Dr. Rafael Rangel Sostmann
Rector del Tecnológico de Monterrey

Ing. Juan Manuel Durán
Rector de la Zona Metropolitana
de la Ciudad de México

Dr. Pedro Prieto Trejo
Director General, Campus Ciudad de México

Dr. Enrique Tamés Muñoz
Director de la División de Humanidades
y Ciencias Sociales

DIRECTORIO

EN-CLAVES
del pensamiento
Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura, Psicología
Publicación semestral de la División de Humanidades y Ciencias Sociales
del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México
Año II, núm. 3, junio 2008

Directora
Dora Elvira García G.

Jefes de redacción
Luis Álvarez Colín • Ivón Cepeda Mayorga

Consejo de redacción
Dina Comisarenco • Alberto Constante • Margo Echenberg • Lourdes Epstein
Alberto Hernández • Roberto Oropeza • Sofía Reding • Shannon Shea
Carlos Sola • Enrique Tamés • Jorge Traslosheros

Comité editorial y asesor nacional e internacional

Raúl Alcalá (UNAM), Antonio Barba (UAM), Bertold Benreuter (*Polylog*), Boris Berenson (UNAM), Mauricio Beuchot (UNAM), María Eugenia Borsani (Universidad Nacional del Comahue), Adriana Bracho (Tecnológico de Monterrey), Jacob Buganza (Universidad Veracruzana), Neus Campillo (Universidad de Valencia), Pedro Cobo (ITAM), Jesús Conill (Universidad de Valencia), Paolo Cristofolini (*Historia Philosophica*), Rodrigo Díaz Cruz (UAM), Ricardo Forster (Universidad de Buenos Aires), Simona Forti (Universidad de Piemonte Orientale) , Blanca García García (Universidad de las Américas), Carlos Gende (Universidad Nacional del Comahue), José Luis González (Escuela Nacional de Antropología e Historia), Domingo Gracia (Universidad de las Américas), Carlos Kohn (Universidad Central de Venezuela), Heinz Krumpel (Universidad de Viena), María Fernanda Lander (Skidmore College, EE.UU), Andrew Light (University of Washington), Luis Montaño Hirosche (UAM), María Teresa Muñoz (Universidad Intercontinental), José Antonio Pérez Tapias (Universidad de Granada), Inés Sáenz (Tecnológico de Monterrey), Alejandro Sahuí (Universidad Autónoma de Campeche), Cristina Sánchez (Universidad Autónoma de Madrid), Osmar Sánchez Aguilera (Tecnológico de Monterrey), María Josefa Santos (UNAM), David Sobrevilla (Universidad de Lima), Rafael A. Soto Mellado (Universidad Autónoma de la Ciudad de México), Valentina Torres Septién (Universidad Iberoamericana), Eugenio Trías (Universidad Pompeu Fabra), Ambrosio Velasco (UNAM), Jorge Velásquez (UAM), Garrath Williams (Lancaster University), Thomas Wren (Loyola University of Chicago), Ana Zagari (Universidad del Salvador), Lilian Zirpolo (*Aurora,* The Journal of the History of Art, EE.UU).

Asistente editorial
Diego Sánchez

Cuidado de la edición
Juan Carlos H. Vera • Jennifer A. Voutssás Lara

Diseño
Omar Zamora Calderón • Víctor M. Juárez Balvanera

ÍNDICE

Artículos

A propósito de territorios y fronteras en filosofía de la cultura
María Eugenia Borsani 11

Límites del multiculturalismo de Kymlicka
para la defensa de los derechos de los pueblos indígenas
Jesús Antonio Serrano Sánchez 27

La libertad como "poder hacer". Arendt
y el enfoque de las capacidades.
Alejandro Sahuí Maldonado 47

Encrucijada política: Kant entre el liberalismo
y el republicanismo
Pedro Meza Hernández 65

Adam Smith y Alexis de Tocqueville.
Dos imaginarios políticos de la sociedad civil
Jorge Velázquez Delgado 77

La saturación de la historia: de la pérdida de la experiencia a la catástrofe política
Miguel Ángel Martínez Martínez 109

Benito Juárez: ¿más que un Aprendiz de Masón?
Carlos Francisco Martínez Moreno 127

El síntoma neurótico: un retorno del olvido.
Francisco Chávez Montalvo 147

Entrevista

El regreso a lo humano: entrevista a Javier Darío Restrepo
Margarita Torres 159

Renacimientos y humanismos
Javier Darío Restrepo 165

Reseñas y noticias

Ética, persona y sociedad
Jacob Buganza 177

Noticias 188

ARTÍCULOS

A PROPÓSITO DE TERRITORIOS Y FRONTERAS EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA*

MARÍA EUGENIA BORSANI**

Resumen

El artículo tematiza, en un primer tramo, la práctica demarcatoria de campos de saber en la que, lamentablemente, estamos entrenados. Como segundo tramo del trayecto traslada tales reflexiones de cara a la filosofía de la cultura, indagando en uno de sus hitos fundacionales para concluir en la desterritorialización del saber de la filosofía de la cultura. Se apuesta, así, a que se reconozca el campo de filosofía de la cultura como predio del cosmopolitismo, ecumenismo teórico y temático por excelencia, crisol de procedencias, ejemplo de complementariedad de escuelas y problemáticas por entender que su marca distintiva es la empecinada desterritorialización de su ámbito objetual ya que tal "objeto" —la cultura— es inasible, indisciplinado e indisciplinable.

Palabras clave: Filosofía de la cultura, disciplina, límites, ecumenismo teórico, complementariedad, ámbito objetual, desterritorialización.

* Esta temática se presentó en oportunidad de la conferencia magistral de apertura del Simposio "Filosofía de la Cultura", en el marco del XIV Congreso Internacional de Filosofía, Asociación Filosófica de México, Mazatlán, 2007.

** Profesora e investigadora de la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén-Argentina

Abstract

In its first section, the article deals with the delimitation of the fields of knowledge in which, unfortunately, we are trained. The second section expands on these reflections in the light of the Philosophy of Culture, inquiring into one of its foundational milestones to conclude in the de-territorialization of the knowledge of the Philosophy of Culture. The objective is the recognition of the Philosophy of Culture as a field of cosmopolitanism, a theoretical ecumenism, thematic par excellence, a melting pot of origins, an example of supplementary schools and sets of problems, considering that its distinctive feature is the stubbornness of its as such "object" —culture— that is unseizable, undisciplined and undisciplinable.

Key words: Philosophy of culture, discipline, limits, theoretical ecumenism, complementarity, de-territorialization, objective field.

El título de este artículo está inspirado, precisamente, en aquello que hace ya un tiempo viene inquietándome y que tiene que ver, por una parte, con la denominación de este ámbito del quehacer filosófico: filosofía de "la cultura", en tanto se trata de un campo relativamente nuevo y, por la otra, me pregunto si acaso es dable pensar que nos hallamos ante una situación paradójica en lo que hace a su propia constitución.

Así, un primer tramo del recorrido tematiza, en general, la práctica demarcatoria de campos de saber en la que, muy a mi pesar, estamos entrenados. A continuación, y como sedo tramo del trayecto trasladaré tales reflexiones de cara a nuestro tema, indagando en uno de sus hitos fundacionales y concluiré en la desterritorialización del saber de la filosofía de la cultura .

Primer tramo: ¿Fronteras disciplinares en el siglo XXI?

Pareciera que todo campo del saber está territorialmente segmentado en parcelas, con genuinos custodios en cada uno de sus márgenes y que toda intromisión en predios ajenos no es muy bien vista sin la debida autorización de sus genuinos propietarios, quienes a su vez han sido ya reconocidos por su propia comunidad académica.

Incursionar en jurisdicción ajena resulta un acto de impertinencia y si eso ocurre, sólo puede aceptarse en nombre de esas complejas tramas de interdisciplinariedad, transdisciplinariedad, multidisciplinariedad.

Esto es, se permite transitar por zona de una disciplina ajena siempre y cuando se presente debido pasaporte con autorización para el paso, lo que supone a su vez mantener cuidada la frontera y controlar a quienes, provenientes de otros ámbitos, se interesan por cuestiones que ocurren en terrenos colindantes. Así, llegan a nuestros días criterios clasificatorios y taxonomías de lo más variadas: ciencias físico-naturales *versus* ciencias sociales y humanas, ciencias fácticas *versus* ciencias histórico-hermenéuticas, o —para usar un léxico más ajustado a nuestro presente— ciencias duras *versus* ciencias blandas. Pero nótese que en ese encuentro, que connota separación, distinción, diferenciación, no se extingue. Distintas maneras de denominarlas pero manteniendo la escisión, el borde, un límite divisorio considerado casi natural. Escisión diseñada desde la epistemología y filosofía de las ciencias, abocadas, entre otras cuestiones, al ordenamiento y clasificación del saber respondiendo, a su vez, a determinados patrones valorativos plasmados en la disciplinante práctica clasificatoria.

Un prestigioso filósofo contemporáneo expresó que:

> [...] las disciplinas no existen. No hay disciplinas; no hay ramas del saber o, más bien de la investigación: sólo hay problemas y el impulso de resolverlos. Una disciplina tal como la botánica [...] es, sostengo, una mera unidad administrativa. Los administradores de las universidades tienen un trabajo difícil [...], y les resulta muy conveniente trabajar con el supuesto de que existen ciertas disciplinas con sus nombres, con cátedras vinculadas a ellas, a ocupar por expertos en esas disciplinas.[1]

Estas palabras, ciertamente provocativas, que bien podrían adjudicárseles a Fredrich Nietzsche, Michel Foucault, Jacques Derrida, R. Rorty u otros filósofos —tenidos ligeramente por posmetafísicos, postestructuralistas, posmodernos, entre muchos más "post"— fueron dichas por Karl Popper en 1956 en la reunión de The Fellows of the Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences en California. Resultan sorprendentes expresiones de este tipo en boca de un racionalista, al comenzar sus clases de Método científico, asignatura que, a su vez, él declara inexistente, un mito. Popper sostiene que "la ciencia no es sólo, como el arte y la literatura, una aventura del espíritu humano, sino que entre las artes creativas es quizá la más humana: llena de fallos e imprevisiones humanas [...] La ciencia no tiene autoridad. No es el producto mágico de lo dado, los datos, las observaciones. No es un evangelio de verdad".[2]

[1] *Vid*. Karl Popper, *Realismo y el objetivo de las ciencias*. Madrid, Tecnos, l985.
[2] *Ibid*., p. 299.

Pero más allá de la sorpresa que producen estas consideraciones, son de significativa utilidad para el propósito que persigo: postular que los límites disciplinares demarcatorios son barreras artificiales y mostrar que en la actualidad, a partir de los aportes provenientes de enfoques hermenéuticos, textualistas, deconstructivistas y tantos otros, —alejados indudablemente de la tradición con la que se le emparenta a Popper— el cuestionamiento en torno a las fronteras disciplinares está en boga. Según algunas posturas esta problemática es novedosa y se ubica en sintonía con lo que ha dado en llamarse escenario "postempirista".

Me interesa detenerme en algunos antecedentes del tratamiento de esta temática que, en cierta medida, le quita todo carácter novedoso, no tratándose de una primicia. Rastrear sus precedentes de mano de filósofos y científicos no implica, de ninguna manera, negar la vigencia indiscutida de los debates que se desencadenan en relación con la tematización de la existencia o no de fronteras disciplinares, sino mostrar que su tratamiento retorna a escena. En este sentido, se trata de la recuperación de una problemática —que en sus primeras versiones no fue suficientemente atendida—, es decir, en lenguaje cinematográfico, se trata de una *remake* más que de un estreno.

Vayamos a uno de los antecedentes de este desvanecimiento disciplinar: Niels Bohr (l885-1962), físico teórico, estaba convencido con respecto a llevar a cabo un desafío, traspasar fronteras disciplinares. Sus incursiones por otros campos fueron poco recuperadas por la filosofía, al menos, en nuestra tradición filosófica su figura pasa casi inadvertida.[3] Se le recuerda no en el ámbito estrictamente filosófico sino en el de la historia de la ciencia.[4] Su postura implicó, según sus estudiosos, novedosos criterios epistemológicos ya que "la propuesta de Bohr del principio de complementariedad, era ni más ni menos que un intento de convertirlo en la clave de una nueva epistemología".[5]

Concretamente, el principio de complementariedad propuso arbitrar la antinomia entre dos teorías rivales respecto a la luz (teoría clásica o cuántica), pero tuvo implicancias mayores no muy explotadas por la filosofía en general y por la filosofía de las ciencias sociales, en particular.

[3] Estas consideraciones sobre la figura de Niels Bohr aparecen en M. E. Borsani, *Una bisagra entre la hermenéutica y la filosofía de la ciencia*. G. Roca, PubliFadecs, 2005.

[4] Pensadores daneses contemporáneos se han ocupado desde distintos enfoques de las extrapolaciones de Bohr fuera del ámbito de la física. Las conferencias que este físico impartió están publicadas en su libro: *Nuevos ensayos sobre física atómica y conocimiento humano (1958/ 1962)*. Madrid, Aguilar, 1970.

[5] G. Holton, *Ensayos sobre el pensamiento científico en la época de Einstein*. Madrid, Alianza, l982, p. 158.

El principio de complementariedad fue presentado por Bohr en l927, en el Congreso Internacional de Física en Como, Italia. Interesan las palabras finales de su conferencia. “Espero, sin embargo, que la idea de complementariedad sea adecuada para caracterizar la dificultad general para formar las ideas humanas, dificultad que es inherente a la distinción entre sujeto y objeto”.[6]

Ahora bien, su planteo no se circunscribió a la física —su formación de origen— sino que lo extendió al plano de la antropología, la política, la psicología y otros terrenos en los que incursionó desde la década de los treintas del siglo XX y hasta sus últimos días. Lo significativo de la postura de Bohr es que la complementariedad, que venía a responder a un problema de la física teórica, devino en una novedosa perspectiva sobre los saberes, perspectiva que Bohr concretó trasladando aportes de un campo disciplinar a otro y que viene a propósito de la pregunta que guía parte de este escrito, y que dice así: ¿es posible delimitar con precisión el ámbito de indagación de la filosofía de la cultura?

La figura de Bohr es convocante porque acercó la brecha entre distintos campos discursivos que parecieran absolutamente disociados (ciencias naturales-ciencias sociales y humanas). Fue pionero en realizar cruces transversales, aplicando un principio relativo a la física teórica a otros terrenos en los que se desempeñó y a los que se desplazó. A modo de anecdotario, triste, por cierto, la audacia intelectual de Bohr interesó a T. Kuhn, quien conjuntamente con A. Petersen, programaron una serie de entrevistas a efectos de sondear los estudios filosóficos que habían nutrido el pensamiento del destacado físico. La entrevistas programadas por Kuhn y Petersen datan de l962, el mismo año que Kuhn publica *La estructura de las revoluciones científicas*.[7] Les interesaba indagar cómo se había conformado esta propuesta ciertamente renovadora y polémica, sin duda alguna. Lamentablemente sólo se llevó a cabo una reunión, ya que Bohr muere al día siguiente de la primera entrevista.

Que haya sido justamente Kuhn quien se interesó por el itinerario intelectual del físico no es poca cosa, al respecto recuérdese que este primero llega a las Humanidades (historia de la ciencia/ filosofía de la ciencia/ sociología de la ciencia), previamente formado en el ámbito de la física y activando el diálogo entre campos distintos.

Por su parte, M. Polanyi disentirá con esa rígida ruptura entre las Humanidades y la índole de otros estudios. Niega la discontinuidad entre el estudio de la realidad (si por realidad se entienden dominios de lo físico-natural) y de lo

[6] *Ibid*., p. 140.

[7] *Cf.* T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE, 2000.

humano, ya que todo conocimiento reposa en la comprensión y, por tal motivo, es la misma acción la que desarrollamos en todos los niveles de existencia. Por lo que señala, como peculiar, que en las Humanidades la comprensión se intensifica y se vuelve más compleja.[8]

Quienes aún postulan la fijeza de los criterios de demarcación disciplinar y se oponen a revisar las implicancias valorativas de tales patrones se enmarcan, generalmente, en una tradición filosófica naturalista; o para expresarlo con mayor fuerza, la clásica filosofía de la ciencia clásica, hoy casi en extinción, superados por los enfoques de Kuhn, Feyerabend y otros, enrolados éstos en la nueva filosofía de la ciencia.

Ahora bien, conviene detenernos en este singular: "la" ciencia, el que responde al otro "la" de las duras, garantes de la certeza, la objetividad y neutralidad valorativa, hoy categorías ya recusadas. Mientras, las blandas, débiles y frágiles, afectas a enunciados plausibles y contingentes, mera subjetividad, *doxa* (en una acepción peyorativa del término). Junto a ello, un manejo institucional que resguardó el reconocimiento académico de las duras delineando, incluso, parámetros diferenciales de erogación presupuestaria entre investigaciones del ámbito de las Humanidades y de las ciencias exactas y físico-naturales.

De tal modo, la denominación que llega hasta nuestros días diferencia dominios del conocimiento, es decir, realiza en el discurso la acción de distinguir, destacar y jerarquizar unas, las ciencias duras, por sobre las ciencias blandas. Distinción que no se agota en el modo de designación sino que genera, en consecuencia, políticas de acción. Y con ello, dirá Derrida en relación con la investigación aparentemente inútil (*i.e*. filosofía y las Humanidades): "La imposibilidad de pronunciar un discurso, la no habilitación de una investigación, la ilegitimidad de una enseñanza se declaran con actos de evaluación cuyo estudio me parece indispensable para el ejercicio y la dignidad de la responsabilidad académica".[9] Comentario crítico, por cierto, que denosta estas artificiales jerarquías clasificatorias.

Una de las cuestiones que caracteriza al actual escenario filosófico postempirista es la tematización de antagonismos y oposiciones en vías a apostar en favor de posturas integracionistas, convergentes, complementarias —reitero estas dos últimos nociones: convergencia y complementariedad ya que son de importancia capital para la filosofía de la cultura, como intentaré

[8] *Cf*. M. Polanyi, *El estudio del hombre*. Buenos Aires, Paidós, l966. Estas consideraciones aparecen en el capítulo "El proceso de comprendernos".

[9] Jacques Derrida, "Las pupilas de la universidad", en Gianni Vattimo, *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá, Norma, l994, p. 192.

mostrar más adelante—. El actual horizonte postempirista invita a revisar estériles dicotomías heredadas. La filosofía ha considerado, por tiempo, a los enfoques provenientes de tradiciones naturalistas por una parte, y de tradiciones hermenéuticas, en su sentido más amplio, por la otra, como bloques inconciliables, opuestos, excluyentes. Sin embargo, hoy se advierte una apertura reflexiva, propia de enfoques epistemológicos y metodológicos antifundamentalistas.

Ciertamente, en la actualidad se evidencia la ausencia de un paradigma integrador y se admite, sin pesar alguno, la coexistencia y complementariedad de enfoques rivales en cuestiones del saber. Así, el postempirismo —que no significa antiempirismo— incorpora otras consideraciones para validar el saber, tales como: "acuerdo", "consenso", "comunidad científica", "tradición" e "historia", entre muchas otras. Y es digno de subrayar que estas categorías que son caras a la tradición hermenéutica, pero no sólo, han generado una serie de cambios en relación con la legitimación del conocimiento que afecta a todo campo del saber, tornando más débiles, felizmente, las rígidas escisiones entre duras y blandas, naturales o humanísticas.

En este sentido, nuestro convencimiento en cuanto a la contribución que la hermenéutica ha realizado con relación a la "atenuación del pensamiento opositivo",[10] tal como hace ya casi una década denominé a esta debilitación de pares antitéticos. Me interesa, sumamente, en esta instancia traer a colación lo que Ambrosio Velasco Gómez postula como "hermeneutización de la ciencia"[11] procurando el acercamiento de dos tradiciones tenidas otrora por opuestas, y en pos del desvanecimiento de las brechas que pueden tomar formas diferentes: monismo *versus* dualismo metodológico, explicacionismo *versus* comprensivismo,, naturalismo *versus* hermenéutica.

Segundo tramo: hacia *una* filosofía de la cultura en un destacado antecedente

Ahora bien, llegados a este punto, incurriríamos en un error al decir que, en lo que a la filosofía de la cultura respecta, es la hermenéutica la perspectiva so-

[10] *Cf*. M. E. Borsani, "Contribución de la hermenéutica a la atenuación del pensamiento opositivo", Ponencia presentada en el III Encuentro Internacional de Investigación en Hermenéutica. México, 2000.

[11] Ambrosio Velasco Gómez, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales.* México, UNAM, 2000, p. 165.

bresaliente. No estoy afirmando eso, no tengo reparo alguno en decir que desconozco si acaso hay un criterio de inclusión temático y de perspectiva teórica privilegiada de las cuestiones que se instalan en el escenario de la filosofía de la cultura. Lo que sí estoy en condiciones de sostener es que los investigadores e investigadoras que se dan cita en este campo, desde distintas formación de origen, enfocan su ámbito de indagación —y digo ámbito de indagación para evitar la palabra "objeto", que por décadas impregnó la actividad investigativa— urgidos por la convicción de pensar nuevos modos de abordaje de temáticas culturales en su vastedad. Y tal convicción es la que nos hace apoyarnos en soportes teóricos diversos pero todos ellos tienen como nota común, me atrevería a decir, la recusación de los modelos metodológicos inspirados en la filosofía de la ciencia sostenida en tradiciones o paradigmas naturalistas. De esta mirada recusatoria a dicho modelo no se sigue cuál/es son las cuestiones atinentes a la filosofía de la cultura, pero sí se advierte, tal vez cuál la perspectiva que no se sentiría a gusto en un territorio que tiene como característica, precisamente, descreer de la existencia de fijezas territoriales, de criterios de delimitación, de límites infranqueables.

Muy por el contrario, entiendo que esta nueva parcela filosófica celebra la plasticidad y/o el borramiento de vallados considerados inamovibles, celebra la tematización de la "disciplina" misma.

La filosofía de la cultura se hace ver en el horizonte filosófico hace aproximadamente dos décadas a esta parte —años más, años menos— como predio teórico de reciente conformación. Nuevas parcelas en el enorme territorio filosófico. Ciertos saberes que parecieran tener un hilo conductor, aspectos en común que permiten por tanto ser agrupados, reunidos en este, en principio, nuevo compartimento del patrimonio filosófico.

Las primeras discusiones que aparecían ordenadas en este espacio referían generalmente a aspectos de culturas diversas, choque de culturas, encuentros de culturas, posibles fusiones e hibridaciones, etcétera. En definitiva, cuestiones relativas a vínculos diversos entre aquello que es tenido como distinto y distante. Sin embargo, paulatinamente comienzan a encontrar un lugar y darse cita en este mismo escenario temáticas que no son propias de tratamientos interculturales sino intraculturales, controversias en torno a la diversidad, el reconocimiento, la exclusión, la identidad y más, son motivo de tematización en la esfera de la filosofía de la cultura; el interés por estos problemas se acrecienta día a día y encontramos prolíficas discusiones desde voces y procedencias teóricas de lo más diferentes. Convergen en este ámbito planteos inspirados en corrientes distintas, a saber —y sólo por nombrar a algunos—: el interaccionismo simbólico, los estudios culturales, en general, de ascendencia mar-

xista anglosajona, la antropología interpretativa, el psicoanálisis, teoría crítica, entre tantas otras vertientes teóricas que nutren tematizaciones de problemáticas discutidas en esta órbita.

Así entonces, tales debates logran un lugar de reconocimiento en la academia, confluyendo en la filosofía de la cultura , ésta se fortalece y aparece en la currícula de carreras de grado, como así también en estudios superiores de posgrado. Especializaciones, maestrías, cursos y seminarios toman esta denominación, la filosofía de la cultura va ganando terreno, presencia, actos de verdadera soberanía académico-institucional y con ello, cierta autonomía y legitimidad.

Pero me pregunto: es éste el momento fundacional de la filosofía de la cultura?

Es claro que las preocupaciones de este campo se tornan más acuciantes en los tiempos del actual mundo globalizado a la luz de situaciones emergentes de este escenario que hacen que este predio se consolide con temáticas y preocupaciones que, en principio, le pertenecen de suyo.

No obstante, y sin restarle importancia alguna a la urgencia de los debates de nuestros días, he considerado interesante traer a colación uno de los antecedentes de filosofía de la cultura, un texto muy conocido, un autor en el que todos los interesados por cuestiones filosófico-culturales, seguramente, alguna vez han incursionado. Me estoy refiriendo al ya clásico —y no por clásico, de menos valía sino todo lo contrario— *Antropología filosófica* de Ernest Cassirer, cuya primera edición data de 1944.

Ahora bien, si se me disculpa una casi impertinente observación: Cassirer no nos estaba presentando una antropología filosófica, sino una reflexión generada desde la filosofía hacia aspectos propios de lo humano; por lo que, de aceptarse este planteo, —esto es, reitero, que desde la filosofía se estaba tematizando cuestiones de incumbencia antropológica— el autor había escrito una "filosofía antropológica", invirtiendo así los términos anunciados en el título de su obra.

Y no se trata, de mi parte, de un capricho del nombrar, sino más bien, de ir encontrando piezas que colaboren a entender cuál la situación hoy de la filosofía de la cultura indagando en lo que respecta a sus antecedentes y que contribuyan a entender la problemática que se desenlaza en lo que respecta a sus delimitaciones territoriales. *Antropología filosófica* lleva por subtítulo "Introducción a una[12] filosofía de la cultura".

[12] El resaltado me pertenece.

Aquí me detengo festejando tal denominación, lamento haber advertido su enorme fertilidad muy recientemente. El autor no habla de "la" filosofía de la cultura, sino de "una", lo que cabe suponer que hay o puede haber otras. Asume un lugar, una perspectiva, pero abre sendero a que se piense la inconveniencia en plantear "la" filosofía de la cultura ; al menos, en mí se instaló algo así como una precaución etnocéntrica, al reparar en el "una" que antecede a filosofía de la cultura.

En las cuestiones reunidas en el apartado "El hombre y la cultura", a saber, mito y religión, lenguaje, arte, historia y ciencia, mostró que cualquiera de las formas de dar cuenta de lo humano nos topaban con su naturaleza simbólica. Lo simbólico como marca específica de lo humano, lo simbólico como huella distintiva de lo humano. Lo simbólico, entonces, como rasgo esencial de lo humano trasunta las líneas de este texto y abre puertas, conjuntamente con otros tantos aportes a la filosofía de la cultura. Por nombrar sólo algunos, los planteamientos en torno al universo simbólico son recuperados, hoy, entre otros, por C. Geertz —lo simbólico como inherente a esa trama de significaciones—, por Giorgio Agamben cuando en *Lo abierto*[13] y a propósito de la distinción entre las garrapatas y lo humano, abreva en Uexküll, precisamente el punto de partida de Cassirer para mostrar la imposibilidad de pensar la acción humana, la conducta, el mundo cultural —o como mejor quiera llamárselo— sino a partir de mediaciones simbólicas que interceptan nuestro contacto con el mundo, lo tornan inteligible, dotándolo de sentido.

En la conclusión del capítulo titulado "La crisis en el conocimiento del hombre" da cuenta del surgimiento de muy diversas disciplinas que vienen debatiendo sobre cuestiones atinentes a lo humano, posturas desde enfoques diversos, ciertamente enriquecedoras pero que a la vez, tal contribución vuelve imposible asir la peculiaridad de este conocimiento. Lamenta el autor no encontrar el hilo conductor que posibilite aunar tal significativa producción de saberes en torno a lo humano. Dice: "Si no conseguimos hallar el hilo de Ariadna que nos guíe por este laberinto, no poseeremos una visión real del carácter general de la cultura humana y quedaremos perdidos en una masa de datos inconexos y dispersos que parecen carecer de toda unidad conceptual".[14]

Lo cierto es que allá por mediados de siglo próximo pasado la antropología filosófica se conformó como espacio de tematización de cuestiones propias de la cultura humana, y para algunos, bajo la esperanza de encontrar esa unidad

[13] *Cf.* Giorgio Agamben, *Lo abierto*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.

[14] E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México, FCE, 1967, p. 44.

conceptual que Cassirer echaba de menos. El interés por cuestiones que hoy se ven convocadas por la filosofía de la cultura fue incrementándose en muy distintas latitudes, y así paulatinamente, este ámbito fue sentando reales como un campo con determinado recorte que pareciera dotarlo de cierta especificidad.

Es sabido que desde aquel momento a nuestro días nuevas temáticas vienen incorporándose conforme se torna complejo el panorama sociocultural de nuestros días y la reflexión que a propósito de tal entramado se genera y es sabido también que no hemos dado con la unidad conceptual añorada por Cassirer, por el contrario, el enorme caudal de indagaciones en torno a lo cultural es de tal magnitud que incluso se vuelve inabordable para los interesados en este ámbito ya que la complejidad de nuestro presente anima a constantes y novedosas reflexiones en el marco de la filosofía de la cultura. Las indagaciones que hoy se enrolan en este horizonte se incrementan en los últimos tiempos habida cuenta del intencionado borramiento de peculiaridades culturales conforme la pretensión uniformante y homogeneizante del escenario globalizado y así, algunos tópicos, como por ejemplo el de la diversidad en tanto signo del presente recibe un tratamiento privilegiado desde muchos ángulos y muy variados.

Ahora bien, aquella preocupación de Cassirer, ante la profusa información y el enorme incremento sobre estudios del hombre hicieron que la cultura se pensara en tanto inasible; dirigió entonces la búsqueda en torno a dar con un núcleo, un eje, una unidad. Supo claramente orientar sus indagaciones hacia aquello que encontró como, si se quiere, “esencia” o aspecto definitorio de lo humano: el símbolo, pero “la cultura”, siendo repensada, resignificada conforme las miradas y tratamientos recibidos, complejizada a cada momento, se alejó como cosa-objeto, resistiendo reificaciones.

Podría pensarse que lo que se alejó es la posibilidad de dar con “la cultura” en tanto no se nos presenta claramente como cosa-objeto de nuestras indagaciones. Recordando el título de un texto de epistemología, también clásico, *Qué es esa cosa llamada ciencia*,[15] de A. F. Chalmers podemos preguntarnos: ¿qué es esa cosa llamada cultura?

Así, nos encontramos generalmente expectantes a dar con una definición: en esta ocasión, en pos de acordar en que la cultura es tal o cual “cosa”, apremiados por una explicación. Es sabido que “cultura” es un término que goza de una enorme ambigüedad, por lo que nos encontramos con múltiples interpretaciones según sean los distintos enfoques y las procedencias disciplinares que se aboquen al tratamiento de esto que llamamos “cultura”.

[15] *Cf.* A. F. Chalmers, *Qué es esa cosa llamada ciencia*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1988.

Una definición de cultura, escogida de manera aleatoria y sólo a cuenta de entender que no encontraría oposición, en principio, de ser aceptada, sostiene que "[...] la cultura es el nimbo que percibe un grupo cuando entra en contacto con otro y lo observa. Es la objetivación de todo lo que es ajeno y extraño en el grupo de contacto".[16]

Definición lo suficientemente amplia que permite así considerar, en el vasto universo de nuestra indagación, tanto cuestiones interculturales como intraculturales, toda vez que grupos diversos ponen en tensión lo propio y lo ajeno, lo que resulta cercano y lo distante.

Nótese que hablamos de cultura en singular, nos referimos a "la cultura". Advierto la impronta moderna inscripta en ese modo de dar cuenta de lo cultural. Así como en los últimos tiempos la filosofía de la ciencia toma la forma del plural: filosofía de las ciencias, en virtud de reconocer que ese singular está preformado según el molde de las ciencias formales y físico-naturales ubicando un nivel de marginalidad a otros campos del saber, del mismo modo yo entiendo que similar proceso se ha venido dando en el caso de la filosofía de la cultura: un singular con un dejo de pretensión universalista, como si acaso estuviéramos facultados a dar cuenta de qué cosa es "la cultura" que tal vez valga la pena comenzar a tornar controversial ya que tal singular está pregnado de la marca racionalista moderna hoy fundida en el panorama del neo liberalismo globalizante.

Lo que hay son culturas y con ellas, universos de sentido. Escojo y propongo el uso del plural porque lo cultural tiene justamente esa propiedad, de ser esquivo al singular, opto entonces por el plural "culturas" que auspicia una perspectiva descentrada que rehúsa a mostrarse por fuera de una trama entretejida, una red, hay quienes la llaman urdimbre (C. Geertz), que no tiene una única textura sino que se teje y reteje continuamente.

Importa tematizar el singular 'cultura´ proponiendo su abandono, habida cuenta de su sello etnocéntrico, porque entiendo que, incluso, se infiltra en la aplicación de los prefijos que de costumbre acompañan al término en cuestión. Por caso, analicemos las implicancias que se desencadenan de la noción de *sub*cultura: un prefijo que nos acerca a una ponderación de menor valía, ya sea en términos cuantitativos como cualitativos, por eso aquello de minorías (étnicas, raciales, religiosas, etcétera). *Sub*culturas, ubicadas abajo o subordinadas a la cultura preponderante, espacio de periferia y marginalidad, demarcado como tal desde esa cultura en singular. En una perspectiva que, posiblemente pueda

[16] F. Jameson, "Sobre los estudios culturales", en F. Jameson y S. •i•ek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Piadós. 2003.

comprennderse como contracultural, entendiendo por tal el ejercicio de resistencia contestaria a esa cultura en singular con pretensiones omniabarcadoras, cabe cuestionar de modo desafiante los lineamientos de la cultura dominante cortada según los patrones de medida del cometido homogeneizante y universalizante, que quedan inscriptos en el registro discursivo.

Entonces, ante tal proliferación de estudios en este campo se torna imperioso indagar el modo como nos referimos a lo "cultural" y desplegar el escenario desde el cual organizamos nuestra mirada sobre este término.

Aquel hilo de Ariadna, anhelo de Cassirer, cuya antropología filosófica convocamos como antecedente, deviene hoy enmarañada madeja, un ovillo enredado, imposible de dar con la hebra. Imposible, felizmente, incluso precisar el ámbito de indagación de la filosofía de la cultura, la que tal vez puede verse como metamorfosis de aquella antropología sugerida por E. Cassirer.

Tercer tramo: ¿se requiere, acaso, de precisas delimitaciones? Hacia la desterritorialización del saber de la filosofía de la cultura

Aún cuando consideremos que es indispensable dar con precisas delimitaciones, en virtud de las diversas procedencias teóricas y disciplinares que se dan cita en este territorio, se vuelve ciertamente dificultoso delimitar su ámbito de indagación. En principio, podría objetarse esta afirmación contra argumentando que lo específico de la filosofía de la cultura es, precisamente el repertorio de lo cultural y sus polifacéticas manifestaciones colectivas, públicas.

Ahora bien, ese repertorio no sabe de exclusividades ni propietarios. Recuperando aquella definición que acercamos, cómo recortar las posibles tematizaciones a las que da lugar la "objetivación de todo lo que es ajeno y extraño en el grupo de contacto". ¿Encontramos un núcleo temático privilegiado? Podría decirse que hay tratamientos de máxima convocatoria, por ejemplo (y a propósito del título de un libro en el que convergen •i•ek y Jameson) las *Reflexiones sobre el multiculturalismo*, ya que este término es un tema que, nadie puede negar, incumbe a la filosofía de la cultura y también a los estudios culturales, pero sería, a mi criterio, poco feliz decir que éstos y la filosofía de la cultura son una y la misma cosa; no obstante, asisten conjuntamente a la hora del tratamiento de uno de sus tópicos, sin arrogarse padrinazgo alguno en su tratamiento.

Así, no sólo es de una vastedad inabordable aquellas perspectivas que convergen en este campo sino los nutrientes que desde este espacio se necesitan para el cultivo de sus terrenos, lo que hace que debamos, en ocasiones, involu-

crarnos en tratamientos que son propios de la ciencia política, del derecho, de la literatura, del arte, entre tantos otros abonos que acompañan el tratamiento filosófico de lo cultural, esto es: no sólo como anfitrión es un predio de enorme receptividad sino que le es indispensable abrevar en predios que no son estrictamente filosóficos.

Por lo que nos hallamos así ante una situación que es interesante para ahondar sobre cómo delinear su especificidad, y con ello cuál el recorte apropiado en caso de poder dar con él y si acaso estamos facultados para realizar esa actividad delimitatoria: fronteras, predios y territorios con marcaciones precisas. Y si lo estuviéramos, si pudiéramos diseñar algo similar a blindaje disciplinar, qué beneficio acarrearía, más que el del ghetto del pensamiento encapsulado. Vuelvo a Niels Bohr y sostengo que sus lecciones sientan un buen ejercicio a la hora de saltar vallas y desafiar estériles aislamientos teóricos-temáticos. Buena práctica también aquella que no solicita credencial ni documento que acredite natalicio disciplinar, pues la filosofía no es sólo el nombre de una de esas inexistentes disciplinas de las que hablaba Popper sino un modo peculiar de abordaje de cara a los problemas y el empeño de acercar reflexiones en aras de posibles y siempre precarias resoluciones.

