolutamente ningún género determinado, sino así como la dialéctica, y que es útil; y que obra de ella no es el persuadir, sino el hacer ver las cosas persuasivas que existen respecto a cada particular”.⁵

Si lo verosímil en retórica aristotélica está del lado de lo necesario y de lo general; si es la medida de lo verdadero; si lo verosímil es la medida de lo real, entonces puede considerarse, en la línea de la reflexión aristotélica, que la conformidad se inscribe como medida de lo verdadero y de lo real, sin pretender jamás ser la verdad: la conformidad es lo que permite tender hacia los valores de bondad, justicia y belleza. La acción de imitar y de conformar-se tiene una función de conocimiento, y, por ello, de verdad, en oposición a la acción de fabricar, que corresponde a la ficción, y que implica la mentira y la falsedad. En el Renacimiento, los humanistas como Pico della Mirandola insistirán en la importancia del discernimiento y del juicio, que no deben restringirse a un solo mode-

⁴ Cfr. Arist., *EN*, V, 14.

⁵ Arist., *Rh*, I, 1, 1355a-20-b 10. (Versión de Arturo Ramírez Trejo, México, UNAM, 2002. *N. del T*).

DOMINIQUE DE COURCELLES

lo, y utilizarán el término *inventio* para designar la conformidad/conformación de numerosos modelos.

Antígona y el rey: ¿qué conformidad?

Si para Platón, en *Las Leyes*, el dios mismo es la medida, para Aristóteles, en la *Ética nicomaquea*,⁶ es el hombre de bien quien está por sí mismo ordenado; es modelo, principio y medida, justa medida, que sirve para definir la virtud y para inspirar la conformidad a la virtud. Los griegos respetaban las “leyes no escritas” originadas directamente de la divinidad y conformes a lo justo natural, como recuerda la historia de Antígona, leyes que no podían ser apropiadas por ningún tirano.⁷

Cuando Antígona elige enterrar a su hermano para obedecer la ley familiar, “que tiene recompensa a los ojos de los dioses”, su hermana le objeta: “Imagina la peor de las muertes si, violentando la ley, transgredimos la sentencia, el poder absoluto de un tirano”.⁸ Pero Antígona tiene la convicción de que es a los dioses, y no a los hombres, a quienes ella debe “servir primeramente”. La ley a la que ella elige someterse es la divina y no la humana, y el mandamiento del rey no sabrá comparársele: “Pues no fue Zeus quien proclamó esta ordenanza, ni tampoco la Justicia, contigua a los dioses infernales. No, entre los hombres no fijaron ellos estas leyes [...] Sin embargo, la tiranía, entre otras muchas felicidades, puede hacer y decir lo que se le antoje”,⁹ declara fieramente Antígona a Creonte, rey de Tebas. Al morir, por haber elegido la ley divina y permitir a su hermano entrar en el recinto de los muertos, Antígona misma deviene medida de lo verdadero. “Pues no honras tu autoridad al pisotear la veneración debida a los dioses”.¹⁰ Creonte no supo establecer la diferencia entre las leyes que rigen el universo y las leyes de la ciudad. Las leyes, νόμοι, de la casa o familia —οἶκος, οἰκονομία,

⁶ Pla., *Lg.*, IV, 716c y Arist., *EN*, V, 11, 1136a 32-33.

⁷ Cfr. Ar., *R*, I 1373b 4-12.

⁸ S., *Ant.*, 58-60. (Texto Alphonse Dain, 2002, Paris, Les Belles Lettres; traducciones mías, *N. del T.*)

⁹ *Ibid.*, 450-452 y 506-507, respectivamente.

¹⁰ *Ibid.*, 745.

economía— conforman al viviente, sea humano, animal o vegetal, y la parte humana del viviente puede experimentar enseguida el proceso de inserción dentro de la ciudad. El hombre de bien se conforma a la ley divina, misma que es, en sí, medida de lo justo.

A partir de los griegos, el reino de la ley ha definido, en la cultura occidental, el horizonte normativo de todo orden humano. La “obligatoriedad” es un componente esencial de la normatividad, tanto moral como jurídica. Para Aristóteles, “el orden es ley”.¹¹ En el pensamiento griego, el discernimiento y el juicio, es decir, la libertad de la interpretación de aquello a lo que se conforma, son salvados por el hecho de que la ley es del orden de la convención; los hombres mismos tienen la capacidad de definir las condiciones normativas de su existencia, y ésta hace destacar su razón y su responsabilidad. La diferencia entre una ley auténtica y un mandamiento arbitrario pasa por la evaluación, que es también discusión, de su contenido normativo. Por haber considerado dicha evaluación como un deber, muere Antígona.

Sensible a la transcendencia de la razón, Cicerón escribió: “La ley no es ni un producto del ingenio humano, ni una decisión arbitraria de los pueblos, sino cierta cosa eterna que reina sobre el mundo entero por la sabiduría de sus mandatos y de sus interdicciones”.¹² Es la conformidad, vista la identidad de la ley con la “recta razón de lo que ella manda y de lo que prohíbe”, la que crea su legitimidad y la vuelve obligatoria, dice de nuevo Cicerón.¹³ La idea de ley natural, según el Arpinate, remite a un reglamento racional de las prácticas humanas por las normas que no son puras convenciones, sino que proceden necesariamente de una “naturaleza”, aquella del mundo o del hombre. Más adelante, el *jus naturale* del Imperio romano cristianizado considerará las “leyes no escritas” de los griegos como un orden natural garantizado por la divinidad: ley de Zeus esgrimida por Antígona contra Creonte; o, en dicho imperio cristianizado, “derechos naturales” garantizados por la Providencia divina. Agustín estima que la ley humana es justa, pues es ley

¹¹ Arist., *Pol.*, III, XI, 1287a 18-19.

¹² Cic., *Leg.*, II, 8.

¹³ *Leg.*, I, 42.

DOMINIQUE DE COURCELLES

en cuanto se conforma a la ley eterna, que se identifica con el orden de la Creación divina.¹⁴ Para Tomás de Aquino, los preceptos de la ley natural son accesibles a cada uno: hay, en todo ser humano, una inclinación natural a actuar según la razón”.¹⁵ El Aquinate hace del “derecho natural” la aproximación “razonable” para los hombres de un derecho divino que sobrepasa su inteligencia. Y John Locke declara que “la ley de naturaleza obliga a todo el mundo”.¹⁶ Estas afirmaciones no asombrarán a aquel que, situado dentro de la tradición de Émile Durkheim, esté convencido de que lo que llamamos razón encuentra su origen en el pensamiento religioso. Así, la noción de conformidad se encuentra ligada a una cierta idea de la trascendencia y de lo universal.

De la justa medida a la recta razón: la escuadra y la norma

La *forma*, que designa el molde, designa también el pequeño molde, *formula*, que dispone las relaciones humanas de forma judicial; proviene, pues, del término griego γνῶμων, que quiere decir “aquello que sirve de regulador o de regla”, y remite asimismo a personas conocedoras, expertos, inspectores; por ejemplo, los supervisores de los olivos sagrados, que tenían instrumentos medidores del tiempo y del espacio, como la aguja de cuadrante solar o la escuadra del carpintero. En el derecho clásico de Roma, no se tiene una acción porque se tiene un derecho, pero es posible que se reconozca un derecho, puesto que el pretor ha previsto el pequeño molde de la *formula* para hacer entrar la pretensión jurídica en causa. A γνῶμων está vinculado νόμος, que implica a la vez nociones de partición, de ley, de derecho y de obligación. El νόμος designa la justicia como expresión primera de la justeza de una medida.

Pasando del griego al latín, de νόμος a *norma*, que es también la escuadra del constructor de ciudades y sin duda tomado del acusativo

¹⁴ *De Libero Arbitrio*, I, 6, 15.

¹⁵ *Summa Theologiae, Prima Secundae*, 94, 3.

¹⁶ *Second Treatise of Government*, II, § 6.

de γνόμων, se llega a las normas de una civilización que se conceden a partir de un derecho, pero también, más generalmente, a partir de lo bueno, lo justo y lo bello, normas que se imponen dentro de la ciudad por un juego de sanciones. Éstas son la crítica, el ridículo, la desaprobación, la segregación e incluso la condena judicial.

Esencialmente humana, la *lex* de los romanos, para tener toda su fuerza, debía ser grabada y publicada sobre los muros de piedra de las poblaciones; se encuentra en la articulación de la materialidad de los poblados y en la inmaterialidad de la ciudad, confirmando el vínculo entre arquitectura y derecho que significa la *norma*, escuadra del constructor y norma. Orgullosos de su *Ley de las Doce Tablas*, redacción de costumbres del siglo V a. de C., los romanos, y por ejemplo Cicerón, pretendían que nada estaba más cerca de la “recta razón”, la razón de la escuadra y la norma, que el derecho romano. Cicerón insiste en el hecho de que, mientras que el νόμος griego es el hecho de una partición, la *lex* romana designa una elección deliberada: “Así como los griegos colocan en la ley la idea esencial de la equidad, nosotros colocamos aquella de la elección distinta; tanto la una como la otra son, sin embargo, propias de la ley”.¹⁷ De esta manera, la equidad o la conformidad a aquello que conviene, a lo más vero-símil, reencuentra la elección deliberada o la libertad, que son también lo propio de la “recta razón”.

37

“La razón del más fuerte es siempre la mejor”

Enseguida de Cicerón y de Tomás de Aquino, el racionalismo jurídico considera que la ley es la obra de la recta razón. Sólo la razón determina el fin al cual debe estar ordenada la voluntad. Sin embargo, para el positivismo jurídico, por ejemplo según Hobbes –en el capítulo XXVI del *Leviathan*–, la autoridad, no la verdad hace la ley, *auctoritas non veritas facit legem*. ¿Existe acaso una razón de la fuerza? ¿Puede la razón descansar en la fuerza? Es lo que parecerían sugerir ciertos protagonistas de los *Diálogos* de Platón; y es conocido el célebre pensamiento de

¹⁷ Cic., *Leg.*, I, 19.

DOMINIQUE DE COURCELLES

Pascal: “Al no poder fortalecer la justicia, se ha justificado la fuerza, a fin de que la justicia y la fuerza estuvieran juntos”.¹⁸

En la fábula *El lobo y el cordero* de La Fontaine, la moral precede al relato, en vez de ser al final: “La razón del más fuerte es siempre la mejor./ Lo hemos mostrado hace poco./ Un cordero bebía...” El lector no puede sino aceptar la afirmación del fabulista; la frase está enunciada como verdadera y siempre verdadera, de validez necesaria y universal. En cuanto al cordero, al calificar inmediatamente al lobo de “Señor” y de “Su Majestad”, cimenta él mismo, al comienzo de la fábula, la soberanía del lobo. Si la razón es el poder de discernir lo verdadero de lo falso, la razón del más fuerte es aquella que discierne asimismo lo justo de lo injusto y el bien del mal. El discurso de la fuerza es “moralizado” o autoregulado en términos de justicia: “Me ha sido dicho: es necesario que me vengue”. Pero esta equivalencia de discernimiento no es verdadera en sí misma sin un sujeto dotado de fuerza, cualidad que no apunta ni a lo verdadero ni a lo falso, ni al bien ni al mal, sino al cuerpo. ¿La violencia estará siempre en el origen del derecho, la fuerza en el origen de la moral? Es justo lo que parece afirmar el lobo quien, de todas formas, no es culpable, puesto que un misterioso poder —un poder de naturaleza salvaje, un poder de autoregulación, en oposición al de los hombres, al mundo de la cultura y de las convenciones, al que pertenece el cordero domesticado—, le otorga una orden: “Me ha sido dicho: es necesario que me vengue”. La venganza consiste precisamente en pretender anular una primera violencia con otra nueva, de tal modo que no hace sino sumarlas. Al comerse al cordero, el lobo afirma que su justicia es aquella de la eficacia económica: comer. El crecimiento, en el sentido corporal, físico, del término, es erigido como juez supremo. Si la razón del más fuerte es siempre la mejor, lo es porque confirma al más fuerte en su prosperidad, en su crecimiento, en su riqueza, en su fuerza, al precio de devorar al otro.

Ya en el medieval *Roman d’Alexandre*, se encuentra este episodio que corresponde a una fuerte convicción antigua y más grande del pensamiento de la India. El conquistador Alejandro Magno, modelo

¹⁸ Pascal, *Pensées*, 299, Brunschvicg.

de toda caballería, llega hasta la India a la desembocadura del Ganges y descende un día al fondo del mar en un gran navío de vidrio para observar “la vida de los pobladores del océano”. ¿Qué nos dice el texto? “Vio a los grandes peces hacer la guerra a los pequeños, / atraparlos y devorarlos [...] sucumbiendo a la fuerza o a la astucia [...] Alejandro observa los grandes y poderosos peces / que engullen a los pequeños, de conformidad con su oficio. / [...] Tal espectáculo hace reír a Alejandro”.¹⁹ El conquistador de la India tiene la firme convicción de que la rectitud, o la justicia, que consiste en estar conforme a su estado –a su *karma* para retomar el término del hinduismo– implica devorar al otro, más débil, para mantenerse y crecer en su estado. Como en la fábula, “un simple medio económico deviene principio general de conducta”.²⁰

Conviene mencionar aquí la filosofía moral de John Locke (1632-1704), en la cual la razón ocupa un extenso lugar y la ley moral es anterior a toda apropiación por una conciencia. Para Locke, los valores de bien y de mal están vinculados a la fuerza de la ley, es decir, a la autoridad del legislador. El bien o el mal, identificados con el placer o el dolor sentidos, sólo acceden a la moralidad por su relación con la rectitud, esto es, por comparación con una ley: “Así, moralmente bueno y moralmente malo no son sino la conformidad o la oposición de nuestros actos voluntarios a una ley, que atraen sobre nosotros un bien o un mal debido a la voluntad y poder del legislador”.²¹ No existen hechos o términos que lleven en ellos mismos la inmoralidad. La relación efectiva con una ley entraña por sí la moralidad del acto.²² Corresponde a cada quien pronunciarse sobre la ley que le “interese” y, en función de dicha ley, evaluar el bien presente de tal acto. La elección o juicio de cada uno es el lugar de la probabilidad, mientras que el conocimiento es el lugar de la certeza. Pero no existe ley que, enunciada por una autoridad, tenga el poder de otorgarle la fuerza. Y Locke subraya que una ley, para obligar, debe tener un poder que le sea conferido no por su racionalidad, en principio, sino por

¹⁹ *Le Roman d'Alexandre*, 1994, Paris, Le Livre de Poche, Branche III: Voyage sous-marin, p. 321-323.

²⁰ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1964, Paris, Plon, p. 207.

²¹ *Essay*, 2. 28. 5.

²² *Ibid.*, 2. 28.16.

DOMINIQUE DE COURCELLES

la coacción de una sanción. La elección se cumple, pues, en función del poder de la ley, poder que no es del orden de la persuasión razonable sino del orden de la coacción penal.

Los acontecimientos de la historia reciente han indicado que dicha coacción puede tener cierta eficacia. La fuerza coactiva de la *charia* o ley islámica y la eficacia actual, financiera y política de la conformidad a la *charia*, tal como está indicada por el desarrollo de los bancos islámicos, no lo es sin recordar ciertos aspectos del gobierno de Calvino en Ginebra y la eficacia de la conformidad a la ética coercitiva del protestantismo, en particular calvinista y metodista, como lo ha analizado Max Weber. En ambos casos, el bien presente en la acción es esta “bendición” divina, o ese “gobierno apacible”, manifestado concretamente en el éxito económico. El “signo” de dicha bendición se obtiene por la acción. Pero Locke recuerda también que lo político o lo religioso que demanda un acto sin juicio exige un acto amoral.

La pregunta, entonces, es la siguiente: ¿cómo se puede creer, razonablemente, en la compatibilidad de la ley religiosa o del determinismo social por un lado, y, por el otro, en la del libre albedrío o elección distinta? ¿Cómo probar que la “conformidad” a tal ley coactiva puede ser positiva, ya que ella sería libremente discernida y elegida, dado que daría lugar al ejercicio del juicio? ¿Acaso la conformidad es positiva puesto que tiene una eficacia económica, puesto que resulta del racionalismo económico, puesto que erige el crecimiento en juez supremo?

40

“No hay más que locos seguros y determinados”: ley natural e incertidumbre normativa

El siglo XVI fue la época de las guerras civiles, llamadas “de religión”, que asolaron Francia y Europa en nombre de doctrinas religiosas y políticas. El humanista Montaigne, que comprueba en lo cotidiano la violencia asesina de la conformidad a las ideologías, rechaza todo acto admitido sin juicio previo y toda adhesión a una doctrina única. Viajando por Italia, y al encontrarse con un “aristotélico”, explica en su *Ensayo* consagrado

a “la educación de los niños”, es decir, a la educación de su juicio y discernimiento, que dicho “aristotélico” estaba convencido de que “el toque y la regla de toda verdad e idea sólida era su conformidad con la doctrina aristotélica, y que fuera de tal doctrina todo era quimera y vacío; que Aristóteles lo había visto todo y todo lo había dicho”. Según este “aristotélico”, al tener así un explícito absoluto, nada escapa o puede escapar a Aristóteles; todo es claro y transparente a la luz del “aristotelismo”. Pero Montaigne afirma, por su parte, que “no hay más que locos seguros y determinados”.²³ Esta perplejidad reivindicada por Montaigne se debe a la conciencia que tiene de la deriva posible de la conformidad, cuando aparece vinculada a una sola doctrina, que sería la “razón del más fuerte”, y se convierte, así, en conformismo. Toda materia, todo saber es bueno para el ejercicio del juicio y, por tanto, de la interpretación. ¿La “doctrina”, por su doble carácter de unicidad y obligación, no agotaría la actividad del saber, no vejaría el juicio y la interpretación, no se opondría a fin de cuentas a la vida y a su natural opacidad?

De nuevo, la historia muestra que hay una oposición entre Estados totalitarios, autoritarios o al menos arbitrarios, y un modelo de Estado superior definido por su conformidad al derecho, llamado precisamente Estado de derecho. ¿Pero este derecho es una jerarquía de normas debidamente sancionadas? ¿Un Estado definido por su conformidad al derecho está sometido a normas metajurídicas como los derechos del hombre? La diferenciación de los sistemas normativos es uno de los rasgos constitutivos de la contemporaneidad. Los actores, en tanto sujetos autónomos, deben orientarse en un universo resguardado por normatividades múltiples y frecuentemente contradictorias. En el siglo XVII, un pensador como Grotius aún puede decir: “La ley obliga a aquello que es bueno y loable, y no sólo simplemente a aquello que es justo”.²⁴ Ahora bien, pertenece a nuestra contemporaneidad, marcada por el pluralismo de las culturas, el manejar situaciones de incertidumbre normativa. ¿Qué es lo que está bien, qué lo que está mal; qué es lo que es bueno, qué lo justo? Esto puede conducir a la tentación de querer restau-

²³ *Essais*, I, 26, “De l’institution des enfans”, 151 B-C.

²⁴ *Droit de la guerre et de la paix*, I, 1, 9.

DOMINIQUE DE COURCELLES

rar la supremacía de una ley establecida como absoluto, hecha a costa de la ley civil y, por tanto, de las culturas.

Aquí se plantea la cuestión de una “ley natural” que explicaría y justificaría el contenido de ciertas afirmaciones de moral, de política, de derecho. Se va a calificar como elecciones o actos “contra natura”, “inhumanos”, “perversos” o “moralmente no razonables”; se va a hablar de “violación de los derechos del hombre”, de “crímenes contra la humanidad”. Los mismos ciudadanos pueden, en ocasiones, invocar una “ley superior” para sustraerse a sus responsabilidades o a sus obligaciones legales, para matar o engañar. En un contexto de pluralismo religioso, ético, económico, donde la “ley natural” pueda ser interpretada de diversas maneras, ¿quién hará de juez en caso de desacuerdo? ¿Es éste el crecimiento? La teoría de la ley natural remite a una teoría general del bien y del mal en la vida humana, que comporta a la vez proposiciones normativas que identifican como buenas o malas, permitidas, obligatorias, etc., ciertos tipos de elecciones y de comportamientos, y de proposiciones no normativas que llevan sobre la objetividad y la racionalidad proposiciones normativas. Los términos “ley” y “natural” son problemáticos dado que se plantean como criterios de valor anteriores a cualquier decisión individual o colectiva, ya que están por encima de todas las leyes, convenciones, prácticas positivas, puesto que son supuestas como objetivas, puesto que aquellos que se adhieren a ellas están convencidos de contribuir a la realización de los individuos y los grupos, y quieren imponer sus convicciones. Existe un rechazo a los escepticismos éticos tradicionalmente formulados contra las normas establecidas por las religiones y, en el contexto nuevo de la globalización de los intercambios comerciales así como financieros, existe también un riesgo de dogmatismo o de convencionalismo moral, ligado a la eficacia económica y, por tanto, reforzado por el imperativo de tal eficacia.

Lo cierto es que se puede mantener la proposición según la cual el conocimiento de lo verdadero es un bien que es necesario buscar –se debe tender siempre hacia lo más verdadero y lo más verosímil–, mientras que la ignorancia, la ilusión y la confusión deben ser evitadas. Tomás de Aquino tiene por primer axioma de moralidad: “es necesario

hacer y buscar el bien, y negarse a hacer el mal”; por tanto, no se debe actuar gratuitamente, es decir, sin razón, y se debe tener un principio conforme a un bien humano fundamental. En estas condiciones, la distinción entre “ley natural” y “derecho natural” puede ser útil: la ley natural es el conjunto de razones que justifican la afirmación de tal derecho natural, siendo éste la ley natural en su aplicación a determinada clase de personas o a determinado asunto en específico.

Así, el principio de trascendencia de los derechos del hombre es hoy denunciado por algunos como una amenaza para la diversidad cultural y como la manifestación de una voluntad de dominio de Occidente, mientras que es presentado por otros como la legitimación de dicha diversidad. El relativismo cultural deviene muy frecuentemente una justificación ideológica para cometer o tolerar atentados a la dignidad y a las libertades fundamentales de los seres humanos; las especificidades culturales se invocan para justificar prácticas brutales y los ejemplos son, desgraciadamente, numerosos. Cuando Robert Badinter declara: “Yo creo en la universalidad e indivisibilidad de los derechos del hombre, pues siguen siendo el horizonte moral de nuestro tiempo”, precisa que es necesario “aceptar que, en su expresión, los derechos del hombre revisten aspectos culturales diversos”.²⁵ La universalidad de los derechos del hombre no está en contradicción con la diversidad cultural; el derecho a la diferencia es un derecho del hombre; no es que sea necesario, dado que la noción de humanidad apareció de forma tardía, renunciar a hacer surgir la voluntad de reconocer los derechos comunes a todos los seres humanos en los diversos puntos del mundo. La determinación jurídica positiva, preocupada por articular lo universal y lo particular, sin que nada sea jamás paralizado definitivamente, fijado, parece ser entonces complementaria a la exigencia moral. Desde esta perspectiva, sin duda conviene reflexionar sobre el riesgo de caer en un dogmatismo o convencionalismo moral de la conformidad, evocado más arriba, vinculado con el imperativo de la eficacia económica.

En línea con la reflexión de Majid Rahnema, que se interroga sobre la causa del “crecimiento del número de hombres y mujeres acosados

²⁵ Entrevista con Robert Badinter, Presidente de la Misión para el Cincuentenario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, *Le Monde*, 18 septiembre de 1998.

DOMINIQUE DE COURCELLES

por la miseria, justo mientras no cesan de multiplicarse los grandes proyectos de ayuda a los pobres y cuando la economía dispone de todos los medios necesarios para, al menos, asegurar su supervivencia”,²⁶ conviene interrogarse sobre la conformidad, en tanto objeto y preocupación jurídica de “moralización” de la vida de las empresas y de los intercambios, por la articulación de lo universal y lo particular, justo cuando el aumento de la competencia parece permitir, si no imponer, todos los rumbos.

La empresa: “nuevo territorio” de lo humano

Hoy, una de nuestras convicciones y reivindicaciones más importantes a propósito de nosotros mismos es que somos agentes moralmente responsables. Esta responsabilidad moral encuentra fundamento en el libre albedrío y, a fin de cuentas, en nuestro autocontrol, el cual incluiría, a la vez, la existencia de otras opciones posibles y la capacidad de discernimiento y de elección, de tal forma que conozcamos –o consideremos conocer– nuestras propias determinaciones.

44 | Hoy, es la empresa transnacional, transcultural, que se establece como sociedad, la que aparece como el “nuevo territorio” de lo humano. En función de lo que quiere, en función de su cultura, la empresa necesita normas o reglas específicas y coherentes. Se admite, generalmente, que puede ser el vector eficaz de las respuestas a las grandes amenazas contemporáneas y que sus políticas de desarrollo sostenible podrían constituir el vector de los derechos del hombre. A ella corresponde el imperativo kantiano de “siempre tratar al ser humano como un fin y jamás como un simple medio”, que sigue siendo uno de los principios supremos de moralidad, pues es un principio conforme a un bien humano fundamental que está especificado en las normas morales que condenan la muerte o el fraude o la corrupción. Este principio encuentra su expresión en los derechos del hombre, que no son solamente inalienables, sino también inviolables.

²⁶ Majid Rahnema, *Quand la misère chasse la pauvreté*, 2003, Paris, Fayard/Actes Sud, p. 11.

Debido a que la empresa, fuera de territorio nacional, se enfrenta a problemas de legislación, de legitimidad y de legitimación, su responsabilidad social consiste, entre otras cosas, en suscitar “códigos de conducta” o “códigos de ética” destinados a paliar la insuficiencia de la ley, que contiene lagunas, injusta ciertamente. Así, surgen nuevas autoridades de regulación, economizando la justicia y también la política. Lo que sería la “ley natural”, general e impersonal, se encuentra necesariamente enmendada por reglamentos internos que supuestamente permitirían la responsabilización y serían portadores de valores específicos. Es posible sostener que existen diferentes opiniones posibles, diferentes códigos de conducta o códigos de ética, frente a una elección que tiene una inclinación moral significativa, que remite a diferentes manifestaciones de un solo y mismo bien.

Para Kant, una ley concebida como un medio para la felicidad o para el bien común —una administración equilibrada o una buena gobernabilidad, la eficacia económica admitida como bien común— induce necesariamente a una heteronomía de la voluntad, puesto que aquí se encuentra determinada en su acto hacia un fin o un objeto que ella misma no produce. Un precepto tal no merece el nombre de ley; es, cuando más, una “regla de habilidad” o un “consejo de la prudencia”. La idea de ley, en cambio, corresponde a aquella del imperativo categórico; es un mandamiento incondicional al cual se obedece por deber, por respeto a la ley misma. Pero una aproximación semejante no toma en cuenta el enraizamiento de toda ley en una red de hechos y de significaciones históricas, políticas y culturales; la condición de efectividad de las leyes, ha mostrado Hegel, es que rigen y reconocen la expresión objetiva y racional de su propio *ethos* que remite a su cultura, en el sentido amplio del término: civilización. Este reconocimiento pasa por el diálogo y la elaboración común. La evaluación del contenido normativo por cada uno es un trabajo incesante en su renovación, perfectible. La conformidad no podría estar vinculada a una “doctrina” única, a un “pensamiento único” y fijo. Por otro lado, el imperativo de la eficacia económica y de la fluidez no podría ser sustituido por imperativos religiosos tradicionales y sustituir un dogmatismo por otro, ni tampoco podría sustituir los principios conformes a

DOMINIQUE DE COURCELLES

los bienes fundamentales, mismos que han podido ser enunciados por pensadores tan diferentes entre sí como Tomás de Aquino o Kant.

Los códigos de conducta o de ética de las empresas, que producen el objeto de esta nueva disciplina de las empresas, que es la “conformidad”, estarían así más del lado de las “reglas de habilidad” y de los “consejos de la prudencia” que del lado de la ley; jamás podrían ser mandamientos incondicionales, incluso si tienen la misma condición de efectividad que las leyes, a saber, la necesidad de un reconocimiento propio por aquellos que rigen en los diversos puntos del mundo. No pueden ser móviles de la acción, sino sus marcos. Y es bien sabido que no existe sociedad humana viable si los hombres se rehúsan a garantizar aquello que es la base del tejido social, es decir, la posibilidad del intercambio recíproco, la estabilidad de los compromisos, de las promesas y los contratos, la eficacia de la amenaza y de la disuasión.

La confianza y el porvenir

En estas condiciones, sin duda la “conformidad” puede devolver a la *confianza* toda su importancia y toda su *performatividad*, si es dicha virtud de equidad y prudencia capaz de ponderar la ley general, con lagunas, injusta ciertamente; si es esta tensión hacia lo verdadero, lo bueno, lo bello, capaz de economizar la justicia y la política; si está vinculada a la “recta razón”, articulando lo universal y lo particular; si se guarda del estricto racionalismo económico, así como del estricto convencionalismo moral, y subraya la responsabilidad y movilidad de los diferentes actores de la empresa y la necesidad de un perpetuo reajuste y renovación de los principios. En estos tiempos de “crisis”, confianza es una palabra que no se deja de escuchar en los discursos de los economistas, políticos y, de igual forma, en los de los moralistas. Es, exactamente, lo que eligiera Montaigne y también de lo que dan testimonio sus *Ensayos*: tomar en cuenta la complejidad y la fluidez de lo real, aceptar el no-dominio de lo real y tener confianza en el hombre y en sí mismo. Si implica la constante participación de seres autónomos y racionales en las implicaciones necesarias de la equidad, su acuerdo sobre un conjun-

to de principios de justicia particulares, cuidadosamente formulados y jerarquizados, entonces la conformidad restaura la confianza entre ellos y puede ser la estructura de base de la empresa y, por lo mismo, de la sociedad. La conformidad otorga realidad al porvenir.

La conformidad, en tanto acuerdo sobre un conjunto de principios de justicia particulares, que permite la confianza no solamente al interior de una empresa sino igualmente de manera transnacional, transcultural, inscribe las insuficiencias de prevención o de control en el porvenir y permite decir que el porvenir es ya, en cierto modo, lo que será. La corrupción, el blanqueo de dinero, el financiamiento del terrorismo, todos los escándalos, pero también los rumbos de un crecimiento erigido como juez supremo y la alienación de la libertad a las inclinaciones y a los intereses propios, todos esos hechos, antes de que sucedan de manera ineluctable, pueden dejar de producirse. En este intervalo se desliza la libertad del acuerdo sobre un conjunto de principios particulares de justicia y en el que la ética puede afrontar la racionalidad instrumental, al considerar que los intereses que ponen en conflicto las partes los incitan, asimismo, a la cooperación. La conformidad remite así a la actividad de predicción de los profetas de la Biblia, que no predecían solamente para hacer conocer el porvenir, sino también para actuar sobre el mundo. Tal es el caso del profeta Jonás, quien, al profetizar la caída de Nínive a sus habitantes, provoca su arrepentimiento y, por tanto, su salud al conformarlos a la voluntad divina. Pero Jonás habría querido no profetizar a los habitantes de Nínive, que eran los enemigos tradicionales de Israel; su palabra profética, conforme a la voluntad divina, produce un resultado que él mismo, alienado por sus propias inclinaciones e intereses, no habría podido desear. La sanción, en caso de no aplicación de la conformidad, en último término puede tener resultados que rebasan aquellos que ha formulado la conformidad o aquellos que ha denunciado su no aplicación en tal circunstancia precisa. Y la necesidad de la conformidad, por último, se abole. El filósofo Hans Jonas escribió: “La profecía de la desgracia existe para evitar que se realice”.²⁷

²⁷ Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, 1995, Paris, Flammarion, p. 233.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

POBREZA Y DERECHOS HUMANOS

*Fernando Montoya**

RESUMEN: La mitad de la población mundial sufre pobreza. La formulación de una ética global, que permita ajustar un nuevo ordenamiento económico responsable, deberá dirigir la vista a la transformación del Estado como promotor y defensor de los derechos humanos, gracias a un discurso consensuado, interactivo, y que practique una redistribución económica justa, como uno de los grandes retos que convienen no ya a unos cuantos, sino a todos en general.



ABSTRACT: Half of the world's population suffers from poverty. The creation of a global ethic, allowing for a new responsible economic order, should focus on the State's evolution as a promoter and defender of human rights, which is owing to an interactive, consensual discussion preaching the practice of a fair economic redistribution as one of its biggest challenges benefiting not only a few, but having a global effect.

PALABRAS CLAVE: pobreza, ética global, globalización, economía.

KEYWORDS: poverty, global ethic, economic redistribution.

RECEPCIÓN: 12 de marzo de 2008.

APROBACIÓN: 6 de octubre de 2008.