Conclusión

Retomemos los tramos transitados:

– Ante la pregunta por las Fronteras disciplinares en el siglo XXI, tematizamos antagonismos y oposiciones en vías a apostar en favor de posturas integracionistas, convergentes, complementarias.
– En un segundo momento e indagando es acaso éste el momento fundacional de la filosofía de la cultura, nos desplazamos hacia uno de los capítulos que hacen a la génesis de la constitución de un nuevo campo de tematización, por eso Cassirer, destacado antecedente de una filosofía de la cultura. Una vez advertida, no sólo la dificultad sino la imposibilidad de dar con esa unidad conceptual que Cassirer echaba de menos, cuestionamos la noción de “cultura” en singular, proponiendo el uso del plural.
– Como tramo final de este trayecto, nos desplazamos hacia la desterritorialización del saber de la filosofía de la/s cultura/s mostrando la plasticidad inherente a su propia constitución y desmontando todo propósito de delimitación.

Entonces, las fronteras de las que nos hemos ocupado, ya sea que se trate entre las ciencias duras/blandas o al interior de la filosofía misma entre dos tradiciones naturalistas /hermenéuticas son adquiridas por legado, las recibimos formando parte de nuestra tradición académica. Si bien somos herederos de una concepción de conocimiento fragmentada, parcelada, compartimentada, las fronteras son producto de la convención, no son límites naturales, no hay fijeza ni inmutabilidad alguna. Si entonces aceptamos que son convencionales nada impide someterlas a revisión. Advertir que hoy su tematización cobra significativa importancia e indudable vigencia, posiblemente nos invite a pensar que estamos asistiendo al derrumbamiento de un paradigma (en sentido kuhniano) cuyos primeros signos nos remiten a principios del siglo recientemente finalizado. Si así fuera, a la incertidumbre de los tiempos de crisis puede seguirle el advenimiento de un nuevo modo de concebir la/s disciplina/s y cabe albergar la esperanza que en un futuro no haya ya que presentar credencial alguna para desplazarnos en el campo del saber; todos soberanos por igual de dicho territorio. Es dable pensar que el singular de “la” ciencia que aplica criterios de exclusión se está debilitando y con ello se reivindica la rigurosidad de los estudios humanísticos, culturales y se distiende la rigidez de las ciencias duras, culturales, también.

Por ello, con respecto a cómo concebir el campo del saber, de los saberes y sus fronteras en lo que respecta a la filosofía de la cultura, este momento está repleto de exultante potencialidad creativa en la producción de nuevos conceptos que posiblemente respondan de modo más satisfactorio en lo concerniente a la revisión de .los criterios de demarcación.

Nos encontramos, así, hoy en un momento de “penuria lingüística”, expresión que corresponde a Gadamer, quien sostiene que “la penuria lingüística debe llegar a la conciencia del individuo que reflexiona. Sólo piensa filosóficamente aquel que siente insatisfacción ante las posibilidades de expresión lingüística disponibles”.[17]

Tal vez debamos ensayar otros modos de concebir el saber y su ordenamiento, revisando los criterios vigentes, al menos en lo que hace a la filosofía de la/s cultura/s porque este peculiar ámbito, en el que mucho de nosotros hemos encontrado el lugar acertado para enmarcar nuestras indagaciones, es el ámbito de máxima convergencia y complementariedad teórica y temática. Es un caso casi atípico en el concierto filosófico en el que diversas sintonías encuentran muy buena recepción y en el que, al menos hasta ahora, ninguna perspectiva pretende sacar título de propiedad; única condición para poblar

[17] H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 1992, p. 88.

este predio es la más radical recusación de obviedades en lo que a lo cultural respecta.

Por último, apostamos a que se reconozca el campo de filosofía de la cultura como predio del cosmopolitismo, ecumenismo teórico y temático por excelencia, crisol de procedencias, ejemplo de complementariedad de escuelas y problemáticas. Aunque parezca que se incurre en una fragante contradicción, entiendo que su marca distintiva es la empecinada desterritorialización de su ámbito objetual ya que tal "objeto" es inasible indisciplinado e indisciplinable, en vano intentar amarrarlo en límites infranqueables, tal vez no sea sino una paradoja: la imposibilidad de su precisa delimitación como lo que, justamente, hace, constituye su especificidad, ya que la filosofía de la cultura, al menos en mi concepción, es renuente a gestionar título de propiedad temática y exclusividad de procedencia disciplinar. Celebro, entonces, este dominio (o ¿condominio?) sin fronteras y auguro enriquecedores debates en este espacio de huidizos límites.

Fecha de recepción: 14/12/2007
Fecha de aceptación: 03/01/2008

LÍMITES DEL MULTICULTURALISMO DE KYMLICKA PARA LA DEFENSA DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

JESÚS ANTONIO SERRANO SÁNCHEZ*

Resumen

El objetivo de este artículo es formular, de manera breve, una serie de réplicas que siguen a la exposición de las propuestas que hace el multiculturalismo expuesto por Will Kymlicka, demostrando que es ineficaz para promover y defender los derechos de las minorías indígenas en América Latina.

Palabras clave: multiculturalismo, política indígena en América Latina, liberalismo político.

Abstract

The goal of this text is to highlight, in a summarized form, a few of the criticisms that follow the main proposals of Will Kymlicka's multiculturalism. We shall demonstrate that this kind of multiculturalism is inappropriate to promote and to defend minority indigenous rights in Latin America.

* Profesor de la Universidad Intercontinental. serrano@unedal.com

Key words: Multiculturalism, indigenous politics in Latin America, political liberalism.

A lo largo de los años ha ganado un prestigio merecido la propuesta del filósofo político Will Kymlicka para articular un estado en el que se reconozcan e incluyan, como parte de la estructura constitucional, los derechos de grupo asociados a la cultura. Por eso, desde que en 1994 se dio el alzamiento zapatista y tras la irrupción de las nacionalidades en España, muchos voltearon a mirar esta propuesta, esperando encontrar en ella, lo que a mi modo de ver, sería su principal aportación. Contribuir con una solución constitucional que al mismo tiempo que preservara la estructura liberal del Estado, permitiera la afirmación de las diversidades culturales. En el presente artículo he buscado analizar algunas de las propuestas principales del pensamiento de este autor evidenciando algunas incompatibilidades que lo hacen inviable para la causa de los pueblos indígenas en América Latina. Pero todavía más, lo considero inviable dentro de los cartabones del liberalismo (a sabiendas de que existe una gama muy amplia dentro de esa corriente).

Supuestos

Pero para entender la razón de la crítica es necesario ir al origen del problema. Las dificultades que argumentaremos resultan de las implicaciones prácticas y jurídicas del liberalismo. Kymlicka define el liberalismo de manera amplia como "una filosofía política normativa, un conjunto de argumentos morales acerca de la justificación de la acción política y las instituciones".[1] Pero debemos precisar mejor este concepto. Las sociedades modernas, occidentales, democráticas y liberales se han creado sobre el supuesto de que la fuente primigenia de derecho es el individuo. Considerando que la conciencia individual es un sagrario, sólo el individuo es capaz de definir válidamente qué es bueno para sí mismo y con base en ello orientar su vida y buscar los medios adecuados para la realización de sus fines.[2] El derecho público resulta de la asociación de voluntades individuales bajo condiciones que permitan a todos alcanzar sus propios fines. El contrato social es la figura que permite conectar el individuo como fuente de derecho con el derecho público políticamente vinculante.

[1] W. Kymlicka, *Liberalism, community and culture*. Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 9.

[2] Según explicación de Rawls: "Uno de los dogmas del liberalismo clásico es que las libertades políticas tienen menos valor intrínseco que la libertad de conciencia y la libertad de la persona". John Rawls, *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1997, p. 217.

En su propia versión del contrato social Rawls sostiene la prioridad de la justicia sobre el bien. Entiende que el bien tiene validez particular y depende de las propias ideas sobre lo bueno formuladas por los individuos o agentes individuales, en cambio, la justicia existe para regular y garantizar aquellas condiciones básicas que permitan la realización de las ideas de bien en el ámbito de una sociedad. "La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es para los sistemas de pensamiento".[3] La justicia —como es entendida por Rawls— será un mecanismo formal de orden social mediante los dos principios que postula, el de igualdad y el de diferencia, intentando mediante ellos armonizar en la práctica el utilitarismo con el liberalismo.

Sin embargo, la teoría de la justicia elaborada por Rawls tiene la misión de hacer compatible dos dimensiones necesarias para el liberalismo, la autonomía moral y económica del individuo, con la justicia social, consciente de la importancia de establecer las bases que hagan políticamente viable un estado liberal a partir de la aceptación de las condiciones efectivamente derivadas. En su esfuerzo se valió de varias figuras heurísticas como la posición original, el equilibrio reflexivo y la prueba de la envidia[4] para mostrar que los individuos que elaboran el contrato social, aceptarían el estado resultante como mejor a cualquier otro posible. Pero John Rawls manejó de manera muy vaga y discutible cuestiones relativas a ciertas personas y sectores sociales como la mujer y los grupos étnicos y culturalmente diversos: "si por ejemplo, los hombres resultan favorecidos en la asignación de derechos básicos, esta desigualdad estaría justificada por el principio de diferencia (en su interpretación general), sólo si fuera en beneficio de las mujeres y aceptable desde su punto de vista. Condiciones análogas se aplican para la justificación del sistema de castas, o de las desigualdades étnicas y raciales".[5]

Esta dimensión insatisfactoria de la propuesta de Rawls, dio pie a que Kymlicka y otros se abocaron a hacer sus propias contribuciones en esos campos abiertos.

Según el primero, el principio de igualdad dice que todos los ciudadanos disponen de un mismo conjunto de derechos, suficientes para que puedan realizar sus propios fines, de manera socialmente compatible. El principio de diferencia justifica la existencia de diferencias en la distribución de la riqueza si hay una misma capacidad de acceso a los puestos de trabajo y privilegios y si, además, ventajas adicionales para los mejor situados vienen acompaña-

[3] *Ibid*., p. 17.
[4] *Ibid*., cap. 3.
[5] *Ibid*., pp. 100-101.

das simultáneamente de mejores condiciones para el sector social menos aventajado.[6]

Desde un comienzo los críticos de Rawls[7] observaron que su teoría de la justicia era ajena a cualquier consideración respecto a la constitución del yo de los sujetos políticos. Se trataba de entidades abstractas y homogéneas que ni existen, ni pueden existir en la realidad. Los verdaderos yoes en las sociedades plurales de nuestra época no sólo poseen una identidad diferenciada, sino que están "atrapados" por una serie de condicionamientos históricos entre los cuales debemos incluir la cultura, el sexo y la etnicidad. Se trata de factores a los cuales no se puede renunciar o pretender, de manera ingenua, que no constituyen nuestro yo, por lo tanto sesgan cualesquiera sean nuestras preferencias y finalidades.

Las paradojas resultantes de este desconocimiento de la constitución del yo, están implícitas en la regla de prioridad según la cual debe anteponerse la libertad a la justicia "la libertad sólo puede ser restringida a favor de la libertad en sí misma".[8] La libertad presupone que la constitución del individuo-libre esté exenta de condicionamientos por causas de inequidad e injusticia. Por el contrario, las mujeres y los grupos diferenciados por raza y etnicidad pueden estar gravemente afectados en su libertad por las condiciones seculares en las que han sido colocados, por lo que se impone criticar el estado actual.

Kymlicka y la problemática de los derechos de grupo

En una sociedad en la que prevalecen discriminaciones por motivos de raza, sexo, idioma, religión, etcétera, reconocer o no que existen las diferencias tiene importantes consecuencias legales y es de una enorme trascendencia criti-

[6] "First, the two principles of justice read as follows: A. Each person has an equal right to a fully adequate scheme of equal basic liberties which is compatible with a similar scheme of liberties for all. B. Social and economic inequalities are to satisfy two conditions. First, they must be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they must be to the greatest benefit of the least advantaged members of society". J. Rawls, *Political Liberalism*. Nueva York, Universidad de Columbia, 1996, p. 291.

[7] *Cf*. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*. Duckworth & Company, 1977. (Existe edición en español: *Los derechos en serio*. Barcelona, Ariel, 1989) y *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Universidad de Harvard, 2000. (Existe edición en español: *Virtud soberana: la teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona, Paidós, 2003). Susan M. Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton, Universidad de Princeton, 1979 y *Multiculturalism Bad for Women?* Princeton, Universidad de Princeton, 1999.

[8] J. Rawls, *Political liberalism*, p. 230.

car y repensar la teoría de la justicia con base en el reconocimiento de las diferencias identitarias de los sujetos políticos.

Como parte de esa búsqueda de una teoría de la justicia más abarcadora que la de Rawls e igualmente intentando reconciliar doctrinas antagónicas, el filósofo canadiense Will Kymlicka, nos ofrece el multiculturalismo como su propuesta dirigida a la reivindicación de los derechos de las minorías culturales en el contexto de sociedades democrático-liberales de corte occidental.

Según describe Kymlicka, para algunos autores de corte liberal el estatus etnocultural debería ser tratado de modo semejante al religioso: estos grupos "deben ser protegidos de la discriminación, pero el mantenimiento y reproducción de estos grupos debe dejarse a la libre elección de los individuos en la esfera privada, no debe ser ayudado ni obstruido por el Estado".[9] De este modo, el liberalismo encerrándose en sus viejos dogmas es incapaz de entender y responder adecuadamente a una realidad, que lejos de las teorías y especulaciones académicas, implica y afecta la vida de prácticamente toda la población del planeta.

Existe una dialéctica —dice Kymlicka— en la construcción del Estado[10] que al mismo tiempo pretende la unificación en un conjunto homogéneo que comparta una misma sensibilidad y sea capaz de perseguir fines comunes, de lo que resultan políticas de asimilación forzosa al liberalismo (volveremos sobre este punto más adelante). Por otro lado las minorías etnoculturales no pueden aceptar sencillamente ser integrados en unas mismas instituciones nacionales, por el contrario, esperan mantener y proteger sus propios intereses asociados a tradiciones y vínculos comunitarios.

Para este filósofo, se requiere cierto *acomodo* de los grupos minoritarios en el estado. "Esto puede adoptar la forma de políticas multiculturalistas, derechos de autogobierno y lenguaje o tratados sobre demandas de tierra o exenciones legales. Todas éstas son formas de derechos de minorías que sirven para limitar o modificar el impacto del la construcción de nacionalidad estatal sobre las minorías".[11]

La idea generadora de la que surge la propuesta de Hill Kymlicka puede formularse por oposición al individualismo ingenuo del liberalismo tradicional, de tal forma que —según sostiene este autor— la pertenencia a un grupo cultural constituye un elemento determinante, sin el cual, un individuo estaría

[9] *Cf.* W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford, Inglaterra, Universidad de Oxford, 2001, p. 50.

[10] *Ibid*., p. 1.

[11] *Idem*.

imposibilitado para realizar sus elecciones valiosas. De este hecho se sigue que deban ser protegidos y fomentados los grupos culturales en cuanto que constituyen una condición indispensable para el cumplimiento de los derechos individuales.[12]

Los derechos de grupo pueden ser clasificados en dos rubros, los que protegen a un grupo del medio externo, imponiendo ciertos privilegios o salvaguardas como pueden ser ciertas prerrogativas en la educación, en el uso de los recursos naturales o en la conservación de costumbres y tradiciones. Otros son los derechos que protegen del disenso interno. Se trata de derechos conservadores que prohíben a los miembros del grupo ciertas prácticas que se consideran amenazas a la sobrevivencia del grupo, pueden encontrarse la obligación a pagar ciertas contribuciones o jornales comunitarios, requisitos para el matrimonio o reglas para avecindarse o enajenar tierras en una región.[13] Estos derechos serán llamados "poliétnicos" o "derechos de acomodo".[14]

Kymlicka está pensando en los *derechos de representación especial*, como puestos asignados a los grupos culturales en el Congreso, *derechos poliétnicos* de conservación de sus instituciones como la protección y respeto al uso de las lenguas autóctonas y el sistema educativo y los *derechos de autogobierno* mediante el mecanismo de federación multicultural, que estaría mejor expresado en Canadá y España.[15]

Limitantes de la propuesta de Kymlicka

No pocos autores han querido hallar en Kymlicka una respuesta pertinente para atender el problema de la diversidad étnica y cultural en América Latina, sin embargo, hasta donde tengo conocimiento, nuestro autor no se ha pronunciado directamente sobre el particular. Las dos principales limitantes que encuentro para tal aplicación son: en primer lugar, el hecho de que en América Latina no estamos hablando de sociedades democrático liberales en el mismo sentido y con el mismo alcance que en Norteamérica, es decir, no encuentran un terreno adecuado para su aplicación (si es que alguna vez lo tuvieron); en segundo lugar, porque las reivindicaciones de los pueblos autóctonos de Amé-

[12] W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós, 1996, pp. 122 y ss

[13] W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights.* Oxford, Inglaterra, Clarendon, 1996, p. 35.

[14] *Ibid*., p. 51.

[15] W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, p. 61.

rica Latina no corresponden a las que el canadiense considera que deberían ocupar la agenda de un grupo etnocultural. En esta sección me propongo desarrollar algunas implicaciones de la propuesta de derechos colectivos de Kymlicka, poniendo de manifiesto sus limitaciones.

1) El hecho de que su teoría privilegie al liberalismo sobre la diversidad cultural es reconocido por sus críticos para quienes, como reconoce el mismo filósofo canadiense:

> La teoría de derechos de minorías desarrollada en *La ciudadanía multicultural* ha sido criticada en varios sentidos. Algunos argumentan que es insuficientemente liberal y compromete demasiado los principios liberales universales para acomodar los sentimientos, identidades y aspiraciones particularistas y frecuentemente no liberales. Otros argumentan, sin embargo, que está demasiado atada a los valores liberales universales y es insuficientemente sensible a los factores contextuales y a las diferencias culturales.[16]

Su idea de derechos de grupo está orientada a tomarlos como partes esenciales para la conservación de las identidades culturales que deben ser reconocidos por las instituciones y la legislación en las democracias liberales precisamente porque contribuyen a la realización de las concepciones de bien y los fines autogenerados por los individuos. Se trata como se deja ver de inmediato, de fundamentar o reducir los derechos de grupo a derechos individuales, con lo cual, la filosofía del canadiense es estricta e indudablemente liberal.

Su propuesta es igualmente individualista, ya que, según sus palabras: "El compromiso básico de una democracia liberal es la libertad y la igualdad de sus ciudadanos individuales. Esto se refleja en los derechos constitucionales, que garantizan los derechos civiles y políticos básicos a todos los individuos, independientemente de su pertenencia de grupo".[17] Al seguir el hilo de la argumentación de Kymlicka terminamos inevitablemente en una reducción de lo comunitario a lo individual: ya que la esfera de sentido que corresponde a lo comunitario es un componente indispensable para la identidad y felicidad individual, entonces, para lograr los fines individuales (vida valiosa y feliz) es necesario proteger a la comunidad.[18] Cuando, por alguna razón, las condiciones comunitarias de vida (concretamente en las comunidades indígenas) resultan

[16] W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, p. 49.
[17] W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, p. 57.
[18] *Ibid*., pp. 122 y ss.

en afectaciones a los intereses individuales, entonces se reclama que cedan los intereses de grupo.[19]

Nuestra conclusión es que los así llamados "derechos de grupo" no son mas que una prolongación formal de los derechos individuales pero no un conjunto cualitativamente distinto de éstos.

2) Aunque se establece claramente que los grupos inmigrantes y autóctonos no pueden ser tratados igual, de hecho en ambos casos se acepta una única conclusión, que estos grupos tienen que ir gradualmente *liberalizándose*.

Kymlicka reconoce que en la práctica, las democracias liberales establecen una distinción entre inmigrantes y monorías nacionales. Se espera que los primeros se integren en la sociedad dominante, "ellos son animados y hasta presionados, para ver los cambios en su vida atados a la participación en unas instituciones comunes educativas, económicas, políticas y legales que operan en el lenguaje dominante".

A pesar de esta participación se les pueden conceder ciertos derechos y excepciones denominados "derechos poliétnicos" o con mayor propiedad "derechos de acomodo".

Respecto a las minorías culturales, en cambio, se considera aceptable "permitirles vivir y trabajar en sus propias instituciones educativas, económicas y políticas, operando en su propio lenguaje". Kymlicka se pregunta de qué manera se justifica en la teoría liberal este trato diferente. Reconoce que varios grupos de inmigrantes han ganado mucho poder tanto económico como político, "mientras algunas minorías nacionales han sido efectivamente marginadas" (*have been effectively marginalized*). Sin embargo, su desconcertante y legitimadora conclusión es que "este trato diferencial refleja diferentes aspiraciones y un sentido diferente de las expectativas legítimas".

Creo que es una cuestión mucho más delicada y que amerita menos condescendencia, especial pero no exclusivamente en América Latina, donde las políticas de marginación han sido sistemáticas a lo largo de la historia.[20] Donde

[19] *Ibid.*, pp. 132-133. Esta operación es explicada por Kymlicka. Ya que los valores y organización comunitaria son relativos y falibles, entonces los individuos deben ejercer constantemente el derecho de crítica a sus propios grupos de modo que estos puedan adaptarse y no resultar opresivos para ellos.

[20] En el mismo sentido se pronuncia Michael Walzer, a quien me permito citar *in extenso*: "yo escogería el Liberalismo 1, al menos en parte, porque creo que quienes emigran a sociedades como ésta hicieron ya esta misma elección. Estaban dispuestos (y siguen estándolo), estaban preparados (y siguen estándolo), a correr los riesgos culturales cuando llegaron aquí [a los Estados Unidos]".

además se ha considerado que la pobreza de los pueblos indios se explica porque "así les gusta vivir", "no tienen aspiraciones", "son incultos y sin iniciativa".

La justificación que valida que las reglas del liberalismo político se impongan a los pueblos autóctonos es sutilmente elaborada. Ya que las tendencias antiliberales están presentes en todas las sociedades y grupos culturales existe un temor fundado a que las minorías culturales opriman a sus miembros, que discriminen a la mujer o coaccionen la libertad de expresión, asociación o educación, por lo que "los liberales han de pensar con mayor detenimiento cómo fomentar la liberalización de las culturas societales, así como el papel que desempeña en dicho proceso la intervención de una tercera parte, con mecanismos coercitivos o no coercitivos". Y a favor de su esquema de derechos especiales añade: "Rechazar la idea del autogobierno para las minorías nacionales no hará que el problema desaparezca".[21] Se trata entonces de un proceso pausado y tolerante que permita una gradual liberalización de las sociedades.[22]

El concepto de federación multicultural tiene claras preferencias o ventajas para los pueblos occidentales frente a los indígenas, ya que la federación es un gran paraguas de corte moderno democrático-liberal en el que se incrustan las minorías y en el que la estructura constitucional está basada en último término en derechos individuales. Según Kymlicka "En caso de que en el proceso histórico se les haya permitido a ciertos grupos tener instituciones iliberales, no podría privárseles de ellas a menos que "fuesen constitucionalmente injustas".[23] Pone de ejemplo la esclavitud, que es más bien una violación a los derechos humanos pero nos deja la tácita convicción que en un sistema constitucional

El primer tipo de liberalismo (Liberalismo 1) "está comprometido de la manera más vigorosa posible con los derechos individuales y, casi como deducción a partir de esto, con un Estado rigurosamente neutral, es decir, un Estado sin perspectivas culturales o religiosas o, en realidad, con cualquier clase de metas colectivas que vayan más allá de la libertad personal y la seguridad básica, el bienestar y la seguridad de sus ciudadanos". M. Walzer, "Comentario", en Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México, FCE, 1993, p. 139.

[21] W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, p. 237.

[22] "Muchos liberales decimonónicos, incluyendo John Stuart Mill, pensaban que era justo que los Estados liberales colonizasen países extranjeros para enseñar los principios liberales. Los liberales contemporáneos, sin embargo, por lo general han abandonado esta doctrina, considerándola imprudente e ilegítima, y *en lugar de ello han intentado fomentar los valores liberales a través de la educación, la formación y los incentivos económicos*". *Ibid*., pp 228-229. El énfasis es mío. Ejemplo de cómo ocurre este proceso de liberalización: "El deseo mexicano de concluir un acuerdo de libre comercio continental proporcionó cierta influencia a Estados Unidos y Canadá para impulsar reformas liberales en México". *Ibid*., p. 232.

[23] *Ibid*., p. 234.

occidental que determina lo que es la justicia, los grupos indígenas están de suyo condenados a la ilegalidad.

Por nuestra parte, queremos señalar que los grupos culturales, sean minorías (inmigrantes) o indígenas, tienen razones válidas para exigir el respeto a su diferencia, tienen derecho a reclamar la realización de sus aspiraciones y en ese mismo sentido a exigir los medios públicos necesarios para tal fin, este derecho no sólo puede fundamentarse en razones como las expuestas por Kymlicka, sino a título de su participación y contribución a la realización del bien común. Existen, dos raseros que a lo largo de la historia se han impuesto como una forma de colonización, uno que impone cargas y tributos en un régimen de lealtad de súbditos y que exige la aceptación de un mismo régimen legal y fiscal. Otro que dice que no se reconoce que merezcan transferencias especiales, es decir, que se les asignen medios, servicios públicos (como la educación y la salud) dirigidos a proteger o fomentar la conservación de dichos grupos. Esta colonización interior ha sido ejecutada sin interrupciones en América Latina, desde la Conquista y constituye el estatus general en que se encuentran los pueblos indígenas.

3) *Nación* es un concepto con consecuencias jurídicas que no pueden ni quieren ser aceptadas por los Estados democrático-liberales ya que afectan los títulos de dominación soberana prevalecientes. Si se quiere establecer que los pueblos indígenas en virtud de su ejercicio original de la soberanía sobre un territorio y población determinados constituyen una nación, entonces surgen importantes oposiciones que llegan a conclusiones diferentes pero convergentes: o no son naciones o no son soberanos.

El concepto de nación es objeto de un importante debate por parte de liberales, multiculturalistas y en general es defendido como un elemento de reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas. Según Kymlicka:

> La noción de “nación”, en este sentido sociológico, está estrechamente relacionada con la idea de “pueblo” o de “cultura”; de hecho, ambos conceptos resultan a menudo intercambiables. Un país que contiene más de una nación no es, por tanto, una nación-Estado, sino un Estado multinacional, donde las culturas más pequeñas conforman las “minorías nacionales”.[24]

Esta categoría es objeto de una contradicción inocultable ya que el concepto de nación es producto de la constitución moderna de los denominados “esta-

[24] *Ibid*., p. 26.

dos nacionales". Una vez que el sistema feudal se agotó y dejó de ser funcional como forma de organización política y social, se constituyeron entidades más amplias y complejas, que requerían como factor unificador, no un derecho abstracto, sino un referente real, que es la cultura, en la forma de una lengua, unas tradiciones, costumbres, religión y pasado compartidos. Así surgió la nación, como consecuencia política de la identidad cultural colectiva. Es ahora que surge la contradicción, cuando la nación por esas mismas implicaciones políticas que han sido reconocidas como derecho público, es negada y escatimada ante un grupo culturalmente diferente que reclama ser reconocido también como "nación".

Ésta es válida como medio legítimo para reclamar derechos de autonomía para los grupos mayoritarios pero no es reconocido este mismo derecho para las minorías indígenas. Ya que este trato distinto no puede ser justificado jurídicamente no queda sino reconocer que se debe a condiciones de poder y conquista.

Entre otros problemas, un eventual reconocimiento de los grupos indígenas como nación, implica la pregunta acerca de la posibilidad de compartir derechos de soberanía sobre un mismo territorio, por la nación mayoritaria, constituida formalmente como Estado y la nación minoritaria autóctona. Para Rodolfo Stavenhagen la dialéctica entre estado unitario de cultura homogénea y estado multinacional en varias microsociedades diferentes "ha contribuido a la debilidad de las instituciones políticas en el área [latinoamericana] y a la existencia de persistentes tensiones entre la estructura y las distintas fuerzas sociales, ocasionalmente llevando a prolongados y a veces violentos conflictos como en Guatemala y Perú".[25]

Un avance políticamente trascendental es la aprobación, el pasado 13 de septiembre de 2007 de la *Declaración de Derechos de los Pueblos Indígen*as por parte de la Asamblea de la Organización de las Naciones Unidas. Hay que recordar que este documento estuvo sometido a duras impugnaciones desde 1993, justamente por las implicaciones del uso del concepto "nación" en las cuestiones tocantes al reconocimiento de los derechos indígenas. En su discusión y en su texto se evitó el uso de dicha categoría aceptándose en cambio la de "pueblo"[26] pero sin definirlo.

También el concepto de pueblo es objeto de una seria discusión, ya que también posee implicaciones políticas en el sentido de la autonomía. Hasta

[25] *Apud* Donna Lee van Cott, *Indigenous peoples and Democracy in Latin America*. St. Martins Press, 1995, p. 11.

[26] *Cf*. "Debate y aprobación por la Asamblea General de la ONU" (13 de septiembre de 2007), en <http://www.un.org/News/Press/docs//2007/ga10612.doc.htm>

ahora el referente más aceptado —aunque en sí mismo es un audacia, si de compara con la renuencia con la mayoría de los organismos multilaterales— es el *Convenio 169* de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) s*obre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, se aplica "a los pueblos considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas". (OIT 1991).

Una detallada lectura de la definición de la OIT permite identificar que al dirigirse a unos "pueblos considerados indígenas" se alude la existencia de otros pueblos no indígenas y, por lo tanto, se hace una analogía entre ambos. Adicionalmente se puntualiza que su condición jurídica especial se sigue del hecho de habitar una región con anterioridad a un hecho de conquista o colonización. Este carácter original genera derechos, pero la definición es suficientemente amplia como para no hacer depender esos derechos de la voluntariedad de la colonización ni de la figura legal con la que se han justificado. Por el contrario, es de la mayor importancia que se indique claramente que esos derechos surgen (como hecho) y se materializan (como derecho) en un conjunto de instituciones propias, estén o no completas en el momento presente. Estas instituciones aluden necesariamente tanto a derechos de grupo como a formas comunitarias de convivencia regulada, interpretada y proyectada.

Según Kymlicka:

> La Constitución americana protege tanto a ciertos derechos minoritarios de las tribus indias (que son reconocidas como 'naciones domésticas dependientes' con derechos de auto-gobierno basado en tratados, como también un conjunto general de *derechos humanos individuales* (en el Acta de Derechos). Esto puede ser visto al menos como los inicios de un intento de integrar equitativamente los derechos de las minorías con los derechos humanos en el nivel doméstico.[27]

Habría que preguntarse si este hecho es realmente un acomodo de derechos, una contradicción entre los mismos o una subordinación disfrazada.

[27] W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, cap. 4. El subrayado es mío y permitirá discutir la cuestión de los derechos humanos más adelante.

La Declaración aprobada en 2007 beneficia a 370 millones de personas pertenecientes a comunidades indígenas de todo el mundo, no obstante, el texto adoptado con 143 votos a favor tuvo los votos en contra de Canadá, Estados Unidos, Nueva Zelanda y Australia. A pesar de que la declaración recupera varios de los enfoques del multiculturalismo de Kymlicka, como dejar como último árbitro la libre elección individual, se reconocen los derechos de autonomía y de conservación y recuperación de las instituciones ancestrales. Supuestamente los cuatro países que se opusieron ya reconocen los derechos de la pueblos indígenas (no olvidemos la importancia de la licitud de los títulos de propiedad, *vid. infra*, posiblemente sea más objetivo reconocer que éstos afectan el monopolio de la razón política liberal, a pesar de que la Declaración no es jurídicamente vinculante. No tengo aún conocimiento de la reacción de Kymlicka a este documento.

Los recalcitrantes núcleos liberales temen que el reconocimiento explícito del status de naciones para los pueblos indígenas desencadene conflictos internos, secesiones y lealtades divididas.

Quiero cerrar esta sección poniendo a la vista la importancia de no convalidar gratuitamente, ni escatimar los derechos de los pueblos indígenas en virtud de las implicaciones del mismo derecho a la propiedad y a la seguridad, como es entendido por el propio liberalismo, que en esta materia se conduce con un doble rasero. Estoy hablando de la licitud de los derechos de autonomía y la revisión de los títulos de propiedad o de dominio. Según Robert Nozick la justicia de las pertenencias obedece a los siguientes principios:

1) Una persona que adquiere una pertenencia, de conformidad con el principio de justicia en la adquisición [*i.e.* o se adueño de una propiedad baldía o la compró o le fue obsequiada], tiene derecho a esa pertenencia.
2) Una persona que adquiere una pertenencia de conformidad con el principio de justicia en la transferencia, de algún otro con derecho a la pertenencia, tiene derecho a la pertenencia.
3) Nadie tiene derecho a una pertenencia excepto por aplicaciones (repetidas) de 1 y 2.[28]

Aplicado a los pueblos indígenas, la propuesta de Nozick tiene un largo alcance, pues “La teoría retributiva de justicia distributiva es *histórica*; si una distribución es justa o no, depende de cómo se produjo”.[29] Las consecuencias

[28] Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*. México, FCE, 1988. p. 154.
[29] *Ibid*., p. 157.

son claras de acuerdo a los principios del liberalismo gran parte de los pretendidos derechos de soberanía sobre territorios y personas fueron adquiridos ilegítimamente y en consecuencia no son válidos.

4) Uno de los focos más complejos de analizar es el correspondiente al concepto de derechos humanos y su aplicación a los pueblos indígenas en América Latina. Kymlicka reconoce que para "muchos comentadores" los "derechos humanos son paradigmáticamente derechos individuales, que se ajustan al individualismo de las sociedades occidentales, mientras que sociedades no-europeas están más interesadas en derechos 'grupo' o 'colectivos' como mejor ajustados a sus tradiciones comunales".[30]

Uno de esos críticos es el ultraliberal Chandran Kukathas a quien colocaremos como un referente para iluminar a su vez la interpretación que da a los derechos humanos el canadiense:

> A pesar de sus diferencias, hay un núcleo de supuestos comunes que se hayan en los argumentos liberales. Primero, la teoría liberal es individualista al sostener o suponer la primacía moral de la persona en contra las demandas de cualquier colectividad social; segundo, es igualitaria porque confiere a todos esos individuos 'el mismo estatus moral y niega que sea relevante para el orden legal o político las diferencias en el valor moral entre los seres humanos'; y tercero, es universalista porque afirma la unidad moral de la especie humana y acuerda una 'importancia secundaria a las asociaciones históricas y las formas culturales".[31]

En mi opinión este mismo núcleo es el que encontramos representado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

Al revisar los contenidos de los denominados "derechos humanos" se observa de inmediato que aluden a una serie de consensos propios de un trasfondo cultural occidental caracterizado por el individualismo. No sobra recordar que los derechos humanos se elaboraron actualizando la revolucionaria e *ilustrada* Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano 1789 y la *individualista* Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América 1776.[32]

[30] W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, p. 71.

[31] Chandran Kukathas, "Are There Any Cultural Rights?", en *Political Theory*, vol. 20, 1992, pp. 105-139.

[32] "Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad" O bien, el artículo 17: "Siendo la propiedad un

En el elenco de derechos enumerados en la Declaración Universal de 1948 no es posible identificar la pertenencia o identidad cultural como una pieza relevante para los seres humanos. Se maneja a la cultura —como se ha mencionado anteriormente— del mismo modo como se maneja a la religión y en consecuencia como si quedara a discreción del sagrario de la conciencia individual, por ejemplo: "Artículo 18: Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia". En el mismo sentido podemos ubicar la libertad de asociación a título de individuos agrupados en asociaciones determinadas: "Artículo 20: 1. Toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas. 2. Nadie podrá ser obligado a pertenecer a una asociación".

En la Declaración se presupone siempre que el titular de esos derechos humanos es un individuo y nunca una comunidad,[33] pero tampoco se aclara si la comunidad merece una protección en virtud de ser importante para el individuo. Queda completamente oscura la posibilidad de hablar de derechos de grupo y cuál sería la fuente y alcances de semejantes derechos. Por ejemplo en el Artículo 27: se nos habla de individuos eligiendo disfrutar o no de la "vida cultural", sin que quede clara la diferencia entre cultura y bienes culturales: "1. Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten".