* Analista político.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

POBREZA Y DERECHOS HUMANOS

Pobreza y globalización

La creciente integración global después de la Segunda guerra mundial (como fue el reacomodo geopolítico de Europa) se ha relacionado con hechos que han causado cambios en las dimensiones que son clave para el desarrollo. Los países del mundo han adoptado políticas nacionales en busca de mejorías sociales y han orientado flujos de ideas, personas y capital más allá de las fronteras ante los desafíos de la globalización. Sin embargo, los resultados en la actualidad dejan mucho que desear, y la creciente pobreza extrema, aunada a la desigualdad social son, hoy por hoy, los desafíos más urgentes que todos los países deben enfrentar. Zygmunt Bauman, en su obra *Vidas desperdiciadas*, estudia uno de los cambios que ha afectado al mundo a causa de la globalización y que a su vez resulta ser una inquietud en la agenda política contemporánea: la formalización, cada vez más creciente, de poblaciones de emigrantes, refugiados, etc., (o, como él los denomina, “residuos humanos”), como una consecuencia inevitable y grave de las políticas económicas de algunos países y como efecto ineludible del progreso económico y la búsqueda de un orden:

La incertidumbre y la angustia nacida de la incertidumbre son los productos principales de la globalización. Los poderes estatales no pueden hacer casi nada para aplacar la incertidumbre, y menos aún para acabar con ella. Lo máximo que pueden hacer es reorientarla hacia objetos al alcance;

FERNANDO MONTOYA

desplazarla de los objetos respecto a los cuales nada pueden hacer a aquellos que puedan alardear al menos de manejar y controlar. Refugiados, solicitantes de asilo, inmigrantes, los productos residuales de la globalización, satisface a la perfección estos requisitos.¹

Se buscaban y se hallaban de forma temporal, soluciones globales a los problemas de sobrepoblación producidos de manera local. Pero mientras la modernización lograba alcanzar las áreas más remotas del planeta, se generó una cantidad de poblaciones superfluas, que son las que tienen que cargar con las consecuencias: *A quienes llegan tarde a la modernidad*—apunta Bauman— *se les deja que busquen una solución local a un problema causado globalmente, aunque con escasas posibilidades de éxito.*² Una vez que la modernidad ha sucedido, según el autor, la condición universal de la humanidad, los efectos de su dominio global se han vuelto en su contra. Ante ello, señala que no podemos ser indiferentes ante tales causas por lo que resulta urgente la necesidad de buscar soluciones locales a problemas que surgieron globalmente (guerras, masacres tribales, proliferación de guerrillas), o bien, como es el número cada vez más creciente de población privada de medios adecuados de subsistencia, y sin lugar para ubicarlos, despojados de sus modos y medios de supervivencia.³

Defino pobreza como la carencia de recursos necesarios para satisfacer las necesidades de una población o de un grupo de personas en específico, sin tener, incluso, la capacidad y la oportunidad de producir aquellos recursos necesarios para una debida subsistencia. Sin embargo, no hay duda de que la pobreza es relativa y se mide de diversas formas. Una definición de pobreza exige el análisis previo de una situación socioeconómica general de cada región, y de los patrones culturales que expresan un estilo de vida dominante en ella. Amartya Sen,

¹ Zygmunt Bauman, *Vidas desperdiciadas*, 2005, España, Paidós, p. 89. Bauman, define a los refugiados como aquellos *residuos humanos, incapaces de desempeñar ninguna función de utilidad en el país al que han llegado y en el que permanecen de manera temporal, y sin ninguna intención ni perspectiva realista de verse asimilados e incorporados al nuevo cuerpo social.* (*Ibid.*, p. 103).

² *Ibid.* p. 96.

³ *Ibid.* p. 16.

en *Nuevo examen de la desigualdad*, considera que uno de los métodos más efectivos para identificar la pobreza es por medio de una “línea de pobreza”, que señala el nivel de ingresos a partir del cual se considera que una persona es pobre. Con esta medida convencional, se toma a la línea como punto de partida para hacer un recuento del número de personas que se encuentran bajo ella, definiendo así, el índice de pobreza como “proporción del total de la población que se identifica como pobre”.⁴ Para el autor, la medición de la pobreza asegura dos ejercicios interrelacionados; a) *identificación* de los pobres y, b) *agregación* de las estadísticas referidas a los pobres para obtener un índice global de pobreza.

En la actualidad hablar de pobreza nos remite, sin duda alguna, al tema de la globalización. La relación entre globalización y pobreza no se ha entendido bien, pues, para algunos, la globalización es el único medio de reducir la pobreza universal, mientras otros la consideran como una causa primordial de pobreza.

Pero, ¿qué es globalización?

La globalización es un incremento en el impacto sobre las actividades humanas de fuerzas que trascienden las fronteras nacionales. Tales actividades pueden ser económicas, culturales, políticas, sociales, tecnológicas e incluso biológicas.⁵

Los componentes teórico-prácticos que dan vida al movimiento globalizador se enfocan tanto al comercio como al intercambio de bienes y servicios entre países; los flujos de capital consisten en el intercambio de instrumentos financieros; la ayuda externa, en transferencia de préstamos y subvenciones, así como la asistencia técnica y la capacitación; la migración como movimiento de personas entre países, temporal o permanentemente, en busca de oportunidades educativas y empleos,

⁴ Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, 2000, Madrid, Alianza Editorial, p. 119.

⁵ Ian Goldin y Kenneth A. Reinert, *Globalización y pobreza*, 2005, Banco Mundial, Serie Desarrollo para todos No. 10, p. 12.

FERNANDO MONTOYA

o bien, para escapar de situaciones adversas; se encuentra también la globalización de las ideas, como el fenómeno más ambicioso, pues significa la generación y transmisión internacional de conocimientos sobre aspectos relacionados con la tecnología, gobernabilidad, administración, cultura, etc. Estos elementos conceptuales que orientan a determinar a la globalización a realizar ciertos fines han traído a la vida cotidiana del ser humano de hoy ciertos beneficios, como es la conexión interpersonal mundial a través de novedosas tecnologías de información y comunicación, por ejemplificar tan sólo un hecho. Sin embargo, el discurso que pregona la globalización rompe en su mayor parte con la realidad.

Hoy en día, la pobreza global se concentra en lo que generalmente se denomina el mundo en desarrollo. Estos países llegaron a ser distintos en el siglo XIX,⁶ específicamente con el apogeo de la Revolución industrial, cuando sus ingresos per cápita empezaron a quedar muy rezagados en comparación con otros países.

En 1820 este ingreso en Europa occidental era aproximadamente el doble del resto del mundo. Después, el aumento de los ingresos en Europa occidental y Japón creció mucho más rápido que en América Latina. [...] Que los cambios fueran revolucionarios no cabe duda. La ausencia de esos cambios en el mundo en desarrollo, llegó a ser una de las principales características que lo definían como tal.⁷

Se podría decir, pues, que en este siglo, la pobreza se halla inevitablemente relacionada con la función del gobierno, ya que no sólo está el hecho de gobernar países sino también “gobernar la pobreza”. La idea de “gobernar la pobreza” no es nueva en este siglo. Europa, por ejemplo, supo hallar el camino por el cual buscaba equilibrar el espectro de las “masas paupérrimas”. Para ilustrar más este tema, Giovanna Procacci, en su estudio titulado “Social Economy and the Government

⁶ La globalización debe entenderse no como una conjura de los americanos, los japoneses o de determinados poderes, sino como el resultado del desarrollo tecnológico-económico de la modernidad europea.

⁷ Ian Goldin y Kenneth A. Reinert, *op.cit.*, p. 8.

of Poverty” indica que, a partir de la creación del discurso de la economía política al final siglo XVIII y principios del XIX, (además de otorgar un panorama deseable para acrecentar el bienestar sin evadir el problema de la pobreza) se sitúa, también, un panorama que permite estudiar la arena de todos los conflictos de los que nuestras sociedades son portadores: la pobreza y el pauperismo.⁸ El pauperismo, para Procacci, se define como aquella población flotante de las grandes ciudades que la industria atrae y que es incapaz de emplear de manera regular; es, a la vez, un objeto de seria atención e inquietud, tanto para los estudiosos de los problemas sociales, económicos y políticos como para los propios gobiernos; el pauperismo es también uno de los más peligrosos enemigos de la civilización, pues se define mediante una clase de hombres maltratados por la sociedad y que consecuentemente se les rebela. Es un tipo de pobreza intensificada al nivel de un peligro social: una especie de masa, una colectividad, esencialmente un fenómeno urbano.⁹ Cuando el pauperismo, señala la autora, se halla erradicado, sólo la pobreza permanecerá como un efecto de desigualdad social, ciertamente un tipo de pobreza accidental. La pobreza, para Procacci, se deriva de una condición de desigualdad. Sin embargo, un gobierno que responda ante la pobreza deberá hacer lo posible para que ésta no se convierta o degenera en pauperismo. Así, comparado con la pobreza, el pauperismo aparece inmediatamente como innatural, como antisocial: una “deformidad” que incide en aquel orden natural del discurso de la economía política (del discurso del bienestar).¹⁰ Continuando con el tema, el pauperismo consiste, para la autora, en la indicación de una serie de diferentes formas de conductas que no son dóciles con el proyecto de socialización que se está elaborando: es un juego de

⁸ Giovanna Procacci, “Ciudadanos pobres, la ciudadanía social y la crisis de los Estados del Bienestar”, en Soledad García y Steven Lukes (comps.), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, 1999, Madrid, Siglo XXI, p. 151. A diferencia de la economía política, la economía social, según la autora, fue un discurso crítico que partía de la idea de sociedad como algo que existe positivamente, y no solo como el resultado de las leyes, sino como un portador orgánico de funciones y reglas. (*Ibid.*, p. 153).

⁹ *Ibid.*, p. 158.

¹⁰ *Ibid.*, p. 159.

FERNANDO MONTOYA

hábitos morales y físicos.¹¹ Para delimitar aún más el concepto de pauperismo, Procacci señala tres características: a) el pauperismo es *movilidad*, pues se halla en contra de la necesidad de concentraciones ordenadas de población; b) el pauperismo es *independencia*, pues rechaza los lazos orgánicos de la sociedad; c) el pauperismo es frugalidad, pues representa un rechazo a las necesidades por las cuales la sociedad se dinamiza (trabajo intelectual, físico); d) el pauperismo es *ignorancia e insubordinación*, pues incluye aquel atraso técnico que dificulta la organización de trabajo; pero más inquietante aún, según la autora, es aquella clase de ignorancia que merece ocupar el lugar principal entre las causas de la indigencia: la ignorancia de deberes y su actuación en la sociedad.¹² El pobre debe ser educado por encima de todo, debe estar implicado con el orden social por el cual debe ser integrado. A manera de conclusión, la autora señala que los pobres deben ser partícipes de toda decisión política, y en un sentido general, deben asociarse socialmente para transformarse en un vehículo que estructure los lazos que permiten el progreso de los sujetos en sociedad.¹³

Ahora bien, según el informe *Globalización y pobreza* del Banco Mundial, el reporte más extenso de la pobreza en todo el mundo abarca el período comprendido entre 1820 y 1992 e incluye tanto a los “pobres” como a los “extremadamente pobres”.¹⁴

El movimiento creciente de la economía mundial durante tales cambios históricos se reflejó también en los dramáticos aumentos de la población. Los primeros años del siglo XIX se definieron por una transición entre dos olas de expansión colonial, las cuales empezaron en 1400 y la segunda terminó con la Primera Guerra Mundial en 1914. El siglo XX experimentó una explosión del crecimiento de la población en los países menos desarrollados, mientras que la mayor parte del mundo desarrollado batalló crisis económicas y la destrucción ocasionada por guerras, que a menudo resultaron en bajas tasas de natalidad.

¹¹ *Ibid.*, p. 161.

¹² *Ibid.*, p. 161-2.

¹³ *Ibid.*, p. 166.

¹⁴ Los pobres son aquellos que viven con menos de dos dólares diarios y los extremadamente pobres son aquellos que viven con menos de un dólar al día (Goldin, *op. cit.*, p. 10).

Pierre Chaunu en su obra *Historia y Población*, señala que a finales de la Segunda guerra mundial, la tasa de natalidad en los Estados Unidos se hundió de 27 a 20% en menos de diez años a causa de los efectos de la guerra.¹⁵

El conjunto industrial global nunca había estado en déficit. Dentro del sistema subsistía una posibilidad de autorregulación. Un elemento exterior, la crisis económica, había actuado como la guerra. En realidad, la crisis y la guerra habían aunado sus efectos: la crisis era la consecuencia directa del déficit de los nacimientos debido a la guerra.¹⁶

A principios del siglo XX, los países desarrollados como Inglaterra, Francia y Estados Unidos (favorecidos por la Revolución industrial del siglo XIX) les resultaba realmente necesario formalizar una planeación demográfica (como lo había sugerido Thomas Malthus en su *Ensayo sobre el principio de población* de 1789) para contrarrestar los efectos producidos por el capitalismo (recordemos que la población rural comenzó un éxodo gradual hacia las zonas urbanas por la creación de nuevas fuentes de empleo), así como hacer científicamente mensurable el índice de población futura para efectos prácticos de capital humano en las empresas e industrias. No será hasta mitad del siglo XX cuando se comenzó, tardíamente, a aplicar en las regiones descolonizadas como la India, algunas regiones del África, entre otros (pues carecían de independencia política y económica) estudios y políticas demográficos, que tuvieron efectos desfavorables *a posteriori* en los planos económico, social y político.¹⁷

A finales del siglo XX, las economías y los estilos de vida en transición de muchos de los países más desarrollados habían causado que el número de nacimientos decayera a niveles increíblemente bajos. Para precisar mejor estos datos, tomamos como referencia un informe de la División de población mundial de la Organización de las Nacio-

¹⁵ Cfr. Pierre Chaunu, *Historia y Población*, 1982, México, FCE, p. 180

¹⁶ *Ibid.* p. 201.

¹⁷ Ideas que fueron tomadas de la obra *Historia y Población* de Pierre Chaunu.

FERNANDO MONTOYA

nes Unidas que precisa que, en la década de 1970, a través de una variante media, la población mundial oscilaba entre los 3,000,696,588 personas;¹⁸ en el año 2000, la población aumentó a los 6,000,085,572 personas, estimándose para el 2050 en 9,000,075,903 personas.

Bajo las cifras que nos muestran los niveles de aumento de la población mundial, nos remitimos a un dato que define la línea de pobreza actual, en palabras de Thomas Pogge:

Alrededor de 2.800 millones de personas, esto es, el 46% de la humanidad, viven por debajo de la línea de pobreza que el Banco Mundial fija en menos de 2 dólares diarios [...] Cerca de 1.200 millones viven con menos de la mitad, lo que significa que viven por debajo de 1 dólar/día, la línea más conocida del Banco Mundial. [...] Cada año, unos 18 millones mueren prematuramente por causas relacionadas con la pobreza. Esto constituye un tercio de todas las muertes humanas –50,000 diarias, que incluyen las de 34.000 niños menores de cinco años.¹⁹

58 | La carencia de un poder adquisitivo que dignifique la vida del ser humano conlleva, entre otros problemas, a que se agrave gradualmente a las poblaciones más pobres del planeta; esto varía de acuerdo a las políticas económicas aplicadas en cada país: la nulidad de políticas e información nutricionales atrae mayores enfermedades a las personas menos favorecidas, provocando en el Estado costos mayores en los programas de salud pública; la falta de incentivos para la creación de empleos estimula la despoblación de regiones y/o la formación de la delincuencia, así como el origen de empleos no regulados por estamentos fiscales, o bien, la masiva migración de personas a ciudades de otros países donde el nivel de poder adquisitivo es mucho más alto en comparación con el lugar de origen;²⁰ el descuido en la generación

¹⁸ World Population Prospects: The 2004 Revision and *World Urbanization Prospects*, Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat,

¹⁹ Thomas Pogge, *Global Justice*, 2005, Oxford, Blackswell Publishing, p. 14.

²⁰ La migración es un fenómeno laboral que responde a las necesidades de los dos polos, el que expulsa y el que recibe; por lo mismo, se trata de migraciones forzadas, flujos humanos desprotegidos socialmente que son presa de enormes injusticias. En México, los trabaja-

de infraestructura que permita accesos de comunicación, o bien, la débil inversión en proporcionar espacios educativos y de recreación cultural.

Peter Singer, reconocido estudioso de la ética global, profesor de Bioética en la Universidad de Princeton comenta lo siguiente:

Reducir el número de seres humanos que viven en absoluta pobreza es seguramente una urgencia más prioritaria que reducir la pobreza relativa causada por algunas personas que viven en palacios, mientras que otros viven en casas sencillamente adecuadas.²¹

Resulta ser una irresponsabilidad de los Estados seguir manteniendo a los enormes cuadros de pobreza en las sociedades. Valdría la pena que recordaran a todos aquellos tratados, pactos, convenios y cartas internacionales que fueron firmados por diversos países del mundo, con carácter obligatorio, con la finalidad de regular las relaciones económicas de los Estados: la Declaración sobre el Progreso y el Desarrollo en lo Social, firmada en Nueva York el 20 de diciembre de 1971; la Carta de Derechos y Deberes Económicos de los Estados, adherente a la DDH y que fue proclamada por la Asamblea General en su resolución 3281 (XXIX), de 12 de diciembre de 1974; la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, firmada en Nueva York el 29 de noviembre de 1985; el Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Dere-

dores seguirán favoreciendo a la economía estadounidense y engrosando las arcas mexicanas con remesas que ya han alcanzado los 23 mil millones de dólares. El artículo 23 de la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre* es muy explícito en este sentido: “1. Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo. 2. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual. 3. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social.” Es responsabilidad moral de los Estados mantener dicho estatus en las sociedades con la finalidad de hacer valer derechos ético-políticos como los derechos humanos. Los profundos cambios operados en este momento histórico pueden observarse tanto en el plano laboral como en lo relativo a los niveles de pobreza urbana y rural, por lo que es preciso corregir las dificultades que presentan los mercados laborales.

²¹ Peter Singer, *One World: the ethics of globalization*, 2004, Yale University Press, Second Edition, p. 175. (Traducción mía).

FERNANDO MONTOYA

chos Humanos en Materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, firmado en El Salvador el 17 de noviembre de 1988,²² entre otros más que, jurídicamente, poseen el peso necesario para respetar, promover y cuidar los derechos en materia económica, ligados, inevitablemente, a los derechos humanos.

El artículo 22 de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre refuerza la idea de crear el soporte ético necesario en materias económica, social y política entre los Estados: “Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.” Se necesita, para ello, una acción urgente a nivel global y local para asegurar que los beneficios de la globalización lleguen a más de mil millones de personas que continúan viviendo con ingresos inferiores a un dólar por día y que aún no se han beneficiado de los frutos de la globalización.

El reto consiste en hacer llegar a todas las regiones y países el progreso que promete la globalización para el mayor bienestar de tanta gente. Por ello, considero que es mejor el estímulo de ideas y herramientas de aplicación para la calidad de políticas sociales, unidas a un discurso dialógico entre el ciudadano y el gobernante para evaluar lo que más conviene interntar al erradicar problemas, fomentar ideas y aplicar políticas económicas consensuadas; en vez de una política subsidiaria, pues así se llegaría a conclusiones mucho más favorables para el desarrollo de los países con altos niveles de pobreza.

60

²² Para mayores referencias a las Declaraciones Internacionales de Derechos Humanos, *cfr.*, *Principales Declaraciones y Tratados Internacionales de Derechos Humanos ratificados por México*, Silverio Tapia (comp.), 1999, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos.

La pobreza como problema moral

Considero que un ordenamiento económico o bien financiero de la comunidad de los pueblos, debería situarse sin duda en el marco de un ordenamiento económico mundial. La pobreza, lo hemos visto, describe un amplísimo rango de circunstancias asociadas con la dificultad al acceso y carencia de recursos para satisfacer las necesidades básicas que inciden en un deterioro de los niveles de calidad de vida de las personas. O en palabras de Amartya Sen, la pobreza es vista “como el fracaso de las capacidades básicas para alcanzar determinados niveles mínimamente aceptables”.²³

La pobreza es un término comparativo utilizado para describir una situación en la que se encuentra parte de una sociedad y que se percibe como la carencia, escasez o falta de los bienes más elementales, como por ejemplo alimentos, vivienda, educación, salud básica y agua potable, así como los medios para obtenerlos.

Intentamos responder al hecho de que la pobreza no sólo debe ser vista como el resultado de un modelo económico y social, ejercido y aplicado en un territorio y tiempo determinado, por los diversos agentes económicos y políticos, que producen en la sociedad sectores excluidos de los beneficios totales o parciales del modelo en ejecución, sino también como un problema moral, un problema de conciencia ética, que debe ser compartido entre los países del mundo y las organizaciones económicas y financieras, así como los propios ciudadanos de los países, las políticas económicas y sociales que se aplican, y claro está, la intencionalidad ética de querer erradicar la pobreza mundial.

Thomas Pogge, Peter Singer, Hans Küng, Amartya Sen, entre otros, afirman que la pobreza deber estar circunscrita a un proyecto de ética mundial, definiendo los derechos y deberes sociales, económicos y políticos globales para exigir un comportamiento adecuado. Las acciones político-económicas en la perspectiva de un ordenamiento económico mundial justo para abatir la pobreza, en detrimento de los intereses particulares y los egoísmos colectivos de las naciones afectadas, así como de las empresas nacionales e internacionales, de ningún modo pueden

²³Amartya Sen, *Sobre ética y economía*, 1997, Madrid, Alianza Universidad, p. 16.

FERNANDO MONTOYA

llevarse a cabo sin motivaciones éticas. Amartya Sen en su obra *Sobre ética y economía* hace explícito el divorcio entre ética y economía por medio de la creación de un “enfoque egoísta de la racionalidad” que supone “un rechazo de la visión de la motivación relacionada con la ética”. Para Sen, la persona se puede observar “en términos de agencia, reconociendo y respetando su capacidad para establecer objetivos, compromisos, valores, etc., y también podemos considerarla en términos de bienestar, que asimismo, demanda atención”.²⁴ Este modelo (dicotomía de la persona), según el autor, se pierde en el mundo de la motivación egoísta, borrando, por tanto, todo sentido ético. Sen, como muchos autores más, se preocupa y cuestiona el distanciamiento existente entre la ética y la economía, el cual, lejos de ser visto como un logro en un proceso de especialización de las ciencias, es identificado por él como un problema que afecta tanto a la ética como a la economía, por lo que valdría defender un contacto más estrecho, más íntimo entre la ética y la economía.

La pobreza no es, pues, una causa que deba ser tratada mediante un solo factor para combatirla: es el resultado de procesos complejos y extendidos en el tiempo; es un problema de conciencia ética que se debe enfrentar mediante la educación y el replanteamiento de valores, elementos que son difíciles de apreciar a simple vista y que requieren investigación sostenida para lograr su comprensión antes de plantear cualquier intento de terminar con la pobreza.

Estamos familiarizados, mediante los llamamientos a la caridad, con la aseveración de que está en nuestras manos salvar las vidas de muchos o, al no hacer nada, dejar morir a esas personas. Estamos menos familiarizados con la afirmación de que la mayoría de nosotros no sólo deja morir de hambre a las personas, sino que también las mata de hambre. No puede sorprender que nuestra reacción inicial a esta aseveración más desagradable sea la indignación, incluso la hostilidad que, en lugar de considerarla detenidamente o discutirla, deseemos olvidarla o dejarla de lado claramente absurda.²⁵

²⁴ Cfr., Sen, *op. cit.*, p. 58.

²⁵ Thomas Pogge, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, 2005, Barcelona, Paidós, p. 271.

Ahora bien, considero que la actividad económica se presenta como un océano de fluctuaciones no arbitrarias sino necesarias, naturales. Michel Foucault en su obra *Seguridad, Territorio, Población* señala que: “la constitución de un saber de gobierno es por completo indisoluble de la constitución de un saber de todos los procesos que giran alrededor de la población en sentido lato, lo que se llama justamente economía”.²⁶ El liberalismo, por ejemplo, tenía como principio dejar que la gente haga lo que quiera y que las cosas pasen, que transcurran, de tal suerte que la realidad se desarrolle y marche y siga su curso de acuerdo con las leyes, los principios y los mecanismos que le son propios. Foucault, considera que la economía designaba una forma de gobierno en el siglo XVI, y designará en el siglo XVIII un nivel de realidad e interacción para el gobierno, formalizada a través de, según él, una serie de procesos complejos y capitales para la historia.²⁷ Para nuestro autor, los economistas fueron propiamente los creadores de una nueva razón de Estado (distinta a la razón de Estado monárquica, absolutista) y un nuevo arte de gobernar de una razón que no era ya la de Estado sino modificada para algo nuevo que es, a saber, la economía. El economista ya no se interesa por la justicia o la justeza de los precios, ni por las barreras que hay que colocar para impedir fraudes, y menos por calibrar filosóficamente la variedad y las urgencias de las necesidades humanas. Su propósito será el de desentrañar los mecanismos espontáneos que se desencadenan en el mundo de la producción y la circulación de riquezas de acuerdo a las medidas que un poder público decreta. Y será a través de esta nueva razón y naturalidad que se opondrá justamente a la artificialidad de la razón de Estado, de la política,²⁸ provocando que la “población” se transforme, crezca y se desplace siguiendo el ritmo de una naturalidad intrínseca a ella (intereses, gustos, etc.).

El papel del Estado y la forma de gobernabilidad estatal frente a esta nueva razón, tendrá por principio fundamental, para nuestro autor, el respeto y observancia de esos procesos naturales, además de limitar sus atribuciones de intervención. El mercado se comporta como el cielo

²⁶ Michel Foucault, *Seguridad, Territorio, Población*, 2006, FCE, México, p. 133.

²⁷ *Ibid.*, p. 121.

²⁸ *Ibid.*, p. 400.

FERNANDO MONTOYA

descubierto por los físicos que sustituyeron al Dios creador por aquel que se expresa con leyes mecánicas y principios universales. El Estado, por tanto, deberá limitar sus atribuciones no con la tecnología jurídica que otorgaba la razón de Estado, sino por medio de una nueva tecnología definida como utilitarismo, cuya función es la de delimitar las fronteras de la intervención gubernamental: “Sociedad, economía, población, seguridad, libertad: éstos son los elementos de la nueva gobernabilidad cuyas formas, creo, aún conocemos en sus modificaciones contemporáneas”.²⁹

Considero, por tanto, que un ordenamiento de la economía mundial requiere de una ética de la responsabilidad económica con carácter realista. Esta ética en la economía presupone un círculo axiológico indispensable para su acción (la libertad, la paz, la justicia, la igualdad, la seguridad, el medio ambiente, la vida), preguntándose a su vez, de un modo realista, por las previsibles consecuencias, particularmente las negativas, de las decisiones de las políticas económicas y responsabilizándose por ellas.

En la actualidad, una actuación económica responsable consiste en establecer un vínculo serio entre las estrategias económicas y el juicio ético. La propuesta que sostengo en formalizar un nuevo paradigma de ética económica se concretiza en que somete la actuación económica a la prueba de si lesiona bienes o valores por medio de un diálogo consensuado entre todas las partes que conforman una sociedad: familias, organizaciones, redes de parentesco, vecindarios, ciudades y aldeas, naciones e iglesias, y otras agrupaciones mantenidas por la interacción humana regular.³⁰ Bauman, señala, por ejemplo, que en sociología, existe una distinción entre el “nosotros y el ellos” (los residuos humanos) la cual se refiere a estar dentro y fuera de un grupo y que sólo se entenderán juntos en su conflicto.³¹ Para él, la solución a dicho conflicto se hallará gracias al consenso entre las partes para olvidar diferencias, suprimir conflictos de intereses y afirmar nuestro sentido de comunidad.³² El autor

²⁹ *Ibid.* p. 405.

³⁰ Zygmunt Bauman, *Pensando sociológicamente*, 1990, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, p. 17.

³¹ *Ibid.*, p. 44-5.

³² *Ibid.*, p. 49.

comenta que un ciudadano es, además de un portador de derechos y deberes, un portador del derecho a opinar para determinar las políticas del Estado, tener el derecho de influir sobre la actividad del Estado y de participar en la definición y la administración de la ley que el Estado debe proteger³³ y también, considero, la de ser un ciudadano del mundo que evalúe, a la vez, la suficiencia de la realidad social y del futuro, demostrando la capacidad requerida de armar consensos ético-económicos internacionales entre los Estados:

No hay una comunidad política global, y mientras esta situación prevalece, debemos tener naciones-estados, y los líderes de aquellas naciones-estados deberán dar preferencia a los intereses de sus ciudadanos.³⁴

En fechas recientes, el Banco Mundial publicó un informe denominado *Poverty Reduction and Growth: Virtuous and Vicious Circles*. En él, afirma que, si bien el crecimiento es clave para la reducción de la pobreza, es ella misma la que impide alcanzar tasas de crecimientos altas en América Latina, región que aún sigue siendo una de las más desiguales del mundo, donde la cuarta parte de la población vive con menos de dos dólares al día.

La importancia que asigna este informe a las múltiples dimensiones de la pobreza y a los factores generacionales históricos, enriquece el universo de factores por medio de los cuales la pobreza obstaculiza el crecimiento económico. Cito lo que este informe considera que son las dimensiones de la pobreza más importantes:

- Los pobres a menudo tienen acceso limitado a los mercados financieros o a otros complementos necesarios para la inversión privada (tales como derechos de propiedad e infraestructura) esenciales para la acumulación de capital físico y de conocimientos y para la participación en el proceso de crecimiento.
- Los pobres suelen tener mala salud, lo que disminuye su productividad y entorpece su habilidad para administrar y generar conocimientos.

³³ *Ibid.*, p. 165.

³⁴ Cfr. Singer, *op. cit.*, p. 4. (traducción mía).

FERNANDO MONTOYA

- Los pobres asisten a escuelas de peor calidad; y los retornos de la educación, que son bajos y tardíos, así como las perspectivas reducidas de movilidad, desalientan la acumulación del capital humano esencial para el crecimiento.

- Los pobres tal vez tengan que afrontar un mayor riesgo del mercado laboral, o tal vez tengan menos capacidad de protegerse contra ese riesgo, por lo que encuentran que los retornos a la inversión en capital humano ajustados según el riesgo son menos atractivos.

- Las regiones y los países pobres cuentan con menos personas capaces de adoptar, administrar y generar nuevas tecnologías que contribuirían a la productividad.

- Las regiones pobres quizás carezcan de la infraestructura o del capital humano que las harían atractivas para la inversión extrarregional o de los recursos para desarrollarlos y que facilitarían la movilidad laboral, tanto sectorial como territorial, en busca de oportunidades de ingresos más altos.

- Los países con regiones pobres pueden encontrar que las tensiones étnicas o raciales están exacerbadas por las disparidades en el ingreso, lo cual genera tensiones interregionales que hacen que tanto las regiones como el país en conjunto presenten mayores riesgos para la inversión.³⁵

66

Al hablar de la ética de la responsabilidad económica, lo ideal es fomentar la creación de círculos virtuosos en las economías de los países. Sostiene el informe que si el nivel de pobreza disminuyera 10% y todos los factores se encontraran inalterados, el crecimiento económico podría aumentar en 1%. A su vez, si existiera un aumento de 10% en los niveles de pobreza, podría descender la tasa de crecimiento en 1%, reduciendo las inversiones hasta en 8% del PIB, en especial en los países con sistemas financieros subdesarrollados.³⁶

Esto se debe a que los pobres, quienes no poseen un acceso seguro a créditos y seguros, no se encuentran en posición de formalizar muchas actividades que son rentables y desencadenan la inversión y

³⁵ Guillermo Perry, *et al.*, *Reducción de la pobreza y crecimiento: Círculos viciosos y círculos virtuosos*, 2005, Washington, Banco Mundial, Resumen Ejecutivo, Estudios del Banco Mundial sobre América Latina y El Caribe, p. 89.

³⁶ *Ibid.*, p. 8.

el crecimiento, produciendo estos círculos viciosos que hemos citado, y que el bajo nivel de crecimiento deriva en altos niveles de pobreza y a su vez en un bajo nivel de crecimiento. Pogge comenta que, de acuerdo con el pensamiento normativo occidental, la pobreza global revela una grave injusticia. Señala que no nos encontramos distantes de un problema que no tiene injerencia en nuestras vidas y que sólo nos obliga el deber positivo débil de ayudar, pues, al contrario de ello, nos encontramos con una íntima vinculación causal y moral con los pobres, ya que les hemos impuesto, según él, un orden institucional global que frecuentemente ocasiona una pobreza extrema, o bien, porque les privamos de una porción equitativa del valor de los recursos naturales explotados. El autor señala, por tanto, que nosotros tenemos la capacidad de finalizar nuestra implicación con la pobreza extrema de una forma realista, mediante una reforma económica que acabe con ella.³⁷

El término hacia estas implicaciones que tenemos todos con la pobreza, y que claramente nos expresa Pogge, podrá ser realidad si adoptamos una responsabilidad moral global para abatirla, porque la lucha contra ella no sólo les sirve a los pobres, también es positiva para todo el mundo: la creación de empleos que disminuyan los índices de delincuencia, así como la regulación del comercio informal; el sostenimiento de políticas alimenticias sanas que disminuya los gastos públicos que hay sobre salud (obesidad, diabetes, enfermedades cardiovasculares); en materia de educación, considero, por ejemplo, que ninguna política educativa está deslindada de la situación política y económica, por lo que para abatir otro factor que incide en la pobreza, resulta necesario fomentar la inserción de políticas que incluyan a los jóvenes en la vida laboral y los hagan partícipes de la realidad social, de tal manera que cooperen como actores sociales. No podemos ser distantes ante una injusticia que no sólo perjudica a quienes la sufren, sino a todo el mundo en general. Si nosotros somos indiferentes ante las injusticias que muestra la pobreza, estaremos actuando nuevamente de manera inmoral. Provocar entonces los llamados “círculos virtuosos”, podría contribuir a emprender cambios en cadena con el objeto de mejorar la calidad de todos aquellos

³⁷ Pogge, *op. cit.*, 2006, p. 266.

FERNANDO MONTOYA

seres humanos que viven en desventaja económica frente a otros que gozan de mayores privilegios. Dichos círculos radicarían en la idea de que una estrategia de lucha contra la pobreza (una lucha compartida entre ciudadanos, gobiernos y sus instituciones, Estados, organizaciones mundiales) en pro del crecimiento, debería buscar mejoras en la calidad de vida de la gente, como son las de mayores oportunidades para obtener vivienda, el acceso seguro a la salud, impulsar inversiones en infraestructura necesaria para beneficiar a aquellas regiones rezagadas y realizar mayores incentivos para el acceso de los pobres a los servicios públicos.

Una de las estrategias (que puede ser aplicable en algunas sociedades con el consenso de los ciudadanos, gobiernos y sus instituciones), podría ser el de ampliar el acceso a los servicios crediticios y financieros, además de mantener la estabilidad macroeconómica y así poner en práctica políticas sociales (muchas veces señaladas como acciones paternalistas), como son aquellas transferencias en efectivo que proporcionen una adquisición monetaria a las familias pobres, con la seguridad de que puedan mantener a sus hijos en las escuelas y darles atención médica.³⁸

68

En tales áreas un esfuerzo especial, no puramente el del mercado dirigido, es necesario para dar empuje y brincar al desarrollo. Es sólo después de que tenga aquella gente acceso adecuado al alimento y a la vivienda, a las vacunas, al agua saludable, a la seguridad social básica, y a la enseñanza primaria, que estas áreas más pobres atraerán una significativa inversión privada, la cual podrá ser suficiente para sostenerse y seguir con el avance por sí solas.³⁹

Las estrategias para erradicar la pobreza son importantes, además, para enriquecer políticas en favor del crecimiento, como es el caso de la

³⁸ Ejemplos de la introducción de programas sociales que sirven como estímulos en la acumulación de activos que harán avanzar el proceso de crecimiento en las poblaciones menos favorecidas son los que actualmente se implementan en México (Progresas/Oportunidades), Colombia (Familias en Acción) y Brasil (Bolsa Familiar), que fusionan las transferencias fiscales a los pobres con incentivos para crear capital humano, por medio de inversiones en educación y salud desde comienzos de la niñez.

³⁹ Pogge, *op. cit.*, 2005, p. 13. (traducción mía).

liberalización del comercio, lo cual no sólo propiciará un centro de inversión en aquellas regiones rezagadas sino que además logrará crear un desarrollo económico paulatino: construcción de carreteras y caminos, centros de salud, centros educativos, comercios, entre otros.

Ellos [los pobres] no se enfrentaron a la cruda disyuntiva de tener que elegir entre mantener el régimen anterior o presionar por este tratado de la OMC. Podrían haber acordado que los aranceles sobre las importaciones manufacturadas a los que se enfrentan los países pobres no deberían ser superiores a los que encaran los países pobres, en lugar de ser, como ahora, cuatro veces más altos. Podrían haber acordado abrir las fronteras a las importaciones de productos agrícolas, textiles y de calzado provenientes de los países pobres. Podrían haber acordado reducir los subsidios a su agricultura, que ascendieron en el año 2000 a 245.000 millones de dólares. La exitosa insistencia de nuestros gobiernos en mantener las exenciones proteccionistas tuvo un enorme impacto sobre el empleo, los ingresos, el crecimiento económico y las rentas públicas en un mundo en desarrollo donde muchas personas están a punto de morir de hambre.⁴⁰

Por ello, resulta ser moralmente necesario crear entre las naciones el urgente consenso para diseñar políticas arancelarias óptimas para el bienestar de las sociedades que están marginadas de participar activamente en ellas (como por ejemplo, las sociedades de producción agrícola), pues beneficiándose del comercio (en todos aquellos productores de bienes y servicios), se podrá acrecentar, en gran medida, la inversión para el crecimiento, siempre y cuando los países complementen sus acuerdos con inversiones en áreas como la educación, la infraestructura para las regiones, y que los campesinos pobres que puedan salir beneficiados en una correcta transición económica-comercial.

Sin duda, las estrategias económicas que deben encaminar las naciones en lucha contra la pobreza y en pro del crecimiento (creadas con matices éticos) mejorarán la equidad de los programas de gasto público, orientándose hacia todos aquellos que realmente lo necesitan, en

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p. 33.

FERNANDO MONTOYA

lugar de gastar recursos en subsidios dirigidos a los sectores acomodados (como son las pensiones que producen, a gran escala, gastos mayores a los Estados), fortaleciendo las políticas sociales, y en la mayoría de los casos, aumentando la recaudación impositiva mediante sistemas tributarios que reduzcan al mínimo los efectos negativos sobre la inversión.

Transformar al Estado en un agente que promueva la igualdad de oportunidades de acción social, política, económica y cultural a través de un discurso interactivo y consensual, y practicando a su vez una redistribución económica eficaz, no sólo resultará uno de los grandes desafíos que enfrenta ya la mayoría de los países subdesarrollados en el momento de poner en marcha mejores políticas económicas y sociales con el objeto de estimular el crecimiento y la reducción de la pobreza y la desigualdad, sino también hacer valer la justicia sobre toda aquella población que padece pobreza y que se ha visto afectada continuamente por la globalización, carente de un humanismo real (mas no ideal) que sobreponga a la ética sobre los interés egoístas y desinteresados.

EL VUELCO A LA IZQUIERDA EN AMÉRICA LATINA

*Natalia Saltalamacchia**

RESUMEN: La noción de “izquierda” designa tanto la sustancia de un programa político como el lugar relativo que éste ocupa dentro de un espectro político particular y en un momento histórico determinado; se puede decir que en la última década se registró un giro hacia la izquierda en América Latina. En este artículo se discute la importancia de que dicho vuelco se haya operado por la vía democrática e institucional. Asimismo, se examinan los factores internacionales que contribuyeron a que las izquierdas partidistas alcanzaran el poder en una mayoría de países latinoamericanos.



ABSTRACT: The notion of “the left” refers to not only the essence of a political agenda, but also its relative position in a specific politic spectrum and in a particular historical event. It is generally agreed upon that in the last decade, there has been a shift to the left in Latin America. In this article, the significance of the aforementioned turnover will be presented and how it has been used for democratic and institutional means. Furthermore, we will also analyze the international factors which contributed to the rise of power of leftist parties in a majority of Latin-American countries.

71

PALABRAS CLAVE: América Latina, izquierda, democracia, relaciones internacionales.
KEYWORDS: Latin America, left, democracy, international relations.

RECEPCIÓN: 9 de diciembre de 2008.

ACEPTACIÓN: 29 de enero de 2009.

* Departamento Académico de Estudios Internacionales, ITAM.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

EL VUELCO A LA IZQUIERDA EN AMÉRICA LATINA

El vuelco a la izquierda: ¿una curiosidad o un fenómeno trascendente?

Con la elección de Hugo Chávez a la presidencia de Venezuela en el año 1998 comenzó lo que se ha denominado como el giro a la izquierda en América Latina, es decir, se dio inicio a una serie de éxitos electorales por parte de las izquierdas partidistas que transformó el mapa político de la región. En la actualidad, partidos o coaliciones que se identifican a sí mismos como parte de esta familia ideológica gobiernan en Argentina, Chile, Brasil, Uruguay, Paraguay, Ecuador, Bolivia, Venezuela, Nicaragua y Panamá.¹ Este fenómeno ha sido concebido por algunos como un cambio de época. Otros, han cuestionado la idea del vuelco a la izquierda en Latinoamérica apuntando que: a) dado que entre varios de estos partidos existen más diferencias que similitudes, la categoría “izquierda” resulta inútil y genera más confusión que claridad;² b) en todo caso, la izquierda en el poder ha perdido su identidad y propósitos originales y, por lo tanto, este ascenso no hace realmente mucha dife-

¹ Evidentemente también en Cuba pero, por supuesto, dicho gobierno no forma parte de la tendencia aquí analizada.

² Véase, por ejemplo, Daniel Zovatto, “América Latina después del rally electoral 2005-2006: algunas tendencias y datos sobresalientes” en *Nueva Sociedad*, no. 207, enero-febrero, 2007, p. 25.

NATALIA SALTALAMACCHIA

rencia.³ ¿En qué sentido resulta pues pertinente referirse al giro a la izquierda en la región y qué importancia tiene?

En cuanto a la primera objeción se puede decir que es cierto que, desde el punto de vista sustantivo, quizá sólo en el nivel más general –su reconocimiento del ideal igualitario como valor fundante de las relaciones sociales– existe un claro denominador común entre todos y cada uno estos partidos/coaliciones en el gobierno. Por lo demás, es evidente que existen variaciones –aunque también muchas coincidencias– entre ellos, tanto en términos ideológicos como programáticos; es decir, en la teoría y en la práctica producen respuestas distintas a preguntas del tipo: igualdad en *qué cosa*, *entre quiénes* y *en qué grado*, entre otras. Sin embargo, esto lejos de ser una novedad, forma parte de la naturaleza misma de esta corriente política que, a lo largo de la historia, se ha caracterizado por el intenso debate y hasta las luchas fratricidas al interior de sus filas. Si, como se argumenta, debido a su heterogeneidad el uso de la categoría izquierda no es hoy pertinente, entonces habría que decir que nunca lo fue.

En realidad, la categoría izquierda sigue siendo relevante desde el punto de vista analítico y político, lo que se requiere es ordenar un poco los términos de la discusión. En el plano analítico, es necesario apuntar que la noción de izquierda se refiere tanto a una identidad política sustancial como relacional. Es decir, define no sólo algunos de los atributos intrínsecos del sujeto político sino que también indica cómo se posiciona éste con respecto a otros en un contexto político determinado y en un momento dado. En este sentido, se es de izquierda o no dependiendo de quién se ubica a la derecha. Por lo tanto, la comparación entre posiciones políticas a partir de la cual se distingue que un sujeto está “a la izquierda” no puede hacerse en el nivel regional sino que pertenece a la esfera de la política nacional, que es donde se registra la competencia entre opciones rivales. De tal manera que, más allá de sus diferencias, todos los gobiernos arriba aludidos y los partidos/coaliciones que los llevaron al poder son calificados de izquierda en atención

³ Véase, por ejemplo, Andrés Oppenheimer, “Latin American ‘Left’ Has Been Shifting to the Right” en *The Miami Herald*, 10 de diciembre de 2006.

al espacio que ocupan *dentro* del espectro político de sus respectivos países en un momento histórico determinado y no por la identidad que guardan los unos frente a los otros o por su apego estricto a algún ideal teórico de izquierda, cualquiera que éste sea.

Ahora bien, esto no significa renunciar a las comparaciones sustantivas. Sin duda es posible comparar entre las distintas expresiones de la izquierda –dentro de un país o entre países– pero con ello no se anula la categoría general sino simplemente se identifican clases o tipos dentro la misma. Si, como en este caso, la perspectiva regional es la que interesa, se puede proceder a contrastar los programas y acciones de los gobiernos adscritos a la izquierda en Latinoamérica y derivar de ello una tipología. Estas tipologías son mapas conceptuales útiles y, de hecho, ya se han intentado. Dependiendo del autor, se identifican dos,⁴ cuatro o múltiples⁵ divisiones por medio de las cuales se califica a las izquierdas gobernantes en Latinoamérica, pero en todos los casos el sustantivo (izquierda) es el mismo, éste sigue siendo el eje ordenador. De la sola existencia de tales tipologías se desprende, por supuesto, un corolario lógico: en la última década ocurrió en América Latina un vuelco hacia *las* izquierdas, dicho en plural. La precisión no está de más.

En segundo lugar, desde el punto de vista político, resulta relevante conservar la categoría izquierda para describir este fenómeno simplemente porque, en general, los candidatos y partidos/coaliciones aludidos se presentaron ante el electorado y fueron votados reivindicando explícitamente dicha identidad. El hecho de que en varios países de América Latina una mayoría de votantes haya favorecido a una fuerza política identificada como de izquierda o de centro-izquierda, y ésta haya llegado al gobierno nacional, no es un dato menor; en realidad constituye una rareza e incluso en algunos países –como Uruguay y Paraguay– es un hecho absolutamente inédito.

En ese sentido, cabe recordar las enormes dificultades experimentadas históricamente por las izquierdas latinoamericanas para acceder

⁴ Véase, Jorge Castañeda, “Latin America’s Left Turn”, en *Foreign Affairs*, vol. 85, no. 3, mayo-junio 2006, p. 28-43; Teodoro Petkoff, “Las dos izquierdas” en *Nueva Sociedad*, no. 197, mayo-junio 2005, p. 114-28.

⁵ Hector E. Schamis, “Populism, Socialism and Democratic Institutions”, en *Journal of Democracy*, vol. 17, no. 4, octubre de 2006, p. 20-34.

NATALIA SALTALAMACCHIA

al poder del Estado —por cualquier medio, incluyendo el revolucionario. Durante el siglo XX, los gobernantes de izquierda constituyeron esporádicas excepciones a la regla en una región en la que, por un lado, las estructuras sociales y culturales tradicionales limitaban su arraigo popular y, por el otro, las fuerzas conservadoras hegemónicas impusieron obstáculos de todo tipo para excluirla del ejercicio del poder público. Valgan algunos ejemplos. Si por izquierda se entiende las tradiciones comunista y socialista, el hecho es que, por la vía de las urnas, sólo dos líderes de tal extracción —Arbenz en Guatemala y Allende en Chile— llegaron a gobernar en los países latinoamericanos a lo largo del siglo pasado; y, por cierto, ambos fueron defenestrados por sendos golpes de Estado orquestados con la ayuda de Estados Unidos, la potencia hemisférica. Asimismo, por la poco venturosa vía de las armas, nuevamente sólo dos movimientos adscritos al marxismo-leninismo —el Movimiento 26 de Julio en Cuba y el Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua— lograron tomar el poder; el resto de los integrantes de la constelación guerrillera latinoamericana fue sistemáticamente derrotado. Finalmente si, arriesgando la polémica, se expande la definición de izquierda para incluir a algunos de los exponentes del nacional-populismo que, a pesar de su eclecticismo ideológico, asumieron programas de justicia social e inclusión política del sector popular, la lista de gobernantes se engrosaría con algunos nombres adicionales como Juan Domingo Perón, en Argentina, y Juan Velasco Alvarado en Perú.

76

Nótese que en el listado anterior conviven civiles, guerrilleros y generales. Y es que este sucinto recuento permite recordar también que, a lo largo del siglo breve, la relación entre izquierda y democracia fue, por decir lo menos, problemática:⁶ ya fuera porque se la rechazara *a priori* como medio para alcanzar el poder, o porque quedara desvirtuada ante sus ojos por los golpes sufridos a manos de los poderes fácticos, las izquierdas no solían confiar en el juego democrático electoral como medio para conseguir sus metas políticas.

Esto nos lleva discutir la importancia que, en términos político-institucionales, reviste el vuelco a la izquierda en América Latina. Los análisis

⁶ A lo que habría que agregar que, en toda justicia, la relación entre las derechas y la democracia tampoco fue mejor.

tas que enfatizan las diferencias entre los actuales gobiernos pierden de vista el que seguramente es el factor común más trascendental: en todos los casos los partidos/coaliciones de izquierda llegaron al poder mediante el voto popular y respetando las reglas del juego democrático e institucional vigente. Debido a la historia arriba aludida, este hecho resulta muy significativo y puede escapársele sólo a aquellos que no están familiarizados con el devenir histórico de las izquierdas latinoamericanas. El giro a la izquierda debe llamar nuestra atención no sólo por el número de países que engloba, no sólo porque—dado el color político— esto no tiene precedentes sino, por encima de todas las cosas, por el medio a través del cual se operó. El giro a la izquierda es, ante todo, la suma de resultados electorales producidos en democracia y, desde mi perspectiva, su verdadera importancia radica en que contribuyó a apuntalar esta forma de gobierno en la región. Me explico.

Después de estar dominada por gobiernos autoritarios, América Latina experimentó una ola de transiciones democráticas a lo largo de la década de los ochenta. Debido a la intensa represión de la que habían sido objeto, la mayor parte de las izquierdas latinoamericanas recuperaron el valor de los derechos civiles y políticos y se reconciliaron con la idea de la democracia representativa como forma de gobierno. No obstante, por distintos motivos, las izquierdas partidistas no se vieron beneficiadas electoralmente en las primeras cuatro o cinco rondas comiciales.⁷ Finalmente, hacia finales de los años noventa, esta tendencia cambió, llegaron las victorias y con ellas la confirmación de que la democracia puede ser en los hechos un juego abierto a todas las fuerzas políticas. Lo que se quiere subrayar es que, por un lado, estos resultados

77

⁷ Aunque los motivos varían de país a país, en términos generales se puede decir que, en las dos primeras rondas electorales después de la transición, las izquierdas partidistas se vieron perjudicadas por factores como: el miedo de los votantes a una nueva radicalización de la política, el veto explícito o implícito de los gobernantes autoritarios en retirada, el veto implícito de Estados Unidos, la falta de experiencia en la conducción de la política electoral, y la atomización partidista. Asimismo, en las rondas electorales que tuvieron lugar durante la década del noventa, las izquierdas partidistas estaban apenas replanteándose su lugar en el espacio político después de la caída del socialismo real y se encontraban arrinconadas por la hegemonía del neoliberalismo ortodoxo en la región, ante el cual no consiguieron presentar alternativas competitivas.

NATALIA SALTALAMACCHIA

demonstraron a las izquierdas que sí es posible obtener el poder por la vía electoral y, por el otro, ofrecieron a los gobiernos de izquierda una base de legitimidad que debió ser reconocida por sus detractores. Esto desmontó la idea de que la izquierda sólo podía llegar al poder por medio de vías revolucionarias y, al mismo tiempo, como varios de estos gobiernos han podido comprobar durante su gestión, se demostró que por la vía institucional pacífica es posible llevar a cabo cambios e incluso cambios revolucionarios.⁸

Todo esto fortalece la lealtad a un conjunto de instituciones de matriz constitucional democrática, que permite que la disputa por el poder tenga lugar entre alternativas ideológico-programáticas distintas (izquierda-derecha) y ya no entre sistemas políticos contrapuestos (autoritarismo-democracia). De forma tal que lo que tenemos hoy en buena parte de Latinoamérica son gobiernos que representan algún tipo de izquierda, si ponemos atención a su programa de gobierno, y al mismo tiempo de índole democrático, si prestamos atención a su legitimidad de origen.

Una cosa distinta, que no podré evaluar en este texto, es el talante democrático exhibido por algunos de estos gobiernos durante su gestión (*i.e.*, la legitimidad democrática en su ejercicio). El caso de Hugo Chávez en Venezuela, con toda su singularidad, merece una mención en este sentido ya que sobre todo en los últimos tres años, tanto en la práctica como en el discurso, ha llevado las reglas del juego democrático a un punto de máxima tensión cuando no de franca erosión. Al mismo tiempo, el hecho de que otras izquierdas dentro de Venezuela hayan pasado a la fila de sus críticos y que el propio Chávez se afane por encontrar mecanismos legales para legitimar su permanencia en el poder, subraya la existencia de este consenso democrático básico y la dificultad que supone pasarlo por alto.

78

⁸ Así, por ejemplo, en Venezuela, Bolivia y Ecuador los gobiernos se dieron a la tarea de convocar a Asambleas Constituyentes que han producido nuevos ordenamientos constitucionales a través de los cuales se han refundado sus respectivos Estados.

Posibles explicaciones de la ola izquierdista

El triunfo más o menos simultáneo de las opciones partidistas de izquierda en la mayoría de los países latinoamericanos podría pensarse como una mera coincidencia. Sin embargo, cuando el mismo fenómeno político se repite en un arco temporal acotado en un conjunto de países que, en medio de su diversidad, comparten una serie de rasgos en común, el azar parece una explicación poco satisfactoria. Es más factible, en cambio, suponer que esta ola izquierdista en América Latina es la manifestación de ciertos factores o tendencias que han afectado de manera similar a los países de la región. ¿Cuáles podrían ser dichos factores?

En principio, se puede partir de una clasificación –un tanto arbitraria en este mundo globalizado– que divide aquellos elementos pertenecientes al orden internacional y al orden nacional. Esto permite sugerir dos estrategias de análisis complementarias para explicar el giro a la izquierda en Latinoamérica: una que se despliega en el campo de las relaciones internacionales y otra en el de la política comparada. En el primer caso se toma a los Estados como unidades de análisis y se asume que están insertos en un sistema de relaciones regionales y globales que en alguna medida influyen y condicionan su devenir político y económico. La pregunta en este caso es: ¿qué factores de nivel internacional –sistémico o regional– facilitaron el acceso de las izquierdas al poder en sus respectivos países? Esto incluye distintos elementos como el papel de las estructuras internacionales (de poder, económicas, ideológicas) y el papel de los actores internacionales (potencias, organismos internacionales, actores no estatales).

La segunda estrategia se refiere al análisis comparativo de los sistemas políticos de los países latinoamericanos. Aquí, la unidad de análisis no son ya los Estados sino los distintos actores políticos actuando dentro de cada esfera nacional. En este caso se trataría de identificar ciertas variables internas que se modificaron más o menos al mismo tiempo y en la misma dirección, dando como resultado un incremento en el atractivo electoral de la izquierda en cada uno de los países señalados. Por ejem-

NATALIA SALTALAMACCHIA

plo, Matthew R. Cleary encuentra en su investigación que todos los triunfos de los partidos de izquierda estuvieron precedidos por el desarrollo, al menos una década atrás, de estructuras de movilización de masas que eventualmente constituyeron su principal base de apoyo en los comicios que los llevaron al poder.⁹ Por otro lado, Francisco Panizza señala la importancia del aprendizaje político de las izquierdas en materia de estrategias electorales y de formación de coaliciones capaces de capturar más votos. Desde este punto de vista, las alianzas electorales pragmáticas que, a su vez, inducen a una cierta moderación programática son parte de la historia en estos triunfos.¹⁰ Ambos trabajos ilustran el tipo de enfoque comparativo a través de países que podría conducirse en este nivel y que, sin embargo, escapa a los alcances del presente ensayo.

A continuación, en cambio, se discuten algunas de las posibles explicaciones de nivel internacional que se encuentran detrás del vuelco a las izquierdas en América Latina en tres vertientes: 1) los cambios en las ideas sobre el desarrollo; 2) la geopolítica y el papel de Estados Unidos; 3) las características del entorno económico internacional.

80

Dimensión internacional del vuelco a la izquierda

La erosión del Consenso de Washington

Hacia finales de los años noventa, después de más de una década de reformas estructurales y de la implementación del conjunto de políticas económicas conocidas como el Consenso de Washington, los resultados regionales no fueron satisfactorios. En la nota positiva se restituyó la estabilidad macroeconómica con déficit fiscales controlados; se erradicó la hiperinflación y se recuperó la capacidad exportadora, así como el flujo de capitales internacionales hacia la región. Sin embar-

⁹ Matthew R. Cleary, "Explaining the Left's Resurgence" en *Journal of Democracy*, vol. 17, no. 4, octubre de 2006, p. 38-9.

¹⁰ Francisco Panizza, "Unarmed Utopia Revisited: The Resurgence of Left-of-Centre Politics in Latin America" en *Political Studies*, vol. 53, 2003, p. 724-5.

go, el modelo neoliberal no hizo realidad la promesa del crecimiento económico fuerte y sostenido: entre muchas fluctuaciones, el PIB de América Latina creció a una tasa promedio anual de 3.3% entre 1991-2000, lo cual equivalió en términos per cápita a tan sólo 1.5%;¹¹ una tasa de suyo modesta que empeora si se toma en cuenta que el punto de partida era la “década perdida” durante la cual el promedio de crecimiento fue 1.3% y -0.8% respectivamente.

Por lo que hace a los aspectos sociales, aunque el porcentaje de personas viviendo en la pobreza disminuyó a lo largo de los años noventa –pasando de representar el 48.3% de la población en 1990 al 43.8% en 1999– esto no fue suficiente para volver al menos al nivel de 1980 (40.5%), anterior a la gran crisis de la deuda.¹² Asimismo, la tendencia a la distribución desigual del ingreso se mantuvo, y en muchos casos se agravó, durante esta década: en casi todos los países los hogares del decil más alto incrementaron su proporción del total de ingreso, mientras que el ingreso percibido por el 40% más pobre cayó en cinco países, se mantuvo igual en uno y apenas aumentó entre uno o dos puntos en el resto.¹³ El indicador Gini se deterioró en Argentina, Brasil, Venezuela, Costa Rica, El Salvador y Ecuador; se mantuvo igual en México, Chile, Guatemala, Nicaragua y Panamá; y mejoró sólo en Uruguay, Colombia y Honduras.¹⁴ En 1999 el ingreso promedio del decil más rico era diecinueve veces más alto que el ingreso promedio del 40% de los hogares más pobres, los cuales percibían tan solo entre el 9% y el 15% del ingreso total.¹⁵

A raíz de estos resultados, hacia el final del siglo se podía sentir en América Latina una enorme fatiga con el modelo neoliberal. Este malestar se expresó, entre otras cosas, en el crecimiento de movimientos sociales de base que impugnaron las consecuencias deletéreas para su bienestar generadas por este nuevo *status quo*. El *Movimiento dos Sem*

¹¹ CEPAL, *Balance preliminar de las economías de América Latina y el Caribe 2000*, 2000, Santiago de Chile, Naciones Unidas, p. 85-6.

¹² ECLAC, *A Decade of Social Development in Latin America, 1990-1999*, 2004, Santiago de Chile, United Nations, p. 34.

¹³ *Ibid.*, p. 86.

¹⁴ *Ibid.*, p. 88.

¹⁵ *Ibid.*, p. 79.

NATALIA SALTALAMACCHIA

Terra (MST) de Brasil, el movimiento campesino cocalero y la coordinadora contra la privatización del agua en Bolivia, los piqueteros en Argentina y los movimientos indígenas en Ecuador, representan tan sólo algunos ejemplos. En todos los casos la intensa movilización social callejera –que en varios países condujo a la renuncia de los presidentes en turno– se acompañó de un discurso que identificaba no sólo a las élites nacionales sino también a las instituciones financieras internacionales (IFI) como los responsables del empobrecimiento y el avance de la precariedad en las condiciones de vida. Dicho discurso convergió y se energizó con el de un movimiento global de ciudadanos que, bajo el lema “otro mundo es posible” desafió a la “globalización neoliberal” y logró capturar la atención de la opinión pública mundial a partir de los eventos de Seattle, en 1999. En el año 2001, Porto Alegre se convirtió en la cuna del Foro Social Mundial, lo cual no sólo expresó los humores de una parte importante de la sociedad latinoamericana sino también su articulación con una dinámica discursiva y de movilización de escala internacional.

Todo esto configuró un clima en el que la agenda social –y ya no sólo el crecimiento y la probidad de las finanzas públicas– volvió al primer plano. El Consenso de Washington, tal y como había sido formulado originalmente, mostró claros síntomas de erosión; incluso en el seno de las instituciones multilaterales comenzó a discutirse la necesidad de incorporar estas preocupaciones. En 1999 el Banco Interamericano de Desarrollo exponía que:

Actualmente en el debate sobre el desarrollo las antiguas ortodoxias del Consenso de Washington se están revisando, la importancia de reducir la pobreza y la desigualdad se está moviendo al centro de la agenda, junto con la importancia crucial de la buena política pública y la buena gobernanza. Existe también un amplio consenso de que el crecimiento macroeconómico no puede sostenerse únicamente con políticas macroeconómicas.¹⁶

Así pues, empezó a delinearse una agenda –denominada post-Consenso de Washington, a falta de mejor nombre– que, dentro del marco del paradigma económico liberal, recuperó elementos hasta entonces rele-

¹⁶ Citado en Francisco Panizza, *op.cit.*, p. 728. Traducción mía.

gados: el fortalecimiento de las capacidades institucionales del Estado, la inversión estratégica en educación y salud, y el combate a la pobreza extrema, entre otros.¹⁷ Aunque por supuesto desde una concepción distinta, todos estos temas conforman el patrimonio tradicional de la izquierda. Por lo tanto, a diferencia de los años en los que reinó hegemónico el neoliberalismo socialmente autista, a la vuelta del siglo la agenda internacional del desarrollo legitimó algunas de las críticas y de las reivindicaciones planteadas desde el flanco izquierdo del espectro político.

En suma, la impugnación del Consenso de Washington a nivel global y latinoamericano, así como el subsiguiente regreso de la preocupación por “lo social” en el plano de las ideas, configuraron un clima político favorable para un mejor posicionamiento electoral de las izquierdas partidistas en la región.

La indiferencia de Estados Unidos

Si la geopolítica es un factor en la explicación del giro a la izquierda en América Latina se debe más a la ausencia que a la presencia de Washington en la escena regional durante los últimos años. Como es bien sabido, a partir de 2001 Estados Unidos simplemente se olvidó de América Latina, una región en donde no encontró mayor respaldo a la agenda del combate al terrorismo y en donde la guerra contra Iraq fue altamente impopular. Sin estrategia o plan maestro, la Casa Blanca miró hacia al sur apenas en algunas situaciones críticas, entre las que se encontró su torpe intervención en apoyo al fallido golpe de Estado contra Hugo Chávez en 2002.

A este desinterés por parte de Washington en los asuntos latinoamericanos se sumaron una serie de rasgos adoptados por la política exterior

¹⁷ Para un ejemplo de este cambio operado en el nivel de las ideas y en la agenda propuesta desde las IFI, así como desde centros de investigación cercanos a ellas, véase el libro de Williamson, quien en 1989 acuñó el concepto de “Consenso de Washington”. Pedro Pablo Kuczynski y John Williamson (eds.), *After the Washington Consensus: Restarting Growth and Reform in Latin America*, 2003, Washington, Institute for International Economics.

NATALIA SALTALAMACCHIA

de Estados Unidos bajo la égida de los neoconservadores, a saber, la visión maniquea del mundo (“conmigo o contra mí”), la intención de demostrar que la primacía estadounidense en la estructura internacional de poder se mantenía incólume, y la marcada preferencia por alcanzar dicho objetivo por medio del unilateralismo. Ambas cuestiones revistieron al menos dos consecuencias para el asunto que nos ocupa.

En primer lugar, la conducta internacional de la administración Bush prestó todas las excusas para que el sentimiento antiestadounidense se recrudeciera en América Latina, particularmente en Sudamérica. Algunas izquierdas partidistas en la región reeditaron en su discurso el antiguo tema del antiimperialismo como instrumento catalizador del apoyo de las masas populares. En algunas coyunturas electorales –entre las que destacan los casos de Venezuela (2006), Bolivia (2002 y 2005) o Ecuador (2006)– esto fue claramente capitalizado por candidatos que adoptaron un lenguaje de confrontación abierta con Estados Unidos o de desafío a los intereses económicos extranjeros en general.

En segundo lugar, y quizá más importante, la distracción de Estados Unidos abrió espacios de mayor autonomía en el continente, sobre todo, para los países sudamericanos. Estos espacios fueron particularmente aprovechados por dos Estados que tomaron ventaja del vacío de liderazgo estadounidense para plantear el propio: Brasil y Venezuela. Ambos países se involucraron en políticas de proyección regional, se mostraron dispuestos a invertir en su posicionamiento y a asumir responsabilidades internacionales. Tanto Lula como Chávez llegaron al gobierno al inicio de la ola y se puede argumentar que sus presidencias contribuyeron, aunque por vías muy diferentes, a mejorar las condiciones del contexto sudamericano para el acceso sucesivo de otras izquierdas al poder.

El caso de Chávez es el más nítido ya que, a partir de su victoria en el referendo revocatorio de 2004, inició un curso de radicalización de su gobierno que se extendió a las relaciones internacionales. Frente a una cancillería débil, Chávez centralizó el diseño y la conducción de la política exterior en el palacio de Miraflores para transformarla en un instrumento más de consolidación de su proyecto político en Venezuela.

Dicha política adquirió entonces marcados rasgos ideológicos. Por un lado, Chávez implementó una activa y también polémica estrategia de respaldo a las opciones políticas afines en otros países, así como de celebración vivaz y prolongada de las sucesivas victorias electorales obtenidas por los líderes de las izquierdas.¹⁸ Por el otro, dado su carisma, su visibilidad mediática y su posición de poder, Chávez se erigió en el intérprete de las aspiraciones de ciertos sectores de la izquierda social dispersos a lo largo de los países latinoamericanos; su figura contribuyó ulteriormente a activar bases sociales que, como se apuntó arriba, ya se estaban movilizandando. Mediante estos y otros mecanismos, la presencia regional de Chávez atizó el *momentum* de la izquierda, es decir, alimentó la sensación de que los triunfos electorales de la izquierda (en cualquiera de sus encarnaciones) eran posibles y hasta indubitables.

Ahora bien, a ese clima político favorable contribuyó también Brasil en, al menos, dos sentidos. En primer lugar, porque desmintiendo los escenarios catastróficos que la oposición, las IFI y el gobierno de Estados Unidos preveían ante un triunfo del PT en Brasil, el gobierno de Lula muy pronto se perfiló como un gobierno de izquierda socialdemócrata, comprometido con la institucionalidad democrática y la estabilidad económica al tiempo que interesado en desarrollar una agenda social y culturalmente progresista. Con el tiempo, la gestión interna e internacional de Lula prestigió a este tipo de izquierda en el poder y supuso la existencia de un modelo alternativo al chavista en Sudamérica, un modelo encabezado además por la primera potencia regional.¹⁹ Si en algunos contextos nacionales la asociación de la izquierda con Chávez durante las elecciones no podía sino lastimarla, la presidencia de Lula en Brasil sirvió como contra ejemplo de otra izquierda posible.

¹⁸ El grado de apoyo prestado en el curso de las campañas electorales fue variable dependiendo del caso: desde los simples pronunciamientos a favor de un(a) candidato(a), pasando por la participación en eventos de campaña y la promesa de futuros beneficios derivados del trabajo en conjunto con el gobierno de Venezuela, hasta posibles (aunque hasta ahora en ningún caso probadas fehacientemente) contribuciones financieras.

¹⁹ En este sentido, aunque el Chile liderado por los gobiernos de la Concertación representa esencialmente el mismo modelo, su peso en la región es incomparable respecto al de Brasil.