Pero sin duda el artículo más encontrado frente a la necesidad de determinar derechos especiales para los pueblos indígenas es el 29. Se reconoce que la persona tiene "deberes para con la comunidad" como condición para "desarrollar libre y plenamente su personalidad", sin embargo, el párrafo 2 del mismo artículo reduce sus alcances a los ya señalados límites del liberalismo: "En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los

derecho inviolable y sagrado, nadie puede ser privado de ella, salvo cuando la necesidad pública, legalmente comprobada, lo exija de modo evidente, y a condición de una justa y previa indemnización".

[33] Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, artículo 2: "La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Tales derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión".

demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática". El artículo posee un indeseable sesgo colonizador y liberalizador en el mismo sentido que anteriormente se ha venido criticando. Como es expuesto por Kymlicka, los pueblos aborígenes tienen que adoptar estos principios e irse liberalizando.

Sin embargo no habría que suponer que la no adopción de ese catálogo de derechos humanos implica intrínsecamente la negación o la violación de derechos y garantías. No es una cuestión material sino formal. Corresponde a la ideología, los referentes supuestos y las intenciones de quienes redactaron aquel catálogo.

El problema de las identidades culturales es que en cuanto etnicidad se adquieren genéticamente, se trata de identidad-innata, otra parte es socialmente adquirida y construida, Pérez Tapias con Kroeber le denomina "herencia exosomática".[34] Ambos componentes de la identidad individual-social no puede ser reducidos a una mera elección individual, ocurrida y ejercida por sujetos adultos plenamente racionales y en un contexto de libertades efectivas, como se deja ver en contra de la ingenua afirmación de Kukhatas: aunque se garantizara la libertad de los individuos para abandonar sus grupos originarios, ¿existen garantías de que serán recibidos en los grupos a los que pretenden llegar? ¿Qué decir de las necesarias políticas de acción afirmativa, es decir, de discriminación inversa en beneficio de personas o grupos en desventaja? Se trata claramente de condiciones antiliberales pero necesarias en función de los objetivos sustantivos de respeto a la dignidad de las personas y aseguramiento de sus capacidades efectivas de elección y desarrollo.

El problema de generalizar los derechos individuales hacia los derechos de asociación o de grupo es que se toma a los colectivos como meros agregados cuantitativos de individuos y no como entidades cualitativamente distintas. Kymlicka reconoce la insuficiencia de los derechos humanos como están formulados y la necesidad de incluir ciertos derechos de grupo. Pero articula su reflexión tomando "el término 'derechos humanos' de manera imprecise. Yo no me refiero a ninguna declaración canonical particular de derechos humanos internacionales, sino más bien a la constelación de derechos individuales y civiles y derechos políticos que están formulados en las constituciones democráticas en Occidente".[35] Con este giro ya retrocede y pervierte lo que debería reflexionar. Precisamente es la imposición de una forma de concebir los dere-

[34] J. A. Pérez-Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid, Trotta, 1995, p. 22.
[35] W. Kymlicka, *Political in the vernacular*, cap. IV.

chos de manera individual y civil, la que imposibilita el reconocimiento, respeto y promoción de los derechos de grupo.

A continuación nuestro autor analiza de qué manera las políticas de asociación (o asimilación) forzosa han servido para apoderarse de los recursos en poder de las minorías (?) y así debilitarlas. Siempre se usan los derechos de manera que los grupos dominantes consoliden su poder, por ejemplo, mediante la migración de colonos.

Según él, los derechos humanos no son intrínsecamente individualistas sino que su finalidad debe ser evitar la opresión de los individuos por ciertos líderes políticos ("*But my guess is that if human rights doctrines are no longer seen as a tool for subordinating one people to another, but rather as a tool for protecting vulnerable individuals from abuse by their political leaders*"). [36]

Me pregunto cómo podría ser que si unos mismos "derechos" han servido para subordinar un pueblo a otro, ahora puedan servir para evitar la opresión de una cultura sobre otra. Kymlicka reconoce que sería muy difícil el ejercicio de derechos de minorías tales como la autonomía territorial de comunidades dispersas, la autodeterminación legal. También se pregunta qué organismo podría proteger estos derechos y resolver controversias a nivel internacional y local.

Sin embargo "la Corte Suprema Federal históricamente ha legitimado los actos de colonización y conquista que han despojado a los indios de sus propiedad y de su poder político. Se han negado históricamente tanto los derechos individuales y los tratados de derechos indios sobre la base de supuestos racistas y etnocéntricos". Se trata de una cuestión determinante que evidencia una hipocresía ya que al atribuir la superioridad de los derechos individuales se han negado tanto los derechos de grupo, como los derechos individuales.

5) Tras haber expuesto los últimos cuatro aspectos, conforme a los postulados del multiculturalismo de Kymlicka, se han expuesto las dificultades para satisfacer las exigencias amplias de reconocimiento y protección de los pueblos indígenas en América Latina, la principal de ellas la autonomía, pero también, el autogobierno, el uso y protección de sus lenguas, la protección del medio ambiente y sus economías tradicionales, las costumbres y creencias.

[36] *Ibid*., cap. IV. Los orígenes del liberalismo contienen una justificación: una es la exigencia de que la libertad del individuo en el sagrario de su conciencia sea respetada y se le doten de condiciones para la realización de sus fines de vida buena. Hay otro fin, asegurar que no se de la opresión de unos hombres por cualquier hombre, que se evite la tiranía. ¿En qué se distingue el argumento de Kymlicka del liberalismo clásico?

Finalmente, lo que he querido manifestar es la incongruencia y contradicción que existe en el seno mismo del liberalismo. Esas contradicciones no se habrían destacado tan claramente sin la aportación del canadiense. Al destacarlas el liberalismo tiene que preocuparse sobre su viabilidad y legitimidad política.

¿Cuáles son las fuentes de la universalidad del liberalismo como para que éste se coloque como supremo rector de la moralidad de las sociedades y de la política justa de las instituciones? Encontramos que existe una confusión acerca del verdadero estatus del liberalismo, no queda claro si se trata de un sistema filosófico, de una cultura o incluso si es una étnia.

Parece obvio, al revisar sus antecedentes históricos, concluir que el liberalismo es una corriente de filosofía política (al menos así lo definió Kymlicka), en tal caso, como toda doctrina filosófica se trata de un sistema finito, relativo, falible y de validez limitada. ¿Cómo podría cimentarse un orden social universalmente válido, susceptible de imponer su soberanía jurídica sobre culturas y poblaciones diferentes? Al proceder de esta forma, los liberales obran de manera dogmática y autoritaria, actuando en contra de sus propios postulados y debilitando su sistema. En ese sentido la única manera de ser prácticamente liberal es no siéndolo en la teoría.

Si consideramos que el liberalismo es una cultura, entonces lo colocamos en el mismo lugar en cuanto a valía y dignidad entre las otras culturas. Durante mucho tiempo se ha creído que existen culturas superiores y otras destinadas a la desaparición, indudablemente que esa mentalidad es propia del imperialismo y obedece a las peores tradiciones autoritarias de la humanidad. Se trata de una mentalidad incompatible con los postulados teóricos del liberalismo. En este sentido la única forma de ser liberal teóricamente es no siéndolo prácticamente. Como parece ser que Kymlicka no aprobaría (explícitamente) un neocolonialismo (cultural) se les impone la necesidad de reconocer la superioridad del liberalismo con base en factores metafísicos, es decir a la propia naturaleza del ser humano y de las instituciones sociales. Sin embargo, este paso al esencialismo resultaría inaceptable, como Rawls mismo afirma, ya que su teoría es "política, no metafísica".[37] Ese paso, nos regresa a la posición de una filosofía política relativa entre otras.

Queda igualmente expuesta la posibilidad de que el liberalismo sea una étnia, posiblemente la denominada WASP. De este modo, o colocaríamos a esta étnia en un lugar relativo en el concierto de todas las etnicidades humanas o

[37] *Cf*. Su artículo "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" publicado en 1985 y su libro *Political Liberalism*.

reconoceríamos la superioridad de la primera sobre las segundas. Ya que ambos aspectos de esta dicotomía son inaceptables en este sentido el liberalismo sería imposible tanto práctica como teóricamente (respectivamente).

Como se deduce de lo expuesto, se juega con la ambigüedad respecto a la naturaleza de los derechos individuales, ya que no son producto de la naturaleza humana (Rawls) sin embargo sí son generalizados por Kukhatas como imperio para todos los individuos, dado que respetan su derecho y *naturaleza* incluso este autor cae en este colonialismo cultural al asumir que los derechos de grupo están limitados por ciertos derechos individuales absolutos. Las sociedades multiculturales acuerdan o quedan sometidas por un mismo régimen jurídico, que por lo tanto debe quedar justificado. ¿Pero cuál será el sustento de ese aparato jurídico?

Si se asume que se impone el liberalismo como la regla políticamente acordada por la mayoría entonces tiene que ser justa en su trato a las partes aceptantes, lo que no sucede cuando, con mayor o menor énfasis se postula la convergencia cultural, o quizá más claramente, la unificación jurídica de las culturas en virtud de una pretendida superioridad intrínseca del modelo liberal, moderno, democrático y político de derechos individuales, que sólo respondería a la cosmovisión Weberiana,[38] que anula la posibilidad de un multiculturalismo.

La única justificación que queda es porque se toma al liberalismo como la mejor representación y defensa de los derechos individuales entonces se acepta la realidad de que existe una raíz metafísica y no política de los derechos humanos.

Fecha de recepción: 28/05/2007
Fecha de aceptación: 30/05/2007

[38] "El hijo de la moderna civilización occidental que trata problemas histórico-universales, lo hace de modo inevitable y lógico desde el siguiente planteamiento: ¿Qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que aparecieran en Occidente y sólo en Occidente, fenómenos culturales que (al menos tal y como tendemos a representárnoslos) se insertan en una dirección evolutiva de alcance y validez universales?" Max Weber *apud* J. A. Pérez Tapias, *op. cit*., p. 24.

LA LIBERTAD COMO "PODER HACER". ARENDT Y EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES

ALEJANDRO SAHUÍ MALDONADO*

Resumen

El presente artículo sugiere que existe un vínculo entre la noción de libertad de Hannah Arendt, entendida como "poder hacer" o "agencia", y el enfoque de capacidades desarrollado por Amartya Sen y Martha C. Nussbaum. Su propósito es poner de relieve la dimensión social y política de la libertad personal, en contra de las concepciones más comunes que presentan un carácter individualista e internalista.

Palabras clave: libertad, enfoque de capacidades, justicia.

Abstract

This article suggests that there is a link between Hannah Arendt's concept of freedom, understood as a "being able to do"or "agency" and the capabilities approach developed by Amartya Sen and Martha C. Nussbaum. Its purpose is to highlight the social and political dimension of personal freedom, over and

* Profesor de la Universidad Autónoma de Campeche.

against more common conceptions that present an individualistic and specific nature.

Key words: freedom, capabilities approach, justice.

En este trabajo se reflexiona acerca del problema de la *libertad* humana entendida específicamente como "poder hacer" tal como fue comprendido por Hannah Arendt, para poner de manifiesto cierta cercanía o afinidad de éste con el llamado "enfoque de las capacidades" propuesto por el nobel economista indio Amartya Sen y por la filósofa norteamericana Martha Nussbaum a propósito del desarrollo humano y la calidad de vida. Lo que se sugiere es que a pesar del expreso rechazo de Arendt para relacionar a la política con lo económico y las necesidades humanas —el dominio de "lo social"—, sin embargo, su idea de libertad como *poder hacer o capacidad* sirve bien como un punto de vista crítico a una concepción libertaria o neoliberal de la política donde la libertad se entiende únicamente como sinónima de libre arbitrio, de elección o fuero interno[1] que impulsaría la disminución y limitación del Estado como sujeto activo de políticas sociales y distributivas. Para dicha concepción la libertad reflejaría en lo fundamental el ámbito de la vida íntima como un lugar diferente y protegido de la política. Se pretende mostrar que el ascendiente clásico griego sobre la forma de comprender la política de la ciudad (la *polis*) como el tipo de relación política fundamental que sucede entre iguales, conlleva una forma de entender *la libertad como poder o capacidad de hacer* que nos puede servir para pensar algunos aspectos relacionados con la pobreza humana y la injusticia social y distributiva. Lo anterior en oposición a la perspectiva gerencial[2] que prevalece en el ámbito de las políticas públicas actuales, y que fue en realidad el enemigo a vencer por Hannah Arendt en *La condición humana*,[3] a pesar de que ella

[1] Hay que distinguir el *libertarismo*, que es una tradición de pensamiento político vinculada al ideal de los derechos y libertades sólo negativas de las personas, entre las que destaca la propiedad privada, y donde la función del Estado es proveer orden y seguridad en relación con aquellos derechos; enfrente de la tradición de liberalismo político o liberalismo igualitario frecuentemente asociada a la obra de John Rawls, que subraya las iguales libertades de las personas en el ámbito material, y establece una prioridad en el valor equitativo de las libertades específicamente políticas. Para una buena y resumida exposición de esta distinción véase Christian Arnsperger y Philippe van Parijs, *Ética económica y social. Teorías de la sociedad justa*. Barcelona, Paidós, 2002.

[2] *Cf*. Luis Aguilar Villanueva, *Gobernanza y gestión pública*. México, FCE, 2007.

[3] *Cf*. Hannah Arendt, *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1998.

misma no lo haya interpretado en esta forma.[4] Dicha perspectiva entendería la política como gobierno y administración encargado de brindar control y seguridad en relación con los procesos mecánicos de la naturaleza (*labor*) y del mundo artificial (*trabajo como fabricación*). La política estaría entonces dominada por expertos y excluiría *a priori* la participación espontánea (*acción*) del ciudadano de a pie.

En un ensayo famoso titulado “¿Qué es la libertad?”[5] Hannah Arendt observaba que para la tradición filosófica griega de la antigüedad el tema de la libertad no fue un tema prioritario de la reflexión filosófica, como lo fueron por ejemplo el ser, la nada, el alma, el tiempo, etcétera. Para los griegos de esa época la libertad era un fenómeno normal de la vida cotidiana circunscrito al ámbito político, y más que un motivo de reflexión era una *experiencia constitutiva del ciudadano* de la *polis*. Dice Arendt: “Primero nos hacemos conscientes de la libertad o de su opuesto en relación con los otros, no en la relación con nosotros mismos”.[6]

Para el ciudadano, entonces, la libertad era el modo de ser y estar en el espacio público como un igual en relación con los otros. Un modo singular de ser y estar en el mundo que implicaba no estar sujeto por las necesidades y apetitos humanos —para lo que estaban los esclavos—, que permitía la expresión de las diferencias interpersonales. El “mundo” griego era el espacio propiamente político, y en él se aparecía espontáneamente la pluralidad humana, articulándose alrededor del eje del interés público común: el *inter homines esse*. La libertad no era otra cosa sino la *ejecución* o *práctica* de la ciudadanía, que como cualquier arte interpretativa —cantar, bailar, tocar la flauta, etcétera— no era susceptible de ser comprendida sin su referencia a la *agencia* humana vista como poder o capacidad, por un lado; ni de ocurrir en solitario, por el otro.

Como un pequeño paréntesis, cabría observar que la idea de la libertad como una “ejecución virtuosa” recuerda la noción de “funcionamiento” de Amartya Sen. Dicha noción se opone al utilitarismo de las preferencias, los gustos y los

[4] Debe recordarse que Arendt está escribiendo sobre todo contra el fenómeno totalitario que había implicado el crecimiento desmesurado del Estado y su burocracia, y que bajo el pretexto de resolver la llamada “cuestión social” pretendía controlar los procesos cíclicos naturales de la vida en nombre del progreso, y eliminar las necesidades humanas, concibiendo la sociedad como una fábrica que podía ser modelada a voluntad por los gobernante, para lo que los individuos concretos podían ser sacrificados. Al respecto, conviene mirar Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1998.

[5] H. Arendt, “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política.* Barcelona, Península, 1996, pp. 155-184.

[6] *Ibid*., p. 160.

intereses como si éstos fueran los elementos constitutivos del bienestar personal que, como cosas, serían susceptibles de distribución, y entre las cuales los individuos tuvieran la facultad de elegir. Según Sen el utilitarismo no presta atención al proceso de formación de dichas preferencias, gustos e intereses. Su intuición es que el logro de los funcionamientos refleja una vida valiosa y floreciente.[7] Roberto Gargarella ha captado bien el carácter dinámico de la noción de *funcionamientos* en oposición a los *bienes primarios* de John Rawls[8] —que son únicamente *cosas* o *medios* para perseguir fines valiosos—, al traducirla como "desempeños", es decir, como los distintas *seres y haceres* que las personas como agentes logran en el desarrollo de sus vidas.[9] De esta forma Gargarella se acerca a la concepción de Arendt de la libertad como una *ejecución virtuosa en público,* como un tipo de *destreza interpretativa* para jugar el papel de la ciudadanía. Dado que no conlleva de manera automática una mayor libertad, no es en estricto sentido un funcionamiento simplemente "tener alimentos" sino "estar bien nutrido"; tampoco "tener dinero para medicinas", sino "tener buena salud"; ni "tener derechos", sino "poder ejercitarlos"; ni "votar", sino "poder participar de las decisiones sustantivas", entre muchos otros. Como ha dicho Martha Nussbaum, lo que en verdad cuenta es lo que de hecho las personas son o no capaces de hacer[10] —es decir, la *capacidad* en el sentido de Amartya Sen, interpretada como el conjunto de funcionamientos que una persona puede lograr, cómo se combinan, y si le permiten elegir y seguir su propio plan de vida.[11]

En el caso de Hannah Arendt, la filósofa observa que en el pensamiento clásico la experiencia de "sentirse libres" que la modernidad describió como libertad *interior* no tenía ningún sentido. Arendt sostiene que una experiencia semejante únicamente pudo ser vivida por aquellas personas que por su condición desventajosa no tenían de hecho "un lugar en el mundo", como los metecos (extranjeros libres asentados en la *polis* que podían comerciar más no participar en la vida política), las mujeres, los esclavos, los menores no emancipados, etcétera. Es decir, por aquellas personas que eran incapaces de aparecerse en público como iguales y dignos para expresar su diferencia.

Es cierto que ya antes los filósofos habían descrito la actividad del pensamiento como una *praxis* que sólo podía ejercitarse en solitario, en el diálogo

[7] Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad.* Madrid, Alianza, 2004, p. 53.

[8] John Rawls, *Justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona, Paidós, 2002, p. 91.

[9] Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 77.

[10] Martha C. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona, Paidós, 2007, p. 174.

[11] Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid, Alianza, 2004, p. 54.

con uno mismo, y que esto requería liberarse de las necesidades de la vida y de la coacción de los demás. La actividad filosófica demandaba el cese de la actividad política, la *apolitia*.[12]

No obstante, interesa aquí concentrarse en *quienes no pueden* acceder a la participación política, más que en *quienes pudiendo hacerlo deciden no participar*. Esto permite captar bien la diferencia que Amartya Sen ha observado en relación con el enfoque de las capacidades cuando subraya que no es lo mismo una persona que ayuna por motivos religiosos, que otra que pasa hambre por no tener qué comer.[13] Lo que Sen recuerda a este respecto es que lo relevante en el tema de la *libertad como agencia,* es decir, como capacidad de ser y hacer cosas, tiene que ver con el abanico de alternativas que posee realmente una persona. No con el estado material en el que se encuentra ni tampoco el nivel de bienestar percibido.

Lo que Arendt quiere hacer notar es que la experiencia que hizo posible pensar la libertad como un problema filosófico, más que práctico, fue la sensación percibida particularmente por los grupos excluidos de la ciudadanía de un “quiero-*pero-no-puedo*”. Dicha experiencia en la opinión de Arendt difícilmente podía haber sido comprendida para los ciudadanos normales de la *polis*, para quienes “quiero-*y-puedo*” eran la misma cosa.

> La necesidad que me impide hacer lo que sé y quiero puede provenir del mundo, de mi propio cuerpo, de una insuficiencia de talentos, dones y cualidades que el hombre recibe al nacer, y sobre los que cada uno tiene el mismo poder que sobre las demás circunstancias; todos estos factores, sin excluir los psicológicos, condicionan a la persona desde fuera en la medida en que el quiero y el sé, es decir, el yo mismo, están implicados; el poder que se enfrenta a estas circunstancias, que libera, por así decirlo, el querer y el saber de su servidumbre ante la necesidad es el *puedo.* Sólo cuando el quiero y el puedo coinciden se concreta la libertad.[14]

[12] H. Arendt, *La condición humana*, p. 27.

[13] Esta cuestión recuerda a lo que Gerald Cohen ha llamado la “vía media”, refiriéndose a lo que está a medio camino entre los medios y la utilidad: “La vía media está constituida por los estados que en la persona producen los bienes, estados en virtud de los cuales los niveles de utilidad adquieren sus valores. Esto es ‘posterior’ a tener los medios, y ‘anterior’ a tener la utilidad”; Gerald Cohen, “¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades”, en M. C. Nussbaum y A. Sen, *La calidad de vida*. México, FCE, 1996, pp. 27-53. Según Sen dicha “vía media” está implícita en la noción de *funcionamientos*; A. Sen, “Capacidad y bienestar”, en M. C. Nussbaum y A. Sen, *op. cit*., p. 70.

[14] H. Arendt, “¿Qué es la libertad?”, en *op. cit*., pp. 172. Las cursivas son mías.

Por esta razón no se asociaba a la libertad con la imagen de la *voluntad* como rectora de nuestro libre albedrío, que representaba meramente la facultad de *decisión* o *elección* entre dos alternativas fijadas de antemano. Arendt muestra que la voluntad así entendida no tiene nada que ver con las *capacidades* bien valoradas por los griegos de desear una cosa, esforzarse por ella y tenerla como meta.[15] En relación con esto también Sen ha dicho que no supone en ningún sentido un incremento de nuestra libertad la facultad de elegir o decidir entre una alternativa mala y otra peor ("¡el dinero o la vida!"); o entre dos alternativas triviales (elegir entre cien marcas de detergente).

En cambio, para aquellas personas excluidas y en situaciones de grave desventaja material sí que adquiría pleno sentido, ya que sólo si podían desvincular su condición de daño de la política podían comprenderse como verdaderamente libres y dignos. Únicamente en mi fuero interno puedo a la vez estar dominado u oprimido, y no obstante, ser espiritual o intelectualmente libre. Ésta fue la experiencia que el estoicismo, el epicureísmo, el cinismo y, finalmente, el cristianismo habrían contribuido a difundir. Asimismo, la idea que subyace a ella fue sostenida también por el liberalismo y la ilustración que se ocupó de defender sobre todo los derechos y libertades negativas, conocidas también como "libertades *de…*", que implicaban la abstención por parte del Estado ante la vida privada y personal. Como una clara expresión de este tipo de libertades, recuérdese la frase de Federico II de Prusia relatada por Kant en su ensayo sobre la Ilustración "¡razonad todo lo que queráis, pero *obedeced*!"

El republicanismo, sin embargo, mostró un mayor interés por la libertad en el sentido estrictamente político. Así Montesquieu vinculaba la idea de la libertad con el *poder de hacer* lo que se quiere. Dice Arendt: "Para Montesquieu y para los antiguos era obvio que un sujeto no podía ser llamado libre cuando carecía de la *capacidad* de hacer, y no tenía importancia que ese fallo proviniera de circunstancias externas o internas".[16]

Lo que aquí se quiere sugerir es que es posible sacar mucho provecho de las reflexiones de Arendt sobre la libertad para tratar la cuestión de la pobreza y la desigualdad material, es decir, el tema de la justicia social o distributiva. Esto a pesar de que la filósofa desconfiaba de la creciente intervención del Estado a través de su burocracia y administración en múltiples ámbitos de la vida. Desde su punto de vista dicho intervencionismo atentaba directamente contra la libertad humana. Ello ocurría porque al incorporarse en el discurso político las cuestiones relacionadas con la creación de la riqueza (trabajo) o la

[15] *Ibid*., pp. 169-170.
[16] *Ibid*., p. 173. Las cursivas son mías.

satisfacción de las necesidades básicas (labor) se tergiversaba el fin de la política, que era crear y asegurar las condiciones de la libertad (acción). Gracias a esta garantía de *libertad como poder hacer,* de iniciar cosas, el espacio político era el lugar de la pluralidad.

Ya que el lugar de la acción es la política, y debido a que ésta se caracteriza por la *espontaneidad* de sus sujetos*,* la idea de libertad es antagónica a cualquier concepción de la vida humana como *proceso*. El caso de las necesidades básicas recuerda exactamente su carácter procesual y cíclico. Por esta razón Arendt creía que la atención de las mismas (la *labor*) era un tipo de actividad totalmente *anti*-política. Al lado de ella la producción de los bienes materiales (el *trabajo*) era entendida como una actividad *a*-política, pero no contraria a la política. Tal vez por ello la actividad de los metecos podía ser considerada pública, dado que ocurría a la vista de todos —en los mercados y las plazas—. En este sentido los metecos se hallaban en una posición social mejor que la de los esclavos, al no estar bajo la dirección inmediata de otro. Sin embargo, sufrían el dominio de los ciudadanos porque no eran capaces de intervenir en el espacio político. Por su parte, el caso de los esclavos que se ocupaban del cuidado de la labor revelaba un tipo de actividad que se mantenía deliberadamente oculta, por indigna, a la mirada de los demás; a saber, la alimentación, la enfermedad, la invalidez, la vejez, la niñez y la muerte.

Recuérdese que el escándalo de los filósofos cínicos en la *polis* consistió fundamentalmente en hacer visible en los lugares públicos la satisfacción de las necesidades corporales más elementales: se alimentaban, defecaban y hacían el amor en público, según se les presentaba la ocasión —lo que les valió el calificativo de “perros” (porque con un comportamiento así no se distinguían de los animales)—. Se dice, por ejemplo, que Diógenes, originario de Sínope, al ser interpelado por comer en público, replicó “¿Y qué hay de malo en ello? Sentí hambre en la plaza pública […] Si tan sólo pudiera poner fin a mi hambre y mis necesidades frotando así mi vientre”.[17]

Como es sabido el argumento anterior sobre la labor, trabajo y acción recorre *La condición humana* y puede entenderse como una crítica no sólo a Marx y su preocupación por las necesidades humanas, sino especialmente a la dinámica percibida por Arendt en todos los regímenes totalitarios que se proponían controlar por completo el propio proceso de la vida en su aspecto social y natural.

[17] Michel Onfray, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 39-40. Llama la atención que los cínicos erigieron su escuela en las afueras de la ciudad, lejos de la mirada pública: cerca de los cementerios, en los extremos, los márgenes; *ibid*., pp. 36-37.

Ante el panorama que le tocó vivir —crecimiento de la burocracia estatal e invasión progresiva de la vida humana por un gobierno y una administración impersonal centrada en las cosas y los bienes—[18] es muy probable que Arendt haya exagerado —no sin motivos razonables— algunas afirmaciones en relación con la llamada cuestión social, frente a las que manifestaba abierto rechazo.

Así, por ejemplo, cuando se mira su obra *Sobre la revolución*,[19] se observa que Arendt creía que el triunfo de la revolución de los Estados Unidos de América, frente el fracaso de la revolución en Francia, se había debido fundamentalmente a la forma diversa en que cada una de ellas enfrentó la cuestión social. Mientras que en el primero de los casos no existía una sociedad menesterosa cuyas necesidades satisfacer, la política pudo con éxito servir al propósito de diseñar instituciones públicas para asegurar la continuidad de las prácticas asociativas -que de hecho ya existían, como mostró Alexis de Tocqueville en *La democracia en América*. Dichas prácticas situaban a los individuos entre sí como iguales. Entretanto, dado que en Francia la política se habría propuesto antes que nada resolver el problema de la pobreza material desde la administración pública, y no ocuparse prioritariamente de construir los espacios dentro de los cuáles los individuos pudieran ser de modo efectivo libres, su revolución se podía considerar fracasada.

Es claro que aunque es cierto que la revolución francesa hubo de atravesar un sinnúmero de problemas para estabilizarse, no es descabellado interpretar que dichos problemas eran una consecuencia normal de unas condiciones materiales tan desiguales que se constituían como obstáculos para que nacieran las prácticas asociativas y horizontales que fueron el germen de las instituciones republicanas, más que liberales, en los Estados Unidos. En este orden de ideas la interpretación arenditana sobre el resultado de estas dos revoluciones paradigmáticas no resulta incorrecta pero sí incompleta. En Francia, es verdad, el pueblo no estaba, como en los Estados Unidos *acostumbrado* a la práctica de la libertad.[20] Sin embargo, tal vez no lo estaba porque vivían en condiciones materiales inadecuadas para desempeñarse libremente, ya que Francia era una sociedad estratificada y desigual, donde al lado de enormes

[18] Este proceso es también observado desde extremos opuestos, identificando amenazas similares, tanto por la izquierda representada por Habermas de la Escuela de Fráncfort; como por la derecha representada en el liberalismo de Hayek. Sobre el particular, puede verse Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires, Amorrortu, 1989 y Friedrich A. Hayek, *Camino de servidumbre*. Madrid, Alianza, 2006.

[19] H. Arendt, *Sobre la revolución*. Madrid, Alianza, 1988.

[20] Debe recordarse, sin embargo, que para conseguirlo los estadounidenses —como los griegos de la antigüedad— practicaron el esclavismo.

concentraciones de riqueza había una pobreza indignante con necesidades apremiantes.

Es posible empero llevar a cabo una lectura de Arendt más amable respecto del tema de la justicia social y la pobreza. Lo que se sugiere es que la actitud antes descrita de los cínicos, de llevar las necesidades corporales a la mirada de los demás, es una actitud propiamente política. No ha de verse como un gesto o ademán vacío de significado político a pesar de referirse a las necesidades básicas. Porque lo que con ellas se mostraba era que la vulnerabilidad y la fragilidad extrema de ciertos individuos o colectivos eran obstáculos para llegar a ser igualmente libres al resto. Y en este sentido, como Arendt describe bien en *La condición humana* al analizar el movimiento obrero, esta igual libertad no se alcanzaba solamente con la admisión formal en la ciudadanía, es decir, con el mero reconocimiento de derechos, como el de votar. Porque la facultad de participar en las elecciones, de hablar, de pensar o de manifestarse, no se traduce automáticamente en un aumento de la libertad. Recuérdese que libertad no significa sólo poder optar entre alternativas prefijadas. De esta forma la propia Arendt hubo de reconocer que la verdadera inclusión política implicó una mayor inclusión social, la transformación de ciertas condiciones materiales de vida: mejor ingreso, salud, educación, vivienda, etcétera.[21]

Esto no significa desde luego poner por delante la solución de los problemas sociales y económicos. De hecho, como ha sido puesto de manifiesto por el republicanismo —tradición a la que tal vez podría adscribirse a Hannah Arendt—, tanto como por el liberalismo político de John Rawls o Martha Nussbaum, *la defensa prioritaria de las libertades específicamente políticas* demanda evitar la concentración del poder económico y la riqueza, porque ésta se suele traducir en mayor poder e influencia políticas.[22] Esto quiere decir que la libertad política no se pierde sólo por la sujeción a la urgencia de las necesi-

[21] Sin embargo, en un texto sumamente controvertido sobre el problema de la inclusión forzosa de los niños afroamericanos en las escuelas públicas decretada por la Suprema Corte de los Estados Unidos de América, la filósofa llega a admitir la existencia y continuación de la exclusión social, y que el Estado no debía intervenir para corregirla, siempre que ésta no tuviera su asiento en una exclusión de carácter político; H. Arendt, “Reflections on Little Rock”, en *Dissent,* núm. 6, 1959, pp. 45-56. En contra de lo anterior, Iris Marion Young ha señalado la dimensión política subyacente a toda exclusión social, y la importancia de que se intervenga desde ella para subvertirla. Al respecto, *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid, Cátedra / Universidad de Valencia, 2000.

[22] En esta prioridad coinciden tanto John Rawls, como Amartya Sen y Martha C. Nussbaum, ya que la igual distribución de las libertades políticas, y su igual valor, no únicamente representan un medio para el logro de otros fines, sino que son fines en sí mismos.

dades o el intervencionismo gubernamental y administrativo, que era lo que más preocupaba a Arendt. Protegerse frente a la dominación implica también combatir la desigualdad material entre las personas, y no sólo combatir la pobreza y miseria de las personas. Piénsese por ejemplo en la capacidad real que tiene un individuo educado de clase media en México con sus necesidades satisfechas para influir en ciertas decisiones políticas fundamentales, como puede ser el tema tributario. Quien diga que de estar dicho individuo inconforme puede votar en las próximas por un partido distinto, no ha comprendido bien el significado de la *libertad como poder o capacidad de hacer y lograr estados de cosas valiosos*. Porque mientras tanto hay grupos de interés que *sí poseen* dicho poder o capacidad.

Como puede notarse, estas cuestiones no pertenecen al ámbito de la justicia social o distributiva, y sin embargo, repercuten ampliamente en la libertad real de las personas, tal como había sido descrita por Arendt. Se requiere más bien insistir en el diseño de mecanismos legales para evitar los monopolios en los medios masivos de comunicación; topes en el financiamiento y gastos de los partidos políticos; reforzar los instrumentos de transparencia y de atribución de responsabilidades de los funcionarios; etcétera.

El enfoque de las capacidades de Sen y Nussbaum, debido en gran parte a la influencia de John Rawls, ha puesto de relieve que la prioridad de la libertad en la construcción de las instituciones políticas lleva a comprender la justicia distributiva —y las políticas públicas que de ellas se derivan— desde una óptica diferente a la criticada por Hannah Arendt. Porque a diferencia del enfoque utilitarista que sí permite la instrumentalización de ciertas personas como medios para fines colectivos, este otro defiende que hay límites infranqueables para la autoridad política. Pero no sólo se establecen límites a la política, sino también frente a la eventual dominación de los grupos de interés económicos. Incluso contra las variadas formas de opresión que ocurren en la familia y las comunidades tradicionales.

Lleva razón por ello Hanna F. Pitkin cuando aduce que es un defecto de la filosofía de Arendt no haber hecho explícita la relación entre la atribución mutua de libertades que ya estaba implícita en su idea de espacio público como el lugar que media entre los individuos (*inter homines esse*), y la noción de justicia (que ella no consideró, pero que es central en la concepción política de Aristóteles). Porque la idea de justicia, de consuno con la evidencia de individuos excluidos, de parias y sujetos no reconocidos como iguales, los no-ciudadanos, habrían puesto de manifiesto una tensión que recorre la obra de Arendt de principio a fin. Una tensión que se muestra entre un espacio político constituido únicamente por *ciudadanos* liberados de necesidades e intereses sólo mate-

riales, por un lado; y el reconocimiento de la exclusión política de los *parias* como un defecto de la esfera pública, por el otro.

Con la noción de justicia se habría reflejado con mayor vigor su concepción de espacio público realmente como el espacio de la aparición de la pluralidad, al poner al descubierto el problema de las necesidades humanas, para cuya discusión era Arendt tan reacia como defensa frente al discurso ideológico del totalitarismo comunista de su época. La idea de justicia en el sentido aquí propuesto habría mostrado que no es necesario pensar las necesidades desde el punto de vista metafísico, sino desde el mismo lugar desde el que Arendt miraba a la realidad: desde los fenómenos mismos. Y lo que ahí se habría manifestado era que sin alimentación, sin salud, sin techo y sin educación los individuos sólo son libres en apariencia, ya que la carencia de dichos satisfactores básicos es un obstáculo a la libertad como poder hacer, como capacidad. Habría visto a la justicia no como un reflejo de lo social, de la administración de los hombres y las cosas que destruiría el ámbito de la política, sino justamente como el modo de relacionarse los hombres entre sí en calidad de ciudadanos libres. La justicia y la igualdad no serían entonces, como Arendt habría estimado, problemas ocasionales de la política, sino las mismas condiciones de posibilidad del vivir juntos.

En realidad Arendt parece estar previniéndonos de una forma de concebir la política a partir de la analogía doméstica (del *oikos*), caracterizada por la asignación paternalista de bienes para la satisfacción de las necesidades básicas (del *animal laborans*), y por el control tecnocrático y experto (del *homo faber*) que identifica la sociedad con una fábrica.

De cualquier manera, es un error —propiciado por la propia Hannah Arendt— interpretar que el dominio de la *acción* como es descrito en *La condición humana* agota por completo el significado de *la libertad como poder hacer o capacidad*.[23] Esto quiere decir que *acción* y *libertad* no son términos sinónimos o equivalentes. La acción representa el espacio o ámbito en el que *puede o no* existir la libertad. “La *raison d’être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción”.