NATALIA SALTALAMACCHIA

En segundo término, porque a partir de 2004-2005 la creciente beligerancia de Chávez, su intervención en los asuntos de países vecinos y su intención de formar una coalición anti-estadounidense, aumentó la alerta en Washington con lo cual —a pesar de sus tribulaciones globales— Estados Unidos podría haber pasado a la acción para proteger sus intereses en la zona. Sin embargo, el liderazgo de Brasil bajo Lula parece haberle dado las suficientes garantías para mantener la política de distancia y no preocuparse demasiado por los resultados electorales de la región. En efecto, más allá de las claras divergencias ideológicas, el gobierno de Lula desarrolló una relación de trabajo funcional con Estados Unidos, caracterizada por el respeto y el acomodo de intereses mutuos. Brasil se perfiló en el último lustro como un mediador y estabilizador regional que no sólo no está interesado en antagonizar con Estados Unidos, sino que incluso quiere reducir al mínimo los pretextos para la intervención de éste en la zona. En la medida en la que el liderazgo brasileño actuó desde la propia izquierda como un factor de moderación y hasta de contrapeso a Chávez en Sudamérica, Washington percibió una menor necesidad de involucrarse (como tantas veces en el pasado) en una política de vetos a las opciones políticas de izquierda de la región.

86

Un entorno económico internacional favorable

Si las izquierdas llegaron al poder en gran parte por la insatisfacción popular con los resultados económicos de la década anterior, también tuvieron la fortuna de desarrollar su gestión de gobierno en una etapa de expansión económica internacional. El ascenso de los gobiernos de izquierda se produjo en dos grandes rondas electorales. La primera ocurrió entre 1998 y 2004, mientras que la segunda corresponde al período 2005-2008.²⁰ Es decir, el arranque de los primeros gobiernos

²⁰ En la primera ronda ocurrieron los triunfos electorales de Chávez (1998), Lagos (1999), Lula (2002), Kirschner (2003), Vázquez (2004) y Torrijos (2004). En la segunda se registraron las elecciones de Morales (2005), Bachelet (2005), Ortega (2006), Correa (2006), Fernández (2007) y Lugo (2008), así como las reelecciones de Lula (2006) y Chávez (2006).

coincidió con el inicio de los vientos favorables para las economías latinoamericanas, mientras que el segundo conjunto llegó al poder en la cresta de esta bonanza externa.

A partir de 2002-2003, los precios de las exportaciones latinoamericanas comenzaron a experimentar un auge; especialmente fue el caso de las materias primas o *commodities* cuyo valor de mercado se vio empujado a la alza debido al incremento en la demanda mundial liderado por China y la India. Los altos precios del petróleo, de los minerales y de otros productos como la soja beneficiaron enormemente a las economías latinoamericanas. Entre 2002 y 2007 América Latina creció 26.7%, experimentando la mayor expansión continua desde la década de los años setenta. Esto permitió que los gobiernos aflojaran un poco las restricciones fiscales y destinaran mayores recursos a la atención de las demandas económicas y los rezagos sociales.

En este contexto, fue posible para los gobiernos de la primera ronda mantener finanzas públicas equilibradas y experimentar, al mismo tiempo, con políticas sociales innovadoras y más ambiciosas. Fue el caso particularmente en Brasil, Chile, Uruguay y Argentina donde, por un lado, se mantuvo la orientación de la política social focalizada pero se expandió su cobertura y, por el otro, se llevaron a cabo ciertas reformas para mejorar distintos aspectos de los sistemas de previsión social. También en Venezuela, durante este período la macroeconomía se mantuvo dentro de los límites aceptables por la ortodoxia, mientras que el gobierno incrementó el gasto social como porcentaje del PIB y en el año 2003 lanzó las famosas “misiones”, una serie de programas sociales de amplia cobertura destinados a los núcleos más marginados.²¹ En conjunto, la región mejoró sus indicadores en términos de reducción de la pobreza, distribución del ingreso y disminución del desempleo. En su informe sobre *El panorama social de América Latina* del año 2006 la CEPAL estimaba que “el desempeño social de la región en el cuatrienio 2003-2006 ha sido el mejor de los últimos 25 años”.²²

²¹ Véase los datos sobre el gasto social y una discusión sobre la política social del gobierno de Hugo Chávez en Leonardo V. Vera, “Políticas sociales y productivas en un Estado patrimonialista petrolero: Venezuela 1999-2007” en *Nueva Sociedad*, no. 215, mayo-junio 2008, p. 111-28.

²² CEPAL, *Panorama social de América Latina 2006, 2007*, Santiago de Chile, Naciones Unidas.

NATALIA SALTALAMACCHIA

Dado lo anterior, es fácil comprender que el electorado adjudicara a los gobiernos de izquierda la capacidad de conjugar crecimiento y estabilidad económica con una serie de mejoras en la calidad de vida. Esto contribuyó durante la segunda ronda electoral a la reelección de algunos presidentes como sucedió en Brasil y en Venezuela, y a la confirmación de la misma coalición de gobierno en el poder como en el caso de Chile y después de Argentina. Por otro lado, la percepción de un buen desempeño por parte los gobiernos de la primera ronda permite proponer la hipótesis de un “efecto demostración”; es decir, es posible que en países como Bolivia, Ecuador, Nicaragua y Paraguay los partidos/coaliciones de izquierda se hayan visto beneficiados por las expectativas generadas entre sus ciudadanos al observar la gestión de los gobiernos de izquierda en otros países. Asimismo, en Bolivia y Ecuador el ciclo económico expansivo benefició a los nuevos gobiernos al asegurarles, en sus dos primeros años, los ingresos fiscales suficientes para concentrarse en su principal promesa de campaña, es decir, la reforma del Estado.

Se debe agregar, por último, que los altos precios de los hidrocarburos ampliaron el margen de maniobra del presidente Hugo Chávez en la escena regional e internacional. Las iniciativas políticas aludidas en la sección precedente contaron con el respaldo de los petrodólares acumulados en este período. Aunque sería un grave error atribuir al gobernante venezolano las victorias electorales de líderes afines en Bolivia, Ecuador y Nicaragua, lo cierto es que una vez en el poder estos gobiernos han derivado cuantiosos beneficios políticos y económicos de su asociación con Chávez.

88

A manera de conclusión

Como se deriva de las líneas anteriores, a principios del siglo XXI el entorno político y económico internacional fue en muchos sentidos favorable para el ascenso de los gobiernos de izquierda en la región. Por supuesto, las condiciones externas propicias configuraron tan sólo una variable contextual que adquirió pesos distintos en cada Estado y cuya

influencia se vio mediada por las características del juego político interno. Justamente por eso, países como México, Colombia, Honduras, Costa Rica y Perú, entre otros, quedaron fuera de la ola.²³

Actualmente, en las tres grandes vertientes de nivel internacional discutidas arriba, se pueden observar transformaciones y, en ese sentido, el panorama para las izquierdas es ambiguo. El cambio más evidente se presenta en el terreno económico, donde la crisis financiera provocada en Estados Unidos pondrá a prueba a todos los gobiernos latinoamericanos, cualquiera que sea su color político. Por lo que hace a las izquierdas gobernantes, el desafío será mantener en pie los compromisos de la agenda social en una etapa de desaceleración; en términos generales, seguramente sufrirán más aquellos gobiernos que –como en el caso de Venezuela y Bolivia– se respaldaron en los altos precios de los energéticos para sustentar sus proyectos políticos y de desarrollo nacional, así como para zanjar cierta autonomía frente a los flujos de capital internacional.

En el terreno de las ideas, sin embargo, el clima no es desfavorable para las izquierdas. La actual crisis produjo no solamente el colapso de Wall Street, sino que dio también un golpe de gracia al neoliberalismo económico como ideología que postula el fundamentalismo del mercado. Éste quedó ya desacreditado en sus propios cuarteles. De tal manera que, tanto en el mundo desarrollado como en las economías emergentes, se escuchan propuestas para forjar un nuevo consenso económico internacional. Es decir, un nuevo sentido común que, trabajando dentro del sistema capitalista y la economía de mercado, podría inclinar la balanza un poco más hacia las preocupaciones tradicionales de la izquierda: el papel del Estado como agente regulador, los problemas de la concentración y la distribución, etc. Es posible también que este clima intelectual

²³ En un país como Colombia, por ejemplo, ninguna condición de nivel internacional puede compensar el hecho de que la existencia de una narco-guerrilla (pretendidamente un grupo político de izquierda, aunque a estas alturas sea más que nada una asociación criminal) debilite profundamente la posición de la izquierda partidista institucional (*i.e.*, el Polo Democrático). En el caso de México, por otra parte, en la elección del 2006, el candidato de la coalición de izquierda, Andrés Manuel López Obrador, perdió la elección por apenas el 0.56% de la votación e impugnó agriamente los resultados.

NATALIA SALTALAMACCHIA

abra el camino para que los países latinoamericanos puedan definir cuál es su nuevo modelo de desarrollo, una tarea que todavía está pendiente.

Por último, aunque la presidencia de Barack Obama no marcará un cambio en la prioridad asignada por Estados Unidos a América Latina, sí habrá un giro hacia una actitud de mayor voluntad de diálogo y de cooperación. En principio, todos los gobernantes de izquierda en la región, en su propio estilo y con distintos énfasis, saludaron la victoria del primer presidente afroamericano: no sólo por lo que su triunfo simboliza sino por la agenda progresista que éste parece defender. Y aunque no es éste el espacio para abundar en la futura relación de Estados Unidos con los países de la región, hay algo que podemos esperar: será bastante más difícil para los gobiernos de Chávez y Morales abreviar en la retórica antiestadounidense para reforzar su capital político interno; a diferencia de Bush, la figura de Obama no se presta tan fácilmente a la demonización y, como ya se sabe, sin demonio no hay salvador.

DOSSIER

El profesor de filosofía de la Universidad de Glasgow, Scott Meikle, publicó el libro titulado *Aristotle's Economic Thought* (Oxford, Clarendon Press, 216 p.) en el año de 1995. Dos años después, en 1997, apareció en *paperback*; desde entonces ha generado cierta polémica entre los estudiosos. A fines del 2007, editado por el Instituto Tecnológico Autónomo de México, ve la luz *El pensamiento económico de Aristóteles* del doctor Meikle, traducido por Gonzalo Suárez Prado y revisado por Carlos J. McCadden M.

Hay quienes sostienen que, en rigor, Aristóteles no tuvo un pensamiento “económico” coherente y sistemático; otros, debido a sus apreciaciones sobre el valor, la riqueza, el intercambio y el dinero, sostienen en contrario que sin duda Aristóteles es el Padre de la economía. En la Sala de maestros del ITAM, el martes 7 de octubre del 2008, a las 18.00 horas, se dieron cita cinco académicos para presentar este libro a la comunidad. Este *dossier* ofrece el resultado.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

PENSAMIENTO ECONÓMICO DE ARISTÓTELES

*Carlos Heredia**

Buenas tardes a todos. Ante esta distinguida audiencia y estos destacados profesores siento como que voy a hablar de chiles a Clemente Jacques, así que, con todo y mi condición de amateur en el tema, voy a poner sobre la mesa cuatro ideas que espero sean pertinentes.

Este libro del Profesor Scott Meikle fue publicado originalmente por Oxford University Press en 1995. Quizá por la universalidad del pensamiento de Aristóteles y por su enorme vigencia 24 siglos después de que escribió su obra, a los editores no les pareció necesario indicar en el colofón la fecha de publicación de esta traducción al español, ni consideraron pertinente documentar las credenciales del traductor, del revisor técnico o del corrector para acometer semejante tarea. Quizá nuestros tres colegas no aspiren a la posteridad, pero aunque suene puntilloso, me hubiese gustado que de manera escueta pero puntual los editores nos revelaran estos datos.

Entremos pues en el tema. Hay un anuncio publicitario que invita a la moderación en el consumo de bebidas alcohólicas mediante el adagio: “nada con exceso, todo con moderación”. He escuchado que esta sentencia se le atribuye “a los griegos”. Mi hijo Juan estudia el primer semestre de la carrera de matemáticas en el ITAM, y por supuesto lleva la materia de Ideas e Instituciones Políticas y Sociales. A propósito de las lecturas que ha realizado, hace algunos días me dijo algo que me dejó pensando:

* Departamento Académico de Estudios Internacionales, ITAM.

“papá, esa frase que usan por allí, ‘como dijeron los griegos’, está mal, porque no todos los griegos pensaban de la misma manera; hasta yo que voy empezando en esto he encontrado grandes contradicciones entre Platón y Aristóteles”.

La obra que hoy comentamos me recuerda de manera especial a un economista universal y a un gran escritor mexicano. ¿Qué tienen que ver John Maynard Keynes y Juan Rulfo con este libro sobre Aristóteles? Más de lo que salta a la vista. Nos decía Keynes que en el fondo, todos somos deudores o tributarios de las ideas de algún economista difunto. Nunca esta frase fue más cierta que en el caso de Aristóteles. En cuanto a Rulfo, siempre me ha impresionado su formidable legado literario, motivo de centenares de tesis profesionales, de investigaciones y estudios académicos, de debate entre escritores, a pesar de que sólo publicó dos obras, *Pedro Páramo* y *El llano en llamas*. Meikle nos recuerda que la enorme influencia de Aristóteles se desprende apenas de dos obras, o mejor dicho, de menos de media docena de páginas en la *Ética Nicomaquea* y en la *Política*, y que la mayoría de las escuelas de pensamiento económico moderno reclaman su filiación aristotélica, incluyendo la teoría de la utilidad de William Stanley Jevons, la economía matemática, la economía neoclásica y el marxismo.

Retomo ahora mi promesa original en el sentido de desarrollar cuatro ideas, que tienen que ver con la forma con que se abordan en el libro de Scott Meikle conceptos fundamentales tales como:

- 1) la naturaleza de la economía;
- 2) la teoría del valor;
- 3) la propiedad y la desigualdad; y,
- 4) la moneda.

He aquí la *primera idea*: dentro de la economía, Aristóteles distingue dos partes: la oikonomía, o economía doméstica o administración de la casa y el hogar, y la crematística, los aspectos pecuniarios de la actividad mercantil, cuyo fin es la acumulación de dinero, el enriquecimiento. La economía se ocupaba de las cosas requeridas para alcanzar

una vida virtuosa tanto en el hogar como en la *polis*; al buscar el bien es fundamentalmente moral.

El filósofo distingue en forma precisa entre riqueza (*plouítos*) y acumulación de bienes (*chrémata*); no es lo mismo tener muchos bienes que disfrutarlos. Usa el ejemplo del Rey Midas, quien todo lo que tocaba lo convertía en oro, pero no podía disfrutar de nada, ya que a pesar de tener muchos bienes, le resultaba imposible gozarlos tal como eran. Así se demuestra cómo ser rico no implica tener bienes, sino que la riqueza está en el poder disponer de ellos.

Aristóteles estableció que la economía es una ciencia práctica en tanto se ocupa del conocimiento con el propósito de controlar o cambiar la realidad; estudia las relaciones cambiantes o los fenómenos variables, a diferencia de las ciencias especulativas como las matemáticas y la metafísica, que tienen por objetivo el conocimiento en sí mismo, sin aplicación práctica.

El profesor Eric Roll, en su *Historia de las Doctrinas Económicas*, citada por el Profesor Meikle, nos recuerda que en Aristóteles encontramos la primera separación y reunión de los puntos de vista positivo y ético respecto del proceso económico. La naturaleza humana se caracteriza por capacidades que se derivan de su doble carácter, tanto material como espiritual. Así, la esfera económica es la intersección entre el aspecto corpóreo y el aspecto mental de la persona. Supongo que tanto los filósofos como los economistas estamos obligados a estudiar a la persona humana en ambas dimensiones, aunque al mismo tiempo pareciera que los primeros privilegian lo espiritual mientras los últimos damos prioridad a lo material.

De hecho, el autor del libro, Scott Meikle, no está formado como economista, sino como filósofo, pero despliega un conocimiento notable de la teoría económica y de la historia del pensamiento económico. El libro que publicó en el año 2000, después del alusivo a Aristóteles, tiene por título *Cantidad y calidad en economía: la construcción metafísica del ámbito económico*. Yo espero que el Dr. McCadden me explique por lo menos el subtítulo de dicha obra. En este otro libro, Meikle sugiere

que los contadores, los economistas y todos aquellos que nos ocupamos del dinero vivimos en un mundo diferente respecto del resto de los humanos. Los economistas insistimos en que vivimos en el “mundo real”, afirmación que implica que nuestros críticos y detractores viven en un mundo de sueños.

Al analizar el pensamiento económico de Aristóteles, Meikle insinúa —o al menos así lo entendí yo— que puede darse una contradicción entre el mundo del sentido común y el mundo económico. El primero es el mundo tal como lo piensan y hablan de él los ciudadanos de a pie, mientras que el mundo económico es el de los economistas. No quisiera que este pasaje se tomara como un elogio de los luditas, sino como una provocación intelectual del autor, que señala a los economistas como seres capaces de “despegarse” de la realidad y de construir un ámbito metafísico para justificar sus creencias sobre el mundo real.

La economía entonces va desde la sabiduría popular del ama de casa que estira el gasto para que le alcance cada quincena, hasta la pericia del genio Warren Buffet para acrecentar su enorme fortuna con cada decisión de compra y venta de paquetes de acciones en la bolsa de valores de Nueva York. En las órdenes religiosas que viven en comunidad, llaman ecónomo a quien lleva las cuentas y hace rendir el dinero común de la comunidad. ¿Estamos acaso frente a una paradoja, por la cual es más sensato el ecónomo, que actúa a nivel de cancha, que el economista, cuya ciencia alcanza altos vuelos? Me pregunto si mi amigo el Dr. Katz toleraría que le llamaran ecónomo en vez de economista. Ya él nos dirá lo que tenga que decirnos al respecto; pero pensándolo bien, hasta el mismo Buffet podría responder al perfil de quien cuida la casa común y el hogar, por tres razones: 1) que en el ejercicio de lo que algunos han llamado “patriotismo rentable”, ha salvado a muchos inversionistas con su diligente intervención en los mercados, en esta crisis donde él parece ser el único que sabe qué hacer; 2) que cedió la mitad de su fortuna a la fundación de Bill y Melinda Gates; y, 3) que ha prometido entregar el saldo de su fortuna a obras de caridad a su muerte.

Ahora seré yo quien se meta en aguas turbulentas y me atreva a decir que el libro de Meikle desafía aquella noción que a mí me enseñaron

en el ITAM en el sentido de que el *homo oeconomicus* toma decisiones racionales, como persona, como consumidor, como integrante de una colectividad. En el fondo, la teoría aristotélica le concede mayor racionalidad a las decisiones para construir acuerdo y dotar de reglamentos a la convivencia en la casa común, que a la decisión de enriquecimiento y de acumulación de dinero *per se*. Quizá alguno de los expertos que nos acompañan, y de preferencia el Profesor Katz, con quien suelo dirimir diferencias en foros como éste, nos pueda explicar por qué se considera fuera de lugar o ingenuo el hecho de introducir una dimensión ética o un enfoque ético en el análisis económico. ¿Quién es más racional, el ecónomo o el economista? ¿Es consistente la teoría de las expectativas racionales y de la racionalidad del consumidor con el pensamiento aristotélico?

La *segunda idea* estriba en su teoría del valor, en tanto fue el primero en darse cuenta de la existencia de dos valores en una misma mercancía. “Un zapato puede a la vez servir para calzar el pie o para verificar un cambio”. El valor de uso, determinado por la capacidad natural que tiene un bien para satisfacer una necesidad; y el valor de cambio, que es la capacidad de un bien de intercambiarse en el mercado por dinero.

Aristóteles lo ejemplificó con la paradoja del hierro y el oro: a pesar de que el hierro es mucho más útil que el oro, éste tiene un valor mayor. La razón fundamental de este hecho es que los bienes más escasos suelen tener un mayor precio, aunque su valor intrínseco pueda ser menor.

El requisito básico del valor es la utilidad para satisfacer los deseos de una persona. La demanda es gobernada por lo deseable de un bien, o sea, su valor de uso, que resulta productivo en términos del bienestar individual de dicha persona. A medida que se incrementa la cantidad que una persona posee de un bien específico, la utilidad que derivamos de cada unidad adicional disminuye.

La *tercera idea* es que Aristóteles no compartió *los criterios platónicos respecto de las limitaciones de la propiedad y, por el contrario, sostiene que la propiedad privada es el estímulo indispensable para el desarrollo de la producción*. Por cierto, Platón defendía el comunismo, pero fundamentalmente entre las clases gobernantes. No deja de reco-

nocer que es la desigualdad económica entre los hombres provoca los conflictos y revoluciones.

Aristóteles notó que la dimensión económica de la realidad estaba inextricablemente vinculada a la esfera política, y así comenzó el estudio de la economía política. En la *Política*, defiende a la propiedad privada. Para Aristóteles, la propiedad privada es superior a la propiedad común principalmente porque su productividad es mayor. Para él cuando los bienes son comunes reciben menor cuidado que cuando son propios. Con esto, el filósofo se transformó en defensor de la existencia de propiedad privada en la sociedad. Esta teoría, sin embargo, no sólo la planteó en términos de productividad: para Aristóteles, el que exista propiedad privada permite a las personas practicar ciertas virtudes. Por ejemplo, sería imposible ser generoso con algo que no es propio. Además, el que los bienes tengan dueños regula la relación de las personas sobre su uso.

La *cuarta idea* radica en el papel de la moneda. Aristóteles realiza un minucioso estudio de la historia del intercambio, desde el trueque a la utilización de los metales preciosos como moneda. Para ser un medio de cambio, la moneda debe ser una mercancía como cualquiera otra y por ello, debe tener un valor intrínseco, propio, que le permita compararse con las demás mercancías.

El hombre es el único animal que ‘tiene palabra y dinero’, señalaba Aristóteles en su triple condición de filósofo, ecónomo y economista. El dinero es algo inventado por el ser humano para satisfacer las necesidades del comercio; es, por lo tanto, algo artificial y no imprescindible para el desarrollo pleno de las personas. Aristóteles da tres características propias al dinero, que son usadas hasta hoy:

- Dinero es una unidad de cuenta (sirve para saber cuáles cosas son más caras que otras).
- Medio de cambio (sirve, por ejemplo, para determinar cuántos zapatos se pueden intercambiar por una casa).
- Reserva de valor (sirve para acumular riqueza en el tiempo).

Si bien este filósofo legitimó el uso del dinero, su préstamo con interés lo consideró antinatural, de modo tal que identifica la existencia del interés con la usura. El dinero es estéril, por lo que no se puede crear dinero a partir de dinero. Esta práctica, según Aristóteles es equivalente a intentar obtener una ganancia que es ilegítima. Es tal la importancia de este planteamiento que, siglos más tarde, Santo Tomás de Aquino lo hizo suyo, y de ahí en adelante la Iglesia católica, la cual rechazó el préstamo de dinero con interés hasta el siglo XIX. Esto permite explicar, además, que hayan sido principalmente los judíos quienes se dedicaron a la actividad bancaria porque a los cristianos les estaba vedado por su religión. Adicionalmente, Aristóteles hizo una distinción entre el comercio lícito para el intercambio de mercancías y el incorrecto que sólo buscaba la obtención de ganancias.

Aristóteles estableció que para comerciar o intercambiar bienes hace falta una medida de valor común. No puede haber intercambio sin esa medida común, que es el dinero. Los bienes son mensurables en función de su necesidad o su demanda. El comercio justo es más un caso de reciprocidad y de proporción que de igualdad. El valor de un bien no le es inherente, sino que le es asignado por el hombre. El intercambio o el comercio ocurren porque lo que quieren los participantes en el intercambio es diferente de lo que tienen para ofrecer, y justamente por ello recurren al comercio. El dinero elimina la necesidad de que los deseos de los comerciantes coincidan. El intercambio debe ser mutuamente satisfactorio para que de él se derive utilidad para los dos participantes.

El Profesor Meikle sostiene firmemente la existencia del pensamiento económico de Aristóteles, en contra de quienes afirmaban lo contrario, entre quienes se encuentra, entre otros, Joseph Schumpeter, autor de la muy conocida obra *Historia del Análisis Económico*, y al mismo tiempo argumenta de manera convincente en contra de una interpretación neoclásica del pensamiento de Aristóteles.

La contribución del Estagirita al análisis económico también incluye la distinción fundamental entre fines y medios; así, los medios de producción son valiosos porque los bienes que producen son útiles para la gente. Tener claridad sobre esta dicotomía le ayudaría a muchos econo-

mistas a “puentear” entre objetivos de política pública e instrumentos del análisis económico para conseguirlos.

Recuerdo que en mis años de estudiante de licenciatura en Economía aquí en el ITAM, un profesor solía desdeñar a quienes no habían estudiado su doctorado en Economía en la Universidad de Chicago, afirmando que en el mejor de los casos se les podría considerar ‘abogados’ y no economistas. En el mismo sentido, Meikle señala que entre los economistas de este siglo, la opinión se ha inclinado decisivamente hacia la visión de que la relación entre ética y economía es mínima o no existente y que la economía es una ciencia independiente. Para dirimirlo habría que recurrir a lo que los alemanes denominan *Wissenschaftslehre*, que se ocupa de las reglas metodológicas generales que se utilizan en cada ciencia particular. El autor del libro concluye de manera contundente que el trabajo de Aristóteles, en materia de pensamiento económico, ha sido absurdamente subvaluado por los prejuicios que los especialistas han introducido en su estudio.

En síntesis, parafraseando a Rubén Aguilar Valenzuela, Meikle explica en 227 páginas lo que Aristóteles quiso decir en menos de media docena de páginas. Hacer la exégesis o interpretación crítica de los textos del más grande pensador que jamás ha existido, así como el examen de su contexto histórico y cultural, y la determinación del significado exacto de las palabras mediante las cuales expresó su pensamiento, es una tarea socialmente útil y este libro lo prueba a cada página. Felicito al ITAM por haber publicado esta traducción y a los colaboradores de esta edición por su valioso trabajo.

Muchas gracias por su atención.

RESEÑA DE SCOTT MEIKLE

*José Barba Martín**

Con más razón que Robert Bolt, quien llamó a Tomás Moro, canciller de Enrique VIII, “a man for all seasons”,¹ Scott Meikle, autor de la obra que nos reúne esta noche, retomó certamente como tema de su inteligente y comprensivo estudio los dos pasajes clave de la obra de Aristóteles, genio para todas las épocas, y en cuyo abordaje hay que tomar en cuenta tantas facetas cuantos talentos científicos emplea el Estagirita en el tratamiento y la exposición de sus textos.

Hablando de textos y contextos, escribió el gran polígrafo que fue Alfonso Reyes, en alguna parte del tomo XIV de sus *Obras*,² que la palabra debe uncirse a la línea, la línea al párrafo, el párrafo a la página, ésta al capítulo, el capítulo al libro, el libro a la obra completa, ésta, a su vez, a la vida del autor, y su vida al círculo de la época en que le tocó vivir.

Es muy pertinente, por ello mismo, la presentación de *El pensamiento económico de Aristóteles* en esta “Semana Estudios” de nuestro Departamento de Estudios Generales cuya misión es integrar los conocimientos con interés de entendimiento, en muchos sentidos de pluralidad cultural, más que con afán de adquisición enciclopédica. Porque “el maestro de los que saben” impuso para los, después de todo, breves, pero preñados, pasa-

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

¹ Título de la obra estrenada en el Globe Theatre de Londres, en junio de 1960.

² México, FCE, 1965.

jes pertinentes de la *Ética nicomaquea* (Libro V, capítulo 5 y en *La política*, Libro I, capítulos 8 a 10) un obligado sistema referencial —el suyo propio— para la adecuada explicación de las cuestiones, que necesita de la lógica y de la retórica misma, que va desde las matemáticas a la metafísica, que pasa de la lingüística a la filología; que navega, por necesidad filosófica, en la ética y en la política, y que se empalma constante, constitutivamente, con una, o embrionaria o desarrollada, pero siempre promisoria formulación de la futura ciencia económica: deslinde a ver, que es el tema central de la preocupación del estudioso Scott Meikle y de la tesis de sus conclusiones.

Felicito al profesor Gonzalo Suárez y al doctor Carlos McCadden por haber puesto la mira en esta obra del investigador británico y por el propósito, bien logrado, de ofrecer esta inteligente traducción al servicio del público mexicano; pues una revisión bibliográfica, hecha al menos por un no especialista en el área, manifestaba huecos de concentraciones más inmediatas al tema. La lista misma de los materiales consultados por el autor, que expone al final del su estudio, aunque temáticamente relacionados, nos muestra, sobre todo de años recientes, como es necesario, mayormente artículos o ensayos procedentes de publicaciones periódicas, más que obras deseablemente dedicadas por completo a la dilucidación de los problemas enunciados en torno a los, en parte difíciles o considerados como confusos, textos aristotélicos ya mencionados.

Es de notar, en este punto, cómo, por ejemplo, el francés Leon Robin, de la Sorbonne, dedicara sólo dieciséis páginas a la ética y la política de Aristóteles en su amplia obra sobre *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*,³ sin tocar siquiera el tema que nos ocupa. De modo semejante Abel Rey, igualmente profesor de filosofía de las ciencias en la misma Universidad de París, no desarrolla para nada el tema en un libro de cuatrocientas páginas sobre *La madurez del pensamiento científico en Grecia*.⁴ Tampoco Agnes Heller, en su obra *Aristóteles y*

³ Traducción española, México, UTEHA, 1956.

⁴ Traducción española, México, UTEHA, 1961.

el mundo antiguo,⁵ aunque en el capítulo tercero (sobre los “Presupuestos históricos y personales de la ética de Aristóteles”) hace alusiones a la idea del progreso y al concepto de capitalismo, no trata realmente el asunto que nos concierne ahora.

Es notoria a este respecto la dependencia por parte del autor del libro de hoy: excepto en siete u ocho casos, maneja casi exclusivamente bibliografía germánica y anglosajona. Por una razón puramente coyuntural⁶ asoma en su bibliografía la *Historia de los heterodoxos españoles* de Marcelino Menéndez y Pelayo. Mas no aparece, quizá por su naturaleza más general, *La historia del pensamiento económico-social de la antigüedad al siglo XVI*, del mexicano Jesús Silva Herzog.⁷ No obstante, hay también notables investigaciones italianas sobre la materia, como lo prueban la exposición, los comentarios y la crítica bibliográfica del italiano Glauco Tozzi, cuya edición de su rica obra *Economisti greci e romani*⁸ precede por ocho años a *La economía de la antigüedad* del muy citado M. I. Finley⁹ y, por cerca de cuatro décadas, al libro de S. Meikle que presentamos hoy; ello, a pesar de que Tozzi dedica en su análisis cinco capítulos nada despreciables que tocan las premisas políticas, la economía y las dos crematísticas; la esclavitud y el salariado; el análisis del acto de intercambio; la moneda y el comercio; el problema de la población, incluidas alusiones premalthusianas, así como aspectos de finanzas públicas. Por su parte, Joseph Moreau, del cual Meikle, aprovechando sólo un artículo sobre “Aristote et la monnaie”, de 1967, no parece fijarse,

⁵ Agnes Heller, *Aristóteles y el mundo antiguo*, 1983, Barcelona, Ediciones Península.

⁶ En texto y nota de las páginas 191-192, explica S. Meikle, citando un artículo de Javier Lasarte (“Adam Smith ante la Inquisición y la Academia de la Historia”) la referencia de Marcelino Menéndez y Pelayo en relación con la participación de fray Antonio de la Santísima Trinidad, ‘calificador’ de la Inquisición española, quien hubo de informar a ésta de que, en 1791, una librería de Pamplona vendía la conocida obra de Adam Smith, cuya doctrina económica –dice el polígrafo santanderino– “apareció contaminada con espíritu utilitario e innoblemente práctico, como si aspirara a ser una ciencia independiente, y no una rama y el fin de la moralidad”, *Historia de los heterodoxos españoles*, 1932, Madrid, II vols., n. 381.

⁷ Traducción española, México, FCE, (1ª. ed. 1939), 1984.

⁸ 1961, Milano, Giacomo Feltrinelli Editore. Traducción española, *Economistas griegos y romanos*, 1974, México, FCE.

⁹ México, (1ª. edición 1973), 1986.

en cambio, en el texto no muy extenso, pero bien claro, dentro del inteligente libro del mismo investigador: *Aristote et son école*,¹⁰ de 1962, páginas que éste dedica a la economía, y en las que destaca el básico discernimiento aristotélico del problema entre los medios y los fines de la vida buena en plenitud verdadera; y en las que defiende a Aristóteles, que por señalar las patologías de la crematística desafortunada, ha sido acusado de “obstaculizar la necesaria expansión de la economía”.¹¹ No sé si caigo en error al hacer observar también que Meikle hace mayor uso del texto de W. D. Ross, *Aristotle*,¹² quien, de dos capítulos de este libro en los que explica la *Ética* y la *Política*, no dedica mayor espacio que el que Moreau sí consagra en su único, pero entero capítulo sobre la economía. El libro *Denaro e democrazia. Dalla antica Grecia all'economia globale*, de Domenico Fisichella¹³ es demasiado reciente, aunque muy próximo a la edición del libro de Meikle, y no pudo serle conocido. Es seguro que a *Les prophètes du Bonheur*, de Alain Minc,¹⁴ Meikle le habría dado poca importancia.

Pero adentrémonos en la obra del británico. El autor no inicia su libro con una exposición del *status quaestionis* desde el punto de vista bibliográfico sobre el tema a investigar. Ésta, como tal, podría ser el texto del capítulo octavo de *El pensamiento económico de Aristóteles* titulado “La economía antigua y su literatura”. Meikle, en cambio, apenas hechos algunos señalamientos sobre posibles razones del último tercio del siglo XIX, “quizá de índole política”, para una, desde luego, por insuficiente, inadecuada explicación de las teorías o cuasi-teorías económicas de la antigüedad durante esas postrimerías seculares, se mete desde el principio *in medias res* sobre las dificultades creadas por los desacuerdos entre las divergentes escuelas llamadas una ‘primitivista’ (“los griegos no tuvieron economía de mercado”)¹⁵ y ‘modernista’ otra (“la

¹⁰ Traducción española, Eudeba, (1a. edición 1972), 1979.

¹¹ *Op. cit.*, p. 238.

¹² Traducción española, 1957, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

¹³ 2000, Bolonia, Società Editrice Il Mulino. Traducción española, 2002, Barcelona, Editorial Tusquets.

¹⁴ 2004, Paris, Bernard Grasset.

¹⁵ S. Meikle, *op. cit.*, Introducción.

economía antigua debe ser entendida como una versión temprana y restringida de la teoría 'económica' con que estamos familiarizados hoy").¹⁶ Y, con ello, establece los dos polos hermenéuticos de las fuentes primarias del protopensamiento económico griego que darán pábulo a la discusión e interpretaciones a lo largo del libro.

Se me ocurre pensar que, según el método de cierta 'lectura-macho' propuesta alguna vez por Julio Cortázar, el lector de este libro podría iniciarlo por este capítulo octavo: pues me parece que en él se exponen, claras, sucintas y diacrónicamente por necesidad de exposición, las controversias hermenéuticas principales en torno a los textos aristotélicos comentados. Bastaría leer, casi como de corrida, las líneas de esas secciones y relacionar los temas centrales con los títulos de obras y con los nombres a pie de página de esa 'compañía' de intérpretes, disidentes o concordantes (Max Weber, Johannes Hasebroek, Karl Polanyi, Paul Millet, etc...) que a veces divergen sobre las cuestiones básicas que alimentan los títulos y los contenidos de los capítulos predominantemente 'descriptivos' y 'explicativos' (capítulos I, II, III, V, VII: "Valor de cambio", "Jrécía y demanda", "Intercambio", "El dinero", "Justicia en el intercambio"), así como del capítulo IX, aunque éste es de naturaleza más conclusiva por su propia posición final. Se trata de intérpretes que a veces concuerdan de tal modo que parecerían inclinados, por una especie de hemofilia intelectual, predominantemente alrededor de M. I. Finley –Meikle mismo, en ocasiones– y el mismo Finley, a su vez, en torno de otros afines a él mismo.

Un capítulo fusionador, como lo señala su propio título, es el IV, "La integridad del análisis", porque señala y desarrolla la mutua necesidad o complementariedad entre los dos textos de la *Ética nicomaquea* y de *La política*, que son la veta de la búsqueda unitaria sobre el tema económico según el pensamiento aristotélico.

Al autor le llama de inmediato la atención el hecho de que textos tan breves como los dos citados de Aristóteles, más el *Oikonomikón* de Teofrasto y el *Oikonomikós*, escrito por Jenofonte y otros cortos pasajes

¹⁶ *Ibid.*, cap. VIII.

contemporáneos de Platón o anteriores a él –por encima de los desacuerdos, o quizá por ellos mismos– hayan dado materia de especulación y disputa intelectual durante tanto tiempo. Lo que parece sorprender más a quienes no toman en cuenta los supuestos filosóficos –y en particular causales, teleológicos– en la obra investigadora de Aristóteles como un todo, es que el genio que escribiera con tan gloriosa lucidez y profundidad sobre materias tan amplias y a primera vista considerablemente dispares, no nos legara también una exposición clara y definitiva como las otras suyas, así fuera metafísica como zoología, sobre una cuestión tan verdaderamente fundamental para la vida creativa y socialmente armónica de los hombres, como es la economía modernamente considerada.

Según el juicio de Scott Meikle, el asombro ahora y la confusión en otros momentos, proceden precisamente de la falta de un abordaje global desde la totalidad de la obra del Estagirita a las cuestiones que ciertos pensadores llaman modernamente ‘de naturaleza económica’. El tratamiento oportuno, sutil según algunos, pero simplemente objetivo para otros que no sean ni humeanos ni russellianos, y que Meikle hace refiriéndose a la substancia y a las categorías al hablar de la ‘conmesurabilidad’ de los objetos respecto al tema del intercambio es un claro ejemplo de la necesidad de un enfoque filosóficamente holístico en la exposición sobre la doctrina económica de Aristóteles.

Aquí sugiero que puede ser dato no desdeñable el que Scott Meikle proceda de la curiosidad filosófica escocesa y del interés marcadamente prohelénico tradicional de la universidades de Glasgow y de Edimburgo, amante él, como el gran discípulo de Platón, de la realidad de las cosas y, al mismo tiempo, de los estudios metafísicos: así encontramos a un Meikle bien pertrechado con la preparación y con el gusto por la lengua clásica, que tan oportunamente le ha servido para su investigación y a lo largo de la cual notamos su fino y útil tacto filológico.

Tomados los diversos capítulos que, según dije atrevidamente, podrían ser abordados a la manera cortazariana y que, en cuanto a su tema, resultarán de lectura llevadera para los acostumbrados a los temas económicos ‘standard’, el capítulo final pide una atención doblemente cuidadosa:

por manifestar abiertamente Meikle su convicción intelectual, pues allí retoma el autor la cuestión, para él central y a la cual va a responder; pero antes, por momentos y en diversas partes del libro, nos hace creer que dudaba, pues se acercaba tanto a las opiniones de Finley, para afirmar al final, de todos modos, que Aristóteles, además de escribir, por supuesto, sobre ética y política en los textos propuestos, filosofa e investiga sobre economía. Y, con esto, se afilia así más identificablemente bajo el grupo de los que llamó, al principio, ‘modernistas’ en la visión interpretativa de un Aristóteles ‘economista’: todo ello diferentemente de lo expuesto al inicio del libro como juicios de otros contra la interpretación de una aproximación real de Aristóteles a la economía, tal como hoy se la entiende, y señalando la posición, a lo que parece, comúnmente adoptada por la mayor parte de los economistas actuales; pues Meikle había apuntado en la introducción:

La relación entre economía y ética es una materia disputada, pero la opinión decisivamente se ha inclinado, entre los economistas de este siglo, es verdad, hacia la visión de que tal relación es mínima o no existente y de que la economía es una ciencia independiente.

Nuestro autor, pues, da su ‘sí’ al reconocimiento de la posición *también* economista propiamente dicha de Aristóteles. Ese capítulo final abraza y dilucida con claridad sumaria y convincente las varias teorías relacionadas con la vieja posición de origen sofista sobre la distinción básica de las implicaciones de los conceptos de ‘Physis’ y ‘Nomos’ aplicados para desentrañar (¿de una vez por todas?) las dudas acerca de la naturaleza del intercambio correcto, de la justicia o injusticia conmutativa efectuada, según que se alcance o no se logre llevar a la praxis la doctrina del ‘justo medio’. “El análisis del valor de cambio o valor económico –dice Meikle– tiende a ser considerado como perteneciente propiamente a la economía más que a la filosofía.” Y ha argumentado que “eso es un error y que tal clase de análisis, por su naturaleza debe ser metafísico.”¹⁷ Sugiere y reitera que, para comprender los textos y

¹⁷ *Ibid.*, cap. IX.

las doctrinas de Aristóteles, como igualmente las de Platón, deberíamos ponernos en la tesitura filosófica y espiritual de su mundo y con una limpia visión de la relación ‘natural’ de los propósitos verdaderos de la vida bien dirigidos al fin que, según su doctrina completa, debe serles propio.

Creo que estos puntos de vista de Scott Meikle se acercan, más en la línea ya señalada por Joseph Moreau, a las convicciones expuestas por el economista estadounidense Michael S. McPherson y el filósofo, también norteamericano, Daniel M. Hausman al final de su libro escrito en colaboración y publicado con el título *El análisis económico y la filosofía moral*,¹⁸ apéndice en el cual se afirma inequívocamente que “la ética es relevante para la economía” y que plantea y resuelve, según ellos, cuestiones tan importantes como las que parece bordear en momentos el mismo Meikle, sobre las que podrían llamarse o se llaman ‘economía positiva’ y ‘economía normativa’; pues con toda intención preguntan estos autores: “Necesitan los economistas tener un entendimiento de la moralidad?”, “¿de qué manera implica la economía positiva a la moralidad?”¹⁹

108

Concuerdan también con estas preocupaciones los pensamientos de varios economistas contribuyentes al libro titulado *Aspectos sociales y éticos de la economía*,²⁰ editado por los profesores italianos Ignacio Musu y Stefano Zamagni. Entre los estudios allí presentados, están “Pensamiento moral e interacción económica”, del profesor Kenneth J. Arrow, y colaboraciones de muy reconocidas personalidades como el Premio Nobel Amartya Sen, la filósofa aristotélica de Chicago, Martha Nussbaum, y algunas más.

Aprovecho para señalar que, bien por un original deseo institucional, bien por razón de contagio de ciertos intereses temáticos entre investigadores, la Universidad Autónoma Metropolitana publicó, sólo cuatro

¹⁸ *Economic Analysis and Moral Philosophy*, 1996, Cambridge University Press. Primera edición española, 2007, México, FCE-CIDE.

¹⁹ Apéndice.

²⁰ *Social and Ethical Aspects of Economics. A Colloquium in the Vatican*, Libreria Editrice Vaticana. Traducción española, 1998, México, Editorial Jus.

años después de la edición del libro de Scott Meikle, *Ética y economía. Desafíos del mundo contemporáneo*,²¹ con diecinueve valiosas aportaciones de profesores de economía, filosofía, sociología y geopolítica, que tocan y, en algunos aspectos, expanden las preocupaciones del autor de esta noche. De igual modo y en el mismo año de la obra que acabo de citar, el economista costarricense Jorge Arturo Chaves, publica en España *De la utopía a la política económica. Para una ética de las políticas económicas*,²² con ocho amplios capítulos en búsqueda de “éticas realizables en la práctica económica”. Puedo añadir que, también entre nosotros, como la UAM apenas citada, la editorial Jus, caracterizada por su tradicional convicción espiritualista, tradujo y, tres años después de que Meikle publicara su obra (1995), editó *La dimensión humana de la economía*, once ensayos de pensadores europeos, publicados entre 1979 y 1986, que habían sido conjuntados luego por la Editoriale Lavoro de Roma.²³ Me aventuro a pensar que estas mismas contribuciones, dadas a conocer antes por la *Quarterly Review*, bien pudieron llegar a manos del estudioso británico cuya obra comentamos hoy y despertar su interés en establecer, no sólo el mérito del Estagirita por haber sentado, como pensador pionero, las bases teóricas de la economía propiamente dicha, sino también por haber subrayado con su visión filosófica los valores éticos y humanísticos de esa misma economía.

²¹ 1999, México, UAM-Plaza y Valdés.

²² 1999, Madrid, Edibesa.

²³ 1995, Banca Nazionale del Lavoro, 1995.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

COMENTARIOS VERTIDOS SOBRE EL LIBRO *EL PENSAMIENTO ECONÓMICO DE ARISTÓTELES*

*Isaac Katz**

Quiero, antes que otra cosa, agradecer la invitación para estar aquí con ustedes en la presentación del libro *El Pensamiento económico de Aristóteles* escrito por Scott Meikle.

Todos nosotros somos, en sentido amplio, *homo economicus*; todos nosotros llevamos a cabo, todos los días, actos que tienen un carácter económico, mismos que se derivan de que todos los agentes económicos, individuos, empresas y gobierno, en cada momento, nos enfrentamos a que contamos con recursos escasos, ingreso y/o tiempo, y por lo tanto, tenemos que elegir qué hacer con ellos, cómo asignarlos entre los varios usos alternativos que existen. No por ello, sin embargo, cualquiera está autorizado para dar opiniones informadas sobre la economía, sustentadas en un riguroso cuerpo de teoría, que busca explicar los fenómenos económicos que observamos todos los días en cualquier país del mundo. Llevar al plano de lo metafísico algo tan mundano como la asignación de recursos y el intercambio, la búsqueda de la satisfacción personal por medio del consumo de bienes, o inclusive decisiones individuales no tan mundanas, pero que no por ello dejan de ser decisiones de carácter económico, como pueden ser la elección de una pareja para contraer matrimonio, el número de hijos que se tienen, cuántos recursos destinamos a su educación y salud, y más, puede llevar a cometer errores de apreciación o inclusive errores que contravienen no solo la teoría económica sino inclusive los fenómenos económicos observables.

* Departamento Académico de Economía, ITAM.

Estamos aquí reunidos para analizar el pensamiento económico de Aristóteles, filósofo que algunos consideran inclusive como el antecesor de la economía como ciencia, lo que se refleja en que algunos textos sobre la historia del pensamiento económico, como es el caso del libro de Joseph Schumpeter, inician con este autor. Aristóteles vertió sus comentarios sobre esta materia en dos textos: *Ética Nicomaquea* y *Política*.

En mis comentarios quiero tocar cuatro puntos alrededor de lo que podría llamarse el pensamiento económico de Aristóteles: *a)* valor de uso y valor de cambio; *b)* la concepción de riqueza; *c)* el papel del dinero en la economía; y, *d)* equidad en el intercambio e intercambio justo.

Valor de uso y valor de cambio

Aristóteles, cuya visión perduró hasta entrado el siglo XIX, hace una clara distinción entre valor de uso de un bien y el valor de cambio y, desde su perspectiva, son independientes. “Un zapato fue hecho para usarse, no para venderse”. Esta manera de analizar el valor que tiene un bien en la economía, sea para los oferentes o los demandantes, realmente no tiene mucho sentido ya que no es posible separar ambos tipos de “valores”. La distinción metafísica carece de sentido.

Un individuo está dispuesto a utilizar un bien porque deriva satisfacción de su utilización pero, dadas ciertas circunstancias, puede optar por venderlo. ¿Bajo qué condiciones lo vendería?; ¿cuál es su precio de reserva? Si en una transacción voluntaria el vendedor del zapato valúa, *ex ante*, al zapato menos que la valuación que el posible comprador le otorga, la transacción se llevará a cabo y ambos salen ganando: el vendedor obtiene por la venta del bien un flujo de ingreso que le permite adquirir otros bienes, a un precio que cubre su costo de oportunidad, mientras que el comprador obtiene el bien deseado y los recursos utilizados para la adquisición del zapato reflejan, en el margen, su costo de oportunidad.

Un segundo punto relacionado con el valor. En la filosofía aristotélica, misma que se siguió hasta los economistas clásicos, el valor de un bien se determinaba por la cantidad de trabajo que tenía incluido, lo cual es claramente incorrecto. El valor de un bien, desde la perspectiva de su utilización, es decir el “valor de uso”, refleja la valuación que en el margen el individuo le da a su consumo y que determina, en consecuencia, el precio que está dispuesto a pagar por él. Por otra parte, desde una perspectiva del valor de cambio, el precio de un bien no se determina solamente por consideraciones de oferta (el trabajo que fue necesario para hacer el bien), sino que también hay que considerar a la demanda, es decir, lo que los compradores están efectivamente dispuestos a pagar por éste.¹ De ello podemos concluir que no es posible hacer una separación, meramente artificial, entre valor de uso y valor de cambio. Por ejemplo, ¿cuánto vale una casa a la cual el constructor le dedicó 5,000 horas de trabajo si nadie la quiere comprar, o cuánto vale un libro al cual el autor le tomó innumerables horas escribir si nadie lo desea adquirir? La respuesta es cero, no valen, no importa el valor intrínseco que el arquitecto o el escritor le den a su obra.

Un tercer punto al respecto es la omisión que hace Aristóteles de la relevancia de la calidad que tenga un bien, ya que ello determina, en gran medida, lo que los individuos están dispuestos a pagar y, consecuentemente, determina también los precios relativos. Por ejemplo: un departamento de interés social = 8 Tsurus; un departamento de interés social = 1 camioneta Escalade; un departamento de interés social = 0.1 Ferrari. No tomar en consideración que la calidad importa lleva a cometer errores en el análisis, sobre todo al considerar el valor que los consumidores le otorgan a un bien.

¹ Más adelante se hará un comentario en relación al intercambio equitativo y al intercambio justo. Vale la pena señalar, por ahora, que cuando un intercambio es enteramente voluntario, éste se lleva a cabo porque ambas partes esperan obtener un beneficio del mismo.

Riqueza

Un error de Aristóteles (y al parecer también del propio autor del libro que se presenta) es confundir cuatro variables que son totalmente diferentes entre sí: riqueza, ingreso, dinero y crédito. Tratarlos como si fuesen lo mismo lleva a graves errores en el análisis.

Riqueza es un acervo que poseen los individuos y que puede tener o no valor productivo. Así, para un individuo cualquiera su riqueza está constituida por el valor que tengan en el mercado todos aquellos bienes que posee: su casa, los muebles dentro de su casa, su automóvil, su ropa, sus activos financieros, incluida la tenencia de dinero, el capital de su empresa y, muy importante, su capital humano. Para el individuo, la utilización productiva de parte de su riqueza le permite generar un flujo de ingreso que, a su vez, le permite adquirir aquellos bienes con los cuales va a satisfacer sus necesidades y las de su familia. Además, para aquella parte de la riqueza que no tiene como tal un valor productivo, siempre se puede asignar un valor imputado de ingreso, mismo que mediría el costo de oportunidad de tener un determinado activo en lugar de arrendarlo, como por ejemplo sería el caso de una casa.

114

Al nivel agregado, es decir, para la economía en su conjunto, la riqueza se mide como el acervo de capital, físico y humano, que permite, con su utilización productiva, generar un flujo de ingreso para los poseedores de este acervo. Con lo anterior, queda claro que riqueza e ingreso no son lo mismo. El primero es un acervo y el segundo un flujo que se deriva de la utilización productiva del primero.

Por otra parte, el dinero es un acervo y forma parte de la riqueza del individuo; no es toda la riqueza y menos aún es ingreso. El que una economía esté monetizada y todas las magnitudes (riqueza, ingreso, precios, crédito, etcétera) se expresen en términos del numerario que se esté utilizando, no hace que el ingreso sea igual a dinero; fácilmente podría expresarse el ingreso percibido en términos de cualquier bien: ¿Cuánto ganas?, 10,000 pesos mensuales o 2 barriles de petróleo.

Crédito tampoco es lo mismo que dinero. Crédito es, para quien lo otorga, un activo, y para quien lo recibe, un pasivo. Para quien lo otorga, es el sacrificio que está dispuesto a hacer de consumo presente y pospo-

nerlo hacia el futuro, mientras quien los recibe, lo utiliza ya sea para invertir o para adelantar al presente consumo, a costa de sacrificar consumo en el futuro. Para que el prestamista y el prestatario lleven a cabo una operación de crédito, tienen que estar de acuerdo en los términos bajo los cuales se llevará a cabo la operación, particularmente en cuanto a tres variables: tasa de interés, plazo y términos de repago, punto que se tratará más adelante con mayor detalle.

Dinero

Aristóteles señala correctamente que el dinero facilita las transacciones en una economía; donde comete un error es al afirmar que el dinero es lo que hace conmensurables dos bienes que son intrínsecamente diferentes. Siempre es posible establecer cuántas unidades de un bien equivalen a una unidad de cualquier otro bien si hay dinero de por medio. El dinero, al ser la unidad de cuenta de una economía, el numerario del sistema, así como el medio de pago generalmente aceptado, sólo facilita las transacciones. El dinero reduce los costos de transacción en la economía al facilitar para todo aquél que se involucra en una transacción, establecer los precios relativos, es decir, los términos del intercambio.² Sin dinero, los costos de transacción y de información, a medida que el número de bienes aumenta, aumentan exponencialmente, lo que haría prácticamente imposible el funcionamiento eficiente de la economía ya que no habría manera de que los individuos supiesen todos los términos de intercambio.³

² A medida que aumenta el número de bienes en la economía, el número de precios relativos, que mide los términos de intercambio, aumentan exponencialmente. Así, con dos bienes hay un solo precio relativo; con tres bienes el número de precios relativos aumenta a tres; cuando hay diez bienes, el número de precios relativos es de 45; con mil bienes existentes, el número de precios relativos aumenta a 499,500.

³ Más aún, e independientemente del número de bienes, si en una economía no existe el dinero, para que se lleve a cabo cualquier transacción tiene que haber, necesariamente, la doble coincidencia de deseos: primero, dos individuos tienen que estar de acuerdo en qué bienes van a intercambiar; y, segundo, tienen que ponerse de acuerdo en los términos del intercambio, es

En donde Aristóteles se equivoca, en mi opinión, es cuando critica la cadena dinero-bienes-dinero, y más aún, cuando no solamente la critica, sino inclusive condena la cadena dinero-dinero (derivado de las operaciones crediticias). Él acepta la cadena bienes-bienes como algo moralmente válido y, en menor grado, acepta la cadena bienes-dinero-bienes, en donde el dinero es simplemente el medio de pago que facilita la transacción.

Partimos del hecho de que la cantidad de dinero que un individuo posee forma parte de su riqueza, pero los individuos no demandan dinero por el dinero en sí mismo. No estamos hablando del Rey Midas ni tampoco, discusión inútil, de cómo sería la moralidad o inmoralidad de Rico Mc Pato, que obtiene satisfacción echándose clavados en su arca llena de dinero.

Los individuos demandan dinero, están dispuestos a mantener parte de su riqueza en forma de dinero, por los servicios que provee el dinero y no por el dinero en sí mismo. Destacan entre los servicios que provee el dinero:

- a) servir como medio de pago (evita que las transacciones se lleven a cabo mediante el trueque);
- b) ser el numerario del sistema (facilita conocer los precios relativos);
- c) separar, en el tiempo, las decisiones de ingreso de las decisiones de gasto (Aristóteles así lo señala); y,
- d) servir como almacén de valor (mantener en dinero parte de la riqueza).

Aristóteles condena la moralidad de aquellos que acumulan dinero porque confunde dinero con riqueza. Pero condena aun más la “mala acumulación de riqueza”, la “crematística artificial” (tener más riqueza de la que necesito para satisfacer mis necesidades básicas, como si se pudiese establecer cuáles son básicas y cuáles no para cada uno de los

decir, ponerse de acuerdo en los precios relativos. Si esta doble coincidencia no se presenta, la transacción no se lleva a cabo. Adicionalmente, cuando las transacciones se llevan a cabo mediante el trueque, existe el problema de que los diferentes bienes no son perfectamente divisibles; esta indivisibilidad obviamente incrementa los costos de transacción y puede llevar inclusive a que sea imposible concretar la transacción.

individuos). Aristóteles condena, particularmente, aquella riqueza que se deriva de las operaciones comerciales (la cadena dinero-bienes-dinero) y, más todavía, la que se deriva de las operaciones de crédito, la denominada usura en la tradición escolástica de la Iglesia católica.

La crematística artificial es inconsistente con el hecho de que los individuos siempre prefieren más que menos de todo aquello que les deriva satisfacción. Además, dado que los individuos no acumulan riqueza por la riqueza en sí misma, sino por que les permite, con el ingreso que genera esa riqueza, adquirir una mayor cantidad de satisfactores, el que Aristóteles critique la crematística artificial es inconsistente con su aceptación del dinero como un medio para desligar en el tiempo las decisiones de ingreso de las de gasto.

Y además, vale la pena preguntarse, ¿es inmoral acumular riqueza cuando el individuo destina sus recursos a actividades lícitas en mercados competitivos?

En cuanto al crédito, duramente criticado por Aristóteles, es nuevamente el resultado de la confusión entre riqueza y dinero. Cuando un individuo ahorra, lo que está haciendo efectivamente es otorgar un crédito a alguien que en el presente está des-ahorrando. Para el individuo que ahorra parte de su ingreso, ahorro que se canaliza a otros agentes económicos mediante el crédito, dado que prefiere el presente, es decir, los individuos son ansiosos (particularmente porque no saben cuándo se van a morir), reducir el consumo en el presente conlleva un sacrificio, hay un costo de oportunidad; por lo mismo, para compensar este sacrificio es que se exige una tasa de interés sobre su ahorro, tasa que está dispuesto a pagar el que recibe el crédito para poder consumir en el presente por arriba de su ingreso, o inclusive destinar los recursos obtenidos mediante el crédito para financiar una acumulación de capital. Estas operaciones de ahorro-crédito bajo ninguna circunstancia son usura, y haberla condenado, al igual que la condena sobre acumulación de riqueza que fue adoptada posteriormente por la Iglesia Católica, condenó por muchos siglos a una parte de la humanidad a la pobreza y el subdesarrollo. Tan es así que todavía en gran parte de los países en los cuales predomina la población católica ser rico sigue siendo mal visto.

Intercambio

Por último, el tema que es central al pensamiento económico de Aristóteles: el intercambio justo.

Los individuos tienen diversas necesidades que satisfacer y, simultáneamente, poseen recursos productivos escasos. Está en el interés de cada uno de los individuos especializarse en aquella actividad en la cual poseen ventajas comparativas e involucrarse en operaciones de intercambio. Cuando las transacciones son voluntarias, ambas partes ganan, ambos obtienen un beneficio.

No se puede hablar de intercambio equitativo y menos aún de intercambio justo. Intercambio equitativo implicaría que ambos se benefician por igual, lo cual no es cierto. No es lo mismo intercambio equitativo que ponerse de acuerdo sobre los términos del intercambio, como lo hace Aristóteles.

El intercambio justo no existe. El precio justo para un demandante es cero, ya que ello lo llevaría al punto de saturación, en donde maximizaría la utilidad total que se deriva del consumo del bien. Para un vendedor, el precio justo es lo más alto posible, tendiendo a infinito. Obviamente, la justicia no es un atributo del intercambio; no se puede hablar de intercambio justo, sino solamente de un intercambio en donde ambas partes se ponen de acuerdo en los precios relativos, en cuántas unidades de un bien equivalen a una unidad del otro bien. Si llegan a un acuerdo, el intercambio se materializa y ambas partes obtienen un beneficio. Las transacciones voluntarias en el mercado son la forma más eficiente de asignación de recursos, nunca de obtener justicia, término que por sí mismo es, por subjetivo, indefinible.

Finalmente, aunque Aristóteles fue de los primeros en adelantar algunos aspectos de carácter económico, no se puede sin embargo afirmar que sea el “padre de la economía”, entendiendo ésta como un conjunto ordenado de tesis y de hipótesis que buscan explicar los fenómenos económicos y que pueden ser contrastadas con la realidad. Aristóteles estuvo muy lejos de hacer un análisis científico de la economía.

SCOTT MEIKLE

*Gonzalo Suárez Prado**

Aristóteles es un nombre que a todos nos suena conocido. Se sabe que este discípulo de Platón, maestro de Alejandro Magno y fundador del Liceo, es uno de los personajes más importantes del pensamiento filosófico clásico. Es, indudablemente, un punto obligado de referencia en múltiples materias. Y la economía no es una excepción. Aunque su trabajo sobre el tema abarca unas seis páginas en la edición de Bekker, principalmente ubicadas en *Ética Nicomachea*, capítulo 5.5 y en *Política*, capítulo 1, su posición influyó en la escolástica medieval, la enseñanza social católica, en el pensamiento económico islámico, en el liberalismo y los grandes clásicos (Smith, Ricardo), en el marxismo, en la escuela jevoniana, en la economía matemática e incluso en el neoliberalismo. Sus ideas son, pues, fundamentales.

Hace casi cuatro años el doctor Carlos McCadden y yo tuvimos una serie de charlas sobre las fronteras entre la economía y la filosofía, y la conveniencia o no de la aplicación del conocimiento puro a la generación de riqueza en la práctica. Esto como parte de un proyecto que estaba desarrollando en ese momento, poco antes de asumir la Presidencia de la Asociación de Exalumnos, que ejercí durante el año de 2005. Y como parte de esas discusiones, en cierto momento brincó como referencia el texto de Scott Meikle, *Aristotle's Economic Thought*. En algún

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

punto, y reconociendo el mérito del texto, nos propusimos traducir ese libro por su importancia al definir este tipo de temas. En el proceso, que nos tomó los tiempos libres de un año en primer borrador, un año en la revisión técnica y un tercer año en la corrección junto con la gestión de los derechos ante Oxford University Press y el tipografiado final a cargo de María Esther Sedano, nos surgían dudas como las siguientes: “¿es o no es el Padre de la economía? ¿Puede un hombre que vivió hace 2,330 años seguir influyendo en el mundo de hoy? ¿Pueden sus ideas estar vigentes aún?”

Para mi exposición de esta tarde, propongo la siguiente metodología: revisar algunas definiciones planteadas en el texto aristotélico, particularmente aquellas que sobre el intercambio fija en el capítulo 1 de la *Política*, y que están presentes en el capítulo 3 del libro que presentamos esta noche, y luego contrastar su validez.

Comencemos definiendo la *oikonomikê*. La gente *coopera* en el uso de sus capacidades humanas comunes para hacer o cultivar cosas que podrán satisfacer sus necesidades para que *haya ‘suficiente’*. La polis debe ser *autarkês*; *necesita riqueza* para ser *autarkês*; es parte de la *buena vida* y consiste en las herramientas o cosas útiles.

120

Hablemos ahora de la *chrêmatistikê*. Dice el texto, y cito: “porque hay otro tipo de adquisición [ktêtikê] que es especialmente llamada adquisición de riqueza [chrêmatistikê], y que se llama así con justicia; y para este tipo es correcto pensar que no debe haber límite a la riqueza y la propiedad” (p. 54). Este tipo de adquisición no es natural, pero es realizada por un cierto tipo de habilidad o arte adquirido. “La verdadera riqueza (ho alêthinos ploutos) es el inventario de cosas que son útiles en la comunidad [koinônia] de las administraciones domésticas o de la polis” (p. 56). “La riqueza como un todo consiste en usar las cosas en lugar de poseerlas; ésta es realmente la actividad de la propiedad que constituye la riqueza” (p. 56).

El intercambio [metablêtikê] “surge primero de lo que es natural, de la circunstancia de que algunos tienen demasiado poco, otros tienen mucho” (p. 59). Dentro del esquema aristotélico de pensamiento, se

consideran tres tipos de intercambio: el trueque, en el que un bien de consumo se cambia por otro bien de consumo; el intercambio con dinero, en el que un bien de consumo se intercambia por dinero; y, ése, a su vez, por otro bien de consumo. El fin radica en los bienes de consumo, no en la obtención de dinero. Por último, en el intercambio por dinero se intercambia dinero por un bien de consumo, pero con la finalidad de obtener más dinero y no por el bien de consumo en sí mismo.

Como un ejemplo de este intercambio inadecuado, se cita el cuchillo délfico. El *cuchillo délfico* aparece como una herramienta cruda que puede servir como cuchillo, lima, y martillo, y su ventaja era que era barato. Se ofrecía en la ciudad de Delfos, y más que una herramienta útil constituía lo que hoy podríamos llamar ‘un *souvenir*’, un recuerdo de la visita a Delfos. Aristóteles crítica al avaro “herrero que diseñó el cuchillo délfico para muchos usos” cuando realmente “cada instrumento es mejor hecho cuando se hace para un uso y no para varios” (p. 63). Esta posición parece más ética que económica, porque no importa el valor percibido para el consumidor, sino que el producto sea bueno para un uso concreto, para el que está expresamente pensado.

Aunque hay mucho más que decir de estos textos, y otras definiciones, precisiones y ejemplos que no estoy incluyendo en este breve resumen, creo que tenemos suficientes elementos para hacer el siguiente ejercicio: preguntarnos si tales definiciones son vigentes y aplicables a ciertos casos de la realidad contemporánea.

No les daré las respuestas; fiel al espíritu del “abuelo intelectual” de Aristóteles, Sócrates, plantearé las preguntas y dejaré que ustedes respondan puesto que, a decir de Platón, “ya conocen la verdad, sólo deben recordarla”.

Les propongo que partamos de atrás hacia delante, de lo más particular hacia lo más general. Empiezo, pues, con el caso más reciente citado, el cuchillo délfico del siglo veintiuno.

Partamos por el símil moderno del cuchillo délfico. Hoy que tenemos teléfonos con cámaras fotográficas y de video, reproductores de audio capaces de guardar varias películas o diez mil canciones, acceso a internet, localización vía satélite a través del *Global Position System*... surge

una pregunta netamente aristotélica: ¿es mi teléfono un buen teléfono? ¿Sirve para su función de ser teléfono? ¿Pierde mucho al combinar muchos usos en un solo aparato? ¿Su fabricante lo hace para resolver una necesidad específica de la mejor manera posible (transmitir el sonido a la distancia) o con la intención de ganar dinero? ¿Qué tan bueno es su celular multiusos como teléfono? ¿Se escucha bien?

Otra pregunta, ahora sobre *metablêtikê*: hoy, ¿prevalece el trueque, el intercambio que satisface las necesidades y se apoya en el dinero para ello, o un intercambio que sólo procura la ganancia monetaria? Si le pagáramos el software a Bill Gates con pescados, ¿podría haber acumulado la tercer fortuna más grande del mundo, partiendo de apenas 500 dólares y una computadora? No lo creo. Una gran fortuna, como la que transformó a este jovencito detenido por comprar cervezas con identificaciones falsas en un gran filántropo globalmente conocido, no podría acumularse sólo en bienes perecederos acumulados por su valor de uso.

Pasemos ahora a una ciudad. ¿En verdad estamos utilizando bien los recursos con que contamos? ¿La asignación es óptima? No lo creo. Por ejemplo, como país, el Distrito Federal representa siete diezmilésimas del territorio nacional, pero aporta casi el 25% del PIB nacional. Es cierto que esto genera ciertos beneficios y crea mercados más grandes. Claro que eso implica que no es posible que seamos una polis *autarkês* como lo sugiere Aristóteles.