Si esto es así entonces en la vida de la *polis* habrían podido estar ciudadanos de pleno derecho no sujetados por el mundo de la labor y el trabajo que, sin embargo no se desempeñaran como agentes libres en el espacio público por apatía o desinterés. En el lenguaje del enfoque de capacidades de Sen, dichos

[23] En este sentido dirá Arendt: “las condiciones de la existencia humana […] nunca pueden ‘explicar’ lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente”, H. Arendt, *La condición humana*, p. 25.

individuos tendrían a su alcance el "funcionamiento" pero no ejercitarían propiamente su "capacidad". Por el contrario, habrían existido seguramente individuos no-ciudadanos, *parias* excluidos de la esfera política —como los metecos, los esclavos o las mujeres— con necesidades plenamente satisfechas y tiempo libre respecto de las actividades económicas, que no ejercitaran tampoco por un defecto de funcionamiento y no por desinterés, esa misma capacidad de participación pública en relación con los otros.

Como ha puesto de manifiesto Luis Villoro es precisamente la exclusión de la vida social y política el signo más claro de la injusticia de una sociedad.[24] Pues las personas excluidas de la ciudadanía a pesar de ser materialmente capaces de postular, perseguir y lograr una amplia variedad de fines y metas valiosas para sí mismos, son no obstante constreñidas a trabajar en los fines y las metas de otros, las del grupo dominante. Es decir, la "libertad" como *capacidad* de quienes son excluidos *no es públicamente relevante,* siendo sus objetivos descalificados por el resto de la gente. Lo anterior implica que dichos objetivos no son merecedores de atención y, por tanto, que no han de perseguirse con el concurso de los ciudadanos. Al final es su aislamiento y la privación de los recursos de la cooperación social lo que en la práctica se descubre como una incapacidad efectiva de los grupos e individuos excluidos para lograr lo que pretenden.

Hay que recordar que el objetivo de *La condición humana* es poner de manifiesto una distinción entre tres dimensiones diferentes de la existencia personal en función del tipo de actividades o fenómenos que en cada una de ellas acontece. En este sentido, así acotado, Arendt lleva razón al mostrar que la conducta que revela a alguien como actor o agente, en que se ejecuta y desempeña con virtuosismo el papel de ciudadano, es una conducta que trasciende de la imagen de la persona como mero cuerpo sensible, o como cliente y consumidor. Sin embargo, lo que debe subrayarse es que al reconocerse la espontaneidad de la acción, su "milagro", no se implica lógicamente --y en esto Arendt no fue suficientemente clara— que no existan necesidades o bienes de consumo que sean condiciones indispensables para dicha ejecución.

Aunque quizá pueda parecer apresurada esta interpretación, Hannah Arendt hace explícita la relación, en muchos casos de *dependencia*, entre el ámbito de la acción humana y los dominios de la labor y el trabajo. De acuerdo con esto Arendt reconoce por ejemplo que para el propio cuerpo político son fundamentales tanto la propiedad privada como la riqueza personal. Una riqueza sufi-

[24] *Cf*. Luis Villoro, "Sobre el principio de la injusticia: la exclusión", en *Isegoría*, núm. 22, septiembre de 2000.

ciente para no estar sujeto a las necesidades de la vida, por un lado; y una propiedad como un lugar en el mundo protegido de lo exterior.[25]

Estas dos cuestiones, propiedad y riqueza, que son explícitas en *La condición humana* han sido motivo permanente de la tradición republicana. Dicha tradición ha subrayado en relación con la noción de *libertad* un sentido complementario al de libertad como *poder o capacidad de hacer*: la *no-dominación.* Lo que este nuevo sentido añade no es trivial. Piénsese en la imagen de un tirano benevolente que asegurase el bienestar de la gente al grado de que fueran *capaces* de lograr la mayor parte de los fines que se propusieran (por ejemplo, con estándares de educación, salud y alimentación muy altos), pero que no pudieran participar en la vida política.

Al considerar lo anterior resulta obvio que las dificultades de Arendt para admitir las necesidades y los procesos económicos como problemas de naturaleza política, no tiene mucho que ver con las actividades asociadas a la labor o al trabajo, ya que éstas nunca representaron por sí mismas amenazas para la vida política. En realidad Arendt parece más bien estar denunciando una confusión en el propio ámbito de la acción y la política ocasionada por la Modernidad. Lo que Michel Foucault ha denominado el proceso de gubernamentalización de la sociedad,[26] y que Arendt vio como el trasvase de fronteras entre la conducción de lo público y lo privado.

En el mundo antiguo el concepto de *gobernar* se consideraba pre-político y se asociaba a la esfera de la vida privada. Dado que la polis era el espacio de la igualdad, en él no se mandaba ni se era mandado. “Ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados”.[27]

Lo que Arendt muestra es que tanto el griego como el latín, a diferencia de las lenguas modernas, contenían dos palabras diferentes, aunque relacionadas, para designar el verbo “actuar”. Si esto es cierto entonces el equívoco en la política moderna no es el resultado de una esfera de la *acción* “invadida” por los procesos de la labor o el trabajo, ya que éstos son ineludibles y son de hecho sus condiciones de posibilidad —pues representan a la vida misma. Más bien el problema sería una *in*diferenciación entre dos maneras radicalmente

[25] H. Arendt, *La condición humana*, pp. 67-78. Llama la atención como esta autora al igual que Marx critique la idea capitalista de que la “fuerza de trabajo” es una propiedad —en realidad, la única— que los pobres tendrían para participar en el intercambio. En la antigüedad la propiedad privada significaba que la persona poseía su “lugar en el mundo”, un sitio en donde se podía estar protegido del esto de la gente y de las contingencias externas. *Ibid*., p. 75.

[26] *Cf*. Michel Foucautl, *Sobre la ilustración*.

[27] H. Arendt, *La condición humana*, p. 45.

distintas de comprender la acción humana: por un lado, como *iniciar, guiar o comenzar;* mientras que por el otro, como *conducir, atravesar, realizar, llevar*.

> A los verbos griegos *archein* ("comenzar", "guiar" y finalmente "gobernar") y *prattein* ("atravesar", "realizar" "acabar") corresponden los verbos latinos *agere* ("poner en movimiento", "guiar") y *gerere* (cuyo significado original es "llevar"). Parece como si cada acción estuviera dividida en dos partes, el comienzo, realizado por una sola persona, y el final, en el que se unen muchas para "llevar" y "acabar" la empresa aportando su ayuda […] En ambos casos, la palabra que originalmente designaba sólo la segunda parte de la acción, su conclusión —*prattein* y *gerere*— pasó a ser la palabra aceptada para la acción en general, mientras que las que designaban el comienzo de la acción se especializaron en el significado, al menos en el lenguaje político.[28]

Lo que se cree es que sólo la connotación de la palabra acción representada por el verbo *archein* griego o el *agere* latino refleja la dimensión de la *conducta humana* a la que Arendt atribuyó un significado específicamente político: el *ser libre*. Mientras que *prattein* y *gerere* se asociaron a la administración y a la gerencia de las cosas públicas, es decir, al gobierno, como si de una mera técnica para llevar a cabo algo previamente decidido se tratase.

> La palabra griega *archein,* que abarca los campos de empezar, guiar y mandar, es decir, las cualidades sobresalientes del hombre libre, da testimonio de una experiencia en la que ser libre y la capacidad de empezar algo nuevo coincidían. La libertad, como diríamos hoy, se experimentó en la espontaneidad. El doble sentido de *archein* indica que sólo pueden empezar algo nuevo los que ya mandaban (es decir, los jefes de familia que tenían mando sobre sus esclavos y familiares) y así se liberaban de las necesidades de la vida […] en ambos casos ya no gobernaban, sino que eran gobernantes entre gobernantes, se movían entre sus pares.[29]

Lo que aquí se pone de manifiesto es que el problema de fondo, aún en contra de lo dicho por Arendt, no tiene que ver con una confusión de la acción respecto de los otros ámbitos de la condición humana como la labor y el trabajo, sino con el trato que los ciudadanos habrían de prodigarse recíprocamente en el dominio de la acción, justo en donde se suponía que debían ser libres. Es

[28] H. Arendt, *La condición humana*, pp. 212-213.
[29] H. Arendt, "¿Qué es la libertad?", en *Entre el pasado y el futuro*, p. 178.

decir, tiene más bien que ver con el modo en que sus acciones como sujetos entretejerían con las del resto del cuerpo político. Lo importante pasa a ser entonces si su comportamiento es espontáneo o no, y si las posiciones que cada uno ocupa frente a los otros son simétricas por principio (ya que en el mundo clásico habían de comportarse como *pares*).

Como se puede notar el verdadero tema de Hannah Arendt al tratar de acotar el espacio de la acción humana es la crítica de la *dominación entre las personas*, no una autonomía presunta del individuo respecto de todo orden causal y necesario. Y en esto engarza su crítica con la tradición republicana.

Por esta razón los griegos no temían que la misma hechura de la *ley*, como guardiana del orden público, estuviera en manos de extranjeros, ni ignoraban u ocultaban que se tratase de una mera técnica: porque se tenía claro que una vez que los ciudadanos se atribuían recíprocamente el carácter de agentes igualmente libres, el concurso y ayuda de los otros —independientemente de su estado o condición— se consideraba indispensable para conseguir los fines valiosos de la colectividad. En virtud de ello en toda *La condición humana* se evidencia una imbricación profunda entre las tres dimensiones de la *vita activa* y, aunque no lo parezca al tenor de algunas afirmaciones de la filósofa, la acción depende tanto de la labor y el trabajo, o sea, de tener asegurada la vida privada; como también la protección de ésta importa una cuestión pública.[30] De esta forma la tensión en la obra de Arendt está en el núcleo mismo de la idea de *acción:* en si ésta se comprende como *inicio*, *guía* u *origen*, o como *conducción, realización* o *modo de llevar a cabo algo*.

Visto de esta manera el problema de Hannah Arendt no difiere mucho del planteado antes por Immanuel Kant al núcleo mismo de la libertad humana con sus dos imperativos: el *categórico* y el *hipotético*. El primero guiaría el fin de la acción sin ninguna condición —y sólo entonces dicha acción sería auténticamente libre— mientras que el segundo señalaría los medios al alcance de uno para conseguir sus propósitos.[31]

Aunque a veces se ha querido ver a Kant como un representante de la idea de libertad como “soberanía” o “independencia” por la apariencia trascendental de su argumentación, no es exacto decir que habría defendido una imagen de

[30] Al referirse a dicha esfera dice la filósofa: “No sólo es importante el interior de esta esfera […] sino que también lo es para la ciudad su apariencia externa, manifestada en la esfera ciudadana mediante las fronteras entre una casa y otra. Originalmente, la ley se identificó con esa línea fronteriza”. H. Arendt, *La condición humana*, p. 71.

[31] No es extraño por consiguiente que el ensayo arendtiano de la libertad que se comenta se abra precisamente con una reflexión sobre la misma tensión o antinomia kantiana; al respecto, H. Arendt, “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro*, pp. 155-157.

la libertad humana como ideal o utópica, ni como únicamente subjetiva. De hecho Kant sabía que también nuestra psique puede estar condicionada por nuestras pasiones y apetitos, pero que no dejaba nunca de ser una experiencia concreta: *el hecho de la libertad* se descubre en la vida práctica cuando se es capaz de tomar distancia efectiva de todo condicionamiento de nuestra conducta contra cualquier pronóstico normal o habitual. Es decir, la acción libre no es un comportamiento mecánico ni meramente reactivo ante los acontecimientos. La libertad se aparece así a Arendt como un "milagro" porque es espontánea en el sentido de que no es predecible, no porque sea inverosímil ni sobrehumana.

En cualquier caso, se lee mal a Kant cuando se interpreta la figura del agente moral autónomo, su ser *noúmeno*, como si describiera a individuos históricos. Dado que nadie es poseedor de ideales atributos de perfección como son la carencia absoluta de necesidades, intereses o pasiones; o la independencia total respecto de los otros; o la soberanía en relación con los procesos automáticos de la naturaleza y la sociedad; la libertad kantiana estaría del lado de la ideología libertaria o neoliberal que indicaría que sólo podemos ser verdaderamente libres en nuestro fuero interior y en nuestra conciencia, como seres incorpóreos, porque éste es el único reducto a salvo del mundo. Sin embargo la perspectiva de las personas concretas, o sea, en tanto que *fenómenos* —y que es una perspectiva también kantiana, la de la *razón pura*— hace visible el número infinito de dificultades que se enfrentan cada vez que se actúa. Si éstas no se pueden sortear efectivamente uno no es libre, con independencia de lo que se quiera creer. No se es libre entonces cuando se obra determinado por hambre, miedo, ignorancia, error, dolor o desesperación. Esto no significa que las personas no se puedan ejercitar y en una gran medida pertrechar —aunque nunca absolutamente— contra algunas necesidades, apetitos y pasiones. Dicha disciplina ha sido el propósito de muchas doctrinas filosóficas o religiosas como el estoicismo y el cristianismo, por ejemplo. Significa más bien que mientras se es *paciente* de alguna de estas dificultades no se puede a la vez ser *agente*, y en consecuencia, no se puede ser libre.

En el extremo y en contra de quienes insisten en ver a Kant como un defensor de la libertad negativa, como libre arbitrio, libre elección y como reducida al fuero interno de la gente, el filósofo de Königsberg sostenía que ni siquiera la libertad de pensar podía subsistir fuera de su efectiva práctica —su *uso público*— con los otros. O sea, hasta la libertad interior depende de la posibilidad de ejercer normalmente las libertades políticas de pensamiento, expresión y crítica.

Para ello, y al final esto es lo que Arendt subrayó con énfasis especial, es que la libertad requiere invariablemente un espacio político construido bajo condiciones muy estrictas. En dicho espacio debe asumirse como una de ellas la

liberación de las necesidades básicas y las constricciones de la existencia material como bien vio la filósofa en *La condición humana.* Sin embargo dicha asunción depende de una más elemental: que todas las personas cuyas vidas son afectadas por el espacio de la política común deben ser tratadas entre sí de manera recíproca como iguales. Si eventualmente esto conlleva la necesidad de eliminar las desventajas materiales que ciertos individuos o grupos enfrentan para poder desempeñarse y “funcionar” libremente como el resto, la política deberá hacerse cargo positiva y responsablemente de ello. Como se vio antes, esto no tiene nada que ver con convertir el mundo público en un hogar ni en una fábrica, ni tampoco tratar a las personas como niños o clientes. Significa por el contrario que la igual consideración y respeto por las personas con quienes compartimos el espacio común demanda subvertir todas esas situaciones de daño que sean ineludibles para ellos con sus propias fuerzas, y que no sean tampoco atribuibles a su falta de responsabilidad.

Arendt creía que la libertad aparecía muy bien ilustrada por el concepto de *virtù* de Maquiavelo, que denotaba la excelencia con la que el hombre responde a las oportunidades ofrecidas por la *fortuna*.[32] Quizá hoy corresponda al mundo de la política hacerse cargo activamente de brindar esas mismas oportunidades a los pobres, enfermos, minusválidos, discapacitados, etcétera; o sea, a todas aquellas personas a quienes dicha fortuna, siempre impredecible y caprichosa, se las negó todas.

Fecha de recepción: 31/10/2007
Fecha de aceptación: 29/01/2008

[32] *Ibid*., p. 165.

ENCRUCIJADA POLÍTICA: KANT ENTRE EL LIBERALISMO Y EL REPUBLICANISMO

PEDRO MEZA HERNÁNDEZ*

Resumen

Para Kant, la libertad es el fundamento de la política. En otras palabras, el objetivo de la política debe ser entendida como la forma de poder que tiene como fin la constitución de un orden civil justo que permita ejercer esa libertad a todos los ciudadanos. Más aún, en Kant encontramos una argumentación que busca mostrar cómo la política es la esfera de acción que permite crear en la realidad aquello que es planteado desde el plano normativo o desde un punto de vista de la razón pura práctica. Para defender este punto de vista, utilizaré el problema del derecho a la resistencia. Este problema nos permite hacernos la siguiente pregunta, en la siguiente situación: si el poder político no cumple con el fin establecido racionalmente, ¿tenemos derecho a resistir al poder político? La postura de Kant es clara: absoluta libertad en el pensamiento, pero absoluta obediencia en los actos. Esta posición política sólo representa el momento liberal de Kant. Sin embargo, parece existir otro momento en la obra kantiana: el republicano, desde el cual es posible que mediante la acción política no sólo se pueda resistir sino participar en la legislación, la cual, en el momento que la llamamos liberal, sólo depende del gobernante. Este mo-

* Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.

EN-CLAVES del pensamiento, año II, núm. 3, junio 2008, pp. 65-75.

mento republicano en Kant es observable en los textos posteriores al entusiasmo que observa y teoriza después de ser testigo de la Revolución Francesa.

Palabras clave: Republicanismo, liberalismo, libertad de pensamiento, fundamentos del poder político, derecho a resistir, contrato social.

Abstract

For Kant, freedom is the foundation of politics. In other words, the aim of politics must be dealt with as the form of power that takes as an end the constitution of a civil, just order, which allows this freedom to be exercised by all citizens. Moreover, in Kant we find an argument that seeks to show how politics is the sphere of action that allows what is raised from the normative perspective to be created within the real framework, or from a point of view of pure practical reason. To defend this point of view, I will use the problem of the right to resistance. This problem allows us to ask the following question, in the following situation: If political power does not achieve its end rationally, do we have the right to resist political power? Kant's position is clear: absolute freedom of thought, but absolute obedience to acts. This political position only represents Kant's liberal moment. Nevertheless, another moment seems to exist in the Kantian work: the republican whose political action makes it is possible not only to resist but also to take part in the legislation that only depends on the leader, as soon as we identify this legislation as liberal. This republican moment in Kant is found in the later texts due to the enthusiasm that he shows, and from which he theorizes, after witnessing the French Revolution.

Key words: Republicanism, liberalism, freedom of thought, foundations of political power, right to resist, social contract.

Para Kant, la libertad es el fundamento de la política. Si esto es así, la política debe ser entendida como la forma de poder (político) que tiene como fin la constitución de un orden civil que permita ejercer esa libertad a todos los ciudadanos. Más aún, en Kant encontramos una argumentación que busca mostrar cómo la política es la esfera de acción que permite crear en la realidad aquello que es planteado desde el plano normativo o desde un punto de vista de la razón pura práctica. Para defender este punto de vista, analizaré la propuesta kantiana sobre el derecho a la resistencia, tema tan controvertido y fundamen-

tal para entender uno de los grandes problemas de filosofía política, a saber, el del fundamento del poder político. Pero antes de analizar el problema del derecho a la resistencia creo pertinente volver sobre algunos elementos que nos acerquen a éste: la idea del contrato social, la noción de liberalismo y algunos elementos del republicanismo.

Recordemos que la idea del contrato es el principio de legitimación de la sociedad política, es el origen racional del Estado, es el momento —en filosofía política— de la argumentación, el cual nos permite salir del estado natural para llegar al orden político. Me voy a detener un momento en la idea de contrato para mostrar que la idea de la soberanía siempre reside en el pueblo y que no tiene que ser cedido a un poder político absoluto.

Primero recordemos que lo que se define con el contrato es la relación política entre el gobernante y el gobernado, se define una relación asimétrica en donde el gobernado está obligado con respecto al gobernante y esta relación es legítima en virtud de que se cumpla con el contrato que origina esta relación. En otras palabras, el contrato es el pacto racional que permite establecer una relación política en donde los ciudadanos *consienten voluntariamente* que alguien los gobierne. En este sentido, Enrique Serrano en su libro *La insociable sociabilidad: El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant* afirma que:

> La intención de la metáfora del contrato social es sostener que para ser ciudadano se requiere no sólo que el individuo sea responsable de sus acciones, sino que también posea el derecho y la capacidad de actuar y de expresarse libremente. El individuo que puede disentir, de manera implícita da su asentimiento a las normas del orden civil en el que actúa. Incluso en la teoría del contrato social de Hobbes, en la que se aboga por la constitución de un poder absolutista, se reconoce que la legitimidad del poder soberano reside en el consenso del ciudadano.[1]

Recordemos que para Hobbes en el contrato social:

- Primero, se renuncia a todos los derechos que se tiene como individuo en el estado natural.[2]

[1] Enrique Serrano, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*. Barcelona, Anthropos, 2004, p. 99.

[2] A partir del pertinente comentario de la maestra Julieta Marcone es necesario hacer resaltar, algo que me parecía obvio, que en la obra de Hobbes se renuncia a todo el poder que se tiene en el estado de naturaleza, pero se mantiene el derecho a la vida en el orden civil, aún después de haber realizado el pacto de sujeción. Así, el poder al que se renuncia es el poder que se tiene sobre todas las cosas, pero no se puede renunciar al derecho a la vida.

- Segundo, el poder de cada uno es reunido y transferido a una sola persona.
- Tercero, la persona que recibe el derecho natural de los individuos tiene todo el poder para impedir a los individuos dañen a los demás con su poder individual.

A este contrato Hobbes lo llama "contrato de unión", que en realidad es un contrato de sumisión (*subiectionis*) sobre el que se fundamenta la relación vertical de la política. Para Hobbes queda así fundada esta relación vertical porque para él el pacto está estructurado entre individuos singulares, no entre individuos reunidos en un pueblo, y entre el destinatario de la sumisión. Esta forma de concebir el contrato permite que el poder sea irrevocable.[3] Es decir, Hobbes considera que quien realiza el pacto de sujeción no es un pueblo como unidad, como *universitas*, sino como *multitudo*. La diferencia es esencial para entender el problema de cómo se legitima el poder político; en el primer caso, el pueblo como *universitas* está constituido como una unidad que para rescindir el poder que se ha transferido bastaría con que la mayoría lo acordara; en el segundo caso, el pueblo es *multitudo* porque es una asociación de individuos donde cada uno es un signatario del pacto. Por tanto, para revocar el poder transferido al soberano, según el pacto de unión hobbesiano, se necesitaría que todos estuvieran de acuerdo, lo que es un problema *de hecho*. Pero existe otra dificultad de derecho: suponiendo que el pueblo pudiera haberse reunido antes y formarse como *universitas*, aún en ese caso el poder soberano no estaría obligado a respetar ese pacto, puesto que al serle transferido el poder soberano, mediante el pacto de sujeción, no tiene por qué reconocer ningún pacto anterior.[4] Es decir, el gobernante, ya sea un hombre o una asamblea, representa la soberanía del Estado y no el pueblo.

Esta lógica autoritaria hace imposible pensar en un derecho a la resistencia. Es decir, si se aceptara esta lógica, entonces se renunciaría a una acción política que pudiera revocar o limitar el poder político, además se aceptaría que el carácter del gobierno es de representación absoluta y permanente. En oposición total estará Kant, quien argumenta que el paso del hipotético estado natural al orden civil es un deber de la razón práctica, el cual no se daría a partir de un cálculo estratégico. Con palabras de José Gómez Caffarena resumo esta idea:

[3] Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes*. México, FCE, 1992, p. 52.
[4] *Ibid*., pp. 53-54.

> [la idea de un] "contrato social" por el que cada uno de los que entran en el "estado civil" dejando el "de naturaleza", cede aquello de sus posibles "derechos" (todavía no plenamente tales) que hubiera de obstaculizar el funcionamiento del Estado. Pero no cede otra parte más íntima de esos "derechos" que se harán plenamente tal al ser proclamada en la constitución del Estado. El gobernante que asume el régimen del Estado asume también la obligación de respetar esos derechos. Esto es lo esencial de la restricción que la Moral le pone a la Política.[5]

Ahora bien, lo que nos plantea la razón práctica es una comunidad moral, denominada por Kant el *reino de los fines* en donde todos los hombres son libres y racionales. Este *reino de los fines* es concebido por Kant en la tercera forma de los imperativos categóricos que es la determinación integral de todas las máximas, lo cual significa que cada individuo es autónomo y que debe considerarse como miembro de ese reino de los fines. Esto que nos proporciona la razón práctica es un ideal, un objetivo el cual nos permite orientarnos para mostrarnos hacia dónde dirigir nuestra acción, pero que no se puede alcanzar plenamente. Es, en última instancia, un estado civil ético.

Sin embargo, este ideal ético necesita traducirse a un lenguaje político. Entonces, el problema para la realización de ese ideal pertenece a la filosofía política y radica en la forma en que se puede intervenir en la realidad, es un problema de praxis política. Una primera conclusión que se puede aceptar es que la filosofía política de Kant es un instrumento que permite encaminar la realidad hacia el ideal normativo de la moral.

Este modelo normativo de la moral, desde mi punto de vista, merece dos respuestas: una en el plano de la filosofía de la historia y otra en el plano de la filosofía política. En el primer caso, dos conceptos son claves; el primero es el de la libertad que le da la dignidad a los hombres como seres racionales lo cual implica hacerse cargo de sus acciones; y el segundo concepto es el de la naturaleza humana que pone en una situación real el papel normativo de la libertad, puesto que los hombres debemos considerar que nuestra "madera rugosa" es el límite natural para reconocer que no disponemos de la libertad de forma absoluta. Estos mismos elementos son traducidos a la filosofía política, en términos de un iusnaturalismo racional moderno, de tal forma que debemos estar conscientes de que en el estado natural los hombres son capaces de ser libres, pero esa libertad es salvaje y debe ser controlada de alguna forma: me-

[5] J. Gómez Caffarena, "La conexión de la política con la ética. (Logrará la paloma guiar a la serpiente)", en R. Aramayo, J. Muguerza y C. Roldán, eds., *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración: a propósito del bicentenario de* Hacia la paz perpetua. Madrid, Tecnos, 2004, p. 68.

diante el derecho positivo. El problema está, pues, en quién debe legislar para controlar la libertad salvaje de los hombres. Considerando que los hombres son capaces, moralmente, de darse leyes, entonces el problema radica en que, en la realidad, el poder político aparecería como un legislador heterónomo para los ciudadanos, lo cual nos mostraría que no puede ser una fuente moral para dar leyes. Entonces, ¿por qué aceptar a un legislador que no sólo nos impone las leyes, sino que además tiene los medios para coaccionarnos? En otras palabras, ¿por qué aceptar una relación asimétrica de dominación si el ideal moral nos dice que debemos tener un orden civil ético con base en una relación de simetría con todos los integrantes?

El proyecto político de Kant justifica racionalmente al Estado, pero está consciente de la problemática que lleva consigo esta tarea. Mismo que el autor de *En defensa de la ilustración* pone un límite moral a la política: desarrolla la idea del contrato social. A este contrato social, lo llama contrato originario, el cual contiene dos pactos. El primero es el de asociación (*pactum societatis*) y, el segundo, pacto es el de sujeción (*pactum subiectionis*). Estos pactos permiten, el primero, reconocer la horizontalidad o relación simétrica que existe en la sociedad civil y es lo que le da validez al derecho racional o amplio; y, el segundo, la verticalidad o relación asimétrica que define internamente al Estado, lo que hace eficaz al derecho positivo o estricto. Pero, si bien se da el reconocimiento de la diferencia entre la relación social y la dominación política, con la mera distinción no se ha resuelto el problema; de hecho se complica más. Es decir, si se acepta que la sociedad civil, por más salvaje que sea la libertad de los hombres en ella, ha logrado cierto pacto que les permite socializar, entonces, ¿por qué aceptar la dominación vertical que se nos impone desde la política estatal? La respuesta kantiana no es la de un anarquista que pretenda eliminar la realidad del Estado, sino que pretende fundarla racionalmente, o moralmente si se prefiere. Es decir, lo que busca Kant es crear un modelo normativo de un Estado racional que sirva de guía para eliminar las desigualdades que la misma sociedad real y compleja genera. Cree que la idea del contrato originario puede alumbrarnos para mejorar la realidad. Pero, ¿cómo se aplica este contrato social? ¿Basta con que el monarca o el poder soberano político tenga la buena intención para cumplir con el deber que le manda esta idea regulativa? Hasta aquí podemos apuntar que la idea de los dos contratos está dirigida a afirmar que si bien el pacto de dominación no constituye la sociedad, tampoco el solo pacto de asociación es suficiente para formar una dominación política legítima. Así, mientras lo que caracteriza la relación social es la técnica, lo familiar, lo laboral, el derecho conmutativo; lo que es específico de la relación política interna al Estado, en la relación entre gobernante y goberna-

do, es la confianza específicamente política en que esta relación se encuentre regulada y garantizada jurídicamente, para que se cree el Estado de derecho. Podríamos decir que lo que permite que se realice el ideal moral es la legalidad y el instrumento que permite esta mediación es la política. Es decir, para salir del estado de naturaleza es indispensable que se instaure una sociedad civil que administre el derecho. En palabras de Kant:

> La constitución *republicana* se establece, en primer lugar, según el principio de libertad de los miembros de una sociedad (como hombres); en segundo lugar, según principios de *dependencia* en que todos se hallan respecto a una sola legislación común (como súbditos); y en tercer lugar, según la ley de igualdad entre éstos (como ciudadanos): es la única que procede de la idea de contrato originario, sobre la que de fundarse todas las normas jurídicas de un pueblo.[6]

Ahora bien, para que se cumpla con el pacto político, o en otras palabras, para reconocer si un Estado concreto es legítimo, Kant asume dos posturas: una liberal y una republicana. Independientemente de la respuesta que se prefiera, ambas muestran la temporalidad del Estado y nos muestran que el contrato originario es la guía racional que nos permite cuestionar la legitimidad del Estado. En este sentido, el contrato también afirmaría que el acuerdo político, por el que nos sometemos al Estado real, siempre tiene que actualizarse teniendo como guía el contrato originario. Tal vez falte decir, antes de ver las posturas liberal y republicana, que los contenidos de este contrato social tienen como objetivo igualar a los seres humanos en su libertad. En otras palabras, el valor más preciado que debemos seguir cuando realizamos un pacto político es el de alcanzar la libertad.

Kant coincide con el liberalismo cuando acepta que un gobierno es legítimo en la medida en que asegura la protección de la esfera privada de los individuos. En este sentido, rechaza todo gobierno paternalista al considerarlo como una forma del despotismo y del autoritarismo. De ahí que se pueda afirmar que este filósofo comulga con los liberales en el momento en que defiende que todo gobierno para ser legítimo tiene que aceptar que la libertad de sus ciudadanos consiste en la libertad de arbitrio, la cual se manifiesta en la capacidad de definir su propio proyecto de vida buena.

Pero, Kant no sólo reconoce la libertad privada, sino que también anota claramente, en su texto dedicado a la Ilustración, que la crítica era el primer

[6] Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*. Barcelona, Alba, 1999, p. 315.

paso para poder realizar acuerdos políticos, aunque todavía no jurídicos. Esta instancia política que se abría la tradujo a su sistema filosófico, como una exigencia. Aunque, si bien es cierto que este logro de la crítica es ineficaz políticamente al corto plazo, no es despreciable: no creo que ninguna sociedad sana podría aceptar la renuncia a este derecho. De hecho, para Kant, como afirma Serrano, la libertad de expresión es el primer derecho político para una sociedad que aspira a alcanzar una libertad racional.[7]

Ahora sí podemos recordar la pregunta que cuestiona ¿por qué aceptar una relación asimétrica, en donde el gobierno tiene el poder de coaccionarnos? La respuesta que encontramos en el pensamiento de Kant es que se debe aceptar el poder político en la medida en que esté asegurada la libertad en un ámbito privado y la libertad de expresión como crítica. Pero estos elementos no son suficientes: es necesario también que esa relación asimétrica esté sustentada en la legalidad, es decir, que esas libertades estén gobernadas por el derecho; Kant afirma a este respecto que: "*el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad* ".[8] Pero esto es una exigencia racional, la cual indica a los ciudadanos que sólo tienen que obedecer a las leyes a que ellos mismos pueden dar su consentimiento racional. Sin embargo, aun cuando un gobierno o el mismo derecho positivo no cumpla con estas exigencias, Kant pide obediencia a la legalidad. Así, se presenta como el defensor de la libertad más fundamental, pero también la más inofensiva de todas las libertades liberales: la libertad de pensamiento.[9]

Entonces, Kant se nos presenta como un gran defensor de la libertad de pensamiento y a partir de este derecho inalienable articula que desde el campo de batalla abierto con la opinión pública y con el arma teórica del contrato social se debe poner un límite al gobierno, lo cual promueve al Estado de derecho. Sin embargo, junto a esta teoría de la acción política moderna va unido el deber a la ley. Esto es: Kant defiende la total libertad de pensamiento, pero la absoluta obediencia en la acción. Continuando en la perspectiva liberal, excluye el derecho a la resistencia, porque si la soberanía encarna en la legalidad, no puede reconocerse ninguna autoridad que esté por encima de ella. Establecer una norma que permitiera desobedecer a la ley, a pesar de que esta sea injusta, implicaría negar el Estado de derecho: sería un oximorón.

[7] E. Serrano, *op. cit*., p. 113.

[8] I. Kant, *La metafísica de las costumbres*. Madrid, Tecno, 2005, p. 39.

[9] N. Bobbio, *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, pp. 135-136 e I. Kant, *En defensa de la Ilustración*, p. 71.

Pero, surge un nuevo problema: ¿por qué aceptar ese poder coactivo el cual pudiera estar fincado en un derecho positivo, pero injusto? El ideal del contrato social supone que el orden civil se establece partiendo de leyes universales que defiendan la libertad de cada uno de los individuos. Suponiendo que no fuera así, Kant acepta que los ciudadanos, aunque no legislan ellos directamente, sí son libres de elegir a sus representantes para que ellos puedan legislar a su favor. Así, aunque aquí tampoco es posible aceptar un derecho a la resistencia, sí se les da el derecho a elegir a aquellos que deberán legislar. Este punto aunque lo he nombrado un aspecto liberal, también puede ser entendido desde una perspectiva republicana.

La aceptación de esta convicción republicana es una crítica a las mismas dificultades que presenta el liberalismo. Esta crítica parte de las siguientes premisas: recordemos que se afirmó que desde la perspectiva liberal, el fin del orden social es garantizar la libertad individual, pero Kant va a defender que sólo se puede conseguir esa libertad privada en el momento en que se ejerce la libertad pública. Esto significa que, a diferencia de los liberales (estoy pensando en Locke) la libertad no es un dato inicial, sino que es algo que se debe conseguir en la arena pública y aquí vuelvo a citar a Serrano quien aclara que:

> Precisamente aquí reside la ambigüedad de la modernidad; pues si bien ella representa la liberación de las autoridades tradicionales, al mismo tiempo, debido a la fuerte tendencia al privatismo que en ella se genera, se propicia la aparición de formas inéditas de despotismo, basadas en el aislamiento y dispersión de los individuos [... para Kant] los individuos sólo alcanzan la libertad cuando se comportan como ciudadanos capaces de emprender una acción pública, como puede ser la defensa del ámbito privado.[10]

Esta idea de defender la libertad en la arena pública es una idea que nos puede ayudar a entender por qué Kant no es un conservador. Podemos interpretar la teoría política de este filósofo desde una perspectiva republicana, la cual, quizá, surge después de 1789, tras la Revolución Francesa. A partir de este momento el filósofo prusiano observó que lo que desde el punto liberal es una mera exigencia moral de la sociedad civil sin efectos políticos y jurídicos pragmáticos, se puede convertir efectivamente en realidad esa exigencia cuando el pueblo (considerado como *universitas*, en el sentido en que se define en el contrato social) es capaz de darse leyes a sí mismo, plasmándolas en una

[10] E. Serrano, *op. cit*., pp. 112-113.

constitución. Estas leyes emanadas por los representantes elegidos por el pueblo plasmarían las exigencias de la sociedad civil en leyes positivas tal y como se interpretan en ese momento teniendo como base la idea del contrato originario. Con esta nueva perspectiva republicana se superaría el *como si* de la postura liberal kantiana. Entonces, la Revolución Francesa enseñaría que puede romperse el vínculo con el representante político, sin que esto implique volver al estado natural y acabar con el Estado de derecho —miedo que llevó a Kant a rechazar el derecho a la resistencia. Pero también hay que señalar que de manera sensata acepta que un movimiento revolucionario puede ser necesario en ciertas circunstancias. Sin embargo, este momento republicano es valioso porque le permitió, espectador del entusiasmo revolucionario, completar y ponderar su postura liberal. Este equilibrio tiene como punto de estabilidad la idea de que el pueblo debe permanecer como un todo lo cual le permite no sólo mantener el derecho a la resistencia como un hecho, sino también tener el poder para recuperar la libertad cedida o transferida al gobierno sin tener que recurrir a la revuelta. El problema ahora es: ¿cómo se traduce este entusiasmo del poder fundador y constituyente? En Kant se traduce de la siguiente manera: el pueblo tiene el derecho de elegir a sus representantes. Así, el poder ideal, pero ineficaz política y jurídicamente, que era definido en el momento liberal de este filósofo, es traducido desde el horizonte de la Revolución Francesa en un poder constituyente que le da a la sociedad civil no el derecho de fundar constituciones cuando le venga en gana, sino el derecho de elegir a sus representantes para poder modificarla. En este sentido, encontramos al Kant reformista que todos conocemos, puesto que acepta que todo Estado real, fenoménico, estará siempre lejos del ideal, por lo cual debe ser modificado y perfeccionado. Así, mediante el supuesto de que siempre debe ponerse en duda al derecho positivo, cabe la posibilidad de una reforma constitucional. La base para alcanzar este ideal republicano es la libertad más liberal de todas: es el uso público de la razón. Es decir, toda ley debe pasar por el escrutinio de los ciudadanos, lo cual presupone dos cosas. Primero, que el gobierno debe permitir, por lo menos, la mínima libertad: la de expresión y es la que representa el momento liberal. Segundo, que los ciudadanos deben luchar para conseguir esa libertad, pues no es algo dado, es algo que debemos conseguir: éste es el momento republicano.

Estos dos momentos son completamente distintos. El momento liberal define que el poder de legislar pertenece al gobierno, aunque se encuentra limitado para su labor legislativa teóricamente por el *como si*. El momento republicano define que el poder de legislar pertenece al pueblo que lo hace por medio de sus representantes. Este último momento todavía excluye el derecho a la

resistencia, pero da un paso más con respecto al momento teórico liberal del *como si*: se apuesta por un poder efectivo y jurídico como lo sería la representación del pueblo en la instancia de gobierno que legisla.

Fecha de recepción: 07/12/2007
Fecha de aceptación: 06/02/2008

ADAM SMITH Y ALEXIS DE TOCQUEVILLE: DOS IMAGINARIOS POLÍTICOS DE LA SOCIEDAD CIVIL

JORGE VELÁZQUEZ DELGADO[1]

Resumen

La riqueza de las naciones de Adam Smith y *La democracia en América* de Alexis de Tocqueville son dos importantes e invaluables aportaciones en el debate en torno a la democracia y la sociedad civil. Sin dejar de ser dos trascendentes análisis socioeconómico y político de su tiempo su relevancia actual radica en la estrecha relación que guardan con respecto a la tradición liberal y con respecto a la necesidad de comprender, desde ese horizonte crítico abierto por estos grandes pensadores, la relevancia que adquiere la sociedad civil en la construcción de nuestros respectivos reclamos democráticos. Como se sabe ampliamente, lo que Smith y Tocqueville se propusieron fue explicar la nueva sociedad que nacía y se expandía ante sus ojos. Una nueva realidad histórica en la que la sociedad civil se convierte en el referente central de su comprensión. Y a contracorriente de todo lo pensado por el liberalismo escolástico, tan en boga en estos días, sus estudios fueron producto de dos mentes infatigables que, al desmenuzar los componentes de la sociedad civil, critican los excesos de dicho nuevo orden social.

[1] Profesor e Investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma Metropolitana.

Palabras clave: Sociedad civil, democracia, ciudadano-comerciante, liberalismo, igualdad.

Abstract

Adam Smith's *Wealth of Nations* and Alexis de Tocqueville's *Democracy in America* are two of the most important and valuable contributions to debate surrounding democracy and civil society. In addition, they are two transcendent socio-economic and political analyses of their time. Their current relevancy takes root in the narrow relation that they maintain with respect to the liberal tradition and the need to understand —from this critical horizon opened by these great thinkers— the relevancy that civil society acquires in the construction of our respective democratic claims. As is known widely, Smith and Tocqueville proposed to explain the new society that arose and developed before their eyes. It was a new historical reality in which civil society became the central element of their understanding. Contrary to every thought by the scholastic liberalism so in vogue at present, these studies were a product of two tireless minds that, by closely examining the components of the civil society, criticized the excesses of that new social order.

Key words: Civil Society, Democracy, Citizen-merchant, liberalism, equality.

Como un dinosaurio moribundo, el laissez-faire *sacudió la cola por última vez antes de expirar, causando enormes perjuicios a quienes atrapó en su fatal coletazo.*

Alan Wolfe

Ninguna sociedad puede ser floreciente y feliz si la mayor parte de sus miembros son pobres y miserables.

Adam Smith

El aspecto de la sociedad civil ha cambiado tanto como la fisonomía del mundo político.

Alexis de Tocqueville

I. Entre *La riqueza de las naciones* —célebre libro de Adam Smith el cual fue publicado por vez primera en 1776— y *La democracia en América*, de Alexis de

Tocqueville publicada su primera parte en 1835 y la segunda en 1840,[2] se antepone una invaluable e intensa experiencia histórica que marca y define la percepción que este famoso filósofo tiene respecto a la idea de sociedad civil de su predecesor, el gran economista escocés. Aparentemente las décadas que transcurren entre estos dos hombres de talla insuperable, es un tiempo relativamente corto para cualquier experiencia humana. En ese breve tiempo la civilización occidental se vio afectada y trastocada como nunca. En esas dilatadas décadas ocurre un torrente de acontecimientos históricos en el cual cada uno quiere ser producto de la experiencia de varias generaciones. Lo ocurrido a lo largo de ese tiempo ha sido narrado decenas de veces. Y las diferentes interpretaciones históricas se disputan el derecho a tener la mejor lectura de cada una de esas magnificas experiencias. Atribuyendo la paternidad de la historia contemporánea a esos acontecimientos.

Actualmente la pasión por su comprensión es menos intensa y dramática. Pero nunca menos polémica. Existe una actitud más mesurada que la que existió en los siglos XIX y XX. Sin embargo, hay que decirlo, en el fondo las cosas no han cambiado tanto. En gran parte debido a que, al sentirnos herederos de la riqueza filosófica de esos dos grandes pensadores, encontramos que las contradicciones del mundo que intentaron explicar a través de sus respectivas inquietudes económicas, históricas, filosóficas, políticas o morales, continúan siendo prácticamente las mismas. Es evidente que para ellos había un marcado optimismo; localizado en el alud de procesos históricos que dieron pie al mundo moderno. Especialmente los que definieron la ruta de la historia a partir de los siglos XVII y XVIII. Considerando las cosas a la distancia del tiempo, se piensa que éste dejó de ser el de un tiempo de espera para concebirse en uno de consolidación del progreso humano. De nuevos sistemas de sociabilidad y estatalidad. Fue un tiempo extraordinario bajo el cual se definen los rumbos definitivos y distintivos en la construcción un nuevo tipo de sociedad: la sociedad capitalista o burguesa.

La riqueza de las naciones y *La democracia en América* son dos importantes y trascendentes análisis de la realidad económico-política del periodo histórico al que nos referimos. En general se piensa que entre ellos existe una profunda relación que permite decir que el segundo constituye una especie de continuidad del primero. Pero en el fondo tal cosa no ocurre de este modo. Cada libro contiene y expresa las inquietudes de su tiempo. Son por ello el

[2] Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones.* México, FCE, 1982 y Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*. Madrid, Aguilar, 1989. 2 vols.

mejor reflejo de una época histórica concreta. En todo caso sus relaciones son de otro nivel y éstas están en la forma en cómo impactan, influyen y determinan los derroteros de la tradición liberal. Tal vez por esto no dejan de ser obras que, a diferencia de otras escritas en el mismo lapso de tiempo, encierran una insólita continuidad filosófica e ideológico-política. Estos pensadores se propusieron explicar, desde su reconocida teoría liberal, qué era la nueva sociedad que nacía y se expandía frente a sus ojos. Una nueva realidad histórica en la que la sociedad civil se convierte en el referente central de su comprensión. A contracorriente de lo que ha pensado y sostenido el liberalismo escolástico, sus análisis son producto de dos mentes infatigables que, al desmenuzar los componentes de la sociedad civil, critican los excesos del nuevo orden social. Excesos que ocurren en gran medida debido al dogma del libre mercado. Lo que Adam Smith y Alexis de Tocqueville observan y detectan a través de la reflexión sobre sus propios horizontes histórico-sociales —en el que en el primero dominan los criterios de la economía política o sistema de gobierno civil y, en el segundo, los de la filosofía política y la historia—, son los eventuales peligros o, si se quiere, las fallas estructurales de la nueva sociedad.

La filosofía social de Smith y de Tocqueville tiene, desde nuestro punto de vista, un doble punto de partida. Mismo que sirve para tratar de esclarecer un poco qué es lo que entendieron por tal sociedad. El primero de ellos se refiere a un principio filosófico que para la época resultaba ser un amplio y conocido dato antropológico. Ambos filósofos aceptan sin cuestionamiento alguno que el hombre está hecho para la acción. El segundo principio responde a una visión de la historia. Nos sugieren así que el dato más contundente que ofrece la historia desde los más remotos tiempos a los de la era de la burguesía, confirma que todo hombre es un comerciante, un mercader. Que todo individuo siempre está en disposición de intercambiar cosas; bienes y servicios. Es la acción o, mejor dicho, este carácter que se le otorga a la acción humana, de lo que depende la construcción del imaginario social del mercado. El mercado es considerado de este modo el fundamento de la sociedad civil entendida como un fenómeno histórico-social propio de las sociedades modernas. Es con base en estos ejes de reflexión que las dos filosofías muestran cómo se configura el arribo del hombre moderno a la historia, y cómo ocurre el reconocimiento de una nueva personalidad histórica en ciudadano-comerciante.

Es claro que para estas filosofías el hombre por excelencia es el comerciante. Un ente histórico-social que al devenir dominante, quiere imponer un único y excluyente modelo de ciudadanía al cual toda eventual forma de ciudadanía deberá ajustarse. La sociedad civil, lejos de ser pensada como una despiadada selva, tiene por origen de sus múltiples conflictos esto último: el problema del

reconocimiento real de expresiones de ciudadanía que son o resultan ser incompatibles con el ideal del ciudadano-comerciante. La rivalidad en la sociedad civil será entendida como lo establece Hegel, es decir, como la experiencia de la "libertad subjetiva". La construcción del ciudadano moderno ha sido un proceso a veces lento otras dinámico. Pero en general siempre cargado de tensiones y dramas históricos de diverso origen político-social. Es al ciudadano a quien se le otorgan atributos en ocasiones imposibles de cumplir. Entre estos se encuentra pensarlo como la verdadera fuerza que forja y templa los destinos de la sociedad civil. Sea para bien o para mal de la misma. La idea de sociedad civil es, en primera instancia, la de un orden social comprendido como un todo. Es la respuesta histórica que da la burguesía a la fragmentación social del viejo orden feudal. Como al *caos* en que había caído la sociedad estamental del Antiguo Régimen. Es esta la idea más global que nos ofrecen Adam Smith y Alexis de Tocqueville de la nueva sociedad. Una sociedad en la que no habría que ser demasiado platónico para sospechar que en ella el ciudadano-poeta no tiene futuro. Pero las formas de exclusión que promueve o se gestan al interior de la nueva sociedad, es un asunto que tiene que ver más bien con la historia real de la sociedad civil que con la idea que de ella tuvieron Smith y Tocqueville.

II. En tanto que ambos filósofos nunca ignoraron el enorme problema de la desigualdad económica en la sociedad moderna, su idea de sociedad civil está muy lejos de ser pensada como *familia universal*.[3] Al ignorar el problema de la pobreza, que genera la nueva sociedad, se observa que en estas filosofías existen —de acuerdo a sus propios planteamientos y limites— indicios para querer superarla. Que existen principios de justicia, mismos que las orienta y permite valorarlas en su condición y contexto histórico. Pero, lo que a ellos les interesó fue comprender el comportamiento de la sociedad a partir del modo en cómo la nueva sociedad genera y promueve modos de riqueza que en su evolución, trastocan al viejo sistema social a la vez de promover la igualdad y la libertad a partir de un hipotético sustento democrático.

Es a partir de la nueva condición histórica que configura a la sociedad civil, que la pobreza adquiere un sentido muy diferente, incluso para su tratamiento. La pregunta que cabe hacer es si el fin de la nueva sociedad es el bienestar, en qué medida y en qué forma la sociedad civil debe impulsar instituciones y medios destinados a tal fin. Como cabe preguntar también de qué manera la acción humana debe orientarse a resolver un problema como el de la pobreza, una vez que se considera que ni Providencia, ni la benevolencia ni la simpatía

[3] G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*. México, Juan Pablos, 1980, p. 201.

o la beneficencia están en condición de hacerlo. Y considerando que la sociedad civil es, de acuerdo a ambos filósofos, una sociedad en la cual —hipotéticamente— no debe haber pobres.[4] En teoría lo anterior supone que la expansión del comercio y la industria moderna la que impulsa a la sociedad civil. Como es también lo que implica la idea de justicia que la sustenta. Son el conjunto de estas y otras cuestiones más las que obligadamente llevan a considerar si el Estado debe ser un agente activo en la ampliación del bienestar. En la materialización del ideal de una sociedad civil como una sociedad sin pobres.

La sociedad civil es resultado de un largo proceso evolutivo. Un estadio histórico que supone un desarrollo accidentado y lleno de tribulaciones históricas. En las que imperaba el reino de la necesidad. Es este el atractivo fundamental de la fascinación que inclina a estos filósofos a indagar sobre las causas de la riqueza de las sociedades.[5] Es lo que lleva a perturbarlos ante el problema de la pobreza. Como a sostener, cuestión que nos parece muy discutible, que para que la nueva sociedad comercial e industrial logre sus fines, es necesario evitar cualquier forma de intervención. En particular por el Estado. La sociedad civil —o sociedad comercial-industrial— responde así a una naturaleza la cual, al parecer, ya nada tiene que ver con la historia. Deja de ser pensada como un estadio más en la larga marcha del hombre hacia una perfectibilidad más plena.[6] La raíz o razón material de la sociedad civil es la moderna propiedad privada. Raíz que al querer ser cortada, la negaría o modifica-

[4] "Parece que en una sociedad comercial no tendría por qué haber pobres, ya que cada uno tiene la fuerza y capacidad para trabajar y para poder vivir de su salario". Raquel Lázaro Cantero, *La sociedad comercial en Adam Smith. Método, moral, religión*. Navarra, EUNSA, 2002, p. 251.

[5] "Y es que la explicación de la naturaleza de la riqueza —aquello en lo que ésta consiste— y de sus causas —aquellos fenómenos sociales que la preceden en el tiempo y que la producen—, esto es, la historia conjetural de la riqueza en tanto que fenómeno social, es lo que ha de servir para acabar de entender la relación de la riqueza con el gobierno civil y con la justicia, y lo que va a permitir llevar a acabo después, y a partir de ella, una crítica a la legislación económica vigente". Víctor Méndez Baiges, *El filósofo y el mercader. Filosofía, derecho y economía en la obra de Adam Smith*. México, FCE, 2004, p. 311.

[6] La idea de progreso se entiende aquí como un proceso en el cual es imposible alcanzar la perfección en cualquiera de sus formas posibles. La perfección es un atributo divino. En el encontramos —dado su carácter absoluto e infinito— al perfecto espectador imparcial. La máxima benevolencia. Del hombre es la perfectibilidad o posibilidad siempre abierta de mejorar y atenuar las condiciones de su finitud. Lo cual hace en su relación con la naturaleza, pero también a través de la construcción de la sociedad civil. De lo que trata la convivencia civilizada en la sociedad civil no es la conquista de la utopía de la sociedad perfecta, pero si de vivir y convivir mejor socialmente.

ría drásticamente.[7] La sociedad civil sostiene que en el moderno sistema de propiedad, la propiedad privada es un derecho natural inalienable. Simplemente que no se puede violentar de ningún modo una vez que, al ser aceptada con tales características, deja de ser resultado también del largo y sinuoso camino de la evolución histórica.

La moderna propiedad privada aparece como lo eterno e inmutable del conjunto de relaciones sociales de la sociedad civil. De las relaciones sobre las cuales se desplaza la acción humana en la persecución de sus propios fines. Y entre los que se encuentra, en primer término, la autoconservación del individuo. La cuestión es cómo lograr que todo individuo sea propietario. Particularmente en una idea de sociedad en la que pone su interés en afirmar que la sociedad civil es la construcción paciente de miles y miles de individuos quienes dejan de ser considerados entre sí como enemigos. Idealmente la sociedad civil significa la deseada supresión de la relación amigo-enemigo. Es la negación de la famosa idea de la eterna condición de la asocial sociabilidad de los hombres. Como es también un referente de la vida política para el cual toda estrategia carece de sentido por fuera del interés económico. Lo que en ella únicamente debe existir es la competencia, la rivalidad de intereses —particularmente económicos— entre los diferentes miembros de la comunidad política. La acción humana llevada al ámbito internacional, es decir, al trasladar al conjunto de todas las naciones al comercio y la industria, abre posibilidades infinitas para acabar con la guerra entre las naciones. Sería la condición de posibilidad para la esperada y ambicionada paz perpetua entre las naciones.

Como se aprecia, la base de toda esta idea de la sociedad civil se encuentra en considerar que la idea de sociedad civil —una vez que se ha estudiado a fondo el misterio del taller de alfileres de Glaswo y del egoísmo del carnicero; y que se han considerado los referentes empíricos de la igualdad de condiciones o democracia de la sociedad americana—, que la armonía social y política de la nueva sociedad depende de su evolución como sociedad comercial. Lo que hasta aquí queda claro es que para Smith y para Tocqueville la sociedad civil es en sí la nueva sociedad. La sociedad capitalista o burguesa. Una for-

[7] En esto radica entender a la sociedad civil como un estadio histórico que, para emplear la conocida referencia hegeliana, se comprende como fin de la historia. Como un estadio histórico que pierde los presupuestos y fundamentos de su propia historia. Fue la Revolución Francesa de 1789 lo que vino a cambiar este digamos horizonte idílico de la sociedad civil. Como a entender —cosa que Tocqueville hizo muy acertadamente— que las revoluciones, al alterar el rumbo de las cosas, influyen determinantemente en la modificación sustancial en los sistemas de propiedad. Lo que se demuestra es que la moderna propiedad privada es, a fin de cuentas, una relación histórica.

mación histórico-social que va de la barbarie a la civilización. En Smith este proceso comprende tres edades históricas: la edad de los pastores, la edad de los agricultores y la edad comercial. Mientras que para Tocqueville la sociedad civil es producto del largo y complejo proceso de selección que conduce —igualmente— a la sociedad comercial y su ampliación: la moderna sociedad industrial de masas.[8]

Por la naturaleza de estas obras, ni la economía política de Adam Smith ni la filosofía política de Alexis de Tocqueville, se podían ocupar en detalle de estudiar —historiográficamente— cómo ocurrieron tales procesos. Si se permite expresarlo de este modo, su visión de la sociedad civil es historicista y en ellos tal visión sólo toma en cuenta las transformaciones que dieron pie a formar su respectiva imagen del hombre moderno. La imagen del burgués y su visión del mundo. Es innegable que ellos fueron dos personalidades genuinas que en cierto modo también se sintieron embriagadas por los horizontes intelectuales del tiempo: por la Ilustración. Este pensamiento no deja de ser parte de las sentidas inquietudes y tendencias de su tiempo. Por ello obedece a un marcado racionalismo. La antropología filosófica que guía a este racionalismo que hace depender todo de la idea de que el hombre ha sido creado para la acción, no deja de ser, en estos hombres de profundos sentimientos religiosos, una idea salpicada por múltiples referentes religiosos y teológicos. Pero ni Smith ni Tocqueville fueron teólogos. Al parecer ellos estaban poco interesados en inmiscuirse en tales asuntos. Cosa que no implica que ignoraban o despreciaban el papel importante que desempeña la religión en la sociedad civil. Lo que asumen es su derecho inviolable a mantener una postura. Consistente en reconocer la religión natural como sustento también de la nueva sociabilidad montada ahora sobre bases racionales y no ya sobre la superstición y el fanatismo religioso. En todo caso lo que ellos entendieron es que en la nueva sociedad el burgués brinca como actor principal y extraño en la obra de Dios.[9] En el

[8] Por razones que por el momento no podemos ampliar, la segunda parte de *La democracia en América* es de gran importancia para el análisis sobre las contradicciones históricas de la moderna sociedad industrial de masas. La visión que tiene Tocqueville de dicha sociedad lo hacen ver como su profeta. Pero lejos de tal despropósito lo que él vio con su aristocrática retina, fueron ciertas condiciones y tendencias de la democracia moderna. Siendo las más relevantes y significativas: la unidad, la centralización, la uniformidad, la mediocridad y el temor al porvenir. Veáse *La democracia en América*, vol. II. Cuarta parte

[9] "[…] El burgués no es un personaje de la leyenda cristiana: no tiene antepasados en el mundo católico. Cabría pensar que el Dios de los cristianos no previó la aparición de este burgués honrado de sí". Bernhard Groethyusen, La *formación de conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*. Madrid. FCE, 1981, p. 237.

plan divino no estaba previsto que esto ocurriera. En este sentido y una vez que se intenta aclarar un poco que hace esta nueva figura en la historia y que se han apagado un poco los fuegos y las pasiones religiosas de últimos siglos, el signo inequívoco de la sociedad civil es la tolerancia religiosa que promete un orden político social laico[10].

III. La posibilidad de existencia de la sociedad civil depende del innegable papel que desempaña el comercio. Es este el duro dato material del que parten estas filosofías. Es el comercio lo que da alma y cuerpo a la sociedad civil. Pero, en su proceso de construcción de la nueva sociedad, los comerciantes no fueron los únicos agentes que contribuyeron a forjar el mundo moderno. Lo que ellos hicieron fue contribuir a orientar y dar sentido al desarrollo y evolución de las nuevas fuerzas productivas. Lo que siempre tendremos como duda es si en tal sentido: qué promovió mayor riqueza ¿la edificación de un templo protestante o una iglesia jesuita? Del modo que sea lo cierto es que el éxito de toda acción comercial depende de un ambiente social o circunstancia favorable. Como en traducir al conjunto de relaciones sociales en relaciones de producción capitalista. La economía política de Adam Smith se basa en un determinismo circunstancialista. Mientras que la filosofía política de Alexis de Tocqueville sostiene que la igualdad de condiciones es la fuerza generadora de la sociedad civil.[11]

La significativa jerarquía histórica que alcanza la burguesía responde a dos consideraciones. La primera de ellas se refiere al hecho de haber encontrado los factores sobre los cuales Smith y Tocqueville desarrollan sus diferentes modelos explicativos de la sociedad civil. El segundo se refiere a sus propios meritos. Es decir, a la tenacidad de una nueva clase social y su espíritu revolucionario. Espíritu que entre otras muchas cosas lleva a esta clase social durante su proceso de ascenso, consolidación y madurez, a forjar los términos del nuevo orden social. De su propia sociedad. La libertad, igualdad y democracia moderna son los grandes imaginarios políticos que orientan también la acción de una nueva clase social en ascenso irreversible e irrefrenable.

[10] Lo que anuncia la nueva racionalidad llevada también al plano de la religión, es que el tiempo de la religión ha cumplido su ciclo histórico. Corresponde ahora a otras fuerzas tratar de ocupar el vacío que ella deja. El problema del hombre moderno depende ahora de comprender cómo se gobernara la historia; si con los criterios de una sociedad civil sujeta a las fuerzas económicas o con los de la política, es decir, a partir del Estado.

[11] "El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones [democracia] es un hecho providencial. Tiene sus principales características: es universal, es duradero, escapa cada día al poder humano. Todos los acontecimientos, igual que todos los hombres, ayudan a su desarrollo". *La democracia en América*, vol. I. p. 8.

Al igual que otras filosofías de la época, la de Smith y la de Tocqueville compartieron la intensa inquietud ilustrada de descifrar la causa profunda del progreso humano. Para ellos el progreso es un dato histórico positivo. La sociedad civil asumida como sociedad de mercado es, a fin de cuentas, resultado de un intenso proceso civilizatorio. Pero ni en Smith ni en Tocqueville el progreso humano recae, como se sospecharía, en el mercado. Por ser principalmente concebido como fuerza disciplinante que, una vez que deja de ser concebido como comunidad selvática, se piensa como el espacio de la acción humana a través del cual se canalizan y orientan las pasiones entre los hombres. Lo que confirma esta visión moderna del mercado es que si el hombre ha sido hecho para la acción, el comercio es el ámbito ideal para su mejor desarrollo.

El mercado no es parte de la naturaleza humana como tampoco es una invención moderna. Es una construcción histórica. Por decirlo en una bella y sugerente imagen barroca: es, como el Estado, un ser artificial. Es, en todo caso, parte fundamental del largo proceso secular de la historia. Producto de la infinita línea serial de intensas actividades humanas que se pierden en el tiempo. Razón por la cual no se le atribuye un origen. Pues no se sabe con exactitud cuándo empezó el intercambio de bienes y servicios entre los hombres. Con esto último no se quiere decir que desde los más remotos tiempos el mercado es, invariablemente, resultado de la acción espontánea de los hombres. Por ser, al igual que todo acto humano, producto de un conjunto de circunstancias históricas. En las que se conjugan a veces con gran tino las razones con las pasiones y la voluntad. Pero, en una determinada fase de su desarrollo, el mercado llega a ser la relación social predominante de la sociedad. Concretamente: una relación dominante de tipo capitalista. Es a partir del modo de comportamiento que adquiere la dimensión del mercado desde donde se imponen una serie de criterios y objetivos sobre el mejor estilo de vida para los miembros y diferentes clases que conforman la sociedad civil. El mercado es ahora parte sustantiva de la ideología dominante que define cómo debe ser el comportamiento de la sociedad civil como sociedad civilizada.

La idea de sociedad civil es la idea de sociedad civilizada. Es la propuesta del modo de civilización de la nueva sociedad. Civilización que al anteponerse a la barbarie, al salvajismo y a toda civilización anterior a ella, en particular a la civilización monárquico-cortesana, establece e impone sus propios valores y costumbres. Muchos de los cuales hoy forman parte de nuestra más elemental pragmática social. De ahí que, siguiendo a Tocqueville, se diga que la verdadera clave de un proceso de transformación histórica radica en la forma en como los cambios sociales, ideológicos, culturales, políticos o culturales arraigan en las costumbres de los pueblos.

Por su profunda relevancia y por su significado resulta importante reconocer que las filosofías de Adam Smith y Alexis de Tocqueville siguen los presupuestos teóricos del liberalismo de John Locke. Se podría decir que entre estas tres filosofías existe un sólido cuerpo teórico que, a la par de continuar dando aliento a la teoría y practica liberal, continua siendo la razón de un intenso y ya largo debate sobre la sociedad civil. Como se sabe ni Smith ni Tocqueville son iusnaturalista o contractualistas. Son más bien críticos de una tradición filosófico-política que habla en esos términos para referirse al origen de la sociedad civil y del poder político moderno. De los principios de la organización de la sociedad moderna. Principios que muestran que el poder económico y el poder político, al contribuir a hacer a los hombres libres, no deben fragmentarse. Podrán dividirse formalmente (sobre todo el poder político) pero manteniendo siempre y por encima de todo al espíritu unitario del Estado-nación. Al considerar a la historia, ellos hacen a un lado ciertos presupuestos de esta filosofía. Más no a los principios duros del liberalismo que desde sus orígenes lo han caracterizado. Pero, si la sociedad civil es determinada como un todo unitario, ¿qué papel juega, entonces, la diferenciación entre lo público y lo privado? ¿Cómo debe ser entendida una relación que no es solamente fuente infinita de conflictos sociales, sino sobre todo causa de las múltiples contradicciones históricas de la sociedad moderna?

IV. Para la tradición liberal el rasgo distintivo de la nueva sociedad recae en la diferenciación que establece la moderna sociedad entre lo público y lo privado. Es esta tradición la que al influir a otras tradiciones teóricas y filosófico-políticas, determina —más allá de su relevancia formal y metodológica— que lo radicalmente importante para la comprensión de la sociedad civil es su determinación como dos campos autónomos que al parecer se mueven como entidades absolutas. O bien, como campos de acción política, económica y social en permanente confrontación. La sociedad civil es, como se ha señalado, la manera en cómo la sociedad moderna establece el distanciamiento crítico y práctico con toda formación anterior a ella. Razón por la cual se determina como una unidad social o como un todo unitario. Como tal esta sociedad expone un conjunto de relaciones entre lo público y lo privado y que van desde aquellas que adquieren un significativo grado de autonomía, hasta todas aquellas que son el resultado de la estrecha y mutua interdependencia que existe entre el interés público y el interés privado. Con esto último no se quiere decir que dichos intereses producen una feliz armonía social. Por el contrario, en incontables ocasiones son resultado de la fuerza y del poder reconocido no sólo como violencia física, sino también como derecho.

Lo verdaderamente admirable de la idea de sociedad civil que exponen Smith y Tocqueville muestra que ellos nunca fueron tan cínicos para no reconocer que el poder político y el derecho, si bien son también considerables fuerzas civilizatorias, nacen y están al servicio de los ricos. El economista escocés sostiene que: "El gobierno civil, en cuanto instituido para asegurar la propiedad, se estableció realmente para defender al rico del pobre, o a quienes tienen alguna propiedad contra los que no tiene ninguna".[12]

Lo que con esto quieren decir es que la razón de ser del ciudadano-comerciante no parte de su interés por colonizar a la sociedad civil o en declararse en franca y abierta confrontación a todo lo que promueva el poder público. Como se verá más adelante, estas filosofías señalan que dicho poder debe responder a sus obligaciones; mismas que están relacionadas con la paz, la justicia, la protección y el bienestar.

Sin duda alguna la idea de sociedad civil en estos pensadores sirve para exponer sus propias convicciones sobre la libertad, la igualdad y la democracia moderna. Como también sobre el sistema de poder correspondiente a dicha sociedad. Más allá de ser pensado el Estado como una enorme e intangible abstracción, su participación en la sociedad civil no se reduce a desarrollar sus obligaciones a través de su más mínima expresión; la de ser el obediente guardián del interés del comerciante. Lo tangible aquí es —una vez que se piensa al Estado-nación materialmente, esto es: como una nación, territorio o espacio geopolítico— determinar el modo en cómo se ejercen determinadas formas de dominación política. O, si se quiere, lo "tangible" son los sistemas de gobierno. Es sobre la base de dicho espacio que una comunidad política ejercita, practica y desarrolla determinadas formas de asociación. La sociedad civil supone de esta manera que la mejor forma para realizar los fines y principios de tales asociaciones, es evitando cualquier interferencia o violencia. Pública o privada. Así, la "naturaleza" o sentido real o simbólico de toda asociación es —indepen-

[12] *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, p. 633. En los últimos párrafos de la parte II del capítulo X ("De los salarios y beneficios en los diferentes empleos del trabajo y el capital") Smith señala como ejemplo, al comentar el Estatuto VIII de Jorge III, que la ley, que en este caso se trata de los beneficios entre maestros y obreros, no es imparcial. Al respecto escribe: "[…] Cuando los maestros se conciertan para reducir los salarios de sus obreros, ordinariamente lo hacen mediante un acuerdo o convención secreto, acordando no pagarles sino hasta una determinada suma, bajo ciertas penas. Pero cuando los obreros hacen entre ellos un convenio contrario, pero de la misma especie, comprometiéndose a no aceptar cierta clase de salarios, bajo pena de multa, la ley los castiga severamente. Si la ley fuera imparcial, debería tratar a los maestros de la misma manera, pero ya hemos visto que el Estatuto VIII de Jorge III da fuerza de ley a la regulación que los maestros tratan de establecer mediante tales acuerdos. *Ibid*., p. 138.

dientemente de responder a intereses espontáneos, comerciales, políticos, transitorios, religiosos o tradicionales— la autonomía. Como tal lo importante es que la asociación no responda al interés de alguna congregación o de alguna corporación. El caso de los partidos políticos como compleja suma de asociaciones y voluntades individuales, es un caso aparte que no podrá ser comentado aquí. Lo que si se podría decir es que, de acuerdo con el filósofo francés, los partidos son un "mal inherente a los gobiernos libres".[13]

La asociación se determina de esta forma como la reunión de intereses entre los particulares. El origen de los intereses de cualquier forma de colectivo humano puede ser tan diverso como la propia asociación. Por ello, a la asociación se considera como la suma de individuos que encuentran un medio idóneo para exponer y expresar sus inquietudes más allá de sí mismos. Lo que ni Smith ni Tocqueville y toda la tradición liberal aceptan es que la sociedad civil —como experiencia histórica construida a partir de las formas diversas de asociación que en principio se oponen a las formas de asociación estamental de la vieja sociedad feudal— se convierta en nuevas expresiones del corporativismo. Que vuelvan a ser esclavas de la congregación o en una sociedad confesional. O peor, en un fuerte sistema de dominación en el que los monopolios comerciales impongan a toda la sociedad su despotismo o su tiranía.

La idea de sociedad civil se debe comprender a partir de la teoría económica de Adam Smith y de la filosofía política de Alexis de Tocqueville, como una crítica teórica y práctica del corporativismo. Pero también a toda tendencia e inclinación a la acción de los monopolios y sus afanes de dominación y colonización de la sociedad civil. El monopolio puede ser, en efecto, público o privado. O bien, una extraña y compleja red de intereses entre dos fuerzas que se presumen autónomas. Conviene advertir que para ellos el Estado no es un mal; es una necesidad para la correcta evolución de la sociedad civil. Para la correcta orientación de todo el complejo enramado de relaciones entre los intereses público, general y privado. Para una idea aceptable y legitima del bien común. Lo que no aceptan es que el Estado, como poder político o soberano, se convierta en un poder que descompense y desequilibre los términos de dicha relación. El peligro no está, entonces, en el carácter necesario de la intervención estatal. El peligro está en hacer de él un monopolio intolerable. Peligro que ha dado motivos sobrados para que los autonombrados libertarios definan sus posiciones "liberales" frente al Estado. Pero para Smith y Tocqueville este peligro se encuentra también en la clase comercial. En el ejercicio extralimita-

[13] "[...] pero no tienen el mismo carácter ni los mismos instintos en todos los tiempos". *La democracia en América*, vol. I, p. 170.

do de un poder que hace que la acción humana lleve las cosas, a través del libre mercado, a términos igualmente intolerantes. De esto último se entienden las amplias razones que existen para comprender al carácter indómito de una sociedad civil irredenta en cuanto se opone al despotismo y tiranía del monopolio. Que exige que el Estado no abandone las necesidades de la sociedad civil. En especial las que lo legitiman frente a un despotismo incontenible para el cual sólo importa la desmesura de sus intereses.

Las formas de civilidad que propone la nueva sociedad requieren e implican desarrollar una peculiar armonía entre ellas y el poder político. Si tales formas inducen a negar la violencia política, es claro entonces que las asociaciones, una vez que encuentran condiciones favorables a su desarrollo, deben respetar los principios ideológicos y políticos que posibilitan su existencia. Por ello no deben ser la causa del desequilibrio o ruptura del orden social. Toda asociación como parte del complejo sistema social que supone esta forma de comprensión de la sociedad civil, hipotéticamente estaría obligada a reconocer al poder político legítimamente y legalmente constituido. Como en caso necesario, a manifestarse públicamente a través de las garantías y derechos que concede y otorga la convivencia democrática. En tal sentido e idealmente hablando, toda asociación debe ser la manifestación del ejercicio individual y colectivo de la libertad, la igualdad y la democracia.

En el caso de Adam Smith y Alexis de Tocqueville la sociedad civil nunca se reduce a ser un campo permanente de confrontación con el Estado. O la contraparte de una relación a la que únicamente se comprende en términos maniqueos. Relación binaria en la que sólo existe el negro y el blanco. Lo positivo o lo negativo. Sin embargo, la idealización de la sociedad civil consiste en, una vez aceptada la universalidad del ciudadano-comerciante, domesticar las pasiones. En especial las del poder y la codicia. En esto consiste a fin de cuentas la civilización: en domesticar la barbarie humana. En no aceptarla como parte de la acción humana.

La sociedad civil como sociedad civilizada es la condición histórica ideal para negar la violencia política. Particularmente las que producen las tempestades históricas como son las revueltas y las revoluciones político-sociales. Por ello, de acuerdo a lo que observa Tocqueville en su famoso viaje a tierras americanas, los individuos una vez que están empeñados en satisfacer su interés particular, muestran poco interés por los asuntos públicos como en llevar a cabo una revolución. Cosa que nos los convierte en conservadores ante una atmósfera histórica cargada de vientos revolucionarios. O ante los cambios políticos que convulsionan a una sociedad. Si se entienden bien las cosas, la preocupación central del individualismo radica en la búsqueda de su propia

felicidad. Lo que pide para ello son garantías para la protección de su persona y de su propiedad. Es decir, bases sólidas de la paz social. Así sean éstas producto de una *servidumbre bien ordenada*.[14] El individuo considera que esto es suficiente para ser reconocido como ciudadano. Como un ser socialmente útil quien por medio del egoísmo contribuye al bienestar de la sociedad.