Preguntemos ahora el tipo de apropiación que predomina hoy en el mundo, ciertamente no vinculada a la apropiación por uso sino a la apropiación por intercambio. No en balde los grandes acumuladores se perciben como villanos, sea el Rico McPato de Disney o el Sr. Burns de Los Simpson. O, citando la frase célebre de la película *El Padrino*, “Detrás de toda gran fortuna hay siempre un gran crimen”.

No estoy a favor de una distribución homogénea de la riqueza y del bienestar, pero ciertamente sí estoy a favor de una distribución homogénea de las oportunidades y de que podamos, como sociedades, garantizar un nivel mínimo de satisfactores básicos a toda nuestra población. En tanto que el 70% de la población adulta de México padece sobrepeso

u obesidad, casi un 5% de los mexicanos padecen trastornos alimenticios severos. A nivel mundial, hay personas muriendo de hambre y personas padeciendo por excesos. O aún más, hay quien posee lo que no utiliza en tanto alguien carece de lo más básico.

De esta comparación del mundo de hoy y de las definiciones que propone Aristóteles, podemos encontrar que siguen siendo vigentes, al menos en parte. No puedo dejar de pensar que, por hacerle caso en temas como el rechazo a la usura o a la apreciación de las inversiones, la Edad Media fue un período de bajo crecimiento económico y baja calidad de vida. Pero tampoco puedo dejar de considerar que la valoración del intercambio, cuyo fin es la acumulación de dinero, también está ofreciendo un alto costo para nuestras sociedades.

No me gusta el mundo como es hoy. Particularmente, recuerdo una idea del autor que nos reúne esta noche: quien tiene muy poco no lo goza, porque no tiene lo suficiente para satisfacer su necesidad básica; quien tiene mucho no lo goza, porque tiene miedo a perder lo que tiene y no lo utiliza. Es el equilibrio, la medianía, lo que hoy podríamos llamar “clase media” el verdadero camino a la felicidad. Parece que, de hacerle caso a Aristóteles, podría existir un mundo mejor.

Respecto a preguntas más teóricas y más técnicas, del tipo “Aristóteles, ¿hizo o no hizo economía? ¿Su pensamiento económico es una colección de comentarios o ideas sueltas, o vinculadas a otros temas éticos, políticos o metafísicos, sin una vinculación directa entre sí, o son parte de un *corpus* integrado, sistemático, ordenado y profundamente influyente en todo lo que de economía se ha hecho?” A este tipo de preguntas les contestaré con una solución: ¡Lean *El pensamiento económico de Aristóteles* en la edición del ITAM y busquen su respuesta! A todos ustedes, muchas gracias por su presencia y por acompañarnos en estas reflexiones.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ALGUNOS SUPUESTOS ONTOLÓGICOS Y LÓGICOS DEL PENSAMIENTO ECONÓMICO DE ARISTÓTELES Y HUME

*Carlos J. McCadden M.**

Me da gusto estar aquí esta tarde presentando el producto de un arduo trabajo, la traducción del libro *El pensamiento Económico de Aristóteles*, de Scott Meikle, que ha convocado a tan diversos e interesantes profesores como José Barba Martín, Carlos Heredia Zubietta, Isaac Katz Burstin y Gonzalo Suárez Prado.

Debo confesar que quise colaborar a poner este libro en español a pesar de que según la opinión de algunos, Meikle es un investigador desconocido, y, como lo acaba de decir Isaac Katz, se trata de un oscuro oficinista que trabaja en la Universidad de Glasgow, en el departamento de servicios personales. Para mí, Meikle es interesante porque me ayudó a resolver un problema personal grandísimo, que se origina por ser economista y filósofo. La filosofía y la economía eran, para mí, dos cuerpos absolutamente separados. Debo reconocer que en mí estos conocimientos estaban escindidos, y había en mí cierta esquizofrenia (σχίζειν, escindir, y φρήν, inteligencia).

Desde hace tiempo, desde que empecé a estudiar las dos licenciaturas, quise saber hasta qué punto estos dos mundos se podían acercar o incluso tocar. Scott Meikle logró explicarme lo que yo no había entendido ni en filosofía ni en economía, y que consiste en el simple hecho de que la ciencia económica contemporánea, como la física moderna, nació por oposición al pensamiento de Aristóteles. Es sabido lo que la

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

física galileana hizo de la física aristotélica. Galileo Galilei (1564-1642) se formó en la física aristotélica de su época, y concibió la física moderna a partir del pensamiento de Aristóteles, a pesar de que comúnmente se le percibe como antiaristotélico.

Por su parte, Meikle me permitió entender cómo sucedió algo parecido en economía. Durante siglos el maestro en economía fue Aristóteles. ¿Como fue que nació la Ciencia económica moderna? Es lo que voy a tratar de explicar a continuación. Pero antes quiero repetir lo que dijo Isaac Katz, pues lo dijo con muchísima precisión: a veces parece que los filósofos nada más nos enredamos. Es cierto, así lo parece, pero sólo parece, como se verá a continuación.

Lo que voy a describir es cómo Meikle explica el nacimiento de la economía moderna en el capítulo 9 del libro que hoy es presentado a partir del intento de destrucción de la economía aristotélica. Esto yo no lo sabía y Meikle me lo descubrió.

Antes debo decir que, por el momento, no me interesa defender las teorías económicas de Aristóteles. No me interesa defender la teoría del valor de uso y su diferencia con la teoría del valor de cambio; tampoco voy a hablar de la teoría del dinero de Aristóteles. Estas teorías pueden o no ser valiosas, e incluso precursoras de la teoría económica contemporánea, pero lo que en este momento me interesa es mostrar el nacimiento de la economía moderna.

En el capítulo 9 de su libro, titulado “Naturaleza y conmensurabilidad”, Meikle hace ver que durante un siglo y medio, antes del final del siglo XVIII, los autores anglófonos precursores de los modernos habían estado desarrollando un estilo de pensamiento más acorde con la naciente sociedad de mercado y, probablemente, no tenían otra alternativa que hacer lo que hicieron, a saber, desmembrar 2,000 años de aristotelismo europeo.

El aristotelismo fue destrozado con vigor. Hobbes, en la sección del *Leviatán* titulada “La escuela de los griegos sin provecho” (“The Schoole of the Græcians Unprofitable”), dio a Aristóteles la extremaunción: “A mi juicio difícilmente podrá existir cosa tan absurda en materia de filosofía natural como la que ahora se denomina *metafísica aristotélica*;

ni nada tan contrario al gobierno como gran parte de lo que dijo en su *Política*; ni más ignorante que una gran parte de su *Ética*".

Desgraciadamente para el pensamiento anglosajón anglicano, el aristotelismo quedó inseparablemente conectado con la Iglesia católica. Quizá esto se debió a que, en su ataque, a los anglosajones no les era fácil distinguir entre Aristóteles y la Iglesia católica, incluso en el caso de que hubiera habido el deseo de distinguirlos.

Entre estos precursores anglófonos modernos que habían estado desarrollando un estilo de pensamiento más acorde con la nueva sociedad de mercado encontramos a Hume, que integró las doctrinas necesarias para darle a la visión económica del mundo algo parecido a una base filosófica coherente.

Las doctrinas de Hume fueron las más funcionales pero también las más radicales. Hume denominó a la filosofía aristotélica, como Hobbes alguna vez también lo hizo, 'metafísica escolar', lo que para ambos era un término de desprecio con irritantes asociaciones para Inglaterra, Irlanda y Escocia. Las doctrinas de Hume iban al fondo y les dio una expresión sofisticada; entre ellas encontramos la brecha entre "hecho" y "valor", la eliminación de la metafísica, la separación de la ética de la razón y su exclusiva vinculación con el sentimiento. Pero quizá el intento más importante de Hume fue el de disolver las nociones de sustancia y naturaleza y, con ellas, la noción de "pensabilidad", real e incommensurable.

Para Meikle, estas ideas de Hume han sido desde entonces posiciones estándar y presupuestos del pensamiento económico, así como del pensamiento filosófico que expresa la visión económica del mundo. No todas estas ideas pudieron ser entendidas inmediatamente, pero lo fueron eventualmente, en especial después del redescubrimiento de Hume por los positivistas vieneses de fines del siglo diecinueve y principios del siglo veinte.

Cuando Hume y otros "eliminaron" la metafísica, pretendieron eliminarla en muchos sentidos, lo cual incluía tanto a la lógica como a la ontología, por lo que ambas ciencias se eclipsaron casi enteramente

desde el nacimiento de la filosofía anglófona y a partir de entonces durante los últimos 300 años.

Los autores de la ilustración usualmente entendieron el término ‘metafísica’ como referido a una ciencia que pretendía probar la existencia de objetos supranaturales, y sus opositores también la entendían así aunque fueran de tradición escolástica, la cual por aquel entonces decaía. En esa época ningún contendiente distinguió entre este sentido del término ‘metafísica’ y el sentido primario en el que la ontología, junto con la lógica, se ocupan del área fundamental de la indagación filosófica y la que forma todas las otras áreas de pensamiento. El problema es que la metafísica no perdona, pues cualquier pensamiento, lo cual incluye al pensamiento económico, presupone una ontología u otra. El pensamiento económico no es la excepción.

Meikle muestra cómo la cultura angloparlante más significativa y en particular el pensamiento económico inglés se ha desaristolizado. Y da ejemplos, dice que cuando nació la economía política clásica de Adam Smith y David Ricardo el aparato lógico y metafísico aristotélico ya había desaparecido y no estaba disponible. Así, Adam Smith y David Ricardo utilizaban términos emparentados con las concepciones aristotélicas, pero en realidad ambos sostenían la visión propia de la economía política clásica, en la que el valor de cambio resulta ser una propiedad intrínseca de los productos y en la que su contenido es trabajo humano y, dado que consideraron el trabajo con una cosa natural perteneciente a la *physis*, el valor de cambio en sí mismo aparecía confusamente como natural. Sin embargo, aun cuando se parezca, esta vía no fue la propuesta por Aristóteles.

De acuerdo con la teoría de la acción de Aristóteles, los trabajos son actividades naturales que difieren unos de otros por tener cada uno diferentes metas, fines o *teloi*. Los trabajos o acciones no pueden, por tanto, ser añadidos o agregados y tampoco pueden constituir la substancia uniforme de algo no natural, convencional e indiferenciado como el valor de cambio.

Meikle piensa que en la economía política clásica de Smith y Ricardo las nociones de uso-valor y cambio-valor no son examinadas concep-

tualmente con el cuidado que lo hizo Aristóteles; de allí que la expresión de valor ‘5 camas = 1 casa’ o ‘x de un artículo A = y de un artículo B’ no haya sido analizado adecuadamente.

Sorprendentemente, lo que hace a las camas y a las casas conmensurables no puede ser, para Aristóteles, el trabajo, como pretende Marx, porque los trabajos que produjeron estas cosas no son por naturaleza más conmensurables que las cosas mismas. Un intento por resolver el problema de la conmensurabilidad de los productos, recurriendo a la noción de los trabajos que los producen podría, para Aristóteles, generar un problema lógico insoluble similar a la conmensurabilidad de los trabajos, pues una hora de tejer no es una hora de lo mismo que una hora de cosechar papas. Estos trabajos podrán compartir la duración y tal vez algunas características accidentales, pero eso es todo, y no es mucho, porque las acciones son definidas por sus fines.

La teoría económica moderna ha pasado imperativamente sobre la distinción categórica entre cualidad y cantidad que Aristóteles mantiene entre el valor de uso y el valor de cambio. Además, en el curso de su desarrollo, el pensamiento económico moderno ha suprimido crecientemente el concepto de “valor de uso” como una categoría independiente. No obstante, nos dice Meikle, Smith y Ricardo distinguieron entre el valor de uso y el valor de cambio, a pesar de que no investigaron la distinción con el debido cuidado ontológico.

La enseñanza práctica estándar contemporánea en economía dice que todas las cosas son conmensurables unas con otras, incluso aunque sean de diferente especie, y que las diferencias cualitativas son reducibles a diferencias cuantitativas, pues existe un simple fin, la utilidad; y que toda conducta humana racional se dirige a maximizarlo. En cambio, la meta de Aristóteles, en *EN* 5. 5, es dilucidar la naturaleza del valor de cambio, con el fin de identificar qué clase de propiedad es. Es claro que se trata de una propiedad que las cosas adquieren en virtud de que se vuelven objetos de un intercambio sistemático, pero para Aristóteles no es claro exactamente qué es eso que las hace conmensurables ni a qué orden del ser pertenece. No obstante, una investigación que trate

de contestar preguntas de esta clase es una indagación ontológica, que es justamente lo que la economía moderna, heredera de Hume, quiere evitar. Y al hacerlo se autolimita.

Es cierto que el valor de cambio es un concepto fundamental de la economía, pero de ello no se sigue que una investigación sobre su naturaleza sea en sí misma una investigación económica. No obstante, la economía presupone los resultados de una investigación ontológica sobre la naturaleza del valor de cambio.

Meikle busca rescatar la filosofía aristotélica haciendo ver que la pregunta por el valor económico de las cosas en el intercambio tiende a ser visto como una cuestión económica más que filosófica. Sin embargo, piensa que el dejar de estudiar el valor intrínseco de las cosas y de investigar simplemente su valor extrínseco, relacional o accidental, ha dado como resultado la magnífica teoría de los precios, en la cual la naturaleza de las cosas resulta secundaria cuando lo que realmente es fundamental es el regresar a la pregunta por el ser de las cosas. Para dar respuesta a esto creo que Aristóteles puede ser de gran utilidad. He aquí la importancia del libro que hoy presentamos.

Muchas gracias.

DIÁLOGO DE POETAS

Hernán Bravo Varela es uno de los escritores más destacados de la nueva hornada de poetas y ensayistas mexicanos; conocedor de distintas literaturas, interesado por los dispositivos extremos de escritura, esto incide en su propia poesía, pero de una manera peculiar que podría ser llamada, sin regir la paradoja, la sabiduría del extremismo, integrando diversas propuestas, a veces muy distintas—del prosaísmo a la aliteración refinada, sin temor a la cacofonía ni al sentimentalismo— y sin miedo a declararse cursi, suma tonos de canción popular y de almanaque antiguo, cercano a los modernistas. Su verso, corto, cae como en cascada, pero sin precipitarse, como si la caída fuera un paso más del baile hacia la transparencia.

HERNÁN BRAVO VARELA

CARTAS, RIZOS DE LUZ RECIÉN CORTADA, SEDA COBRIZA O ALA NEGRA

Roland Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*

—Rizábamos el rizo,
nos rimábamos,
y nunca
se dejaba venir
lo que tintó
tu corazón de rubio.
Pero eso sí:
descamisados
en nuestra bonanza,
jodidos del amor
para escribir, pusimos
dos puntos en la mesa
ni puesta ni servida
de las manos,
como si las dejáramos
caer,
tan dadas, tan quedadas,
a ver si se seguían
(si acaso nos seguíamos)
de largo,
a ver si nos tocaban
hasta siempre.
—El oro de tu pelo,
Cenicienta,
despeinado a las doce.
O los hados padrinos
y la mafia menor
de sus encantos
buscando sobornarte
con luz, con una feria

que me sobra
del día en que te diste.
—*Qué rosa es el amor,
medio pariente
de sí, la que se abre
al roce,
la que se cierra al ras
del agua, la narcisa
librando su balanza
inclinada al color,
luego al aroma
y a nada, finalmente,
marchita con su fiel
que quiso ambos.*
—Total,
si me hubieras herido
como si me hirieras;
si los puñales
fueran dos, y no el colmo
de una ausencia
que le apena doler,
las rosas
serían diferentes:
por docenas, a pasto;
las rojas, apenadas
con las blancas;
las negras;
las amarillas
o las amarillas,
las cortadas
que no tocaron fondo
ni tierra.
O rosas. O amarillas.

HERNÁN BRAVO VARELA

DESTINADO A SER HOMBRE SÓLO Y PARA SIEMPRE

John Milton, *Paradise Lost*

—*Te he escuchado
narrar lo sucedido
antes de venir yo.
Puedo contarte
mi historia, pues quizá
no la conoces.*

Resta mucho del día.

*Sutilmente
intento, como ves,
que no te marches
invitándote a oír
este relato:*

—*Te perdí el paraíso,
te perdí
la pista que corrimos
del trabajo que cuesta
andar hacia el amor.
¿Cómo ganarme el pan
que no multiplicaste,
harina, levadura,
fécula,
melaza, engrudo
que no pega
los recortes
de personal
con que me fui derecho
a donde sabes,
a no saber ya nada?*
—*Descubrirás, quizá,
soles y lunas,*

*con masculina luz
y femenina,
porque los sexos son
fuente de vida
que guarda el almacén
de cada estrella.*

—Durante casi un año,
terriblemente,
milagrosamente,
como una gestación
de dos infértiles,
vivimos de la cama,
cuidábamos
la hora de dormir,
los alimentos
y nuestra propia obra,
nuestra obra maestra.
Después de nueve meses
alumbramos, al fin,
una ausencia
que tiene nuestros ojos
y el amor de sus padres,
fallecidos
en el terrible choque
al que sobrevivieron.

—“Mi más sentido pésame.”

“Aquí estamos
para lo que se ofrezca.”

“Si necesitan algo,
con confianza.”

“¿Quién diría? Tan jóvenes,
en la flor de la edad.”

“Que Dios los tenga
en Su gloria.” (“¿Y los cuerpos?

¿Recuperaron algo
de los cuerpos?”)

—Te pedí de favor,

HERNÁN BRAVO VARELA

de aquí entre nos,
de en serio júrame,
de no me vayas
a salir con cosas,
de y de qué tal si sí,
de Dios dirá,
de por lo más sagrado,
te pedí, me pediste,
quién dijera.

*—Es humo, vanidad
o desatino
ocuparse de más,
pues me convierte
en un ser que no ve
lo que le importa,
ni puede prevenir
lo que le aguarda,
forzándolo a buscar
eternamente.*

EL HOMENAJE

*Rafael Ruiz Moscatelli**

A Humberto Díaz-Casanueva

Hacía tanto tiempo de lo de España que cuando la Academia le comunicó a don Jorge Santolaya que había sido nominado para rendir un homenaje al poeta en el Aula Magna de la Universidad de Chile, éste tardó tres días y cuatro noches en despararramar sobre pulcras hojas celestes, elogiosos conceptos, precisas metáforas, sabrosas anécdotas, estimulantes analogías y su poesía entremezclada con la del poeta.

El sol ya alumbraba su escritorio cuando exhausto, pero excitado, se reclinó en el sillón dudando si su esfuerzo correspondía estrictamente a esa ocasión tan largamente esperada. Repasó cada página y cada idea y dudó nuevamente; sin embargo, no cambió una sola línea. Su intervención debía ser perfecta. Sería su obra maestra, la manifestación irrepetible e inimitable de su obra poética: “Enfática como la vida, rotunda como la muerte”, como les solía decir a sus alumnos cuando le preguntaban qué era la poesía.

Santolaya acostumbrado a navegar con su imaginación en las más diversas fantasías, no había logrado predecir esa ocasión que sorpresivamente le ofrecía la Academia. Laborear con las palabras y entonar en el idioma el trabajo de las ideas había sido su oficio de siempre, desde que observaba a su abuela leer con atención los poemarios de Huidobro

* Escritor.

RAFAEL RUIZ MOSCATELLI

y de Darío, o cuando la escuchaba embelesado declamar sus propios versos al fin del almuerzo durante las fiestas familiares. Él la seguía con los ojos bien abiertos creyendo siempre que su abuela iba inventar y decir más frases y palabras; entonces, volvería a sentir la fuerza de la naturaleza dentro de su corazón y temblaría nuevamente con la belleza indescriptible de esa flor nunca vista, solamente percibida, en la rítmica y delicada voz de esa mujer. El mar de los versos recitados en su casa familiar era más mar que el propio Pacífico; cuando se dio cuenta de aquello, Jorge Santolaya quiso ser poeta.

Él no había aspirado a otra situación como aquella, y el tiempo y tanta distancia habían nutrido en su razón sentimental los dolores y la admiración por el poeta. Don Jorge conoció al poeta cuando ambos partían en el oficio. Cuando el mar con su maravillosa sencillez era capaz de alucinarlos junto a la compañía silenciosa de Rosario. Beber, dudar, caminar y jugar a que nadie en la tierra era capaz de opacar sus inspiraciones había sido su alma en común. Sostener, más allá de la medianoche, que la tragedia de la España no opacaría sus alegrías, había sido un compromiso más bien obligado del temperamento melancólico de don Jorge ante la euforia avasallante del poeta. De esa manera siempre cuestionadora había comenzado y terminado casi todo entre ambos.

Ahora, sentado en su sillón en el último cuarto de su casa en Ñuñoa, revisaba cada una de las palabras de su intervención para impedir que ese rencor de amor se confundiera con la admiración que sentía por la obra de su antiguo amigo. En esa ocasión extraordinaria debía ser tan sutil como su propia vida.

Cuando su mujer le trajo el desayuno él revisaba por décima vez cada hoja celeste en las que ahora destacaba su caligrafía enérgica y casi sin correcciones. Rompiendo la tradición —ella era la primera lectora de todo lo que escribía Santolaya— no le dio a leer una sola frase; la mujer concedora de su estilo escueto le comentó extrañada la cantidad de hojas que había escrito. Don Jorge no le respondió.

El escenario era el habitual: la testera con sus cinco sillones y a un costado el podium; al frente, sillones y sillas ordenadas de acuerdo a las

ocurrencias protocolares. El salón era modestamente solemne, grandes lámparas y un cortinaje dorado sin brillos constituían un decorado sobrio que don Jorge estimó demasiado sencillo para lo que habría de ocurrir allí. Llegó antes que nadie y aunque no se atrevió a probar el podium puso especial cuidado en averiguar donde estaría ubicado el poeta. Luego verificó con un técnico la potencia del sonido, suponía que su creciente sordera era similar a la del homenajeado. Terminados estos preparativos salió del salón y frente al monumento de Andrés Bello dudó nuevamente si lo que había preparado era lo adecuado. Contó nuevamente las hojas y volvió a preguntarse si serían suficientes, si sería capaz de mantener el tono de la voz y el ritmo para realizar su obra. Si sería el poeta capaz de sostener la atención o terminaría por dormirse insensible ante la meditada pasión de don Jorge.

El salón estaba atestado cuando, precedido por las autoridades y los camarógrafos, llegó el homenajeado. Jorge Santolaya descubrió en esa figura casi todos sus rasgos y casi todas sus penurias y alegrías. Don Jorge pensó en la fina crueldad que contenía aquel reconocimiento tardío y por tanto sutilmente evasivo ya que se producía cuando el escribir no era más que un acto de sabiduría. Cómo habrían gozado ellos con ese homenaje junto al resplandor de Rosario; ahora, ambos agotados por sus respectivos trajines, casi sin brillo en los ojos, sonriendo con cierta bonhomía cuyo verdadero sentido era indescifrable, constituían, así lo sentía él, y algo de eso percibía en la distante mirada del poeta, que el homenaje estaba más dirigido a la perseverancia que al fulgor de sus inspiraciones. Aunque estas últimas todavía despuntaban como lo había comprobado en esas recientes noches de desvelo.

El poeta se demoró en sentarse lo mismo que él se demoró en pararse para aplaudir su entrada. Era curioso: aunque no lo quisieran ellos, con su lentitud prolongaban los aplausos. Don Jorge sonrió con picardía ante su nuevo descubrimiento. Durante los discursos anteriores acumuló energía para realizar su intervención. Al sentir que lo invitaban al podium, estuvo a punto de gritar: ¡Viva él, yo, Rosario y nuestra obra, que no siempre es de alegría!

RAFAEL RUIZ MOSCATELLI

Desde el podium observó a la concurrencia y la sintió cercana. Se veían deseosos de palabras y aunque hablar no era su oficio sintió que esa tarde todos serían cómplices. Frente al micrófono se le atragantó la voz. Tomó el vaso con ambas manos y se aclaró la garganta con un sorbo de agua y comenzó a interpretar su texto. Dijo largamente que eran amigos. Usó cada palabra rotundamente. Observó en cada instante al poeta. Mencionó a toda la línea de contemporáneos a su amigo. Sólo los entendidos y el poeta se asombraron que también mostrara como amigos a sus más encarnizados rivales. Logró expresar en sus emociones lo más amado para el poeta, lo hizo con tal fuerza que el poeta no pudo contener las lágrimas. La audiencia estaba embobada. Don Jorge observaba permanentemente a su colega. Éste, venciendo el letargo que le produjeron las intervenciones anteriores, permanecía hundido en el sillón y aunque con una mano se tapaba parte de la cara, él desde el podium sentía su atención. Jorge Santolaya, satisfecho, encontró en la expresión de su discurso más brillantez que en las ideas. Su voz se fue afirmando en el salón, pasando desde la infancia a la exaltación de cada poema del escritor. Sólo los jóvenes se removían en sus sillas al igual que la rubia con las uñas coloradas. El resto permanecía pendiente del orador. Nadie miraba a la testera. Sólo don Jorge lo hacía intencionadamente después de cada frase y de cada emoción. Sentía que había logrado una extraña simbiosis; a partir del poeta, ahora, él era más que el poeta. Era la historia y la leyenda de sus versos. Era lo trascendente. Era la emoción. Era lo que habían sido junto a Rosario.

140

El tiempo sólo transcurría para el ministro, el rector, los jóvenes y la rubia. Los demás habían descubierto en ese hablar seguro y constante, algo inquietante, sorpresivo y amenazador. Las palabras y sus sentidos los estremecían y los encantaban como si nunca más las fueran a escuchar. Ya nadie podía pensar en la alegría sencilla y diáfana del homenajeador: Don Jorge había transformado todo, hasta dejar al poeta sin su poesía. Nadie, excepto el poeta, que ahora se movía inquieto en su sillón, había logrado darse cuenta exactamente de lo que estaba ocurriendo.

En ese momento don Jorge se detuvo y declamó el inédito poema a su pasión y odio por Rosario. El poeta intentó levantarse de su asiento. El ministro miró al rector, éste a don Jorge que desde el podium ya no miraba a nadie concentrado en su fatal oficio. Cuando el poeta no logró levantarse y se extendió sobre su asiento dejando caer su brazo sobre un costado, la rubia dejó salir un grito desde su corazón sorprendido.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

NOTAS

EL RESENTIMIENTO

*Alberto Buela**

RESUMEN: En esta nota se contraponen los conceptos de resentimiento según Nietzsche y Scheler; se abre la pregunta sobre la posibilidad de la superación del mismo; finalmente, se vincula con la esfera política.

PALABRAS CLAVE: resentimiento, cristianismo, perdón, Nietzsche, Scheler.

ABSTRACT: In this article, a contrast of Nietzsche and Scheler's concepts of resentment is presented; a discussion unfolds regarding the possibility of overcoming it, and finally, its connection to politics will be explored.

KEYWORDS: resentment, christianism, forgiveness, Nietzsche, Scheler.

143

RECEPCIÓN: 31 de julio del 2008.

ACEPATACIÓN: 14 de septiembre del 2008.

* Filósofo y metapolítico.

EL RESENTIMIENTO

144

En estos días se habla mucho desde los grandes medios de comunicación acerca del tema del resentimiento en el accionar político. Y como a nosotros nos han preguntado ya varias veces sobre el tema, intentaremos, en forma breve y clara, fijar algunas notas sobre el concepto mencionado.

El resentimiento es un fenómeno complejo, basado en la conciencia de la propia incapacidad y flaqueza, principalmente cuando esa incapacidad no permite llevar a cabo la venganza deseada.

Su importancia en la génesis de la moral es que puede dar lugar a una inversión de la jerarquía de valores, juzgando como superiores los valores que se pueden realizar y como despreciables los valores que son inac-

cesibles para el hombre resentido. Existe una conciencia de impotencia frente a los valores verdaderos.

El resentimiento es una autointoxicación psíquica que surge al reprimir sistemáticamente los afectos y las descargas emocionales normales. Revela la conciencia de la propia impotencia pues lleva a refrenar ese impulso espontáneo de venganza que se va acumulando y retrasando, así, el contraataque.

El resentimiento acumulado acaba por deshumanizar al contrincante, abriendo así la puerta al exterminio. Como dijo un asesino de las FARC: “Yo no he matado a una persona, he matado a un empresario”.

El resentimiento se manifiesta mediante el sentimiento de rencor que

podemos definir como “odio retenido”, de ahí que antiguamente se llamaba “amargos” a los resentidos porque retienen la ira por largo tiempo.¹

Se debe a Robespierre, el gran jacobino de la Revolución francesa, el mérito de haber sintetizado en una frase la psicología de aquella Revolución como del resentimiento: “Sentí, desde muy temprano, la penosa esclavitud de tener que agradecer”. El resentido padece una ceguera moral respecto de la gratuidad, la donación y el agradecimiento.

El resentimiento fue estudiado en profundidad por dos autores alemanes contrapuestos en este punto: Federico Nietzsche, en *La Genealogía de la Moral*, y Max Scheler, en *El Resentimiento en la Moral*.

Es sabido que la forma del razonamiento de Nietzsche en todas sus obras es por medio de una refinada psicología que explica las cosas *ad inferiori*, por lo bajo. “Esta interpretación sofisticada y psicologizante consiste en interpretar la genealogía del ideal desde su contrario”,² ha podido afirmar su más eximio y leal estudioso. Así va a sostener que la santidad tiene su

origen en la perversión, la verdad en el instinto de engaño, el derecho en la voluntad de aprovechamiento del otro. Piensa que la caridad, la castidad, la humildad y la paciencia son vistas como valores sólo por los débiles, por la moral de esclavos de los cristianos, que son aquellos que no tienen fuerza para superar la opresión y las situaciones de injusticia.

Nietzsche, como pensador anticristiano por antonomasia, va a afirmar en forma tajante: “Desde su impotencia, crece en ellos el odio hasta convertirse en algo gigantesco y siniestro, en lo más espiritual y lo más venenoso. Los más grandes odiadores de la historia mundial siempre han sido los sacerdotes”.³

Max Scheler va a responder que este razonamiento es falso en lo que atañe a la moral cristiana, pues el perdón cristiano no es un poder no vengarse por debilidad personal, sino el privarse libremente de la satisfacción de la venganza, que es algo muy distinto.

El cristiano genuino tiene conciencia espontánea de su propio valor, lo cual le da seguridad y le permite aceptar el valor de los demás, incluso cuando son superiores a él. El resentido, por el contrario, en lugar de reconocer los valores superiores y resignarse,

¹ Tomás de Aquino, *S.T.*, I-IIae, q. 46, “De las especies de iras”.

² Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, 1966, Madrid, Alianza, p. 64. Nietzsche ve a los judíos como el pueblo sacerdotal y genio del rencor y, en este aspecto hay coincidencia con Scheler, quien afirma que el pueblo judío es el más antiguo usuario del resentimiento (cfr. *op. cit.*, p. 204).

³ Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, 2003, Madrid, Tecnos, p. 74.

NOTAS

los rebaja, negando la bondad de aquello mismo que envidia.

El motor de la moral cristiana no es el desear lo que no se tiene sino que consiste en el darse y donarse, por parte de quien tiene, y se siente lleno de valor y felicidad. Es un movimiento que brota de la más íntima seguridad en la plenitud de su propio ser.

Nietzsche, para Scheler, confundió y asimiló el cristianismo a la moral burguesa de su tiempo, propia de los pastores luteranos, como fue su padre, ignorando la naturaleza del cristianismo católico. La moral burguesa, afirma Scheler, ha transformado el amor cristiano en pura filantropía sentimental, que lo reduce a la simpatía, la emoción o a un sentimiento de lástima. Scheler defiende con fuerza la gran diferencia que existe entre la misericordia cristiana auténtica y la moderna lástima sensiblera. A la radical desconfianza en el otro, propia del mundo burgués, opone la solidaridad moral característica de la comunión de los santos.

A la multiplicación infinita de medios en el mundo burgués, y una clara confusión en los fines, opone el mundo católico de la Edad Media que, con un mínimo de medios, se sabía gozar en ellos mismos. Incluso el ascetismo de aquella época provocaba una mayor capacidad de goce con el mínimo de cosas agradables: una gota de lluvia sobre una hoja.

El cristiano burgués y luterano contra el que reacciona Nietzsche no es el mejor ejemplo de lo que sea el cristianismo. Queda finalmente por responder si puede el hombre salir o liberarse del resentimiento.

Nosotros entendemos que del resentimiento se puede salir de cuatro formas o maneras: *a)* la primera y más expeditiva es la venganza de la ofensa, que produce la liberación del odio retenido o rencor; *b)* la segunda posibilidad es el perdón, que es sacrificar libremente el valor de la satisfacción que produce la venganza, pero al mismo tiempo sólo se perdona auténticamente cuando uno todavía se siente lastimado. El perdón no es un favor, una *gauchada*, que le hacemos a quien nos injurió, sino que es un acto por el cual quedamos libres del mal que nos hicieron; *c)* la tercera actitud es por medio del olvido, lo que implica el paso del tiempo; y, por último, *d)* tenemos el duelo, interpretando de otra forma la ofensa, reubicándola en el recuerdo.

Vemos, pues, que lo determinante en el surgimiento del resentimiento así como su solución o superación no radica tanto en la ofensa sino en la respuesta personal a la misma. De ahí que una misma agresión u ofensa hecha por igual a varias personas en unos cause un sentimiento pasajero de dolor y en otros despierte un resentimiento perdurable.