V. El individualismo es la expresión de una época. Un modo de definir la red de relaciones que se sintetizan en la figura del nuevo ciudadano. Es, por decirlo en estos términos, una fórmula sumamente pragmática para determinar lo que es en última instancia todo lo referido al interés particular. Como para analizar cómo se construye y comporta en su propio espacio como espacio privado. El individuo es, en primera instancia, una totalidad entendida como la suma de sus deseos que nunca son otras cosa más que sus pasiones. Es decir, una inescrutable e irreductible interioridad. El individuo requiere satisfacer sus deseos. Requiere canalizar sus pasiones. En particular necesita satisfacer y canalizar su egoísmo. En la sociedad civil este último transforma radicalmente. Deja de ser deleznable. Ahora es una experiencia que habla bien de un modo de realizar la acción humana. Simplemente se convierte en la base de la nueva sociedad. En una virtud. Como en un acto prudente en el que se conjugan sabiamente los medios y los fines de la acción humana. El egoísmo es también fórmula paradigmática o piedra de toque de una valiosa teoría económica que transforma al carácter vertical de las relaciones sociales, en horizontales. Es, en consecuencia, también un principio igualitario de la sociedad civil. Como es lo que convierte en racional al interés o beneficio particular entendido en el mejor de los sentidos, esto es: como acto económico. El egoísmo deja de ser objeto de un estigma moral y pasa a ser una acción humana juzgada, valorada más por su eficacia que por cualquier otra cosa.

Pero esta filosofía no es producto de un moralismo ingenuo o radical. Es, como la de Tocqueville, una filosofía social que, siguiendo los criterios de la racionalidad moderna como a ciertas directrices impuestas al pensamiento social por el famoso secretario florentino, Nicolás Maquiavelo, aborda el problema de la acción humana bajo otros criterios. Como se sabe para Smith el egoísmo no es en sí ni bueno ni malo. Es una acción que sólo se puede valorar con base en

[14] "Siempre he creído —dice Tocqueville— que esa especie de servidumbre bien ordenada, dulce y pacífica que acabo de describir podría combinarse mejor de lo que se imagina con algunas formas exteriores de la libertad y que no sería imposible establecer a la sombra misma de la soberanía del pueblo". *La democracia en América*, vol. II. p. 372.

lo correcto o incorrecto de la misma.[15] El mercado es aquí el criterio circunstancial que permite definir a la acción en tales términos. El mercado es, en resumen, la sociedad civil. Desde esta perspectiva se entiende el interés de determinar su historia desde los tiempos antiguos a los de la era global como era del mercado total.

Ahora bien, estas filosofías jamás nos acercan a resolver el angustioso asunto de por qué los hombres están siempre en disponibilidad de asociarse. Tal vez hasta ahora ninguna filosofía ha resuelto este asunto. Tampoco sabemos por qué si los individuos son pensados como entes aislados, monadas o átomos, deben asociarse. La razón podría ser que, más allá de la necesidad, los individuos se asocian también por interés. Por ver en la asociación una buena razón para su egoísmo. Porque el reunirse con otros individuos obtienen un beneficio. Que no siempre es ajeno a la riqueza o al poder. O al prestigio social. Lo que se piensa aquí, en contra de Tocqueville, es que el afán o razón de asociarse obedece a múltiples motivaciones, pero no a un instinto. Ni a una vocación. Así sea aquella que califica al político como un hombre de acción dedicado a organizar partidos políticos.[16]

Considerando bien las cosas la sociedad comercial de la que aquí se habla con base en dichas filosofías sociales era ya en tiempos de Smith y más en los de Tocqueville, una compleja red de intereses, asociaciones y formas específicas de gobernabilidad. Adecuadas o no a la nueva sociedad, eso sería otro asunto. Lo que interesa es comprender que la economía política es una racionalidad responsable de mostrar que la sociedad civil responde a un conjunto de instituciones y prácticas político-sociales que al evolucionar han configurado una sociedad con clara y marcada tendencia comercial. La moderna sociedad de mercado. Sociedad que ve interrumpida su feliz y veloz marcha una vez que

[15] "Smith no despliega su moral como una ciencia teleológica —desde el fin el hombre construye su ser—, convirtiéndose cada uno en hijo de sus obras —como se afirma en el *Quijote*—, sino que para él la moral es simplemente la ciencia de portarse correctamente: se ocupa de las reglas morales. Lo correcto no es lo bueno, sino lo que *se debe* como fruto de un *juicio moral* sobre el equilibrio de las pasiones humanas, que son lo que nos mueve a actuar. Lo correcto persigue el no excederse; ni en lo bueno, ni en lo malo. No es un término medio al modo aristotélico, sino lo que equilibra la pasión en orden de alcanzar la seguridad. Lo bueno y lo malo son reducidos por Smith a lo justo e injusto, según su sentido de justicia". R. Lázaro Cantero, *op. cit*., p. 246. Con respecto a la filosofía moral de Smith, véase en especial su interesante y valioso estudio: *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid, Alianza, 2004.

[16] "Sin embargo, dice Tocqueville, es preciso que la ambición [particular] consiga crear partidos porque es difícil derribar al que detiene el poder por la sola razón de querer ocupar su lugar. Toda la habilidad de los hombres políticos consiste, por tanto, en formar partidos. *La democracia en América*, vol. I. p. 174.

la Revolución Francesa entra al escenario de la historia. Las instituciones de la sociedad civil son consideradas de acuerdo a su carácter histórico. El lenguaje es quizá junto al mercado la institución con mayor historia en el proceso civilizatorio de la humanidad. Una institución que por cierto tanto intereso a los intelectuales de la época.

Determinar en estos términos a la sociedad civil significa, para Smith y Tocqueville, considerar al progreso humano materializado y objetivado históricamente en la sociedad civil o comercial. Implica indagar, pues, cuáles son sus fundamentos constitutivos. Para Smith la causa y razón del progreso humano es la división del trabajo. Para Tocqueville la causa y razón del mismo recae en la igualad de condiciones.

VI. El tiempo que transcurre entre las reflexiones del economista escocés sobre la división del trabajo a partir de sus observaciones en el taller de alfileres de Glaswo y sobre el egoísmo del carnicero en el ambiente mercantil de la misma ciudad, y la filosofía política de un viajero francés impactado por el modo en como se desarrolla la igualdad de condiciones en tierras americanas; pero sobre todo por lo que intuye al recorrer los suburbios obreros de las calles de Manchester y Londres, hablan por sí mismos de los cambios históricos ocurridos especialmente en el campo productivo y comercial. Son estos cambios los que llevan al filósofo francés a criticar al economista escocés en términos de no aceptar a la división de trabajo como eje del progreso humano.[17] Esto no es motivo para no decir que en muchos sentidos Alexis de Tocqueville fue si no el mejor si un buen discípulo de Adam Smith. Decir esto, por fuera del sentido metafórico que llegue a tener, no obedece al hecho de que en la aguda retina de Tocqueville —que lo llevará a ver en la gestación de la sociedad americana las contradicciones de la democracia en la moderna sociedad industrial de masas— las tesis liberales de Smith no tuviera peso alguno. Por el contrario. Lo decimos por otra razón: porque de algún modo no es posible evitar considerar a Tocqueville —a través de su relevante análisis de la sociedad

[17] "En América —dice Tocqueville—, sucede a veces que el mismo hombre labra el campo, construye su morada, fabrica sus utensilios, hace sus zapatos y teje con sus manos la burda tela que debe cubrirle. Eso perjudica el perfeccionamiento de la industria, pero sirve poderosamente al desarrollo de la inteligencia del obrero. No hay nada que tienda más a inmaterializar al hombre y a eliminar de sus obras hasta la huella de su alma, que la división del trabajo. ['Con la división del trabajo se hace mejor y más económico lo que ya se hacía, pero no se innova. La división del trabajo es más un elemento de riqueza que de progreso.

El arte de dividir el trabajo es el arte de confiscar la inteligencia de la mayoría en provecho de algunos']". *La democracia en América*, vol. I, p. 381.

americana— como el ideal antropológico del perfecto *espectador imparcial* que se encuentra en la obra moral de Adam Smith.[18]

Ahora bien, lo primero que enseña el proceso de secularización de la racionalidad moderna es a no hacer gran caso a la Providencia. En el caso de nuestros filósofos esto no ocurre así. Pues como se ha dicho, eran hombres religiosos. En sus respectivas filosofías sociales la Providencia se asume como la famosa metáfora de la "mano invisible" (*invisible hand*)[19] y como incontenible fuerza que influye y afecta a la acción humana. Es por ello considerada como inevitable e imprescindible. Pero, en el caso de Smith, nunca se nos aclara si el espectador imparcial responde más a los asuntos humanos que a los de la Providencia. Si la tarea del individuo es ser amo y señor de sí mismo —"héroe" de sí mismo como lo señala Baltasar Gracián—[20], toda imbricación o influencia de la Providencia, será sospechosa. Al menos que se crea que, en efecto, el individuo como espectador imparcial modela una especie de soberanía que permite pensarlo como vicegerente de Dios.[21]

Por fuera de este espinoso asunto, el de la intervención de la Providencia en los asuntos humanos, es importante decir ahora que *La riqueza de las naciones* es para nosotros esencialmente una crítica a toda la economía anterior a la economía política de Adam Smith. Es a través de dicha crítica en donde radica nuestro criterio para considerar a la sociedad civil como un todo unitario. Como una unidad armónica en la que ninguna de sus partes debe ser la expresión de sus propios excesos. Seguramente Smith está ampliamente de acuer-

[18] Véase A. Smith, *op. cit*. Para Víctor Méndez la teoría del espectador imparcial es la "instancia que media en toda relación social de normas morales […] Porque lo que llamamos el espectador imparcial es la posición general y neutral que acaba emergiendo en las diversas interacciones entre el agente y el espectador, y que va a acabar suministrando el patrón para la conciencia entre las diferentes emociones". *Op. cit.*, p. 163-164.

Para Adam Smith el espectador imparcial es el "yo" en cuanto que de acuerdo con él: "somos espectadores de nuestro propio comportamiento y tratamos de imaginar qué efecto produciría en nosotros visto desde tal perspectiva. Éste es el único espejo mediante el cual podemos, en alguna medida, escudriñar la corrección de nuestra conducta con los ojos de los demás". A. Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, p. 224.

[19] La mano invisible es tan sólo un invento de la imaginación que necesita reposar y descansar con tranquilidad; para Smith la Mano Invisible no es una cuestión metafísica o religiosa, sino una metáfora útil para explicar los beneficios no intencionados en una economía de libre mercado". R. Lázaro Cantero, *op. cit*. p. 196. Como tal esta bella metáfora smithiana es hoy cuestión de poco interés. Por los menos para quienes no viven de las delicias del liberalismo dogmático.

[20] Baltasar Gracián, *El hombre en su perfección. Saber para vivir*. México, Planeta, 1997.

[21] "En este mundo no hay más juicio que el humano, que es *semidivino,* en tanto cuanto el espectador imparcial es vicegerente de Dios". R. Lázaro Cantero, *op. cit*., p. 199.

do con Tocqueville en que lo importante de dicha armonía es evitar al despotismo y la tiranía como producto de un desequilibrio de fuerzas entre las cuales se encuentran las de la clase comercial o industrial. *La riqueza de las naciones* y *La democracia en América* son dos obras que, independientemente de cualquier otra consideración, tienen intención fundamental mostrar que la sociedad civil es la construcción de un complejo sistema de poderes. Lo ideal es, como se observa, evitar que se reproduzca en base a sus excesos. Así sean estos los vicios privados en su metamorfosis como virtudes públicas.

Para la nueva ética social que debe caracterizar la evolución de esta sociedad, el espectador imparcial no es otro más que el individuo. Un ser social que, una vez que comprende las ventajas del mercado como circunstancia o condición social, acepta ser poseedor de un poder; mismo que le permite sacar provecho de su acción al promover y participar del sistema de riqueza que, de acuerdo con Smith, genera la nueva sociedad. Como todo sistema de poder, el de esta sociedad no deja de producir sus propios conflictos. Por ser en esencia la sociedad civil el espacio para la producción de la riqueza y, por lo mismo, campo ideal de la competencia entre los particulares, los individuos requieren de la actividad o intervención de otras instancias de la sociedad para el desarrollo de su actividad como para la protección de sus intereses. Por su naturaleza los espacios o instituciones de carácter privado tienden a ser vistos como instancias de intermediación entre el individuo y el poder público. Son colectivos o asociaciones sociales de diverso orden las que demuestran que la sociedad civil es, en efecto, una impresionante cadena de acción humana. Cadena en la que no hay que ignorar el papel que en toda ella desempaña el Estado.

En su famoso viaje por América Alexis de Tocqueville descubre con gran asombro la tendencia natural que muestran los habitantes de ese país a asociarse. Para el pensador francés la asociación es el dato que orienta a toda su reflexión sobre la democracia. Como es también el punto de partida que le permite realizar su interesante reconstrucción histórica sobre la democracia moderna y su futuro. El interés de Tocqueville por la asociación, por esos colectivos humanos, lo lleva a considerar como algo sumamente significativo y necesario establecer una nueva ciencia. Así, dice Tocqueville, es que “hace falta una ciencia política para un mundo enteramente nuevo”.[22]

Nunca sabremos que es lo que llego a pensar sobre este nuevo campo del conocimiento humano. Pero no se duda que tal ciencia sería una respuesta para la comprensión e inteligibilidad de la sociedad moderna. Una nueva forma de pensar la vida social que nace a partir de la experiencia, concretamente: de

[22] *La democracia en América*, vol. I. p. 11.

las formas y estilos de asociación que encuentra en América. Esta ciencia deberá colocarse en la perspectiva y horizonte de un cambio social de profundo sentido histórico. No es posible sostener que dicha ciencia es la ciencia de la sociedad civil: un campo del conocimiento sobre la acción humana no subordinado a los imperativos de la filosofía política, la sociología, la antropología o la propia economía. Si la sociedad civil es una ciencia, la paternidad de la misma se encuentra en Adam Smith. La única objeción que se hace a tal paternidad parte de pensar que su teoría económica se encuentra referida, en efecto, a la sociedad civil pero como historia del comercio.

VII. Como teoría crítica de la economía de su tiempo, la economía política de Adam Smith es, en primera instancia, una crítica a lo que consideró como los graves errores y excesos del mercantilismo. Su famoso tratado económico-político fue, como *La democracia en América*, un libro escrito con paciente cuidado. Como para mostrar que si bien la nueva sociedad nace de las entrañas de la vieja sociedad feudal, lo importante es enderezar las cosas. Y que mejor manera de hacerlo que promover nuevos criterios y prácticas económicas que contribuyan a orientar a la vez las relaciones políticas de la sociedad. La actitud de un pensador ilustrado como lo fue Smith se muestra claramente al ignorar a los fantasmas del pasado. Pero él no estaba obligado a hacer un ajuste de cuentas con ellos. Lo importante no es saber qué fue esa sociedad a la que se critican sus errores y excesos. Lo que importa es, una vez que se ha asumido una perspectiva para la comprensión del nuevo horizonte económico, remarcar tales errores y hablar poco de la vieja sociedad. En el caso de Tocqueville su comportamiento frente a la vieja sociedad fue muy diferente. Y esto queda demostrado al hacer de los fantasmas del pasado la base de su más profunda reflexión sobre el origen, desarrollo y futuro de la sociedad democrática.

Como se sabe, el fantasma del Antiguo Régimen siempre rondó en su cabeza. Cosa que no le quieta nada a su apasionado espíritu ilustrado. Por el contrario. Tal vez por ello resulta admirable su filosofía de la historia. Una filosofía que, cabe decirlo, tiende puentes muy sólidos entre el pasado y el presente en la comprensión del proceso de configuración de la sociedad civil como forma de vida social en la era de la democracia moderna. Como se sabe Alexis de Tocqueville era un aristócrata de ideas y convicciones liberales. Conocía por ello por experiencia propia los componentes de la cultura aristocrática de su convulsionado tiempo. Adam Smith fue un hombre ilustrado que si bien no tuvo la cuna del aristócrata francés, si conocía y se familiarizó con las costumbres aristocráticas de las sociedades europeas del siglo XVIII. Diremos que aprendió a moverse con cierta facilidad por los pasillos de la amenazada sociedad corte-

sana. Pero no fue en sentido fuerte, un cortesano. Simplemente fue alguien quien, como todo miembro de su estatus y jerarquía social, supo moverse a través de esos tortuosos pasillos.

Como uno de los más grandes filósofos de la sociedad liberal, a Adam Smith se la atribuyen infinidad de cosas. Algunas ampliamente justificadas por la historia pero sobre todo por el innegable valor científico de su teoría económica. Su teoría moral es también de gran importancia. Pero, es la imagen que forja del ciudadano-comerciante junto con el problema de la intervención del poder político, lo que ha provocado mayor polémica. Al menos en lo que respecta a la idea de sociedad civil en esta filosofía. Aceptando que el ciudadano-comerciante es el burgués, término muy descalificado en estos últimos días, y aceptando que su ser social no ocurrió por generación espontánea, los orígenes de la burguesía se remontan a varios siglos atrás. Mucho antes de que Smith viera en la ciudad de Glaswo un modelo de sociedad de mercado que le sirviera de base para concebir una sociedad civil con tales características. La teoría económica smithiana es a su vez una historia económica. Una historia en la que resalta el hecho de que los usos y costumbres cortesanos son irrelevantes. Inicuos. No existen puentes de intermediación entre los valores cortesanos en la breve transición histórica del mercantilismo a la nueva economía política. O entre el Absolutismo y la Revolución.

La riqueza de las naciones fue, al igual que cualquier otro producto intelectual de la época, un acontecimiento que sólo podría tener cabida al interior de un mundo dominado por las costumbres y prácticas cortesanas. Costumbres y prácticas que son, a fin de cuentas, las que influyeron en el pensamiento liberal.[23] Contrariamente a todo lo que se ha pensado de esta invaluable obra, las tesis de Smith no fueron escritas para el hombre común y corriente de la época. Para el ciudadano-comerciante. Si tal cosa es así, es inevitable preguntar, entonces, ¿a quién estaba dirigido en primera instancia este trascendente estudio de economía política? Como un producto íntimamente relacionado con el ambiente cortesano, *La riqueza de las naciones* se inscribe también en la larga fila de libros para el príncipe. Es así al soberano o representante del poder político a quien se dirige dicha obra. De esta manera esta obra es parte de la tensa relación entre el intelectual y el poder. Relación en la cual el primero considera que es su obligación intelectual y moral aconsejar al segundo.

[23] "La crítica liberal al poder se hace en nombre de un orden que hay que restaurar, y no de una revolución por venir". Pierre Rosanvallon, *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*. México, Instituto Mora, 1999, p. 25. Denis Rochet sostiene que: "No es la democracia, es la aristocracia la que inventó el pensamiento liberal". *Apud* P. Rosanvallon, *ibid*., p. 26.

Al contextualizar brevemente al pensamiento de Adam Smith bajo este doble parámetro, el mercantilismo y la sociedad cortesana en su relación con el poder político, algunos de los presupuestos del economista escocés como héroe de la tradición liberal, se vuelven frágiles. Es la persistencia de un liberalismo doctrinario al que calificamos de oficial, la razón por la cual se presta poca atención a los planteamientos críticos de esta teoría que se encuentran referidos al problema del poder político. Como tal vez ya se ha comentado, la idea de sociedad civil en Smith no es resultado de una ingenua utopía. Por ello no está en dicha idea pretender reducir a la sociedad civil a un activismo militante en el que los individuos adoptan al Estado como si fuese su peor enemigo o el origen y fuente del mal. Si Smith se apartó de los criterios del bien y del mal para valorar a la acción humana, seguramente fue en razón de abrir la posibilidad establecer otros horizontes para determinar lo correcto o incorrecto de la misma.

Los juicios de Smith serían así los de la mente brillante de un extraordinario espectador imparcial quien, al pretender dar consejos al príncipe, no juzga si su eventual intervención como soberano es buena o mala; sino si es correcta o no en términos rigurosamente económicos. Lo incorrecto para él era permitir que el soberano continuara participando de los errores de una economía montada sobre los anchos rieles del mercantilismo. Lo que critica en particular es la incorrecta conducción de la administración pública. Pensamos así que él consideró influir de algún modo en la salud pública a través de proponer medidas e instrumentos para su mejor orientación. De algún modo esto ocurrió. Siendo así *La riqueza de las naciones* un libro extrañamente afortunado. Pero no tanto porque el soberano haya cambiado de actitud, sino por la influencia que adquirió en una sociedad deseosa de liberarse de sus viejas ataduras y prejuicios. Por decir todo esto en pocas palabras: lo que Adam Smith propone es, bajo ciertas circunstancias que son las que determinan lo que debe ser la prudente acción del soberano, la intervención del poder político. Concretamente del Estado en la conducción económica de la sociedad.

Adam Smith no es el profeta de la sociedad de mercado que muchos quieren ver. Mucho menos es el profeta de la sociedad global del mercado total que gusta promover el neoconservadurismo. Simplemente fue alguien quien, al efectuar una admirable prognosis de su tiempo, se atrevió a establecer ciertas predicciones que, como las de Tocqueville, han sido referente invaluables para la compresión del futuro de su idea de sociedad civil.

VIII. Los grandes cambios históricos ocurridos durante esta transición al introducirse en su última fase: de la formación de los Estados Absolutistas a la Revolución francesa, a la par de exhibir la decadencia y crisis de la sociedad

estamental y de mostrar, en contraparte, el ascenso de la burguesía, tensa las relaciones sociales a grado tal que de ahí emergen diversos modelos de ciudadanía. Pero es la idea de que el comercio es la virtud de la sociedad que domina a las demás. Serán los acontecimientos revolucionarios en Francia los que promovieron otra forma de ciudadanía que en general invariablemente ha estado en conflicto con la del ciudadano-comerciante. Aparece el modelo jacobino junto con un ideal republicano en el que las tensiones entre el interés particular y el interés general, se radicalizan. Pero en gran parte y con mucha razón será sobre la base de dicha tensión que se definirán los derechos civiles y políticos así como la universalización de la ciudadanía.

Es a partir de esto último que la sociedad civil dejó de ser pensada como la construcción exclusiva del ciudadano-comerciante, del ciudadano-propietario, del ciudadano-ilustrado o del ciudadano-revolucionario. Ahora es pensada a partir del individuo-ciudadano. De un ser social determinado como portador de derechos y obligaciones. Es a través de este criterio universal e inclusivo que la discusión, por decirlo en términos contemporáneos, sobre el sujeto de la sociedad civil concluye sin más problemas. Lo que no deja de ser un dato interesante en las diversas formas que se dieron para definir al ciudadano y al carácter de su universalidad[24] —en esta etapa transitiva—, radica en que ninguna deja de reconocer al enorme legado, reto y compromiso que adquiere la moderna sociedad con el Humanismo.[25]

Lo que queda claro es que hasta la fecha ha sido más que imposible que esta sociedad adapte a ella los principios del Humanismo. Ocurre así que la tradición humanista se ha convertido en un referente cada día más lejano entre nosotros. Tal vez es esta la razón por la cual en nuestras sociedades ya no se dan tantos desplantes y desgarramientos que tenían mucho que ver con viejas virtudes republicanas que caracterizaron de siempre pero en especial al humanismo cívico. Las virtudes serán ahora las que encierran al individuo como observador perfecto en su propia esfera particular y no las que lo lleve a promoverlas en la vida pública.

Hasta la fecha a la nueva sociedad le ha resultado más que imposible romper definitivamente sus nexos con el Humanismo. Y, en consecuencia, con el republicanismo. Por ser un proceso histórico en el que encontramos diversas y encontradas experiencias políticas y culturales, las múltiples formas de asociación e institucionalidad de la vida política y civil que se expresaron bajo dicha

[24] Véase P. Rosanvallon, *op. cit*.

[25] Véase J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid, Tecnos, 2002.

transición, a simple vista la hacen ver como un periodo histórico de extrema confusión. Las dos imágenes que se tienen de dicho periodo son, por un lado, la de un sólido cuerpo monolítico y, por otro; la de un pantanoso terreno selvático en el que no encuentran ni paz ni sosiego a las pasiones humanas. Pero en Inglaterra, una vez sorteado su propio periplo revolucionario y navegando a toda vela a consolidarse como Imperio emergente, se asume como el "edén de la sociedad civil moderna".[26]

Sin embargo, a pesar de proponer una sugerente visión de sí misma, en ese edén las pasiones encuentran freno alguno. Menos aún cuando habría interés en domesticar a las más duras y templadas de todas ellas: la codicia y el poder. Para una parte de la intelectualidad ilustrada de mediados del siglo XVIII, Inglaterra era un espejo; tal vez de algún modo muy similar a éste era la sociedad que encuentra Tocqueville en América. Lo era en el sentido de reflejar a una idealizada realidad. Para nadie es extraño que en un proceso de transición como el aquí referido, las pasiones daban nota elevada y fuerte de la situación en que se reproducía la vida y la cultura de la sociedad estamental. Situación que llevaba a entender que la moral, al ocupar un papel central de la reflexión sobre la acción humana, mostraba que era necesario impulsar ciertos cambios. Especialmente en el espinoso terreno de la filosofía política. Habría, pues, que pensar las cosas humanas desde otros horizontes. De esta manera encontramos que la razón del progreso humano y la riqueza no dependen de la evolución de una sociedad civil empeñada de reflejar el caos de las pasiones y los vicios como era lo sostenido por Bernard de Mandeville y su famosa tesis sobre el origen del progreso humano.[27]

La llamada escuela escocesa es, como se sabe, una de las más representativas corrientes filosóficas del siglo XVIII. En especial debemos a dicha escuela ser la responsable y promotora de colocar bajo otro orden de cosas los temas de la moral. Por razones comprensibles encontramos que Adam Smith se encuentra colocado a la cabeza de dicha escuela. En su teoría moral el individuo es el hombre medio quien, al ser juez de sí mismo, se convierte en

[26] "[...] atravesad los campos de Inglaterra; os creeréis transportados al Edén de la civilización moderna". A. de Tocqueville, *Democracia y pobreza. (Memorias sobre el pauperismo).* Madrid, Trotta, 2003, p. 49.

[27] Véanse Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas. O los vicios privados hacen la prosperidad pública.* México, FCE, 1982; Thomas Hornre, *El pensamiento social de Bernard de Mandeville. Virtud y comercio en Inglaterra de principios del siglo XVIII*. México, FCE, 1982; Cristiana.M. Ríos Espinoza, "Bernard de Mandeville: la ética del mercado y la desigualdad como base del progreso moderno", en *En-Claves del Pensamiento*. *Revista de Humanidades*, año I, núm. 1, junio 2007. México, Tecnológico de Monterrey, pp. 13-38.

espectador imparcial. Este individuo como lo que es históricamente: el burgués y miembro de la nueva clase social, al momento de desarrollar su amor propio o interés, supuestamente expone sus virtudes republicanas. Pero, al ser planteadas las cosas de este modo es inevitable no advertir que, al querer negar las contradicciones que se sintetizan en esta idea de individuo, éste no deja de ser objeto de una práctica social en la cual continuamente debe decidir si prefiere conciliar el interés privado con el interés público, a la libertad con la igualdad, a la virtud con el egoísmo, la asociación con el individualismo, al trabajo con el deseo de ilustrarse, lo particular con lo universal, la justicia con la igualdad, el gobierno civil con su pasión libertaria, la felicidad con la alteridad, etcétera. La sociedad civil no es pensada aquí por las antinomias que la caracterizan. Es pensada como un ideal. Como una armonía.

En el caso de Alexis de Tocqueville son las contradicciones de la democracia moderna lo que le permite ver al individuo como un ser social que no necesariamente debe ser prisionero de tales disyuntivas. Algunas de las cuales llegan a ser para él la causa y razón de un conflicto de carácter existencial. Como de acciones y comportamientos paradójicos. Pero no por ello la filosofía política de Tocqueville niega que sea el individuo la piedra de toque de la teoría liberal. En cierto modo lo que hace el filósofo francés es colocar al individuo en su relación con la sociedad civil realmente existente. Cosa bastante saludable que no siempre ocurre en la tradición liberal. Es por esto que al llegar a un cierto punto, la economía política de Adam Smith y la filosofía política de Alexis de Tocqueville marcan un sugerente distanciamiento. Respondiendo así el teórico de la democracia en la moderna sociedad de masas a algunos planteamientos del economista escocés.

Sin el deseo de abusar de la posición de Tocqueville respecto a la de Smith, en particular por lo que se señalo desde un principio: la enorme distancia de tiempo transcurrido entre uno y otro así como por el significado profundo de los procesos históricos ocurridos en dicho tiempo y por el sentido de los mismos, para Tocqueville la división del trabajo sin dejar de ser una incuestionable palanca generadora de riqueza, es una de las más graves causas de la alienación del hombre moderno.[28] Alienación que es más sintomática entre las clases trabajadoras. En especial en la moderna clase trabajadora de la sociedad industrial de masas. Esta aguda y penetrante observación de Tocqueville es la que lo acerca más con Karl Marx —con el Marx de los *Manuscritos filosóficos*— que con el liberalismo. Lo que entendemos es que para él la división del trabajo es generadora de riqueza pero no es la razón del progreso. Enseñando

[28] *Vid. infra* nota 17.

así que no debemos confundir jamás riqueza y progreso. Al menos no si se mantiene una postura ilustrada y, por lo mismo, crítica de la historia. En tal sentido la agudeza de este filósofo consiste en mostrar que las cosas de la sociedad civil son muy mal llevadas. O que tal vez queda por recorrer un largo camino para la realización de una civilización más evolucionada. Si la división del trabajo produce la riqueza a los niveles hasta hoy conocidos, la justa distribución de la misma continúa siendo una de las grandes asignaturas pendientes de la historia. La cuestión es cómo es posible su distribución sin afectar sensible o radicalmente los intereses de los ricos. Sin modificar la relación de fuerzas entre las clases sociales o sin modificar la dirección del Estado. Como se ha señalado, ni Smith ni Tocqueville ignoraron que en una sociedad como la de ellos en la que predominan ciertos interese de clase, el gobierno es establecido para la defensa de los intereses de los ricos.[29]

Por otro lado, para Tocqueville el mercantilismo no es, como afirmó Adam Smith, resultado de una serie de errores económicos. Es, paradójicamente, una relación histórica de legitimidad democrática. Para él es bajo el contexto del Antiguo Régimen, concretamente en la aristocracia y en la sociedad cortesana en donde surgen las nuevas instituciones sociales. Entre ellas, el comercio moderno. Como es a la vez una referencia del despotismo en su doble aspecto: en cuanto a los excesos derrochadores de la corte; y en cuanto a las características de un poder soberano institucionalizado el cual, al promover un sentido específico de la política correspondiente a su inherente pragmática sociocultural, establece una clara y abierta referencia a un sistema de poder normalizado. En tal sentido, la aristocracia y el soberano absoluto fueron —por los vicios y virtudes que determinan a su indisoluble relación— actores quienes, al encontrarse en el primer plano de un apasionante drama político y sociocultural, promovieron de una gama de símbolos y códigos de poder que nunca han dejado de ser referentes para la comprensión de ese poder y de esa clase con los procesos de mediación de asociaciones, congregaciones y cor-

[29] "Esta desigualdad en las propiedades constituye el motivo principal de la aparición del gobierno es este estadio, pues una vez que hay desigualdad y propiedad, '*es absolutamente necesario que la mano del gobierno esté continuamente levantada y que la comunidad afirme su poder de salvaguardar la propiedad de los individuos*', estableciéndose una autoridad que ponga fin a las disputas entre los hombres [...] es gracias al '*progreso natural que los hombres hacen en sociedad*' por lo que el gobierno aparece en esta edad de los pastores…el origen de esa institución es '*una combinación de los ricos para oprimir a los pobres y salvaguardar la desigualdad de los bienes, de otra manera, sería destruida por los ataques de los pobres*'". Víctor Méndez, *op. cit*., p. 265. Las cursivas pertenecen a la bibliografía de Adam Smith que cita aquí Méndez, *Lecturs on Jurisprudence: Report* (1766).

poraciones. Eran indudablemente parte de una simbología y serie de signos o señales que afectaban el comportamiento del mercado.

Es así bajo un escenario con tales características en donde se templa el carácter del espectador imparcial. Del individuo quien sabe que, en el fondo de las cosas, son las relaciones con el soberano lo que define la conducción de la sociedad civil como un todo unitario. Como una estructura jerárquica y políticamente centralizada. Es esto último lo que define la relación entre el mando y la obediencia al interior de la sociedad estamental como lo que ella es: una relación que determina el comportamiento de la cadena infinita de acciones humanas. Pero, independientemente de su importancia económico-política, lo verdaderamente sugestivo de la teoría económica del Adam Smith radica en haber trastocado los términos de dicha relación. Pues una vez que se deja de ver al soberano como la medida de todas las cosas, importa ahora comprender que el comerciante —como individuo o ciudadano— debe ser la medida de todas las cosas.

IX. El comerciante no es un ser dramático o inicuo. Será en todo caso y desde la perspectiva desde el cual se comenta esta idea de sociedad civil, punto de referencia para establecer los criterios de nuestros respectivos campos de alteridad. Por ello, si la relación con el otro es y depende de la oportunidad, la acción debe ser racional y sujeta al cálculo económico. Lo que determina a la acción no es la benevolencia, la simpatía o la beneficencia. Pero, en otro sentido, como medida de todas las cosas, el comerciante es también una forma de comprender la dignificación del hombre. En especial frente al poder político; frente al soberano aún no definido como poder del pueblo.[30] Este concepto de ciudadanía no evita que el individuo sea prisionero de los múltiples enclaves autoritarios y poderes fácticos que giran en torno a él.

Es aquí cuando la asociación adquiere sentido. Ya sea como un colectivo mínimo, elemental o amplio o como partido político. Pues bien, si lo que sostiene la tradición liberal marca que el individuo es autofundado, lo que significa que siempre será una cosa muy discutible. Lo que no se discute es el hecho de que el individuo jamás podrá ser autosuficiente. Pero lo sea o no, el caso es que como persona autosuficiente sabe que no puede ser siempre objeto de esos enclaves y de dichos poderes.

Sin dejar de ser una ficción de considerables proporciones y a la cual tanto gusta promover el neoconservadurismo a grado tal que se llega a sostener

[30] Véanse en especial P. Rosanvallon, *op. cit*. y Edmund Morgan, *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

que: "¡lo que existe es el individuo y no la sociedad!" (Margaret Tatcher *dixit*); el individuo como un ser autofundado deja de ser concebido en los múltiples nexos sociohistóricos, culturales y políticos que los determinan. Como tal, es decir, como ficción, se acepta que esto sea así, que el individuo se considere creación de sí mismo. De su propio proyecto de vida personal. En el cual supuestamente no debe intervenir ninguna otra fuerza social de ese destino que sólo considera suyo. Pero, ¿cómo lograrlo por fuera de circunstancias y coyunturas históricas concretas? Y, sobre todo, ¿cómo realizarlo por fuera del Estado y por fuera de los la masa de individuos que lo circundan? Dejando de lado esta cuestión que ha dado pie a un sin fin de discusiones, lo que si importa es evitar la colonización de lo público por lo privado.

Al determinar de este modo al individuo, la posibilidad de reproducción de la sociedad depende de cómo se definen los espacios público y privado sobre la base de una idea de ciudadanía que opera como fuerza estabilizadora del orden social. Como opera también sobre territorios de conflicto con los que tal ciudadanía se reconoce o con lo que marca limites de inclusión y de exclusión; formales e imaginarios.[31] Al sostener como canon inmutable para la comprensión de la sociedad civil a esta ficción ideológico-política, la eventual participación del individuo en los asuntos públicos se complica de forma considerable. Más aún cuando al parecer hay que compartir —acríticamente— los valores del liberalismo. De lo contrario se corre el riesgo de quedar fuera de la razón.

Sin aceptar nunca y por ninguna razón que sólo existe el individuo y no la sociedad, para la era democrática —que comprende a la sociedades moderna y contemporánea— en la democracia la asociación al igual que los espacios públicos son para el individuo, mediaciones comprendidas como momentos de exterioridad. Es a través de esta serie infinita de mediaciones que todo indi-

[31] "La ciudadanía borró, o por lo menos oscureció, todos los demás conflictos: conflictos entre grupos o estratos definidos en términos de raza., etnicidad, género, religión, lenguaje o cualquier otro criterio social distinto de 'nación/sociedad'. La ciudadanía trajo al primer plano el conflicto *nacional.* La ciudadanía tenía la intención de ser unificadora dentro del estado y en la práctica cumplió ese propósito, especialmente porque la ciudadanía confería privilegios, o al menos parecía hacerlo. El concepto de ciudadano ha sido en general un elemento bastante estabilizador en el sistema mundial moderno. Redujo el desorden *dentro* del estado, y no se puede decir que haya hecho aumentar significativamente el desorden *entre* estados por encima del nivel que probablemente habría habido en su ausencia. No sólo ha sido un concepto central. No tenemos más que observar el andamiaje jurídico de los estados modernos para comprender cuánto de la legislación y la administración de los estados depende de la categoría de ciudadano". Immanuel Wallerstein, *Conocer el mundo. Saber el mundo. El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo xxi*. México, Siglo XXI, p. 125.

viduo proyecta y despliega una serie determinada de acciones que en su conjunto llegan a representar, obedecer o reflejar sus pasiones e intereses; a su conciencia política, social o únicamente a su voluntad de dominio. Contrario a lo que se cree, las asociaciones no son simples campos neutros de mediación entre lo público y lo privado. Por ser, en incontables ocasiones, verdaderas instancias de poder que no sólo tensan las relaciones de por sí conflictivas entre lo público y lo privado. Por otro lado las asociaciones no siempre son formas puras de organización de colectivos sociales. Pues las ilegitimas e ilegales ocupan un lugar relevante en la historia de la era democrática. Las asociaciones o colectivos sociales que conforman lo que hoy se entiende por sociedad civil, no sólo son espacios para la reunión de las almas puras. También se trata de espacios que influyen y sirven para medir incluso el grado de corrupción y descomposición de la vida social.

En este sentido la autoconservación del individuo depende en todo momento, en efecto, de las circunstancias y de las coyunturas específicas sobre las cuales desarrolla su acción. Y corresponde a él decidir entre lo público o lo privado o desarrollar y promover la acción entre las dos esferas de la vida social. O bien, abrazar el aislamiento y la indiferencia; la soledad como máxima virtud de la ataraxia social. El otro campo externo de la experiencia individual es el de la naturaleza. Como exterioridad la naturaleza ha dejado de ser significativa hasta cierto punto. Pues una vez que el hombre se empeño de sobremanera en domesticarla —elevando los indicies de la riqueza material social e históricamente disponible y construyendo las coordenadas del progreso humano sobre tan sólida base material—, la más importante referencia de la auto conservación individual pasa a ser el trabajo. El trabajo se convierte en un valor social incuestionable; a grado tal que se le reconoce a partir de la sociedad moderna como la principal fuerza ontocreadora en el proceso de dignificación humana.

En la construcción de la sociedad civil el trabajo es el dato radical de la vida del burgués. Sin embargo, y esto no deja de ser paradójico, si esta sociedad establece que el individuo moderno debe ser ilustrado y empeñado en participar en la vida pública, el tiempo que dispone para cumplir con tal fin —por las obligaciones que contrae en relación a su interés particular— es insuficiente. En su viaje por América, Tocqueville observo justo este problema. Un fenómeno al que no se le deja de señalar como la causa de la mediocridad cultural de las sociedades democráticas. Adam Smith y Alexis de Tocqueville eran conscientes de que en la sociedad moderna existiría el declive de la participación ciudadana en la vida pública. Pero el primero entendía que esto obedecía principalmente al hecho de que los cargos públicos dependían de las viejas

estructuras estamentales. En el francés son múltiples las razones de esto, pero sobresale de entre ellas la ya señalada, es decir, lo que ve en América es que la política, a diferencia de nuestro tiempo, no era una actividad que prometiera grandes beneficios y sí muchas responsabilidades. Sin ahondar en el tema se podría decir que llegó a ser hasta cierto punto y en muchos casos una actividad honoraria.

Por ser el medio idóneo para canalizar las pasiones humanas hacia acciones lucrativas, al trabajo se le atribuye una considerable fuerza moral que lleva a ver a la riqueza sustentada en la tradición en algo reprochable. El trabajo es el *recurso del método* de toda acción correctamente inducida. La crítica al mercantilismo es la crítica a los vicios que exhiben a la aristocracia y a la corte como una clase ociosa y corrupta. Imposible de reformar moralmente. Como exhibe, por otro lado, a los pobres quienes hacen del ocio una práctica deleznable al negociar con la benevolencia y simpatía de los particulares. O por convertir a la beneficencia pública en motivo de derroche de los ingresos públicos. No está de más recordar que el comerciante como espectador imparcial, debe ser sumamente prudente en términos de su propio interés y de su propia autoconservación. Esto es difícil de lograr pues, como se sabe, para tal fin la acción individual será siempre insuficiente. Por ello es que requiere de la intervención de una fuerza infinitamente superior. De una fuerza que esté más allá de sus límites y debilidades individuales. Concretamente, requiere del Estado. Como de su intervención para cumplir y satisfacer los múltiples aspectos de la compleja vida social. Requiere de la intervención estatal ya sea para promover la ideología del *laissez-faire* o para evitar caer en la pesadilla de los competidores. El Estado deberá ser —idealmente hablando— como legislador y juez, el perfecto espectador imparcial.

Pero lo que debe evitar también el Estado es que comerciantes e individuos en general sean devorados por el insaciable y depredador apetito de los monopolios. Ni Adam Smith ni Alexis de Tocqueville ignoraron que la raíz del monopolio está en la libre competencia. En la forma incorrecta de permitir que las cosas lleguen a tal extremo que todo lo que se haga para contener su poder, resulte tan inútil como ineficaz.

x. Por decir las cosas de forma más clara, al escribir *La riqueza de las naciones* Adam Smith quería evitar que la sociedad fuera rehén de los intereses del comerciante. Su mensaje es bastante claro y éste es un disparo claro y contundente dirigido a la inteligencia y prudencia del soberano. Lo que el soberano debe hacer es evitar toda conspiración. En especial la de la poderosa clase

comercial.[32] Clase a la cual no se le puede dejar de ver como la causante del sin fin de problemas que influyen en los conflictos que produce la desigualdad de la riqueza. Menos aún cuando tuerce al espíritu de la ley en su propio beneficio. Insistimos, Smith no ignoró nunca que el gobierno civil tiene por origen y razón de ser a los intereses de los ricos, de las clases dominantes. Como tampoco que se emplee la fuerza para garantizar dichos intereses. Para él el rico es un miembro social de gran utilidad. En particular por su capacidad para generar y promover la riqueza. Condición indispensable si es que se quiere la justicia en la nueva sociedad. Pero lo que consideró es que la sociedad no tiene porque quedar sujeta a los intereses y fuerza de los monopolios. Por ser éstos los que hacen imposible y dificultan al extremo la posibilidad de la justicia al oponerse a su distribución. O bien como lo creyó Tocqueville que esto era posible: a través del incremento gradual del salario o convirtiendo a las clases trabajadoras en propietarias. Medidas con la que se esperaba que estas clases hicieran de lado sus motivaciones y pasiones revolucionarias. La dichosa tesis de la no intervención estatal —a la par de ser objeto de una explotación ideológica que ha rebasado ya todo nivel de mesura al ser adoptada como la verdadera piedra de toque del vigente modelo de desarrollo neoconservador—, oculta lo que Smith llegó a pensar como un verdadero peligro para la sociedad civil: la sutil o abierta conspiración de los comerciantes.

Fecha de recepción: 22/10/2007
Fecha de aceptación: 06/12/2007

[32] Al respecto de la "conspiración de los mercaderes", Víctor Méndez escribe lo siguiente con base en su interesante estudio que realizó sobre la filosofía la economía política de Adam Smith: "Por eso buscan obtener influencia sobre la legislatura, han adquirido, a diferencia de los obreros, 'la mayor participación en la consideración pública', y aspiran abiertamente a dictar las leyes de la sociedad comercial.

'El problema principal que impone a la sociedad el interés mercantil es que los comerciantes han conseguido que se legisle para su intereses. Como dice de ellos en *La riqueza*, no sólo su 'interés no es nunca el del público', sino que 'tienen un interés en engañar e incluso en oprimir al público' [...] ha logrado extender la llamada 'conspiración mercantil', la cual ha conseguido que los mercaderes lleguen a ser lo que no debían ser, según Smith, en ningún caso: los gobernantes de la humanidad". *Op. cit*., pp. 366-367.

LA SATURACIÓN DE LA HISTORIA: DE LA PÉRDIDA DE LA EXPERIENCIA A LA CATÁSTROFE POLÍTICA

MIGUEL ÁNGEL MARTÍNEZ MARTÍNEZ*

Resumen

Cada pensamiento ante todo, es la manifestación de una determinada experiencia del tiempo. Por ello, no es posible realizar una reflexión sin una modificación de la experiencia realizada en el tiempo. La tarea, en esta orientación, ya no es sólo transformar el mundo, sino especialmente cambiar el tiempo. Un tiempo que ya no puede comprenderse como un discurso, al modo tan hábil que se ha hecho, al considerar los patrones occidentales de la modernidad como los modelos únicos y auténticos de racionalidad.

Palabras clave: Tiempo, racionalidad, "el fin de la historia", saturación, experiencia.

Abstract

First of all, every thought is first the manifestation of a certain experience of time. Due to this, it is not possible to reflect without a modification of the experience realized within that time. As such, the task is not only to transform the

* Profesor de cátedra del Tecnológico de Monterrey, campus Ciudad de México. mgamartinez@hotmail.com, mgamartinez06@yahoo.com.mx

world, but especially to change time; a time that cannot be understood as discourse, as has been done so skillfully, when one considers Western patterns of modernity as the only and authentic models of rationality.

Key words: Time, rationality, "the end of the history", saturation, experience.

Introducción

Cada pensamiento ante todo, es la manifestación de una determinada experiencia del tiempo. Por ello, no es posible realizar una reflexión sin una modificación de esta magna realidad sustantiva, así como de la experiencia de sentido que se construye a través de su curso. En este sentido, el pensamiento político contemporáneo y moderno concentró su atención en la historia, pero no así en el tiempo. Pues, la tarea, en esta orientación, ya no es sólo transformar el mundo, sino especialmente cambiar el modo en que se experimenta en el tiempo.[1]

De esta manera, el ensayo es la herramienta más adecuada que orienta la reflexión hacia la historia, el tiempo y el tipo de experiencia que en ella se realiza. Pues, el llamado "fin de la historia" no sólo implica el culmen de un proceso humano que ansía llegar, a como dé lugar, a disfrutar de los beneficios del progreso, del desarrollo que establece las condiciones que permiten la plenitud humana, proclamando así una buena noticia: ¡la humanidad ha encontrado el camino para su consumación![2]

La buena nueva del fin de la historia, anuncia la promesa cumplida para los proyectos inacabados y las expectativas no realizadas, un nuevo *continuum*

[1] *Cf*. Giogio Agamben, *Infancia e historia: destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003, p. 131.

[2] *Cf*. Francis Fukuyama, "¿El fin de la historia?", en *Claves de Razón Práctica*, núm. 1, abril de 1990, pp. 85-96. El texto se publicó, en verano de 1989, en la revista *The National Interest* basado en una conferencia dada en el Centro John M. Olin de la Universidad de Chicago, para la investigación de la Teoría y Práctica de la Democracia. La frívola y gratuita autocomplacencia de su postura, al considerar su tesis como si algo muy distinta a la de "el fin de las ideologías", como cuando proyecta sobre el mundo entero lo que D. Bell limitaba a los países industriales. En este sentido, Fukuyama es incapaz de poner el mínimo interrogante sobre el triunfo de la democracia liberal, que se ha logrado con unos terribles costos, siendo uno de ellos, y no el menos importante, el vaciamiento de contenido democrático de tantos regímenes que han asumido la forma de gobierno democrática por imperativo de las potencias hegemónicas, que así han creído poder legitimar como pacífica y justa una situación tan irracional e injusta como la del orden mundial vigente.

que desentume el progreso que grita a los cuatro vientos que el hombre, por fin, ha alcanzado la estructura que facilita el desarrollo pleno, en cualquiera de las formas en que éste consistiera. Sin embargo, con la proclamación del "fin de la historia", el tiempo se jubila, el futuro se establece como una prolongación de las condiciones del presente, donde la civilización occidental no niega a nadie el derecho a mendigar las sobras del progreso.

En este sentido, con el "fin de la historia" planteado por Fukuyama, agota una forma específica de comprender la historia y, con ella, el tiempo. No porque este autor considere explícitamente tal idea, sino que se desencadena de la postura que sostiene al establecer que nada de lo que ha sucedido en la política o la economía mundiales en los últimos años contradice su tesis, por el contrario, la democracia liberal y la economía de mercado se fortalecen como las únicas alternativas viables para la sociedad actual.[3] Pues, un tiempo que ya no puede comprenderse como un discurso, al modo tan hábil que se ha hecho, y considere los patrones occidentales de la modernidad como los modelos *únicos* y *auténticos* de racionalidad.

A pesar del *maremagnum* de tinta que se ha derramado en la interpretación y reinterpretación de estos desarrollos teóricos, y la vorágine de las (re)orientaciones intelectuales, tanto a favor como en contra, forman parte del intento una construcción y readaptación un programa moderno e ilustrado. Estas grandes construcciones habían cultivado en el tiempo de su realización y, con ella, también germinaba el momento de su acabamiento; es decir, lo que se anunciaba como consumación se transforma en ruptura con todo lo anterior.

Así, con el anuncio del "fin de la historia" se proclama implícitamente el tiempo de la posthistoria, tiempo en que se muestra el agotamiento de una forma específica de comprender y de vivir el tiempo y, por ello, de la historia que devora tanto el pasado como el futuro de manera metastásica. Por ello, el objetivo del presente artículo consiste en reflexionar sobre la hipertrofia de una forma privilegiada de hacer historia, fundada en el *continuum* temporal, y de una memoria que privilegia implícitamente la clausura de lo político-relacional, obviado en una humanidad que no sabe a dónde se dirige.[4] Para ello, se recu-

[3] F. Fukuyama, "Respuesta a mis críticos", en *El País*, 21 de diciembre de 1989.

[4] La noción de historia moderna privilegia un *punto arquimédico* que opera como principio normativo que permite juzgar las acciones realizadas; ante ello, en el presente trabajo se considera la noción de historia desde las referencias del entrecruce biográfico que tejen las distintas redes sociales y políticas significativas en la vida ordinaria de las personas, ya que la misma experiencia de la Historia Mundial no se reconocen desde un punto externo, privilegiado y objetivo, revestido de una imparcialidad ambivalente, sino desde una comprensión intersubjetiva situada.

rre a una noción anamnética del tiempo *discontinuum* que se barrunta como la manera por la cual se busca no sólo "para que la historia no se repita", sino para que se piensen y se construyan las condiciones suficientes y necesarias que garanticen la aplicabilidad de la justicia.

Estas reflexiones estarán impregnadas de una apesadumbrada mirada sobre las víctimas de la historia, pues desde [desde este momento] aquí es necesario clarificar que es muy distinto conocer el origen de la filosofía de la historia a comprender sus productos finales. Pues, por un lado, media la motivación ilustrada que proyecta una visión filosófica sobre el tiempo y, por otro, los resultados culturales que se muestran en las distintas formas en que el ser humano padece las gigantescas construcciones teóricas.

La historia y el tiempo del progreso

El progreso obliga a considerar la experiencia del ser humano en el mundo como "esa mesa de sacrificios en la que se han sacrificado la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos. Entonces se suscita necesariamente al entendimiento humano esta pregunta: ¿Para quién, para qué finalidad ha sido inmolada esta asombrosa cantidad de víctimas?"[5] Por ello, el motivo básico de las reflexiones presentes no surge de la ciega fe en el progreso, ni tampoco de ubicarse en contra de los logros y adelantos valiosos que se ha realizado, sino de la desolada mirada ante las víctimas del tiempo marcado por la preocupación constante de conservar los privilegios tanto personales como colectivos.

En este sentido, la organización de los hechos humanos conforme a un plan o una(s) idea(s); esto es, sobre el registro de las representaciones del contexto global que componen los acontecimientos, se construye un tipo de concepción del tiempo que privilegia su propio dinamismo. Sin embargo, si uno se atiene a los hechos narrados a lo largo de la historia de la humanidad, el desgano surge por la revisión de la presencia del hombre en la tierra. En este sentido Kant considera que:

> [...] liberarse de cierta indignación al observar su actuación (de la humanidad) en la escena del gran teatro del mundo, pues, aún cuando surjan destellos de prudencia en alguno que otro caso aislado, haciendo balance del conjunto se diría que todo ha sido urdido por una locura y una vanidad

[5] G. W. F. Hegel, *Filosofía de la historia*. Barcelona, Zeuz, 1985, p. 49.

> infantiles e incluso, con frecuencia por una maldad y un afán destructivo, asimismo pueriles; de suerte que, a fin de cuentas, no sabe uno qué idea debe hacerse sobre tan engreída especie".[6]

Así, la concepción del tiempo no resulta de una estructura trascendental, sino que se realiza como un constructo racional, desde un contexto cultural específico que es el centro donde radica el valor de la razón (ilustrada) como ha sido, *de facto*, mostrado en la consistencia y validez de sus pretensiones universalistas "tratándose de un universalismo que no deja atrás lo idiosincrásico occidental",[7] sino que opera un cierto expansionismo validado, fundamentado y justificado por sí mismo. Esta racionalidad es una razón situada,[8] ubicada en una tradición que va de Atenas a Jena, por ello, la comprensión filosófica del tiempo es definida por una cultura específica, que se ha autocomprendido, en buena parte, por la misma cultura en la que se ha consolidado y desarrollado, misma que, a partir de un determinado momento histórico —la Ilustración— ha hecho de la humanidad, en general, y de sus diferencias, en particular, con sus implicaciones antropológicas y políticas, el objeto propio de su reflexión.

En este sentido, Weber, en sus *Ensayos sobre sociología de la religión* considera que:

> [...] el hijo de la [...] civilización occidental que trata problemas histórico-universales, lo hace de modo inevitable y lógico desde el siguiente planteamiento: ¿Qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que apareciera en Occidente, y sólo en Occidente, fenómenos culturales [como la Filosofía de la Historia] que se insertan en una dirección evolutiva que alcance validez universales.[9]

De esta manera, en la reflexión realizada en Occidente se constata una sistematización y racionalización de los conceptos. Este proceso de racionalización cuyos efectos, continuando con Weber, devienen en formas de economía de carácter capitalista, de su burocratizada organización política moderna, en el desarrollo de su conocimiento, con carácter científico-experimental, así como en la producción artística. Por supuesto, en otras civilizaciones se encontrarán productos culturales complejos que suponen un alto grado de profundi-

[6] Emmanuel Kant, *Ideas para una historia en clave universal, en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Madrid, Tecnos, 1987, p. 5.

[7] José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid, Trotta, 2000, p. 252.

[8] Jürgen Habermas, *Pensamiento posmetafísico.* Madrid, Taurus, 1990, p. 147.

[9] Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, t. I. Madrid, Taurus, 1984, p. 11.

dad, sistematicidad, organización sintética y formal de los saberes, en última instancia, de racionalidad. Sin embargo, esta racionalidad específica, la europea, organiza la sociedad, la cultura y la autocomprensión humana con una noción del tiempo autónomo. Este tiempo se orienta hacia la autosuficiencia y a la independencia de ámbitos fundamentadores, que es lo que carecen otras formas de organización de los saberes.

Ahora bien, el tiempo autónomo, es un tiempo que se basta a sí mismo, que orienta a la explicación científica de los hechos más que a su comprensión, que se establece como fundamento supremo del progreso, tan dogmático que se coloca como objetivo y finalidad última de la humanidad. Por supuesto, no se puede considerar un progreso sin humanidad, pero aquí se apunta el tiempo lineal que permite amarrar a la mesa de sacrificios a la humanidad para ofrecerla como víctima propiciatoria del progreso civilizador; es decir, el tiempo considerado en la noción de progreso es *chronos*. Noción que implica un término, una meta a la que han de llegar los vencedores. Por ello, el tiempo cronológico organiza la historia con los criterios de la naturaleza, lo que permite considerar que hacer historia se refleja, de manera necesaria, en el dominio de la naturaleza. Así, el conocimiento generado constituye un refugio ante la exposición radical de la que el ser humano se percata al estar en el mundo, en lo otro completamente indómito.

Este dominio dado por el conocimiento y la comprensión del tiempo *continuum* se encuentra fundado en una *vivencia* del tiempo homogéneo y vacío, el imperio de un tiempo sin nombre, de una razón histórica motivada por una fuerza interior inagotable, imparable e imbatible. Lo que este tiempo pide al ser humano es que se deje arrullar por el vaivén de los acontecimientos que lo encaminan siempre a una vida mejor.

Sin embargo, cuando el tiempo se termina, cuando tiene una meta, un punto de llegada, la experiencia individual se reemplaza por la razón explicativa. Este tiempo vacío es el que habita el hombre de la posthistoria, en él se sintetizan todas las aspiraciones humanas constituyendo al ser humano como "el animal que está en acuerdo con la naturaleza o con el Ser dado. Lo que desaparece [al final de la historia] es el Hombre propiamente dicho, es decir, la acción negadora de lo dado y del Error o, en general, el Sujeto opuesto al Objeto. De hecho, el final del Tiempo Humano o de la Historia, significa sencillamente, la cesación de la acción en el sentido fuerte del término".[10]

[10] Alexandre Kojève, *Introduction a la lectura de Hegel*. París, Gallimard, 1979, pp. 434-435.

La historia después del "fin de la historia"

De manera recurrente la tesis del *final de la historia* es asimilada con un contenido explícito que postula el triunfo de la democracia liberal, como anteriormente se ha señalado. Por ello, se desentiende constantemente otro contenido implícito: la proclamación de un "ya no más" definitivo. Sin embargo, las injusticias económicas, políticas y sociales sobre las que se funda este final es el argumento que permite constituir un "todavía no". El "ya no más" se establece como "el fetichismo de la responsabilidad autónoma, cómplice de una ingenua libertad, producto de una inflación de la autonomía",[11] mientras el "todavía no" se funda como la mirada que observa el pasado y que se distancia de la actitud que se cree poseedora del sistema que invisibiliza a quien no desea considerar y, de esa manera, lo olvida.

Como ya se ha barruntado, cada concepción de la historia está acompañada de una determinada experiencia de tiempo que está implícita en ella, que la condiciona y que precisamente se trata de esclarecer. Así, el pensamiento político moderno, que concentró su atención en el futuro, no construyó una adecuada concepción del tiempo que estuviera a la altura de las exigencias históricas concretas. Por ello, cuando se entona el final de la historia, se obliga a considerar el tiempo que ha sido dejado de lado por una concepción dominante de tiempo que, desde hace siglos, evita su interrupción. La representación del tiempo lineal en tanto *continuum* puntual y homogéneo ha ocultado el índice secreto de liberación ya que permite el misterioso encuentro entre las generaciones pasadas y las actuales debido a una especie de sensibilidad ante el destino desconocido de las injusticias pasadas.[12] En este sentido, la generación siguiente tiene sobre la anterior una responsabilidad que no sólo se queda en el recuerdo intencional, sino que se encuentra impregnada en el propio ser, al modo de la túnica de Neso, cuya piel es imposible de arrancarse o como Deyanira, quien obliga a Heracles a responder por ella. Tal responsabilidad viene porque antecede a todo compromiso libre, al margen de toda figura trascendental del ser. La responsabilidad ante las generaciones pasadas constituye una lábil fuerza liberadora. Así, el presente no es el tiempo que huye del pasado desastroso, sino el *momento oportuno* para desatar el pasado injusto.

[11] Silvana Rabinovich, "La mirada de las víctimas: libertad y responsabilidad", en José María Mardones y Manuel Reyes Mate, eds., *La ética ante las víctimas*, núm. 133. Barcelona, Anthropos, 2003, p. 51.

[12] Walter Benjamin, *Tesis sobre filosofía de la historia*. Trad. de Bolívar Echeverría. México, Clío, 2005, p. 19.

El tiempo que construya la historia, después del anuncio del "fin de la historia", se realiza cuando el presente se actualiza como acción que hace justicia a los proyectos inacabados, a los sueños no realizados. Puesto que "hay una extraña complicidad entre el presente y el pasado: cuando prestamos oídos a la voz de un amigo, si nos fijáramos bien, oiríamos en esas voces ecos de otras voces amigas que enmudecieron tiempo ha los que nos han precedido, han dejado huella cargando el aire que respiramos con su propia respiración".[13] Así, nadie puede desentenderse del sufrimiento ajeno porque la humanidad ha hecho experiencia radical de la injusticia provocada por el hombre. El sufrimiento que el ser humano infirió a otro, evoca sobre las espaldas de cada uno la responsabilidad ante la injusticia ocurrida, no porque todos seamos culpables, ni porque seamos, en algún momento, víctimas y verdugos, sino porque el sufrimiento humano del otro interpela a las prerrogativas y privilegios personales y colectivos.

En este sentido, la dimensión política de la memoria se activa en la actualidad y vigencia de las injusticias ocurridas e impregna a un futuro que nadie conoce o en un todo en donde nadie se reconocerá. Por ello, la activación de las injusticias no saldadas constituye la oportunidad de gestar, desde un pasado malogrado por la violencia del hombre y por las circunstancias inhumanas, la cancelación de la vivencia impregnada de una racionalidad en la que todo lo que ocurre guarda una función imprescindible en el orden sistémico. Cuando un pensamiento naturaliza la injusticia se exclama: "¡siempre ha sido así! ¿Para qué cambiarlo entonces?", cuando la historia repulsa a la "buena conciencia autónoma" reconoce implícitamente el valor semántico de su repulsión; es decir, cuando lo ocurrido constituye una barbaridad, se reconoce atemáticamente el nexo intergeneracional, entre el pasado y el presente que exige, no reproducir los mismos mecanismos que construyen condiciones de exclusión y negación, de violencia e injusticia, de lo contrario se considerará que las injustitas se encuentran orientadas a mantener el equilibrio natural del orden establecido y, con ello, se realiza el acto de condenar a quien ha padecido en carne propia el sufrimiento a mantenerse en ese mismo estado. "La reconciliación entre el espíritu y la historia mundial o la realidad sólo es posible si aceptamos el punto de vista de que lo que ocurre, lo que sucede cada día no es que ocurra a espaldas de Dios, sino que es obra divina".[14]

[13] Manuel Reyes Mate, *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin "sobre el concepto de historia"*. Madrid, Trotta, 2006, pp. 69-70.

[14] G. W. F. Hegel, "Über die philosophie der geschichte", p. 540, *apud* M. Reyes Mate, *op. cit*., p. 71.

Así, el tiempo después del "fin de la historia", se orienta a denunciar la injusticia que convierte la vida de unos en condición por la cual se realiza la "vida buena" de otros. El "fin de la historia" concibe el futuro como una estatificación del presente que alude, de manera inevitable, a la injusticia sobre la cual se fundan el orden económico, político y social de la situación actual, porque eso es lo "natural", lo "habitual". El futuro, así considerado, no se realiza por las narraciones compartidas, sino que los discursos explicativos preparan el *futuro* donde "el Hombre mismo no cambia ya esencialmente, ya no hay más razón para cambiar los principios (verdaderos) que están a la base de su conocimiento del mundo y de sí".[15] Así, el tiempo que gesta la historia no es más que el paciente trabajo dialéctico de la negación donde el hombre es el sujeto y, el tiempo es lo que se pone en juego en esta acción negadora, "la culminación de la historia, implica necesariamente el fin del hombre, el rostro del 'sabio' que, alcanzando el límite del tiempo, contempla satisfecho este final toma necesariamente […] la forma de hocico de animal"[16] que fagocita el recuerdo de las víctimas sacrificiales para construir el espacio privilegiado de un grupúsculo que se consolida, inversamente proporcional, a la cantidad de ilusiones y posibilidades truncadas violenta y tranquilamente.

El tiempo, que se vive en la historia después de la historia, se contrapone de manera resistente al progreso como concreción natural del tiempo *continuum,* en donde se realiza la presencia constante de lo mismo que requiere reposición incesante, sustitución de lo nuevo por una novedad inmediata que se fulmina en su aparición, porque lo nuevo se devalúa en el momento mismo de su ubicación en la historia. Lo nuevo forma parte *quasi* inmediatamente de los desperdicios. Entonces, el criterio del tiempo es el éxito en la culminación del presente donde el pasado y, con ello, la memoria y los recordados, nada valen en sí. Este tiempo inaugurado por el "fin de la historia" se establece como mito de lo eternamente nuevo. Tiempo vacío. Por su parte, el tiempo anunciado, al inicio del párrafo, está colmado de una presencia intempestiva de lo ausente encontrado en las ruinas del progreso.[17]

Desde estas orientaciones, el ejercicio de la memoria se presenta como una exigencia inevitable. Pues, esta categoría surge de la brecha entre conocimiento e *in*comprensión de los acontecimientos que esclerotizan la posibilidad de la experiencia; con ello se busca esclarecer que no basta la apropiación de datos objetivos obtenidos a través del conocimiento en el tiempo lineal, sino la

[15] A. Kojève, *op. cit.,* p. 435.
[16] G. Agamben, *Lo abierto: el hombre y el animal*. Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 17.
[17] W. Benjamin, *op. cit.,* p. 19.

apropiación de la responsabilidad y el constante cuestionamiento de realizar la propia existencia en "una organización y comprensión del mundo hechas sobre el olvido de los sufrimientos pasados".[18]

En este caso, el ejercicio de la memoria es el tiempo de la justicia, porque integra lo desechado, lo olvidado. En la consideración anamnética se apropia concienzudamente de los grandes eventos de la historia, pero también de las cosas que cada día ofrece como insignificantes. Así, el sentido político de lo inacabado, cobra un sentido radicalmente nuevo, pues inaugura el tiempo que considera la suerte histórica de los sin historia, de los fracasados, de los proyectos no realizados y de las vidas inacabadas, en fin, de cada una de las existencias tambaleantes en el mundo. Este tiempo obliga, remite a pensar el "fin de la historia" desde los excluidos de la misma.

> [...] la inclusión de lo excluido no puede entenderse como la entrada de un socio a un club ya construido, porque eso no garantiza que el club siga siendo excluyente. No se trata, por ejemplo, de que, en el caso de una sociedad con ricos y pobres, los pobres se hagan ricos porque en nada garantiza que siga habiendo pobres. Tampoco, lógicamente, de convertir a todos en pobres. Se trata de pensar la riqueza desde la pobreza.[19]

Lograr experimentar, en sentido benjaminiano, este tiempo no es fácil, se requiere, entonces, ir a contracorriente. Pues, el ejercicio anamnético tiene que luchar contra una racionalidad que apela al olvido como mecanismo que permite reproducir las propias injusticias provocadas y padecidas, contra las mismas que se combate y no como un derroche ontológico que constituye e intima el propio ser, sino por el exceso que impide apropiar el sentido de los propios recuerdos y la propia conciencia. Pues, a pesar de que la memoria busca adherir los contenidos del olvido para determinar el rango no sólo del saber y conocimiento, sino especialmente de la acción que construye la estructura del ser humano, es una herramienta privilegiada que permite abordar críticamente lo olvidado.[20]

La memoria, así considerada, no sólo actúa para hacer monumentos al pasado, sino para que no se pierda, para que permanezca de manera latente lo olvidado, para que se continúe significando y restituyendo el sentido de la ex-

[18] Maniel Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz: actualidad moral y política*. Madrid, Trotta, 2003, pp. 31-32.

[19] Manuel Reyes Mate, *op. cit.*, p. 88.

[20] *Cf*. G. Agamben, El *tiempo que resta: comentario a la cara a los romanos*. Trad. de Antonio Piñeiro. Madrid, Trotta, 2006, p. 47.

periencia pasada e inacabada, de tal modo que su paso por el mundo se constituya como inolvidable.[21] Así, lo que fue aplastado por la obra construida al ser recordado, en este tiempo posthistórico, adquiere una consistencia no de reconstrucción, en tanto repetición novedosa, sino de construcción a partir de lo desechado por la Historia, aquello que ha dejado de ser, aquello que se ha ofrecido como alimento *natural* del progreso. Este tiempo trae a la historia presente a quienes han sido aplastados como víctimas propicias cuyo sacrificio permite llegar al "final de la historia", traer a las aspiraciones frustradas por la lógica progresista de la historia, a modo de un poderoso combustible que haga explotar el sentido de la existencia y como interruptor del *continuum* temporal que despliega "la hora de la legibilidad" (*das jetzt der lebsbarkeit*) como principio comprensivo por medio del cual toda la acción humana, aún la ya ocurrida, contiene un indicativo histórico que no sólo orienta a la comprensión contextual sino, de manera privilegiada, a su más acabada realización comprensiva en un determinado momento histórico.

> Todo ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad" (*Jedes jetzt ist das jetzt einer bestimmenten erkennbarkeit*). En él la verdad está cargada de tiempo hasta convertirse en añicos (este convertirse en añicos, y no otra cosa, es la muerte de la *intentio,* que coincide con el nacimiento del auténtico tiempo histórico, el tiempo de la verdad) No se trata de que el pasado arroje su luz sobre el presente, o el presente, su luz sobre el pasado [...] Puesto que, mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, la que se da entre lo que ha sido y el ahora es dialéctica: no temporal, sino como imagen [...]La imagen [...] en el ahora de la cognoscibilidad, porta en grado sumo la marca de ese momento crítico y peligroso que se halla en la base de toda lectura"[22].

La saturación de la historia y la pérdida de la experiencia

La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia parece estar muy lejana de la experiencia del tiempo actual. Así, al reflexionar sobre la historia el tiempo recurre al tipo de experiencia en el que el ser humano desarrolla su existencia. Y, en la actualidad, cualquier discurso sobre la experiencia de pensar en la historia, parte de la constatación de que ya no es algo que se pueda

[21] *Idem*.

[22] W. Benjamin, *Schriften*, t. v. R. Tiedmann y H. Schweppenhäuser, eds. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1974, p. 578, apud G. Agamben, *op. cit.*, p. 142.

realizar con facilidad, impregnado de un "ya no más"; antes bien, parece que existe una estructura económica, política, social e inclusive religiosa, que impide que el hombre construya su propia experiencia.

De esta manera, al hombre contemporáneo se le ha expropiado su experiencia. Más aún, la incapacidad para tener y compartir experiencias quizá sea la única experiencia que tiene. Walter Benjamín refiere a este problema de la época moderna como "pobreza de experiencia" al describir a las personas que volvían de la guerra:

> [...] la gente regresaba enmudecida [...] no más rica, sino más pobre en experiencias compartibles [...] porque jamás ha habido experiencias desmentidas como las estratégicas por la guerra de trincheras, las económicas por la inflación, las corporales por el hambre, las morales por el tirano. Una generación que había ido a la escuela en tranvías tirados por caballos, estaba parada bajo el cielo en un paisaje en el cual solamente las nubes seguían siendo iguales y en cuyo centro, en un campo de fuerzas de corrientes destructivas y explosiones, estaba el frágil y minúsculo cuerpo humano.[23]

Esta imposibilidad fáctica de realizar una apropiación de sentido de las vivencias realizadas a lo largo de la vida se debe al sofocamiento del ser humano ante el grado de desarrollo y progreso que ha logrado la humanidad. De la misma manera, la pacífica existencia cotidiana de la gran ciudad muestra de qué manera el ser humano asfixia el sentido de los acontecimientos.

> Ni la lectura del diario, tan rica en noticias que lo contemplan desde una insalvable lejanía, ni los minutos pasados al volante de un auto en un embotellamiento; tampoco el viaje a los infiernos en los trenes del subterráneo, ni la manifestación que de improviso bloquea la calle, ni las nieblas de los gases lacrimógenos que se disipa lentamente entre los edificios del centro, ni siquiera los breves disparos de un revólver retumbando en alguna parte; tampoco la cola frente a las ventanillas de una oficina o la visita al país de Jauja del supermercado, ni los momentos eternos de muda promiscuidad con desconocidos en el ascensor o en el ómnibus. El hombre moderno vuelve a la noche a su casa extenuado por un fárrago de acontecimientos —divertidos o tediosos, insólitos o comunes, atroces o placenteros— sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia.[24]

[23] W. Benjamin, "Experiencia y pobreza", en *Discursos interrumpidos I*. Madrid, Taurus, 1998, pp. 167-168.