El resentimiento en política

El resentido con poder, cuando actúa en la esfera política, tiñe su accionar con sus propios prejuicios y así divide el mundo entre incluidos y excluidos, según coincidan con su visión de las cosas, el mundo y sus problemas. El resentido con poder, al no poder perdonar, queda anclado en un pasado que no puede olvidar. Así, para él el pasado es un *pasado que no termina nunca de pasar*. No puede olvidar. En realidad el resentimiento manifiesta mejor su naturaleza en el ámbito social y político que en el campo individual. Quien ha mostrado esto con mayor hondura ha sido el médico y pensador español Gregorio Marañón (1887-1960) en su libro *Tiberio: Historia de un resentimiento*. El emperador de Roma en la época de Cristo es el modelo por excelencia del hombre público resentido. Un hombre débil y cobarde que cuando alcanza el poder político adquiere una “fortaleza advenediza” que le permite aplicar tardíamente la venganza sobre los más pequeños aspectos de su vida personal pasada. En ese momento, en el de la ejecución de las pequeñas venganzas personales, es incapaz de agradecer la mínima ayuda de sus más allegados colaboradores. El egocentrismo llega a su máxima expresión: “el triunfo, lejos de curar al resentido, lo empeora, y es una de las razones de la violencia

vengativa que el resentido ejerce cuando alcanza el poder.⁴

Tiberio, y como él los tantos Tiberios que hubo en el mundo y que seguramente habrá, son ejemplo concreto y viviente del sentido etimológico del rencor, tanto en griego *μνησικακία*: *recuerdo de los males*, como en latín, *rancor*; que equivale a *odio retenido*.

Para los romanos, el término rencor provenía, como dijimos, de *rancor* (queja u odio) y de la misma raíz *ranc* proviene *rancio*: sabor u olor fuerte de algo que pasado el tiempo se echa a perder. Y como dato curioso agreguemos que de la misma raíz proviene el sustantivo *rengo*, sujeto a quien el saber popular atribuye ser portador de “mala suerte”. Y es sabido que la mala suerte en la vida está, junto con las ofensas no respondidas, en el origen del resentimiento.

En definitiva, como en política lo que aparenta es, pues sólo existe políticamente aquello que aparece, porque la política es siempre política pública, para el político resentido lo que importa no es el daño sufrido sino lo que queda del daño. “A él no le interesa la herida, lo que le importa es la cicatriz”, afirmó acertadamente Jacques Lacan. Esta brillante observación se puede aplicar a cuanto político u

⁴ Gregorio Marañón, *Tiberio. Historia de un resentimiento*, 1939, Buenos Aires, Espasa-Calpe, p. 173.

NOTAS

hombre con poder resentido hay en el mundo.

La pregunta que surge naturalmente es si el resentimiento político es incurable, como sostenía Marañón, o puede remediarse. En este sentido, es interesante rescatar la distinción que realiza un psicoanalista, Luis Kancyper, quien propone, para poder superar el resentimiento político, pasar de la “memoria del rencor” a la “memoria del dolor”: “El sujeto rencoroso (resentido y remordido) es un mnemorista implacable. Se halla poseído por reminiscencias vindicativas. No puede perdonar ni perdonarse. No puede olvidar”,⁵ mientras que la memoria del dolor “admite al pasado como experiencia y no como lastre; no exige la renuncia al dolor de lo ocurrido y lo sabido”,⁶ con ello se logra la elaboración de un duelo normal y prevenir la repetición de lo malo. Y termina, como buen argentino, con unas estrofas del *Martín Fierro*:

Es la memoria un gran don,
Calidá muy meritoria
Y aquellos que en esta historia
Sospechen que les doy palo
Sepan que olvidar lo malo
También es tener memoria.

Estos versos, telúricos y gauchos, encierran un saber sapiencial, esto es, una sabiduría práctica que viene desde el fondo de la historia y digna de tener en cuenta, pues abrevian el remedio a esa enfermedad que es el resentimiento, como enseñó ese gran monje asceta que fue Juan Clímaco (525-606): “el olvidar las ofensas es indicio de sincera penitencia”. Pero este es el comienzo o primer momento en la derrota del resentimiento político; el segundo y definitivo paso de su superación se produce cuando ayudamos a quien nos ofendió, “acumulando así carbones encendidos sobre su cabeza” al decir de San Pablo.⁷

Definitivamente, sólo el devolver el bien por mal nos permite superar el mal; de lo contrario, *volem nolem*, quedamos atrapados por éste. Llegamos así, sin quererlo, al fundamento de la comunidad política que es la amistad recíproca, *honestas amicitia* o ἀντιφιλία que no se agota en el placer o la utilidad como los otros tipos de amistades, sino que se mueve en busca de un mismo placer y una finalidad útil a las partes.

⁵ Luis Kancyper, *La compasión desterrada*, en Internet, 2008.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Rom. 12, 20-21.

CAUTIVOS EN LAS APARIENCIAS. LA HISTORIA, SUS FINES Y SUS MUERTES

*Boris Berenzon**

RESUMEN: ¿Otra crisis cultural? El sujeto es un efecto del conflicto entre el *univocismo* y el *equivocismo*, entre un mundo metafórico y uno metonímico, que tiende a la interpretación de la muerte del pasado con sus planteamientos filosóficos. Así, se ha construido la imagen del fin de la historia como una dialéctica histórica que demuestra, por eso mismo, que ésta no es posible.

PALABRAS CLAVE: historia, fin de la historia, filosofía de la historia, muerte del sujeto, crisis cultural.

ABSTRACT: Another cultural crisis? The person is the victim of a conflict between *univocalism* and *equivocalism*, a metaphorical and a metonymic world which holds the analysis of the death of one's past as one of its philosophical premises. Therefore, the image of the end of history is seen as a dialectic of history which shows that this is impossible.

KEYWORDS: history, end of history, philosophy of history, death of the subject, cultural crisis.

RECEPCIÓN: 12 de junio de 2008.

ACEPATACIÓN: 16 de diciembre de 2008.

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

CAUTIVOS EN LAS APARIENCIAS. LA HISTORIA, SUS FINES Y SUS MUERTES

*Muerte sin fin de una obstinada muerte,
sueño de garza anochecido a plomo
que cambia sí de pie, mas no de sueño,
que cambia sí la imagen,
mas no la donceller de su osadía.*

José Gorostiza, Muerte sin fin.

La muerte tiene permiso o “Hermes el engañoso”

Las fisuras de la sociedad actual y sus constantes movimientos pendulares: económicos, culturales, científicos, tecnológicos y religiosos o místicos, fragmentan al sujeto, lo menguan y lo confinan a un ser solitario con normas y valores que no desea, para poner en constante reto al ser entre la “ética del deseo” con la “del deber ser”. Así, el sujeto de nuestra época no puede interpretar a la sociedad en la que vive, ni su pasado, se automatiza y por ello se deshumaniza puesto que los papeles que desempeña son institucionalizados, constituyendo su única identidad su rol en el trabajo o el trabajo mismo. Es lo que hace y no el que es.

¿Una crisis cultural más? Sí, el sujeto es efecto del conflicto entre el *univocismo* y el *equivocismo*, entre un mundo metafórico y un mundo metonímico que tiende a la muerte del pasado; para evitar el efecto de boomerang se necesita la proporción.

Hans-George Gadamer¹ señala que la virtud del hermeneuta es la

¹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, 1997, Salamanca, Sígueme, tr. de Ana Agud y Rafael de Agapito, p. 205-255. Gadamer propone en su libro que el carácter relativamente involuntario e inconsciente del arte encuentra fundamento sólido en su carácter de juego, es una consecuencia del sometimiento a las condiciones propias del juego. Por lo que se refiere a la participación del lenguaje en el arte, no se contradice con su condición de gusto si se tiene en cuenta que, cuando el lenguaje interviene en el arte, no lo hace, como en el uso ordinario, en su calidad de instrumento con una finalidad preestablecida, sino como materia cuya manipulación según las reglas del juego artístico se dirige a nuevos fines. La escritura creativa sólo empieza a funcionar cuando las palabras

phrónesis, la prudencia que no es más que la semejanza puesta en práctica; y que fue traducida como *prudencia*, *deliberatio*; todo lo que es propio de la *phrónesis* no es más que analogía puesta en juego, la capacidad de trascender los límites establecidos de la interpretación. Aristóteles ya lo decía en el *Peri Hermeneias*, que se ha traducido de muchas maneras: *Sobre la interpretación*, *Sobre el juicio*, *Sobre el enunciado o la enunciación*; así quedarán el tiempo y el espacio como genuinos horizontes de toda comprensión y de toda interpretación del ser.

Aristóteles señala que la verdadera interpretación se explica más allá del tratado de hermenéutica, no el *Peri Hermeneias* sino en *Tratado de Retórica*, propiamente, porque es toda la teoría de los tropos, más que el *Peri Hermeneias* que es un tratado de lógica sobre el juicio y poco penetrable, muy teórico y a veces inalcan-

se utilizan no en función de su estricto significado (en este caso forman un pobre registro de esquemas que sólo enuncian pensamientos muy simples) sino con arte, como hacen los malabaristas con los sombreros, los huevos y los pañuelos con una intención distinta de la de ponérselos, sorberlos o sonarse la nariz. Empleando las palabras de este modo podemos convertir su teclado en un instrumento transmisor de pensamiento fresco y cálido. Y este mecanismo no es sólo el de la poesía, como apunta Gadamer, sino el de las demás formas de arte, la pintura, el de la arquitectura, por ejemplo, utiliza a la vez los signos, los trazos y los colores no sólo en función de las figuras a las que se les atribuyen (y de forma tal que hay que tomarlas al pie de la letra), sino por el contrario, aplicándose por romper su vínculo tan inmediato con las representaciones directas de los objetos.

zable. La teoría aristotélica, propiamente hermenéutica, se presenta en la retórica,

Para Aristóteles hay varios tipos de lógica: una que usando sus palabras aplicamos, que se puede llamar *apodictica* u, hoy, la llamada *axiomática*. Es lógica analítica. En cambio, la otra es la lógica tópica o, como él la llamaba, *dialéctica*. La diferencia es muy importante: la lógica apodíctica es la lógica de la verdad necesaria, de los axiomas. Pero es muy poco lo que se puede trabajar en ella, mientras que la lógica tópica es la lógica argumentativa, la que explica en el libro de los tópicos y que es una verdad no necesaria, sino una verdad posible o, mejor dicho, plausible, y por ello vital; es en la que nos movemos todos los días y la que ha sido el pilar desde el cual se construyó el pensamiento hasta el estructuralismo, lo que le permitirá a Foucault decir que con la modernidad triunfó la semiótica, y entonces la hermenéutica tiene que desaparecer porque la semiótica, es la pretensión de científicidad con respecto a los signos y los símbolos. La semiótica quiere ser unívoca y la hermenéutica equívoca. Siempre es el peligro de la muerte de la *episteme*, es decir, de una cultura en un momento dado, que defina las condiciones de posibilidades de todo saber, sea que se manifieste en una teoría o

NOTAS

que quede silenciosamente en una práctica.²

La sociedad de los semejantes, último reducto del sujeto, de su cultura, se encuentra en crisis al reducirse y nuclearse primero, para luego empezar a desestructurarse. El sujeto del pasado no es ya la condensación de virtudes sociales, de grupos, es sólo el individuo así, sin aparentes fisuras para la interpretación, la muerte del sujeto.

La cultura trata de salvarse creando nuevos mundos, nuevas propuestas culturales con otros solitarios diferentes dentro de grandes conjuntos sociales. Fracasa total o parcialmente, vuelve y se plantea la conciencia de sí mismo y se da cuenta de su aislamiento. Se distancia del mundo o lo enfrenta desde la contradicción general provocando la reacción de éste contra él: la agresión y la represión a su inconformismo que da la *conciencia histórica*. Esto obliga al historiador a volverse contra sí mismo, ajeno y encerrado contra esa realidad hostil; la modernidad líquida y la vida de consumo que nos plantea Zygmunt Bauman,³ en la medida en que lo social

enajenó al sujeto como producto, se negó a los procesos de la vida y por ende de la muerte, a la cual empezó a mirar con angustia, a temerle, a negarla y, en cierto modo, a silenciarse ante la evidencia de su no existencia, a pensar en su fin.

El sujeto ha sido el proceso histórico del sujeto histórico ante la muerte en los tres últimos siglos. Hoy no queda nada, ni el sentido que cada uno debe tener de su muerte inminente; el *Nuncius Mortis* ha desaparecido.

Es nuestra era pobre en la valoración de lo subjetivo, al acogerse a estas ideologías colectivas que destruyen la integridad del sujeto y el valor por la vida.

El ser, al verse considerado objeto entre varios objetos, sin ser sujeto para nadie, vive su abandono en una historia marcada por *el analfabetismo y el pragmatismo histórico* que es una muerte tácita del pasado que produce una angustia teórica y vital para reconstruir las coordenadas del tiempo y el espacio por su aislamiento existencial.

La muerte le significa al mundo de la historia su fin; las teorías acerca de ella son generalmente las diferentes opiniones sobre la vida. Freud, al considerar la ansiedad por la muerte, decía que nadie cree su propia muerte y el inconsciente de cada uno está convencido de su propia inmortalidad.

² Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*. 1985, México, Siglo XXI, trad. Elsa Cecilia Frost, p. 115.

³ Zygmunt Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, 2005, Argentina, F.C.E.; *Vida de Consumo*, 2007, México, F.C.E., y *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, 2008, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Tusquets Editores, trad. Carmen Corral Santos.

El historiador actual muestra una patente inclinación a prescindir de la muerte, a eliminarla de su vida. Ha intentado silenciarla y la muerte propia le es inimaginable. ¿Y qué es la historia sin la conciencia de la muerte?

El historiador occidental, pragmático y “cientificista” ha querido reducir su temor a la muerte con la simple denegación, a través de la tecnología, a la cual se aferra en un sueño de inmortalidad. Ha construido palacios tecnológicos que lo alejan de sí mismo y le niegan, en gran parte, las experiencias de su proceso de morir, incluyendo la afectividad social.

A su vez, ha permitido, tolerado e impulsado que la vida y la muerte se desplacen de lo moral a lo tecnológico y, más grave aún, a la sociedad de consumo; “El nuevo imperialismo”, del que nos habla David Harvey,⁴ ha perdido el significado de su existencia y de su muerte, pulverizando su identidad, sus estructuras afectivas y su pensamiento. Se niega toda posibilidad de vivir y morir, simplemente se aniquila.

Los historiadores pasamos mucho tiempo en compañía de los muertos y cavilando sobre la muerte. La muerte atraviesa la interpretación histórica.⁵ Podremos dilucidar ese sentido para

trascender cómo la humanidad se relaciona con la muerte o cómo el sujeto labra el semblante de la muerte.⁶

Los principales enfoques históricos crean un imaginario profuso de la muerte frente a otros momentos históricos.⁷ Durante el barroco⁸ se celebraba a la muerte; no se comprendería esta actitud sin recordar que ella estaba formada por la fe en el más allá. El barroco narra, no el triunfo de la muerte, sino el triunfo sobre la muerte. La oposición con la muerte masiva y repentina, ocasionada por la peste, dio origen al impulso de una abierta temática en torno a lo fúnebre y lo macabro, en la que sólo se manifestaba el miedo hacia la flaqueza de la vida y lo imprevisto de la muerte. Se representó en varios grabados, entre ellos los de las *Ars Moriendi*, que ayudaban al bien morir. La literatura para salvar el alma es el conjunto de impresos y manuscritos que hicieron

⁶ Alrededor de 1968, la muerte se convirtió en tema de punta de la historia francesa contemporánea. Esta nueva historia de la muerte, como la llamó Emmanuel Le Roy Ladurie, adoptó un punto de vista antropológico.

⁷ Jesús Ángel Ochoa, *Muerte y Muertos. Culto, servicio, ofrenda y humor de una comunidad*, 1974, México, SEP, 168 p. Ochoa nos señala que en ese sentido no deja de ser interesante la conformación que se da, por ejemplo en México, sobre el día de muertos, tradición sincrética en la que finalmente el festejo es un diálogo entre la vida y la muerte, trascendiendo la visión sesgada de Octavio Paz de que los mexicanos se ríen de la muerte.

⁸ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 1998, México, ERA-UNAM, p. 185.

⁴ David Harvey, *El nuevo imperialismo*, 2003, Madrid, Akal, trad. Juan Mari Madariaga, p. 50.

⁵ Philippe Aries, *El hombre ante la muerte*, 1983, Madrid, Taurus, trad. M. Armino, p. 156-90. Aries ha mostrado en este libro que es (*im*)posible escribir la historia de las milenarias relaciones del hombre de Occidente con la muerte.

NOTAS

de la vida una constante preparación para la muerte. Dos principales grupos de obras comparten esta historia: las obras de carácter funerario, como los libros de exequias y las oraciones fúnebres, y los libros del bien morir. La misión de los libros del bien morir residía en apuntalar a los cristianos a tener una vida ejemplar para poder llegar a la muerte en un estado *ideal* de santidad, además de apoyar el tejido social de la Iglesia a partir de la Contrarreforma y fortalecer su poder eclesiástico, puesto en riesgo desde la segmentación del cristianismo por los protestantes.

Creencias, imaginarios y pulsiones se alimentan de la muerte y del significado y significantes que se le atribuyen, ya se trate de su propia muerte, del prójimo, o aun la de la filosofía de la historia, una teoría social sobre el pasado. Un repertorio de gestos y actitudes, de símbolos y contenidos en torno a la muerte son la memoria de pasajes de la relación del historiador y su entorno epistemológico. En el tema de la muerte naufragan las metodologías establecidas, los enunciados *a priori* y *a posteriori*. El historiador tendrá, pues, que construir su objeto y los medios para aproximarse al tema de la muerte. La originalidad y el valor de la historiografía surgen también de la forma como está construido el pensamiento.

¿La muerte de la historia? ¿Será la transfiguración de su vitalidad o el deseo de su fin? Se trata de analizar e interpretar, sin paráfrasis ni decodificación precipitada, el sentido de los fines de la historia. Es reconocer la “solidez de las palabras y de las cosas” y la “resistencia de lo visible”, según Jacques Rancière,⁹ quien advierte contra la tentación de suponer que “las imágenes están para transmitir mensajes y disimular realidades” y pretender leer en ellas, de golpe, algo distinto de lo que dicen simplemente. Se trata del transcurso del tiempo y el espacio, asunto primordial para todo historiador, que forma su motivo vital.

El propio Heidegger no advierte que el peligro de este tiempo es que la verdad se reduzca a lo exacto, a lo medible y lo cuantificable. Lo unívoco es la técnica y el funcionalismo; lo toleramos a diario, lo vivimos como la muerte de la dialéctica, la que fragmenta al sujeto de la historia, lo empequeñece y lo confina a un ser solitario con pautas y valores que no comprende. No puede manejar la sociedad en que vive, pierde la dialéctica de la pasión y se deshumaniza, puesto que los papeles que desempeña son institucionalizados en una cosmovisión filo-

⁹ Jacques Rancière, *El odio a la democracia*, 2006, Buenos Aires, Amorrortu, trad. Irene Agoff, p. 103-15.

sófica, constituyendo su única identidad. Así, emergen en todos los tiempos los llamados fines o muertes de la historia.

La sociedad de los semejantes, último reducto de su todo, de su cultura, se encuentra en crisis al reducirse y nuclearse primero, para luego empezar a desestructurarse. El sujeto del pasado no es ya la condensación de virtudes sociales, de grupos, es sólo él. El sujeto trata de salvarse, muriendo para renacer,¹⁰ creando nuevos mundos, nuevas propuestas culturales con otros solitarios sujetos diferentes dentro de grandes conjuntos sociales. Fracasa total o parcialmente, vuelve y se plantea la conciencia de sí mismo y se da cuenta de su aislamiento. Se distancia del mundo o lo enfrenta contradictoriamente, provocando la reacción de éste contra él: ahí nace la agresión y la represión a su inconformismo que produce la conciencia histórica.

En la medida que lo social, la falta de conciencia histórica, enajenó al individuo desde el cientificismo, éste negó los procesos de la vida y por ende de la muerte, a la cual mira con angustia y temor, y por ello la niega silenciándose ante la evidencia de su no existencia, el pensar en su fin.

El historiador llega a perder el significado de su existencia y de su

muerte, pulverizando su identidad, sus estructuras afectivas y su pensamiento. Se niega toda posibilidad de vivir y morir; simplemente se aniquila en nombre de la añeja e imaginaria objetividad.

Por otro lado, las culturas no occidentales poseen sistemas filosóficos y religiosos, cosmologías, rituales y ciertos elementos de organización que facilitan la aceptación social de la experiencia de la muerte. Por lo general, estas culturas no ven la muerte como un fin absoluto de su existencia; creen que la conciencia o alguna forma de vida continúa después de la muerte biológica: la muerte es una transición o transfiguración y no una aniquilación.

La historiografía ha llegado a este ciclo como causa del ser humano carente de sensibilidad, entregado a la modernidad. La historia puede asumir a la muerte como un proceso vivificante, alejado del temor, la culpa y el castigo. Para la historia, regresar a la muerte original es volver a la vida de antes de la vida, a la vida de antes de la muerte: al halo, a la entraña de su existencia.

Muerte sin fin, el poema de José Gorostiza, es quizá el más alto testimonio que poseemos los hispanoamericanos de una conciencia verdaderamente moderna, inclinada sobre sí misma, presa de sí, de su propia claridad cega-

¹⁰ Slavoj Žižek, *El acoso de las fantasías*, 2007, México, Siglo XXI, trad. Clea Braunstein Saal, p. 43-119.

NOTAS

dora. El poeta, al mismo tiempo lúcido y exasperado, desea arrancar su máscara a la existencia, para contemplarla en su desnudez. El diálogo entre el mundo y el hombre, viejo como la poesía y el amor, se transforma en el del agua y el vaso que la ciñe, el del pensamiento y la forma en que se vierte y a la que acaba por corroer. Como señala Octavio Paz: “Preso en las apariencias –árboles y pensamientos, piedras y emociones, días y noches, crepúsculos, no son sino metáforas, cintas de colores–” el poeta advierte que el soplo que hincha la sustancia, la modela y la erige forma, es el mismo que la carcome y arruga y destrona. En este drama sin personajes, pues todos son nada más reflejos, disfraces de un suicida que dialoga consigo mismo en un lenguaje de espejos y ecos, tampoco la inteligencia es otra cosa que reflejo, forma, y la más pura, de la muerte, una muerte enamorada de sí misma.

La ya desgastada frase, lugar común, “los pueblos que ignoran su historia están condenados a repetirla” evoca la dúctil moral de los historiadores seguidores de Cicerón, quienes piensan que la historia enseña sólo una de las caras de Jano, y no hacen eco del doble mensaje de Cicerón quien dice que la historia nos enseña lo bueno y lo malo del pasado, su memoria pero también su eco. “Los pueblos que ignoran su historia están condenados

a repetirla.” Esta frase está sintomáticamente a la entrada del Museo de los Horrores que los vencedores de la Segunda guerra mundial instauraron para cobijar sus culpas en el campo de Dachau, en Baviera. “Repitamos la historia, antes de que se nos olvide” responden otros sujetos más pragmáticos y cínicos, que eluden el sentido del conocimiento histórico y sus consecuencias. “¿Dime para qué me recuerdas?”, dicen los más escépticos, dudosos de que Clío cumpla los anhelos de Cicerón.

Quizás como estas interrogantes, se hayan dado las llamadas muertes de la historia que tienen varios puntos álgidos; pensemos en la era de los griegos y los romanos, la Edad Media, San Agustín y Santo Tomás, el fin de la historia para Hegel y Marx, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Arendt y recientemente las propuestas del imperialismo tardío en Francis Fukuyama y Samuel Huntington, quienes inventan nuevos finales de la historia para justificar, sin ética histórica, el nuevo desorden mundial.

La tarea filosófica parece haber tenido desde sus inicios griegos una clara predilección por la ahistoricidad, o bien, por una historia cíclica con fines y principios, muertes y nacimientos. O, más bien, cabría decir que la búsqueda filosófica se interesó por los aspectos atemporales e inmuta-

bles de lo real y por ende relegó, cuando menos, a un lugar secundario lo histórico.

En este sentido, matar el tiempo parece haber sido la ocupación preferida de los filósofos y de los sabios en general. Las características de este período son también las notas definitorias de lo verdadero y, por tanto, los caracteres de la ciencia, de la *episteme*. Con el pensamiento platónico, lo temporal e histórico, lo cambiante, quedó no sólo fuera del ámbito del verdadero saber, sino también fuera de la verdadera realidad. Lo histórico, lo cambiante, forma parte de la apariencia engañosa, es característico de la maldad de este mundo de sombras, mundo malo en cuanto aparente y cambiante y, por tanto, engañoso.

La historia no es un conocimiento tradicional, ni quiere serlo en ese contexto. Pues sólo puede haber epistemología acerca de lo permanente, de lo inmutable, de las formas arquetípicas eternas.

Estos arquetipos suelen caracterizarse, desde la concepción clásica griega de la temporalidad, como una concepción cíclica, y oponerla en cuanto tal a la concepción judía o cristiana del tiempo, concepciones que se caracterizan a su vez por la linealidad. Esto no es del todo exacto; en primer lugar, porque no puede decirse que existiera una única concepción griega acerca del tiempo; y, en segundo,

porque incluso existen concepciones lineales del tiempo entre los griegos. Finalmente, porque la llamada concepción cíclica tenía para los diversos autores griegos significaciones diferentes. Pero de modo general puede aceptarse la contraposición, al menos, en el sentido en el que se pretende utilizarla. Pues si bien es así, sin embargo el predominio de lo atemporal es claro en toda la trayectoria filosófica occidental. Además, el pensamiento griego está primariamente encaminado a la comprensión del mundo y la naturaleza física, y ésta es caracterizada como ahistórica.

En este aspecto, el contraste con la forma de pensamiento bíblica difícilmente podrá negarse. Se ha llamado a los judíos constructores del tiempo. La definición es básicamente correcta y fundamentalmente idónea para trazar su concepción original de una temporalidad lineal que se articula en una historia con un principio, un final y una finalidad.

El cristianismo heredó, pero desarrolló en forma autónoma, esta concepción bíblica judía, concibiendo un tiempo lineal, marcado por los *signos* de Cristo y pleno de una tensión oculta que dota a la historia de un específico contenido de salvación y de una densidad dramática especial. Hay que añadir a continuación que ese sentido, densidad y finalidad de la historia de muerte y salvación no son parte de la historia misma, sino que depen-

NOTAS

den de lo que está fuera de ella. La finalidad que da sentido y orientación a la historia es precisamente la cancelación de la historia y de la temporalidad y la espacialidad en un nuevo mundo eterno, en una perpetuidad gozosa, ajena a la temporalidad del duelo y la muerte. Esta tensión entre lo temporal y lo eterno le da al tiempo y al espacio la manifestación de prescripción que conduce a la muerte. Sólo el poder de Dios, de lo eterno inmutable, salva de la muerte. Así, también en la visión cristiana la historia por sí misma es apariencia y, en último término, nada. Lo verdadero, lo existente, lo real es lo eterno. El predominio de la eternidad sobre el tiempo da lugar en la historia del cristianismo a tensiones distintivas que muestran un doble movimiento: la tendencia, por una parte, a la huida del mundo, a la negación de su valor; por otra, el mito del premio por el bien es aparentemente paradójico de las tareas terrenas, temporales, que se expresan en el interés por el hombre y por sus condiciones de vida, esto es, en una tendencia recurrente a la revolución social. Pero de nuevo hay que notar que la segunda tendencia, de valorización del mundo, tiene como fundamento básico no el mundo mismo sino el principio divino.

La versión del cristianismo en moldes de pensamientos neoplatónicos, al expandirse por el mundo greco-

romano, favoreció el relegamiento de lo terreno y de lo corporal, sede de la corrupción y de la temporalidad, en favor de lo eterno en el hombre y del fin de la historia, su propia construcción de la muerte. Emblemático es el pensamiento de San Agustín, tanto en el campo de la desvalorización de la materialidad y corporalidad, como en el campo de la concepción de la historia: lo decisivo es la construcción y expansión de la Ciudad de Dios frente a la Ciudad terrena. Ambas ciudades son dos concepciones del mundo, del hombre y de la historia, en pugna constante hasta la final abolición de una de ellas: la gran muerte de la historia porque es construida desde la metafísica.

Las diversas figuraciones de Thánatos en la historia

Los hombres sólo se reconciliaron con la muerte para evitar el miedo que ella les inspira: sin embargo, sin ese miedo, morir no tiene el mínimo interés. Pues la muerte existe únicamente en él y a través de él. [...] Quien ha superado el miedo puede creerse inmortal; quien no lo conoce, lo es. Es probable que en el paraíso las criaturas desaparezcan también, pero no conociendo el miedo de morir; no morirían, en suma, nunca. El miedo es una muerte de cada instante.

E. M. Cioran

Con la llegada de la modernidad surge el impulso de sustraer lo real de la temporalidad, por medio de una geometrización y matematización de la experiencia, que sustituye el mundo de la experiencia cotidiana por signos que pretenden abarcar la universalidad, incluidas la vida y la muerte, como lo señala Peter Gay¹¹ en su libro *Modernidad*. El autor propone contestar desde los valores modernos si hay vida después de la muerte. Responde desde la estética, como ejemplo de construcción histórica que explica el sentido del goce de vivir y el placer de morir.

Con el desarrollo de la ciencia moderna y de las ciencias humanas surge la necesidad de replantearse las relaciones entre el pensar y el hacer la historia; se piensa e incluso se siente, que la sociedad está compuesta a un tiempo por los muertos y por los vivos, y que los muertos son tan significativos y necesarios como los vivos. La metrópoli de los muertos es el dorso del consorcio de los vivos o, más que el dorso, su perfil, intemporal en el análisis del pasado.¹²

¹¹ Peter Gay, *Modernidad. La atracción de la herejía de Baudelaire a Beckett*, 2007, Barcelona, Paidós, trad. Marta Pino, Antón Corrient, Carnen Artime y Eva Almazan, p. 421-63.

¹² Mauricio Beuchot, *La filosofía y el lenguaje en la historia*, 2000, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua. Respuesta de Ramón Xirau.

Los posmodernos hablan de la *posthistoria*, es decir, un corte con las filosofías de la historia, las propuestas esencialistas, del adiós al fundamento, del fin de los metarrelatos. La reflexión se ha planteado en torno a la ruptura con los valores históricos de la modernidad y su tradición; se trata de una profunda metamorfosis del ideal inacabado de la modernidad. Una tendencia intenta desaparecer el carácter históricamente situado de la razón, y también las críticas pertinentes al idealismo hegeliano, así como el pensamiento de Dilthey, Husserl y Heidegger, y dibuja un nuevo paradigma del entendimiento histórico.

Según Habermas, una característica relevante de un pensamiento post-metafísico es la nueva caracterización de la razón como una crítica al idealismo hegeliano; la primera generación de discípulos de Hegel, como Feuerbach, Marx o Kierkegaard, reclaman la finitud del espíritu. Pero los otros hegelianos no lograron plasmar un nuevo concepto en este sentido, trazaban las puertas de la crítica radical de Nietzsche.

El adecuado concepto de razón situada se logró gracias a otro tipo de crítica. La subjetividad trascendental chocó con los presupuestos de las nuevas ciencias del espíritu. El historicismo y la filosofía de la vida pusieron la recreación de la vida en el lugar de la síntesis trascendental, y la lingüís-

NOTAS

tica permitió que el mundo estuviera abierto para los sujetos.¹³ Ese mundo de la vida estructurado lingüísticamente se apoya sólo en la práctica de los procesos de entendimiento de una comunidad. De esta manera, el giro lingüístico apuntaló los medios conceptuales con qué analizar la razón situada y materializada en la acción comunicativa.

La traslación desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje nos sitúa fuera del ir y venir entre idealismo y materialismo, y ofrece la posibilidad de abordar el problema de la individualidad y el sujeto de la historia. Así, la filosofía de la autoconciencia tenía que enfrentarse a la seria objeción de que la autoconciencia no es un fenómeno originario, puesto que la espontaneidad de la vida consciente escapa a la forma de objeto, forma que ha de tomar cuando el sujeto cognoscente se vuelve sobre sí mismo. La lógica y la semántica asestan un golpe a la teoría del objeto. Los objetos intencionales no hacen justicia a la estructura proposicional de los estados de cosas. El naturalismo pone en duda la posibilidad de partir de la conciencia; las teorías de Freud y Saussure quebrantan el dualismo conceptual de la filosofía

de la conciencia. Pero sólo el giro lingüístico ha procurado un fundamento metodológico a tales reservas.

Según Merleau-Ponty, la racionalidad, lo universal, han de ser fundados de nuevo en la evidencia precientífica de que hay un único mundo, y no en el derecho divino de una ciencia dogmática; fundados en esa razón anterior a la razón, implicada en nuestra existencia, en nuestro comercio con el mundo encarnado, percibido y con los demás seres. Es preciso reconocer, más acá o más allá de la imagen físico-matemática del mundo, un punto de vista, una visión filosófica del mundo, que es también la visión existente de los hombres. La respuesta que Einstein dio a Bergson, en su encuentro de 1922, le parece a Merleau-Ponty una muestra de la crisis de la razón. Dijo Einstein: “La cuestión es entonces la siguiente: ¿Es el tiempo del filósofo el mismo que el del físico? Pero el tiempo de los filósofos no existe”. Einstein admitía que el tiempo vivido, el tiempo percibido está en la base de nuestras nociones de tiempo y que nos lleva a la idea de un tiempo único. Pero negaba que el tiempo vivido tuviera nada, que cada uno vive o ve. No hay base para extender a la totalidad del mundo nuestra noción intuitiva de simultaneidad. Para Merleau-Ponty, esto significa que el científico no reconoce más razón que

¹³ Boris Berenzon Gorn, *Historia es inconsciente (La historia cultura: Peter Gay y Robert Darnton)*, 1999, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, p. 32-3.

la razón física, la razón científica. La tarea filosófica consistiría entonces en mostrar el suelo precientífico en el que nuestras nociones (también las científicas) se asientan y sobre el que adquieren sentido. La hipertrofia de la ciencia niega al olvido ese humus del que todo pensar se nutre.

El mundo vivido, en el que transcurre nuestra existencia, es el mundo concreto, real y verdaderamente existente. Cualquier construcción explicativa nace de él y en él, y por él se mide. Es el único mundo que hay antes de que lo convirtieran en eslogan publicitario: hay otros mundos, pero están en éste. Husserl lo llamó el mundo de la vida. Merleau-Ponty lo llamaba el mundo encarnado; ha sido llamado de muchas otras maneras. El mundo es una totalidad estructural de relaciones, acciones, reacciones y transformaciones. La interacción es la praxis, acción transformadora reflexionada. La praxis es la relación característica de los seres humanos.

El mundo vivido es común. Este hecho nos coloca, por sí mismo, fuera de la problemática de la conciencia y del sujeto constituyente. El mundo vivido es ya común en la percepción y es común en cuanto mundo hablado, donde se construye la vitalidad de la historia y su propia muerte.¹⁴

¹⁴ Jean Allouch, *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*, 1998, México, Edelp, tr. de Silvio Mattoni. p. 152.

El mundo del logos es una modulación de mundo, el peculiar mundo humano en el que estamos. La sedimentación de lo ya hablado es la cultura, allí se teje el destino tanático de la historia. El mundo físico y el mundo filosófico son a su vez modulaciones explicativas del mundo hablado. Como lo son también el mundo mítico, el mundo religioso, el mundo de las instituciones sociales.

Desde un punto de vista diacrónico, llamamos historia a la evolución o al devenir de tales sistemas culturales. O, dicho de otro modo, cada sistema cultural tiene entre sus elementos un modo de integrar los cambios producidos en su propio entramado de relaciones estructurales.

La muerte es uno de los imaginarios de mayor significación en la historia del ser y su principal principio de realidad. Desde el hombre de las cavernas hasta los mutantes generados por la tecnología de la sociedad postmoderna, ninguno ha podido escapar a su revisión existencial

Para el hombre occidental, el tema de la muerte se ha transformado en una tanatofobia, simplemente porque intenta agotar su realidad en la razón, olvidando que el cemento primigenio de la pregunta acerca de la muerte es la inmortalidad y allí la historia tiene una tarea fundamental en torno a la memoria y el olvido.

NOTAS

La muerte es una de las dimensiones básicas del ser humano, el nacer y el morir son rasgos inherentes al hombre de la misma manera que el amar y el odiar; Freud señala que el inconsciente del hombre está compuesto de dos cargas instintivas básicas: el instinto de vida (Eros) y el instinto de muerte (Thánatos). Desde ese punto de vista nuestra vida transcurre, o bien fundada en el instinto de vida, o bien en el instinto de destrucción o de muerte; depende de nuestra riqueza social, pero también emocional que se funda en el vientre de la historia... finalmente para no morir la última verdad de la historia es el enigma.

La historiografía ha llegado a este ciclo, como causa del ser humano, ca-

rente, aislada por el mundo tecnológico, “cientificista” y consumista, el cual lo ha alejado de los procesos del vivir y del morir. La historia puede asumir a la muerte como un proceso vivificante, alejado del temor, la culpa y el castigo; para la historia, regresar a la muerte original será volver a la vida de antes de la vida, a la vida de antes de la muerte. ¿Será acaso como *La otra muerte* de Borges?

¡Pobre Damián! La muerte lo llevó a los veinte años en una triste guerra ignorada y en una batalla casera, pero consiguió lo que anhelaba su corazón, y tardó mucho en conseguirlo, y acaso no hay mayores felicidades.

MANDRAKE O EL REALISMO SUCIO EN EL DERECHO

*Jaime F. Coaguila**

A Erika, la más dulce epifanía

RESUMEN: A partir de la saga protagonizada por el abogado criminalista Mandrake, de Rubem Fonseca, se cuestiona la existencia de una justicia limpia en un universo sucio.

PALABRAS CLAVE: realismo sucio, derecho, Rubem Fonseca, Mandrake, justicia.

ABSTRACT: Rubem Fonseca's saga with the leading protagonist, criminal lawyer Mandrake, serves as the basis in which the existence of pure justice in a corrupt universe is analyzed.

KEYWORDS: justice, legal realism, law, Fonseca, Mandrake

MANDRAKE O EL REALISMO SUCIO EN EL DERECHO

El *realismo sucio* en el derecho

164 | **T**homas Hobbes ha escrito que la condición natural del hombre es de permanente guerra de todos contra todos y cuya consecuencia es que nada puede ser injusto, porque la noción de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar.¹ Este panorama sombrío de las relaciones entre los hombres parece haber inspirado muchas de las obras del escritor brasileño Rubem Fonseca, y fundamentalmente, la saga protagonizada por el abogado criminalista Mandrake en la reciente *Mandrake. La Biblia y el bastón* (2007), donde se investigan

la misteriosa desaparición de una de las famosas Biblias de Gutenberg a cargo de un extraño coleccionista de libros, y el irresuelto asesinato de un hombre de alta sociedad con el estoque de un bastón, casualmente de propiedad del propio Mandrake.

La novela, narrada con un estilo directo en medio de un universo distópico poblado de agentes de la justicia amorales y corruptos, tiende a evocar la novela negra y al movimiento literario “realismo sucio” popularizado entre las décadas del setenta y ochenta por los escritores Raymond Carver, Tobías Wolf y Charles Bukowsky, que patrocinaban una literatura concentrada en los personajes desubicados, perplejos de su derrota vital y exiliados de las

¹ Thomas Hobbes, *Leviatán*, 1985, Madrid, SARPE S.A., trad. M. Sánchez Sarto, Tomo I, p. 138-40.

esperanzas,² y que ha sido criticada por acentuar el desencanto en una sociedad de fracasados; pero a la vez defendida por Carver cuando anota que estas personas son tan valiosas como las demás y que, por ello, aborda las historias de esta población emergente, no como un portavoz sino en calidad de simple testigo de sus vidas.³

Desde el ámbito latinoamericano el *realismo sucio* se ha identificado generalmente con una estética de la violencia, una mentalidad de guerra, un escepticismo ante las grandes utopías y una protesta implícita del individuo contra sus gobernantes.⁴ Esta lógica a nivel de la justicia ha permitido la generación de un universo de jueces corruptos, abogados mujeriegos y delegados sin escrúpulos, cuya muestra más representativa resulta el simpático Mandrake, para quien “la verdad es más extraña que la ficción, porque no está obligada a obedecer lo posible”⁵ y el deseo es la única fuerza capaz de vencer al instinto de la

muerte, que desata todos los impulsos destructivos.⁶ La vida de la justicia dentro del *realismo sucio* es impredecible, extraña e inexplicable, ya que no obedece a los modelos sociales e institucionales tradicionales, y su dinámica renuncia a la ingenuidad de las leyes, para apelar a soluciones extrajudiciales y a la proliferación de la venganza privada en reemplazo de los cánones oficiales.

El *realismo sucio* en el derecho pretende desnudar a la ley de su estúpida retórica, denunciar el descarnado ejercicio de poder implícito en la administración de justicia y resucitar el fantasma hobbesiano en un mundo inundado por la desconfianza. La justicia reconstruida a partir del *realismo sucio* narra historias distópicas, describe personajes fracasados, defiende causas indefendibles y es consciente de que la mentira puede tener un papel a veces más importante que la propia verdad.

Mandrake, delegado y abogado

En su inmensa mayoría, en la narrativa de Rubem Fonseca conviven todo tipo de delitos y personajes en un ambiente de descreimiento de la justicia,⁷ como si lo siniestro incubara

⁶ R. Fonseca, *op. cit.*, p. 11.

⁷ Pablo Javier Piacente, en *Biografía: Rubem Fonseca*. Ver www.novelanegra.org/RubemFonseca.

² Miguel Ángel Gara, *Los Amores Ícaros: La Poesía de Raymond Carver*. Ver: www.losamores-icaros.blogspot.com/2007/01/la-poesa-de-raymond-carver.html

³ Claude Grimal, *Interview with Raymond Carver: “Stories Don’t Come Out of Thin Air”*. Ver www.iwu.edu/~jplath/carver.html.

⁴ Anke Birkenmaier, *El Realismo Sucio en América Latina a partir de Pedro Juan Gutiérrez*. Ver www.pedrojuangutierrez.com/Ensayos_ensayos_Anke%20Binkermaier.htm

⁵ Rubem Fonseca, *La Biblia y el bastón*, 2007, Barcelona, Editorial La Otra Orilla, trad. Elkin Obregón S., p. 9.

NOTAS

sus huevos al interior de la cotidianidad. Así, el desarrollo de las historias revela que los culpables y los móviles son ciertamente desconocidos o difíciles de descubrir, y los representantes de la justicia son tan corruptos y depravados como los malhechores, lo que deja a los personajes ante la absoluta ausencia de reglas establecidas y válidas en sociedades donde lo único que importa es el poder de dinero.⁸

En medio de esta encrucijada, Mandrake oscila entre la defensa de la ley mediante el ejercicio del derecho en tanto abogado penalista y la investigación criminal propiamente dicha ante la ineficiencia de la policía, por lo que en cierta medida, la labor de Mandrake estará a medio camino entre la profesión del abogado y la vocación persecutoria del delegado policial. No en vano el protagonista de la novela se inmiscuirá en la vida privada de los demás en su intento de encontrar la Biblia de Gutenberg; sentirá miedo ante la muerte, pero no se dejará dominar por el pánico y nunca perderá de vista que la víctima de un crimen siempre tiene una historia que contar, con mucha mayor razón si la investigación es solicitada por una mujer muy bonita.⁹

⁸ José Miguel Oviedo, *La Fascinación del Abismo*. Ver www.lettras.s5.com/fonseca230803.htm.

⁹ R. Fonseca, *op. cit.*, p. 38.

Anteriormente, se había mencionado la estrecha relación entre la pasión y la muerte, la desilusión y la sutil esperanza que gobiernan la vida de los personajes de la novela; esta contraposición se revela dramáticamente cuando a propósito de su vida amorosa, Mandrake reflexiona: “Nada es tan intolerante para un hombre como un estado de completo descanso, sin pasiones; se siente entonces soledad, desamparo, vacío”.¹⁰ La vida descrita de esta manera por un abogado criminalista puede ser muy desilusionante, sino viene acompañada de esa dosis de emoción, porque de nada vale ejercer la profesión por el mero placer del dinero, sobretodo si dicho ejercicio incluso está despojado del amor por más fugaz que parezca.

A esto se agrega que la visión pesimista de Mandrake denota con claridad que el poder de hecho de la policía en la investigación criminal tiende a consolidarse en el discurso del derecho; la justicia en la literatura de Fonseca se subvierte en una trama policíaca de inverosímiles consecuencias, y casi siempre la verdad legal esconde, en su tramado, un conjunto de mentiras meticulosamente elaboradas; la justicia, en resumen, sólo se queda en la superficie de los casos mientras que la venganza se introduce hasta sus

¹⁰ *Ibid.*, p. 57.

más profundas raíces. La dualidad de delegado o abogado conduce al protagonista a mezclar sus técnicas, desarrollar nuevas habilidades no siempre inmaculadas y aguzar los sentidos con la esperanza de encontrar la solución a la encrucijada, aunque sea aligerando la tensión con un inusual sentido del humor.

Una justicia sucia para un mundo sucio

Desde el punto de vista de Mandrake, es deber del abogado preservar las confidencias del cliente, pero aun así a veces es mejor no saberlo todo;¹¹ esto significa restringir el comportamiento ético a una suerte de *minimalismo jurídico* con una amplia libertad de maniobrabilidad en la esfera moral, lo que permite al abogado criminalista ejercer el patrocinio de sus clientes sin ningún cargo de conciencia moral por aquellos hechos respecto de los cuales no tenía pleno conocimiento.

En el universo realista de Mandrake, si bien el abogado algunas veces actúa como un orador ante un auditorio constituido por jueces displicentes o jurados fácilmente engañables, en realidad la práctica del derecho en su mayor parte se reduce a un conjun-

to de peticiones dirigidas al juez, donde lo más importante es saber escribir que hablar,¹² algo que frecuentemente es criticado por parte de los promotores de la oralización de la justicia en el panorama latinoamericano y que tiene notorios efectos en el desarrollo de una justicia más transparente.

¿Pero es factible una justicia limpia en un universo sucio? Para los auspiciadores del *realismo sucio* todo está condicionado por el contexto que nos rodea; la vida únicamente adquiere verdadero significado en medio de la violencia y el caos del mundo moderno, y un sistema judicial impredecible proporciona el argumento más sólido para una sociedad de la desconfianza, una sociedad de hombres sentimentales pero a la vez confusos y a la deriva, adorables y despreciables, amorales pero éticamente correctísimos, sinceros en sus pasiones aunque sucios en sus prácticas litigiosas. La justicia en el mundo sucio supera los modelos de la argumentación en esquemas ideales de comunicación y se remite a una dinámica de los juegos en que cada participante acepta y subvierte las reglas a su regalado antojo. La sociedad del derecho utiliza la violencia institucionalizada, aprovecha su carácter simbólico hasta niveles esquizofrénicos y

¹¹ *Ibid.*, p. 51.

¹² *Ibid.*, p. 98.

NOTAS

recurre a la pragmática literaria para comprender los mensajes de un grupo de gente que, cansada de tantas palabras, ha optado por remitirse a lo más básico y fundamental, una epi-

fanía propia de los sentidos que convierte a la sucia realidad en el más tierno de los infiernos o el más cruel de los paraísos.

RESEÑAS

Eloy Urroz, *Fricción*, 2008, México, Alfaguara, 445 pp.

RECEPCIÓN: 13 de junio de 2008.

ACEPTACIÓN: 25 de octubre de 2008.

Las fricciones de Urroz

Eloy Urroz le da el título de *Fricción* a su última novela. Como viejo lobo de la escritura, sabe de sobra que toda ficción se estructura sobre una fricción, que la fricción es consubstancial a la escritura, que el antagonismo, la contradicción, la lucha, son necesarios para que una historia se construya, se desenvuelva en el tiempo y en el espacio del texto. Pero en el caso de la última novela de Urroz, no se trata sólo de una fricción, sino de un montón. Una fricción conduce a otra y ésta a otra más hasta que ese constante friccio-nar se convierte en el mecanismo esencial de la novela. Esas fricciones no ocurren sólo en el interior de las páginas que leemos, sino que de pronto saltan del texto y atacan incluso al que lee complacido la historia. A mí, por ejemplo, en la segunda página de la novela, me llama “papanatas”, “hijo de puta”, a mí, que no le he hecho nada, que sólo trato de leer su historia y voy a seguir leyéndola hasta el final, aunque sólo sea para averiguar por qué me trata de esa manera.

La palabra fricción, en el diccionario de la Real Academia de la Lengua, tiene dos acepciones: según la primera, se refiere al “roce de dos cuerpos en contacto”; según la segunda, “a las desavenencias entre personas o colectividades”. Esta última novela de Urroz fricciona incesantemente en los dos sentidos. Todo el mundo coge y se pelea hasta quedar exhausto en sus páginas. Se trata de dos historias que no se tocan, que transcurren paralelas, alternándose, hasta el final de la primera parte de la novela. Al principio de la segunda parte, todo se trastoca y la locura se instala en el texto hasta volverlo impre-

RESEÑAS

decible, insólito, impúdico, inaudito, incasto, incisivo, incitante, incivil, incómodo, incontinente, indecoroso, indócil...; en fin, la lista de calificativos precedidos por la partícula “in” podría extenderse hasta los mismos límites que el léxico de nuestra lengua nos permite. Lo cierto es que estas cualidades del relato también están presentes en la primera parte, sólo que, en la segunda, alcanzan su éxtasis.

Una de esas historias ocurre en un cuarto de azotea en la colonia Narvarte de la ciudad de México. Allí, Arturo Soto, pintor y diletante, nos da clases sobre la filosofía de Empédocles y los presocráticos, y se pelea con la historia y la situación política de México, mientras se coge a mi mujer. La otra historia sucede en una universidad del Mid West americano, en donde Eusebio Cardoso, profesor de la universidad y escritor de la novela que leemos, se pelea con todos los compañeros de su departamento y se restriega contra el culito respingado de la mejor amiga de su mujer. Como puede verse, todo es un constante friccionar de cuerpos y opiniones en *Fricción*, una novela alucinante desde la primera hasta la última página, una novela que no podemos (que no queremos) dejar de leer una vez que nos hemos zambullido en ella.

Hay, sin embargo, un tema central en la novela que rebasa el simple frenesí de los cuerpos, una minuciosa exploración en los sentimientos que intenta responder a una pregunta: ¿de dónde nace la traición?, ¿qué es lo que puede llevar a un sujeto a traicionar precisamente lo que más quiere: a un amigo, a su mujer, a un hijo?, ¿qué es lo que impulsa a un hombre a actuar incluso contra sí mismo, autopunitivamente, pues en última instancia todas esas traiciones no hacen más que hurtarle la vida que con tanta dificultad había logrado construirse? La respuesta es sencilla, aunque contundente: es Eris (la Discordia) actuando a través de Eros (el Amor). Es ese juego de máscaras, con el que se revisten los sentimientos, que nos hace actuar en un sentido cuando creemos actuar justamente en el sentido inverso. Pero dejemos que sea el propio Eusebio Cardoso el que nos explique el origen de esa traición que ha abortado de pronto su vida al lado de su mujer y su hijo y de la que nada podrá resarcirlo: “Creo que me movió... precisamente... el deseo de palpar esa carne, sí, esa piel que no debía tocar porque... a fin de cuentas no me pertenece, porque a fin de cuentas no me pertenecía. Era ¿cómo decírtelo? una carne ajena, prohibida... Sí, el deseo de palpar, la fuerza maldita e imparable de tocar lo prohibido, lo escondido, lo que es siempre tabú, es decir, lo que no es tuyo... Acaso ninguna piel nos pertenezca, pero de entre todas, la que menos es la de la mujer de tu amigo.” Es ese deseo, repentino,

perentorio, incontrolable, que se manifiesta siempre a contracorriente de la razón hasta obnubilarla, y en el que Eros y Tánatos se abrazan, el que está en el centro de esa traición que puede torcer el curso de una vida.

Si la primera parte de la novela concluye con esta pequeña y habitual tragedia de la vida cotidiana, la segunda parte deviene farsa, festín, carnaval, juerga, escenificación del sinsentido y locura de los signos, discurso rabeliano y paródico en el que todo es desmesura y exceso, efusión y desbordamiento, y en donde el azar y lo fortuito (lo imprvisible) se instalan como condición de la escritura.

La acción de la segunda parte ocurre en un prostíbulo de Las Rémoras, ese pueblito de Baja California que sirvió de espacio a otra novela de Eloy Urroz que lleva precisamente ese título: *Las Rémoras*. Así, aquella novela de 1996 encuentra aquí, en *Fricción*, su saga, o quizá una de sus sagas posibles (nunca sabremos, ni lejanamente, lo que ocurrirá con la próxima novela de Urroz). Aquí, al menos, las dos novelas dialogan entre sí y sus personajes se confunden, en ese juego de intertextualidad paródica que no conoce límites, pues están presentes también Rabelais y Cervantes, Kundera y Unamuno, Popper y Pitol, Empédocles y Donoso, Coetzee y Pancho Villa..., pero sobre todo esa inseparable pareja de amigos (o enemigos) que son el escritor y el lector, el cornador y el cornudo, el traidor y el traicionado.

En realidad, esta novela funciona como una caja de sorpresas. La abrimos sin saber exactamente qué va a salir de ella. Y más de una vez quedaremos asombrados, porque en ella hay de todo. Quiero referirme aquí a ese pequeño relato que nos cuenta la historia de Gaudencia, la gorgona ecuatoriana, y sus secuaces del departamento de español de la universidad en la que Cardoso da clases, y que funciona como un cuento perfecto y redondo en el interior de la novela. No voy a contar ahora la historia, porque ya ha sido contada magistralmente por Eloy. Pero quiero decir, al menos, que se trata de un verdadero banquete de mierda y coprofagia. En el sótano de su casa, mientras el marido duerme, la gorgona caga en una bacinica quechua hasta rebalsarla y, acto seguido, mientras la mierda todavía está caliente, los ilustres académicos que la acompañan se disponen a servirse una buena ración (algunos incluso repiten) y a disfrutarla como la más delicada ambrosía.

No puedo extenderme aquí (el tiempo no me lo permite) en las otras inconcebibles sorpresas que nos atiza la novela; lo que sí quiero señalar es que, en la escritura de *Fricción*, hay un juego velado, sutil, entre autobiografía y ficción (que provoca una fricción más en la lectura). Pero nunca sabremos

RESEÑAS

con certeza, al leer la novela, lo que pertenece a la vida del autor y lo que nace de su fantasía. En eso consiste el verdadero trabajo de un escritor: convertir la vida en un universo imaginario que resulte mucho más convincente y verosímil que la vida misma. Y en esto Eloy Urroz es un maestro.

No quisiera concluir estas notas sin hacer un señalamiento que, sin duda, resultará obvio para cualquiera que lea esta novela: en la escritura de *Fricción*, Eloy Urroz decidió al fin quitarse la corbata, escribir sin cortapisas, sin restricciones, sin concesiones de ningún tipo, con la total libertad que da el saber que la literatura es ante todo juego, divertimento, y la novela, ese artefacto lúdico, ese juguete, que tiene el mágico poder de devolvernos a la alegría de la infancia. No es casual entonces que la novela esté dedicada a su hijo Nicolás, que sólo tiene tres años. Esa alegría, esa fruición, esa capacidad de juego, estaban presentes también en sus novelas anteriores, desde *Las leyes que el amor elige* hasta *Un siglo tras de mí*, pero con ésta alcanza su clímax, su expresión más acabada, su punto culminante. Dije hace un momento que, para escribir *Fricción*, Eloy Urroz se había quitado la corbata; en realidad, no fue sólo la corbata. Se quitó también la camisa, los pantalones, los calzoncillos, y está ahí, desnudo, en las páginas de la novela, sonriéndonos divertido.

Angelo Scola, *Una nueva laicidad, temas para una sociedad plural*, 2007, Madrid, Ediciones Encuentro, Fundación Universitaria San Pablo CEU, 183 p.

RECEPCIÓN: 21 de abril de 2008.

ACEPTACIÓN: 25 de agosto de 2008.

Reflexiones ágiles y al mismo tiempo profundas; un vistazo a las cuestiones más relevantes de la discusión cultural actual es el contenido de *Una nueva laicidad*, el libro escrito por Angelo Scola desde su identidad como “hombre de Iglesia” para “atravesar los terrenos arduos y complejos de lo humano” (p. 12). Un ejercicio que conscientemente emprende dentro de una sociedad postsecular en la cual, como afirma Habermas, tanto las mentalidades religiosas como las mundanas están obligadas a tomar en serio sus aportaciones mutuas, y bajo la convicción de que —en expresión de Ratzinger— en nuestras civilizaciones plurales “hablar de ética global es de hecho algo abstracto” (p. 16). Con ambos supuestos, Scola sostiene que la convivencia pacífica y el mantenimiento de la esperanza humana exigen al mismo tiempo *aprender y autolimitarse*.

Para el autor, el tono del debate actual sobre “la laicidad” resulta amargamente insatisfactorio, porque no es capaz de compaginar equitativamente derechos y deberes, identidades y diferencias. El hecho es que la persona nunca existe como *mónada* y por lo mismo está inexorablemente referida al *tú*, de modo que toda persona necesita “reconocer al otro como sujeto diferente y dotado de igual dignidad y derechos” (p. 17), al tiempo que revitaliza a Foucault al señalar que todo vínculo humano se encuentra caracterizado por la necesidad mutua, implicando un poder recíproco. De estas suerte, las dimensiones estructurales y constitutivas de la sociedad son: *relaciones, reconocimiento y poder*.

La sociedad se expresa en comunidades próximas como la familia y las agregaciones que surgen de las pertenencias religiosas o de la identidad agnóstica,

RESEÑAS

y en comunidades secundarias, pero decisivas, como la empresa, los sindicatos y los partidos. “Sociedad civil significa pues esencialmente *diálogo, narración* recíproca de la propia subjetividad, al mismo tiempo personal y social, a partir de lo que inevitablemente se tiene en común como *bienes de carácter material y espiritual*” (p. 19).

El *reconocimiento* se vuelve esencial para proseguir armónicamente en un ambiente de potencial conflicto: “una laicidad plena requiere las mejores condiciones posibles para promover sujetos personales y sociales atentos al diálogo”, o bien, “será necesario ante todo que la instituciones fomenten *el valor práctico del mismo estar en sociedad*” (p. 22). Justamente esta necesidad de diálogo lleva al autor a excluir a propósito un acuerdo sobre dicho valor y a poner entre paréntesis toda fundación en la *verdad*, evitando así la discusión sobre la legitimación del Estado con referencia a premisas de tipo metafísico, religioso o ético.

Al ser hoy el Estado la instancia superior, pero no sustitutiva, de la integración de estas comunidades, si quiere regularlas no puede identificarse con los intereses particulares de ninguna de ellas; ha de proteger el debate de las ideas y valorar la sensibilidad e historia del pueblo, armonizando el interés general con la salvaguardia de los derechos de las minorías.

El Estado laico no puede ser *neutral*, en el sentido de volverse indiferente a los valores y cultura del pueblo; así que tampoco puede atacar los valores religiosos o las instituciones sociales, como la familia, bajo el amparo de una supuesta neutralidad, porque *de facto* lo que estaría haciendo es inspirarse en los valores contrarios. Éste es el verdadero dilema de la *convivencia democrática* en el llamado *Estado laico* y no simplemente la expulsión de la religiosidad del espacio público.

Angelo Scola toma como ejemplo paradigmático a Venecia (de la cual es actualmente el Patriarca), tocada por una larga tradición de contacto con toda clase de culturas, en virtud de su actividad marinera y mercantil, y al mismo tiempo, caracterizada por una historia de equilibrio curioso entre autonomía del poder temporal del Papa y firme adhesión de la República a la fe católica.

Hasta aquí el “replanteamiento” de la laicidad que desarrolla Scola, luego del cual emprende, en tan sólo 183 páginas, un recorrido que abarca los temas más debatidos de la actualidad. En el presente comentario, me ceñiré solamente a una de las cuestiones tratadas en este interesante texto, invitando a mi amable lector a que se remita directamente al documento original y goce de la obra completa. Me remito al capítulo 3: *Religiones y política*, en el cual

Scola comienza sosteniendo que la actual es una época en que “los grandes relatos” (Lyotard) han retornado, desmintiendo la previsión ideológica de que el siglo XXI sería un siglo en el que los fenómenos religiosos perderían toda relevancia. La época contemporánea no puede llamarse un *mundo mundano*, sino un mundo de “sacralidad salvaje”.

En la particular dialéctica entre cristianismo y modernidad que caracteriza a Europa, Scola reconoce la saludable distinción entre religión y política, que ha puesto en jaque una “cierta deriva ideológica de la misma experiencia cristiana [...] una concepción *doctrinalista* que reduce la verdad revelada únicamente a un «sistema de proposiciones conceptuales del que se *deducen* los aspectos particulares de la realidad»” (p. 35).

El error de esta impronta consistió en negar el carácter inaferrable de los eventos históricos y en minusvalorar la relación entre verdad y libertad. “La modernidad europea ha podido, en cierto sentido, *forzar* al sujeto cristiano a esta mayor autenticidad, [pero hay que afirmar también que] lo ha hecho precisamente gracias al núcleo esencial y permanentemente vital de la misma fe cristiana. [...] Me refiero —escribe Scola— al principio de la *diferencia en la unidad* que vive en el misterio de la Trinidad y que, en virtud de la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo, atraviesa la historia para convertirse [...] en principio de comprensión y valoración de toda diferencia” (pp. 35-36), no sólo tolerada, sino exaltada, y por ello origen indirecto de la democracia misma.

Scola sintetiza los diversos momentos de sustitución de la relación religión-política que subsistió hasta el siglo XVI y que hoy se confunden justamente con ella: intento de reducir a una de las confesiones religiosas todas las rivales; intento de remontarse a una supuesta religión natural universal; intento de atribuir a la política el papel catalizador desempeñado anteriormente por la religión; y, finalmente, intento de adherirse a una moral provisional y escéptica. El resultado ha sido doble: el *uso político de la religión* y la *reducción de la religión a hecho privado*.

La caída en la *in-diferencia* frente a las religiones (Vigna, Zamagni) y la necesidad de la razón de desembararse de la intrusión religiosa (Kelsen), que hoy hacen que “laico” se identifique con a-religioso y anti-religioso, desconocen la capacidad de las personas religiosas de construir laicidad a partir de sus propias tradiciones (David Novak) y la exigencia de las democracias plurales de contar con premisas normativas que el Estado mismo es incapaz de generar (Böckenförde, Habermas).

RESEÑAS

Comportarse “como si Dios no existiera” destruye valor en la sociedad, mientras que el principio de la *diferencia en la unidad* pone remedio a la insuficiencia del modelo liberal. Las religiones, en efecto, son un “capital social”; un capital necesario de confianza y de ideales compartidos, sin los cuales la democracia “degenera en pura administración de los conflictos entre intereses contrapuestos” (p. 40).

Paradójicamente, mientras que la explosión de “la civilización de la Red” reduce el peso de los cuerpos intermedios, el *mestizaje de civilizaciones y culturas*, que especialmente se verifica en Europa —a veces violentamente—, ha hecho evidente que la supuesta solución consistente en marginar la religión de la esfera social es obsoleta.

El autor propone enseguida la solución que a sus ojos reclama la actual situación: “una *esfera pública plural y religiosamente cualificada* [lo que quiere decir que cada sujeto debe encontrar identidad en su propia pertenencia religiosa], en la que las religiones desempeñen un *papel de sujeto público*, bien separado de la institución estatal y bien distinto dentro de la misma sociedad civil” (p. 41). Así, el poder público debe evolucionar desde la tolerancia pasiva hasta la apertura activa.

El Estado ha de ser no confesional, pero al mismo tiempo debe dar a cada cual la ocasión de aportar desde su propia identidad; si quiere ponerse al servicio de la persona, ha de abrirse ciertamente a las exigencias últimas que la constituyen: deseo de libertad, de felicidad, de realización, y dado que los valores que constituyen el fundamento de la democracia no son abstractos, sino que han arraigado siempre en tradiciones particulares, es imprescindible aceptar sin temores el carácter prepolítico y religioso de la axiología democrática.

En los capítulos sucesivos, Scola se refiere al diálogo, al testimonio, a la ciencia, al mito de lo que llama el *androgenismo cultural*; recorre los caminos de la búsqueda de sentido característica de nuestro tiempo, confronta la certeza vital de Agustín con el escepticismo rampante, propone la Cruz de Cristo como camino de Verdad y Vida, se *encuentra* con Péguy y el ideal de la *vida buena*, afronta bajo este paraguas la cuestión ecológica, las discusiones bioéticas y el *fin de la historia* de Fukuyama. Más adelante, subraya la relación inextricable entre educación y progreso, acomete contra el modelo de escuela única y clarifica el papel del Estado en el terreno educativo, para recuperar ahí mismo a la persona y al sistema educativo como sujeto “coral” del saber. Scola retoma el tema del amor, que ya había desarrollado en “Identidad y diferencia” (1989, Madrid, Encuentro) y expurga la tesis del “*gender*”; luego habla de las relaciones

entre trabajo y capital, y poco a poco, se introduce al mundo de la economía y los nuevos estilos de vida, acotando los beneficios del mercado y el consumo. Curiosamente, el autor va entonces al mundo del “descanso” y la necesaria *pro-vocación* de la belleza para regenerar al yo, y retoma la cultura medieval como modelo de valorización del tiempo. Al acometer el tema ecológico, Scola introduce el criterio de *Dios Padre “todo en todos”*. Realiza un detallado análisis de la necesidad de edificar la paz, que –afirma– es un ideal y no una utopía. Enseguida habla de la Iglesia como custodio de la belleza, del arte-liturgia y de la lógica sacramental. Y, finalmente, llama al hombre moderno a preguntarse cómo *acomodarse en la finitud*, a propósito de la vida y la muerte.

Sin duda, Angelo Scola realiza en este libro un ejercicio –breve, pero punzante– para responder a algunas de las preguntas más acuciantes de la vida contemporánea, y lo hace sin empachos desde su identidad como católico, consciente de la dignidad racional y cultural de la fe.

Una nueva laicidad, temas para una sociedad plural de Angelo Scola es la traducción de *Una nuova laicità*, ambos aparecidos en 2007. Como el título sugiere, no se trata más que de una propuesta, que como el autor declara, parte de esta doble convicción: que todos los hombres tienen una experiencia elemental común “entretejida cotidianamente de afectos, trabajo y descanso” (p. 12); y que todos somos hijos de “un Padre amorosamente exigente” (*ibidem*) que conduce la historia. E insiste “son sólo apuntes para una propuesta” (p. 13): el cristianismo no puede ser más que una propuesta continua a los diversos, pues Cristo mismo, siendo Verdad, se ha *propuesto* a la libertad finita de cada hombre con tal desprendimiento, que estuvo dispuesto a ofrecer su vida por ella.

ARTURO ORTEGA IBARRA
Escuela de Ciencias Económicas y Empresariales,
Universidad Panamericana