[24] G. Agamben, *op. cit*., p. 8.

¿Se debe entonces al fárrago insoportable de acontecimientos ocurridos en la vida lo que permite perder la experiencia y limitarnos sólo a la vivencia? ¿Es la calidad o insignificancia de la vida contemporánea respecto a la del pasado lo que impide la construcción de experiencias? El fenómeno de la saturación se presenta como un exceso que sobrepasa cualquier capacidad de aprehensión, de fusión de sentidos, se muestra como la incapacidad de articularlo en los límites del propio horizonte.[25] Pues, si lo que se incorpora al mundo de sentido, al horizonte de comprensión del ser humano, se encuentra posibilitado por la articulación armónica entre el concepto y la intuición, siguiente a Kant, el fenómeno saturado excede como paradoja la capacidad que tienen las categorías para recibir lo *nouménico*.

Parece ser que la situación de estar en el vacío constituye la condición suficiente para el *fastidio* del ser humano, en tanto condición al modo de *vacío existencial* del ser humano. Pues mientras que de ordinario el ser humano se encuentra ocupado entre las cosas y por las cosas, inclusive aturdidos por ellas, éstas simplemente no tienen nada que ofrecer al hombre que se encuentra afrente a ellas, lo dejan indiferente. De tal manera no se puede uno liberar de ellas, porque en su indiferencia el ser humano se encuentra anclado y entregado a lo que nada le ofrece por el horizonte de comprensión en el que de antemano se encuentra.[26]

El ser humano, en este sentido, se va constituyendo como un ser "arrojado" y "perdido" en un mundo cuyo cuidado debe asumir, pero que no puede responderle por el aturdimiento de encontrarse entre las cosas, en una circunstancia que le facilita su indiferencia y cuya inactividad se establece como la forma en la que el ser humano se encuentra en el mundo. Esta indiferencia ante las cosas, invoca la incapacidad de suspender, activar o desactivar la relación con el entorno que muestra. Posibilitando lo que Heidegger denomina como *aburri-*

[25] El fenómeno de lo saturado es analizado por Jean-Luc Marion, pues trata de precisar el sentido de la saturación del aparecer. *Cf*. Jean-Luc Marion, *El cruce de lo visible*. Ellago Ediciones, 2006.

[26] Sin embargo, a pesar de que las reflexiones metafísicas se encuentran desestimadas, parece que hay una cierta articulación entre la aparente contradicción que se presenta en la saturación de la historia y la pérdida de la experiencia con el sustrato metafísico. Pues, en la reflexión metafísica tanto de Descartes como en Kant, barruntaron en la convivencia de figuras que testificaban *un* más allá, del pobre enclaustramiento del sujeto sobre sí mismo, bordes sobrepasados por su exterioridad. Así, la idea de lo sublime en Kant se presenta como una intuición que excede todo concepto; mientras que Descartes hace lo propio con su idea de infinito. Con esto se libera la posibilidad de pensar el mundo como una donación espontánea venida de afuera y antes que el propio sujeto.

miento profundo como el operador metafísico en el que se efectúa el paso de la pobreza del mundo a la constitución de la forma particular de estar en el mundo como pura y nuda vivencia.

Así, el hombre suspende su humanidad para dar paso a la *animalización* del hombre. Pues, la falta de experiencia, de construcción de mundo le permite sentirse arrojado ante el ser que se encuentra cerrado ante su estructura *animalizada*. Es decir, la apertura particular que le permite al ser humano hacer mundo, es clausurada por un agotamiento ontológico y, de este modo, abre una zona "libre y vacía" en que la vida es apresada y abandonada en una zona de radical excepción, arrojando al hombre de la posthistoria a la única "tarea" que le es posible: ser guardián de su propia *animalidad*, de su nuda existencia como ser vivo a través de la técnica y de las herramientas propias del progreso, situación que no es pensada como la forma contemporánea de dominio, sino que es comprendida atemáticamente como puro abandono.

> Es probable que el tiempo en que vivimos no haya salido de esta aporía. ¿Acaso no vemos en torno a nosotros y entre nosotros a hombres y pueblos sin esencia y sin identidad —consignados, por decirlo así, a su inesenciabilidad, a su ociosidad— buscar a tientas por todas partes una herencia y una tarea, *una herencia como tarea*? Hasta la pura y simple renuncia a todas las tareas históricas (reducidas a simples funciones de policía interna o internacional) en nombre del triunfo de la economía, reviste hoy a menudo una tal intensidad que la misma vida natural y su bienestar parecen presentarse como la última tarea histórica de la humanidad.[27]

El tiempo vacío y la catástrofe política

Subyugar la existencia del ser humano a la mera protección de su vida, es privarlos de la posibilidad de construir el mundo en el que decide, en todo momento y en todo individuo, lo humano y lo animal. En este sentido, la vivencia de un tiempo posthistórico condena al fracaso todo intento de trascender el tiempo puntual y continuo. La historia no se realiza, como pretende la ideología dominante, el sometimiento del hombre al tiempo lineal y continuo, sino su liberación de ese tiempo. Éste es el tiempo que los historicistas reproducen y que tienen implicaciones políticas importantes. Nietzsche mismo lo había nota-

[27] G. Agamben, *Lo abierto: el hombre y el animal*, p. 98.

do con profunda claridad.[28] Esta actitud nietzscheana frente a la historia, es la misma que le motiva ante un exceso de la historia.

> Tal exceso perturba los instintos del pueblo, e impide madurar tanto al individuo como a la totalidad: [éste] provoca la creencia siempre perjudicial en la vejez de la humanidad, al creerse frutos todavía epígonos; debido a este exceso, una época cae en el peligroso estado de ánimo de la ironía sobre sí misma, y de dicho estado pasa a otro, el cinismo, aún más peligroso: y, en esa actitud, una época evoluciona más y más en la dirección de un practicismo calculador y egoísta que paraliza y, finalmente destruye todas las fuerzas vitales.[29]

Este exceso de la experiencia histórica tiene como fundamento la vivencia de un tiempo homogéneo, rectilíneo y vacío que surge de la experiencia rutinaria e industrial, y validada universalmente por la mecánica moderna que establece la primacía del movimiento rectilíneo uniforme respecto del movimiento circular. La experiencia del tiempo muerto, sustrae la experiencia. Muerte de la experiencia es lo que caracteriza la vida en las grandes ciudades y, el trabajo cíclico y rutinario parece confirmar la idea de que el instante continuo es el único tiempo humano. Ese tiempo se establece como único porque es una sucesión de *ahoras*, conforme al antes y al después, y mientras tanto la historia se torna una simple cronología, donde la única manera de salvar la aparición de sentido es introduciendo la idea, privada en sí misma, de todo fundamento racional, de un progreso infinito y continuo.[30]

La pobreza de la experiencia no se ha quedado sin más ahí, sino que ha cobrado rostro que se va configurando a lo largo del tiempo, mismo que va

[28] Para recordar, Nietzsche consideraba que los hechos son estúpidos en tanto que requieren de un intérprete y, por tal motivo, las teorías explicativas de la historia son las únicas inteligentes, así quien sostenga su vida "en el poder de la historia se volverá vacilante e inseguro y ya no podrá creer en sí mismo". En este sentido, Nietzsche consideraba que se pueden asumir tres actitudes ante la historia: la "historia monumental" que se realiza cuando se busca en el pasado modelos y maestros que permiten satisfacer las aspiraciones personales; "la historia anticuaria" que se construye en la búsqueda y conservación de los valores constitutivos en que se desarrollan las cosas en el presente; y, por último, "la historia crítica", en la que considera el pasado con el enfoque propio de un juez que aparta y condena todos los elementos que obstaculicen toda la realidación de sus valores específicos. Federico Nietzsche, *Consideraciones intempestivas, 1873-1875*, t. II. Buenos Aires, Aguilar, 1949, p. 146.

[29] F. Nietzsche, *De la utilidad y de los inconvenientes de la historia para la vida*. Barcelona, Península, 2003, p. 72.

[30] G. Agamben, *op. cit.*, pp. 131-155.

minando la trascendencia de sentido, del mismo modo que Cronos asesina a Urano, de cuya venganza surgen los abusos e indiferencias que construyen un egotismo asincrónico y demoledor. Esta nueva forma de barbarie no se establece como el asesinato sistemático de las personas, sino como la sutil ausencia de significado de la vida humana. La pobreza de la experiencia no es sólo desde el aspecto privado, sino en las de la humanidad en general. Y no hay que entender esta carencia como añoranza de gente aburrida ante una *nueva experiencia*, sino como la orientación que busca liberarse de las mismas experiencias.[31]

A modo de conclusión

Atenuar la capacidad del ser humano para enfrentar los acontecimientos que el propio devenir histórico trae consigo, mengua la capacidad de aprehender el sentido que el mundo ofrece. Esto implica un empobrecimiento no sólo moral, sino especialmente especulativo e intelectual cuyas consecuencias son destructivas, especialmente para la construcción de una esfera pública y política libre.

La pérdida de la experiencia se traduce de manera inequívoca en una ausencia de juicio personal.[32] Esta habilidad no únicamente se establece como la habilidad para percibir cosas desde el punto de vista personal, sino también la perspectiva de todos los que se encuentran presentes. Por eso, la pérdida de la experiencia implica necesariamente la pérdida de la capacidad de juzgar, misma que se perfila como la capacidad política por excelencia ya que orienta al ser humano en el desarrollo de su existencia en el mundo común compartido.

De esta manera, el juicio sin apropiación significativa de los acontecimientos, sin deliberación compartida, sin consideración del sentido del mundo que se ofrece de manera constante, se transforma como un juicio esclerótico con implicaciones importantes de carácter político, entendiendo éste no desde la reducción partidocrática institucional, sino como la capacidad de relacionarse con los demás en un espacio común; pues, la intencionalidad específica del juicio consiste en su referencia fundamental hacia los demás. Así, la capacidad del juicio, la misma capacidad del pensar, se transforma en un juicio de carácter político y su ejercicio abierto contribuye o facilita las catástrofes personales

[31] *Cf.* W. Benjamin, “Experiencia y pobreza”, en *op. cit*., p. 170.

[32] Aquí se siguen las reflexiones arendtianas realizadas sobre el juicio, pues lo considera como la habilidad política por excelencia. *Cf*. Hannah Arendt, *Lecturas sobre filosofía política en Kant*. Barcelona, Paidós, 2003.

y comunitarias. Es decir, el juicio que se realiza en la interioridad de cada uno de los seres humanos tiene una connotación relacional, porque la consideración por las cosas dentro de un mundo común no se puede articular en la dimensión intimista del ser humano, sino en la consideración intersubjetiva propia de los seres que se saben en relación. Sin embargo, la capacidad de realizar juicios y, por consiguiente, la capacidad de pensar por sí mismo, se encuentra constreñida por la incapacidad de reconocer la proximidad significativa de los acontecimientos en el mundo.

La falta de experiencia tiene un corolario adicional: la postura del espectador pasivo. Esta postura prescinde de la consideración y atención a las acciones y eventos concretos a fin de "contemplar" y, por ello, explicar prescindiendo de los elementos anecdóticos, *cotidianos* y *ordinarios*, la realidad del todo. Eso es posible porque se abstrae la pluralidad de todos los acontecimientos en una sola realidad vacía. Por tales consideraciones, se construye una idea absoluta, vacía y homogénea que domina la integración desde un orden metahistórico las incertidumbres e inseguridades de los siempre cambiantes asuntos humanos. Por eso, en el tiempo de la posthistoria, la experiencia se cierra como a la experiencia personal, para dar paso al establecimiento de explicaciones "oficiales" que establecen leyes universales en las distintas esferas de acción del ser humano. El resultado: la existencia de la sociedad de masas que se desarrolla de acuerdo a leyes necesarias de la reproducción de los procesos de vida de la humanidad, considerada como un todo, donde el cálculo de las regularidades humanas se puede asegurar.

Una vez que la espontaneidad libre es excluida del campo de interés de los seres humanos se sistematizan las regularidades del comportamiento humano. Así, el ser humano se constituye por el comportamiento regido por los dictámenes de un colectivo que únicamente orienta a la satisfacción de las necesidades básicas. Por ello, el hombre, en cuanto ente que juzga y experimenta, resulta ser nada más que un amasijo de estatus, roles y funciones sociales determinados por las instituciones, organizaciones y sistemas sociales y políticos considerados atemporalmente. Esto implica perder el sentido orientador que ofrece la experiencia compartida en el mundo, pues los acontecimientos ya no son incorporados al propio horizonte de comprensión desde su significado específico, sino sólo a la luz de su contribución a la reproducción de las formas establecidas en relación con el mundo y con los demás.

En este marco de ausencia de experiencia el ser humano se satisface con la falacia del constante progreso, por lo que son incapaces de ofrecer una visión particular de mundo y, peor aún, porque son incapaces de percibir el advenimiento de movimiento y regímenes despóticos y antihumanos, permaneciendo

do ciegos ante la barbarie que desde sí mismo se reproduce. Pues, no es la acción humana la que hace la diferencia, ya que es más fácil actuar que pensar en un régimen tiránico, sino el rompimiento del momento lineal vacío que impide un déficit de conciencia histórica.

El pensar por uno mismo, el afrontar los acontecimientos que el mundo ofrece a pesar de todo, permite establecer un ámbito común, un espacio político, donde la experiencia personal incorpora un sentido original y originante que se establece como valor significativo, ineludible e insuperable en la apertura de la realidad misma. En la experiencia personal con el mundo compartido se valora la realidad y se construye un pensamiento comprometido con un diálogo interno consigo mismo, lo cual pone límites en la conducta de cada ser humano. Así, la experiencia de las personas se construye en la doble dirección dada por el ámbito de las acciones y el de la reflexión. La acción no es opuesta a la reflexión, ni viceversa, sino que ambas se realizan concomitantemente en el mundo común compartido, mismo que es condición de desarrollo de los seres humanos, de manera tal que se presupone la apropiación del sentido expresado en el mundo. Pues, en última instancia, lo político depende de la experiencia expresada por el juicio, de la apropiación de sentido compartida en el mundo.

Fecha de recepción: 28/05/2007
Fecha de aceptación: 21/01/2008

BENITO JUÁREZ: ¿MÁS QUE UN APRENDIZ DE MASÓN?

CARLOS FRANCISCO MARTÍNEZ MORENO*

Resumen

El estudio historiográfico muestra que es una idea ampliamente aceptada que Benito Juárez fue iniciado en la masonería en el Rito Nacional Mexicano; sin embargo, hay quien afirma que es improbable que Juárez haya recibido más allá del grado de Aprendiz de Masón, a causa de los movimientos bélicos que provocaron sus constantes viajes por la República Mexicana y el extranjero. El objetivo central del presente artículo es analizar algunas hipótesis para buscar dilucidar si Juárez pudo haber recibido más grados masónicos que el primero; no sólo del Rito Nacional Mexicano, sino también de otros ritos. Para ello, se parte de la hermenéutica de la indumentaria masónica bajo el resguardo del Recinto de Homenaje a don Benito Juárez del Palacio Nacional, en la Ciudad de México.

Palabras clave: Juárez, masonería, Aprendiz, Rito Nacional Mexicano, Rito Escocés Antiguo y Aceptado.

* Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras. Estudiante de la Maestría en Historia. maqui030507@yahoo.com, maqui030507@hotmail.com

Abstract

The historiografic study shows that it is a widely accepted idea that Benito Juarez was initiated in the Freemasonry in the National Mexican Rite; nevertheless, there is the one who affirms that is improbable that Juarez has received beyond the Apprentice's degree of Mason, because of the warlike movements that provoked his constant trips for the Mexican Republic and the foreigner. The central aim of the present article is to analyze some hypothesis to seek to explain if Juarez could have received more Masonic degrees that the first one; not only of the National Mexican Rite, but also of other rites. For it, this paper begins with the hermeneutics of the Masonic clothing under the security of the Enclosure of Honoring to don Benito Juarez of the National Palace, in Mexico City.

Key words: Juarez, Freemasonry, Apprentice, National Mexican Rite, Ancient and Accepted Scottish Rite.

Es una idea generalmente aceptada que Benito Juárez fue masón. De igual forma, muchos aceptan que perteneció al Rito Nacional Mexicano; sin embargo, no todos aceptan que haya tenido más grados masónicos que el primero. Que Benito Juárez sólo fue Aprendiz de Masón lo refuta la *Oración fúnebre* que Andrés Clemente Vázquez pronunció el 21 de agosto de 1872 en el Teatro de Iturbide, durante de las exequias masónicas celebradas tras de su muerte en 18 de julio del mismo año; en su calidad de orador de la respetable logia *Independencia núm. 2*, a la que Juárez perteneció desde su iniciación el 15 de enero de 1847.

Con base en esa oración fúnebre podemos saber que en febrero de 1847 fue elegido vicepresidente de la gran logia *La Luz*; que en 1854 recibió el grado 7°, Perfecto Artífice; en 1862, el último y principal grado del Rito Nacional Mexicano; el 9°, Gran Inspector General de la Orden; y que fue Venerable de su logia y Gran Luminar y Gran Maestro de la Orden de 1868 a 1869.[1]

Sin embargo, no todos consideran legítima esta fuente primaria, por lo que, para los fines de esta investigación se propone otro punto de partida, el análisis de la indumentaria masónica exhibida en el Recinto de Homenaje a don Benito Juárez en el Palacio Nacional en la Ciudad de México.

[1] *El Siglo Diez y Nueve*, sétima época, año XXXI, viernes 30 de agosto de 1872, t. 54, núm. 10 097, p. 2, columna 3.

¿Por qué elegir como punto de partida el análisis de la indumentaria masónica? En principio porque en la ficha que acompaña a ésta en la vitrina, dice: "Los arreos masónicos… que aquí se exhiben fueron utilizados por don Benito Juárez que obtuvo el grado 33, máximo logro dentro de la masonería"; y, el 33° no es un grado del Rito Nacional Mexicano que, como ya se dijo, sólo consta de nueve.

¿A cuál rito y grado masónicos pertenece la indumentaria que no es del Rito Nacional Mexicano?, ¿representa alguno de los grados que Benito Juárez pudo haber recibido?, ¿pudo la masonería otorgarle distinciones y grados durante la guerra, viajando por el país o encontrándose en el extranjero?

Así, esta investigación tiene dos propósitos. El primero, hacer evidente que aún si se rechaza la *Oración fúnebre* de 1872 como fuente primaria legítima, es posible demostrar que Benito Juárez recibió más grados masónicos que el primero; y, el segundo, mostrar que las conclusiones a que conduce el análisis de la indumentaria de Palacio Nacional obligan a reconsiderar el valor histórico de lo dicho por Clemente Vázquez. Comencemos por la descripción de la indumentaria.

VITRINA IZQUIERDA

LADO IZQUIERDO	CENTRO	LADO DERECHO
Un mandil de piel blanca ribeteado de rojo.	Un collarín rojo con una cruz en cuyo centro hay una rosa y debajo de ésta un pelícano que parece alimentar a tres polluelos en un nido.	Un mandil de tela ribeteado de rojo con una escuadra sobrepuesta a un compás de lentejuela.

VITRINA CENTRAL

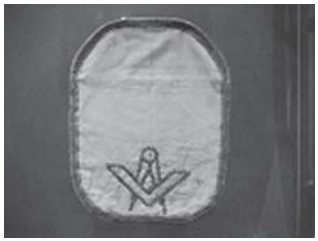
LADO IZQUIERDO	LADO DERECHO
Una banda en cuyo centro se encuentra un triángulo con el número 33 en medio, con 30 rayos, cuatro de los cuales son triples y los demás dobles, con dos espadas plateadas que apuntan al centro. Por debajo dos banderas coronadas. La una roja con dos ramas verdes, la otra blanca con un águila bicéfala negra; y hasta abajo una roseta color oro y rosa. Por arriba del triángulo radiante un águila bicéfala coronada color oro con dos ramas, una en cada pico; con un blasón que dice: *Deus meumque jus*. Por encima de todo una cruz de malta roja con un punto rojo en el centro. Por la forma de la banda se deduce que cruzaría del hombro izquierdo al lado derecho de la cintura de su portador.	Un mandil con una cruz de malta roja en la babadero con un círculo en el centro con el número 33; y en el cuerpo del mandil cinco banderas, dos a la izquierda, una al centro y dos a la derecha. Descritas de izquierda a derecha: 1) bandera color oro con la letra G; 2) bandera de color plata o gris o azul marino con la letra E; 3) bandera color azul claro con la letra T; 4) bandera color verde con la letra N; y, 5) bandera color oro con la letra U. Por debajo de éstas se encuentra un águila bicéfala coronada color oro con una espada entre las garras y un blasón que dice: *Deus meumque jus*.

VITRINA DERECHA

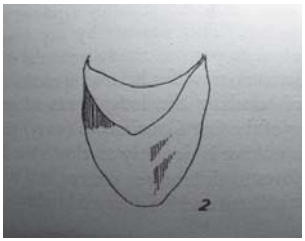
Banda en tela roja que tiene cocidas con hilo siete estrellas metálicas dispuestas de forma paralela en dos grupos de tres y una sola por encima de éstas; debajo una escuadra y un compás de metal entrelazados con una letra G en medio; y debajo de éstos las letras también metálicas M y B al mismo nivel y más abajo la letra O. Por la forma de la banda se deduce que cruzaría del hombro derecho al lado izquierdo de la cintura de su portador.

Vitrina izquierda

Los mandiles blancos con ribete rojo, por su forma se parecen a los de origen inglés y francés de la cuarta década y de mediados del siglo XVIII y anteriores;[2] que han sido utilizados posteriormente también en otros ritos.

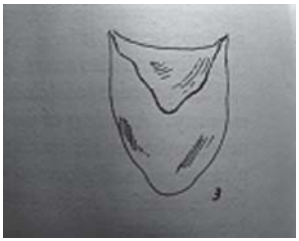


Mandil de tela



Mandil Inglés, 1738 y anteriores

Mandil de piel



Mandil Francés, 1747 y anteriores[3]

La escuadra sobrepuesta al compás del mandil de tela es el símbolo del primer grado de la masonería llamada simbólica o universal.[4]

[2] Bernard E. Jones, *Freemasons' Guide and Compendium*. Great Britain, Macoy Publishing and Masonic Supply Company New York, 1950; *Chapter Thirty. Masonic Clothing, The Apron*, p. 452. Abrines identifica la forma de estos mandiles con los empleados en todos los ritos en los grados de Aprendiz y Compañero. Lorenzo Frau Abrines, *Diccionario enciclopédico de la masonería*. Barcelona, Establecimiento tipográfico "La Academia" de viuda e hijos de E. Ullastres y Ca., t. I. A-O, pp. 516-517, también véanse las figuras 1ª y 2ª de la lámina 8ª entre las páginas 92 y 93.

(N. de la Dir. Por la naturaleza de esta revista las fotografías no se pueden reproducir a color, por lo que sugerimos poner mucha atención en el momento en que se mencionen colores a lo largo del ensayo).

[3] Bernard E. Jones, *op. cit.*, p. 452.

[4] Viriato Alfonso de Covadonga, *Liturgias de los treinta y tres grados de la verdadera mazonería o Rito Antiguo-Aceptado-Escocés*. 3a. ed. París, Imprenta de J. Claye, 1867, grados 1° al 5°, p. 18.

El color de la orilla o ribete de los mandiles en el primer grado en el Rito Escocés Antiguo y Aceptado debe ser azul,[5] y el del tercer grado, de Maestro Masón, color punzó con las letras M B.[6] No obstante, también es probable que los colores de la indumentaria masónica pudieran variar en un mismo rito. En el *Dicionário de Maçonaria Portuguesa* se dice que en el Rito Escocés Antiguo y Aceptado de la masonería portuguesa, los grados en los que se usa mandil *branco* e *vermelho* son el 3°, 6°, 7°, 8°, 13°, 18°, 22°, 30°.[7]

En el Rito York o americano y de York o Inglés, el mandil del primer grado es completamente blanco sin ribete y tiene otra forma,[8] y el del 3º está ribeteado de azul,[9]y tiene otra forma; al igual que en el rito francés.[10] Condiciones que en ningún caso se cumplen.

[5] M. Vásquez, *Guía de los masones libres de los tres grados simbólicos del Rito Escocés Antiguo y Aceptado o sea Manual del Maestro Perfecto*. New York, D. Appleton y Compañía, 1877, p. 16.

[6] *Ibid*., p. 81. Abrines presenta un mandil con el ribete rojo, un triángulo en el babadero y en el cuerpo del mandil un compás sobre una escuadra y de su lado izquierdo la letra "J", del derecho la "B" y debajo la "M". L. Frau Abrines, *op. cit*., t. I: A-O, *s. a.*, figura 3ª de la lámina 8ª entre las páginas 92 y 93. Andrés Cassard, *Manual de masonería. El Tejador de los Ritos Antiguo Escocés, Francés y de Adopción*. 5a. ed. corr. y aument. Nueva York, Imprenta de El Espejo Masónico, t. I, 1867, p. 59.

[7] A. H. de Oliveira Marques, *Dicionário de maçonaria portuguesa*. Lisboa, Delta, vol. I: A-I, 1986, p. 130.

[8] Charles F. Bahnson, *North Carolina Lodge Manual for the Negrees of Entered Apprentice, Fellow Craft and Master Mason as authorized by the Grand Lodge of North Carolina, Ancient Free and Accepted Masons, and the Services for the Burial of the Dead of the Fraternity*, Farmington, 1892, p. 14. C. Malcolm Duncan, *Duncan's Masonic Ritual and Monitor*, *Guide to the three symbolic degrees of the Ancient York rite and to the Degrees of Mark Master, Past Master, Most Excellent Master, and the Royal Arch*. New York, Dick & Fitzgerald (*s. a.*), p. 39. Alfonso León García, *Rito York. Ritual universal*. Toluca, Aries, pp. 28-29, 39. Es de llamar la atención que si bien el Monitor de Taylor describe el mandil como blanco sin mencionar que deba contener grabado alguno, en el dibujo que acompaña a la descripción puede observarse que en el babadero del mandil tiene un ojo. M. Taylor, *Taylor's Monitor. Manual of Free-Masonry adapted to the Work and Government of the Lodges subordinate to the Grand Lodge of Texas*. Thirty first edition. Texas, Coyle & Co., 1904, pp. 23-24.

[9] L. Frau Abrines, *op. cit*., t. I: A-O, *s. a.*, figura 4ª de la lámina 8ª entre las páginas 92 y 93.

[10] Supreme Conseil, *Instruction pour le Troisieme Grade Symbolique Maitre*. París, Grand Orient de France, Supreme Conseil pour La France et Les Possesions Francaises, 1914, p. 9.

En otras fuentes masónicas se dice que el color blanco y el ribete rojo de los mandiles pueden atribuirse tanto al Rito Escocés[11] como al Mexicano.[12] El *Decreto número seis* de 1920 del Gran Luminar y Gran Maestro del Rito Nacional Mexicano, Manuel Esteban Ramírez, describe el mandil del grado:

> 1°. "blanco ribeteado de rojo… en el centro, bordado con hilo negro un martillo y una regla; cruzados estos instrumentos; arriba una roseta tricolor";
>
> 2°. "blanco… en el centro, bordada con hilo negro, una escuadra atravesada por una regla; en el centro del babadero una roseta tricolor"; y,
>
> 3°. "blanco ribeteado de rojo; en el centro de éste un compás y una escuadra entrelazados con la letra "G", a los lados, las letras "M" y "B", bordados estos atributos con hilo de oro."[13]

Algunas fuentes subrayan el color del mandil, otras agregan el de su orilla pero no sus elementos o figuras, por lo que el mandil de tela roja con la escuadra encima del compás, de comprobarse que hubiera sido de Benito Juárez, podría tratarse del que pudo haber portado en la Logia *Independencia núm. 2*, tras haber sido iniciado el día 15 de enero de 1847 en el lugar que ocupó en aquel tiempo el Senado de la República;[14] y, el otro, podría ser del grado segundo o tercero de la masonería denominada simbólica o universal.

[11] L. Frau Abrines, *op. cit*., p. 19. V. A. de Covadonga, *op. cit*., p. 83.

[12] "Todos los MMaest. … usan … mandil blanco, con ribete rojo alrededor y en la tapa". Rito Nacional Mexicano, *Liturgia del Tercer Grado mandada observar por el Supremo Gran Oriente del Rito Nacional Mexicano*. México, Gran Oriente de México, Talleres Gráficos Soria, 1932, p. 3.

[13] Supremo Gran Oriente del Rito Nacional Mexicano, *Constitución y estatutos generales del Rito Nacional Mexicano*. México, Talleres Gráficos Soria, 1927, *Decreto número Seis*, p. 30.

[14] *El Siglo Diez y Nueve*, columna 2.

El collarín rojo con la cruz, la rosa, el pelícano y los polluelos corresponde al grado de *Rosa Cruz*. Cuentan con este grado por lo menos los siete ritos siguientes:

RITO	GRADO	NOMBRE
Moderno Francés	7°	Rosa Cruz[15]
Adonhiramita	12°	Caballero Rosa Cruz[16]
De Heredom o de Perfección	18°	Caballero Rosa Cruz[17]
De Memfis u Oriental	18°	Caballero Príncipe Rosa Cruz[18]
Escocés Antiguo y Aceptado	18°	Soberano Príncipe Rosa Cruz de Heredom o Soberano Príncipe Rosa Cruz[19]
Escocés Primitivo de Namur	18°	Soberano Príncipe Rosa Cruz[20]
De Misraim, Egipcio o Judáico	46°	Caballero Rosa Cruz de Kilwinning y de Heredom[21]

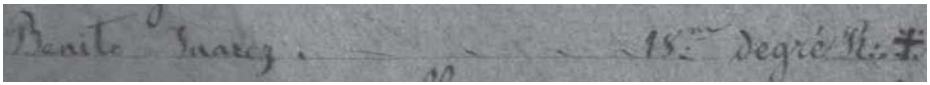
[15] L. Frau Abrines, *op. cit*., t. II: P-Z, p. 1145; y, t. III. *Complemento, Historia General de la Orden Masónica. Liturgias. Rito Francés*, p. 31.
[16] *Ibid*., t. II: P-Z, p. 1096.
[17] *Ibid*., pp. 1101 y 1140.
[18] *Ibid*., t. I: A-O, p. 528; y t. II: P-Z, p. 1102.
[19] *Ibid*., t. II: P-Z, p. 1140.
[20] *Ibid*., t. II: P-Z, p. 1144.
[21] *Ibid*., t. II: P-Z, p. 1104.

Con base en lo anterior, es de llamar la atención que el mandil de piel mencionado anteriormente, también corresponda a la descripción del usado en el Grado 7°, *Rosa Cruz*, del Rito Moderno Francés.[22]

En el Archivo General de la Nación, en la Ciudad de México, se encuentra un diploma de honor que otorgaron a Benito Juárez los Oficiales, Dignatarios y miembros de la logia *Les Disciples de la Vraie Lumiére* de Marsella, Francia, perteneciente al Rito de Memphis con fecha del 16 de diciembre de 1870.[23]

El diploma se refiere a Juárez como masón nacido en "Oajaca México"; y, con relación a su grado masónico dice "Benito Juárez 18^{m} degré R∴ +"; y, no obstante que no especifica qué Rito ni qué potencia masónica se lo concedió, la importancia de esta fuente reside en que evidencia que una logia extranjera reconoció su trayectoria masónica, lo que no sólo refuta que Benito Juárez haya sido reconocido entre los masones nada más como Aprendiz de masón; sino que, principalmente aporta elementos históricos para revalorar la veracidad de lo dicho por Clemente Vázquez en la *Oración fúnebre* acerca de que: "Pocos años después, en 1871… fue declarado miembro del grado superior de la masonería francesa…"[24]

[22] A. H. de Oliveira Marques, *op. cit.*, p. 131.
[23] AGN, Galera 6, Benito Juárez, vol. 1, Expediente 21.
[24] *El Siglo Diez y Nueve*, *op. cit.*, columna 3.



El diploma nos permite constatar que los masones franceses del Rito de Memphis le reconocían la posesión del grado de *Rosa Cruz*; y la mención de éste como el 18° grado, con base en los ritos mencionados anteriormente, podemos decir que podría tratarse de alguno de los cuatro siguientes: Heredom o de Perfección, Memfis u Oriental, Escocés Antiguo y Aceptado o Escocés Primitivo de Namur.

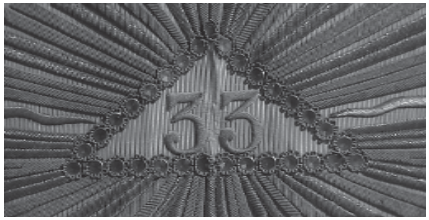
Hay otra posibilidad no contemplada por falta de fuentes, no obstante, no habría que descartar como hipótesis futura, analizar si es posible que el collarín se trate de indumentaria masónica del Rito Escocés Reformado; puesto que, la posesión de Benito Juárez de este grado podría tratarse de lo dicho por Clemente Vázquez con relación a que fue "individuo honorario de todos los grandes cuerpos y lógias del mismo Rito Escocés Reformado de México".[25]

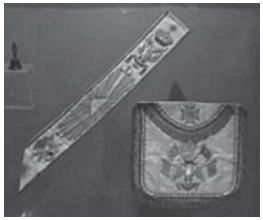
No obstante, de probarse en el futuro que el Rito Escocés Reformado sí contaba con el grado de *Rosa Cruz*; sería necesario probar primero que sí se le reconoció a Juárez como miembro honorario de éste; y, después, que el reconocimiento como miembro honorario implicaba a su vez el reconocimiento del grado que representa el collarín o, en su caso, aclarar cuál de las dos distinciones ocurrió primero.

A partir de las fuentes consultadas, respecto de la posesión de Benito Juárez del grado 18° de *Rosa Cruz*, los elementos hacen pensar en dos posibilidades: que se trate de una distinción del Rito de Memfis, lo que explicaría la mención en el diploma que expidió la logia *Les Disciples de la Vraie Lumiére* de Marsella, Francia; o de una distinción del Rito Escocés Antiguo y Aceptado, por posible relación con la indumentaria que analizaré a continuación.

[25] *Idem.*

Vitrina central





Del mandil y la banda con el número 33 hay que decir en principio que su significado debe buscarse al margen del Rito Nacional Mexicano, puesto que éste consta de nueve grados, como ya quedó dicho. Esta indumentaria corresponde al grado 33°, *Gran Inspector General de la Orden*, del Rito Escocés Antiguo y Aceptado .[26]

Si este grado masónico le hubiera sido otorgado a Juárez por este Rito; y, suponiendo que el collarín del grado de *Rosa Cruz* también fuera del Rito Escocés Antiguo y Aceptado y no del Reformado, del Francés ni del de Memfis; hay elementos para afirmar que no los habría podido recibir del Supremo Consejo de México, por lo que sería menester suponer que los hubo recibido de alguna potencia extranjera; en virtud de las hipótesis siguientes, postuladas con base en el año en que pudo haber recibido los grados:

1. Antes de 1859. Necesariamente habría sido de una potencia extranjera; en virtud de que este Rito no fue constituido en México antes de ese año. Las fuentes masónicas dicen que sólo de manera espuria se constituyó por Foulhouze en 1859;[27] y, que de manera regular y reconocida, hasta 1860 por Laffon de Ladebat.[28]

2. Entre 1859 y 1860. Difícilmente podría pensarse que quien se los otorgó fue el calificado como espurio Supremo Consejo de México del francés Foulhouze, en virtud de que éste en marzo de 1859 le otorgó a Ignacio

[26] L. Frau Abrines, *op. cit*., t. III. *Complement. Historia General de la Orden Masónica. Liturgias. Rito Francés*, p. 59. A. Cassard, *op. cit*., t. I, p. 466.

[27] Richard E. Chism, *Una contribución a la historia masónica de México*. México, Herbasa, 1993, p. 43. (Nueva edición, copia exacta de la publicada en 1899).

[28] Fernando Andrade Warner, *Verídica historia del Supremo consejo de México 1860-1988*. 2a. ed. México, Supremo Consejo del Rito Escocés Antiguo y Aceptado para la Jurisdicción Masónica de los Estados Unidos Mexicanos, 1988, pp. 33, 72.

Comonfort los 33 grados del rito;[29] y, por órdenes de este último, al no apoyar el *Plan de Tacubaya*, Benito Juárez había estado apresado un año antes, desde finales de 1857 y hasta el 11 de enero de 1858.

3. Entre el 21 de diciembre de 1860 y 1863. También sería difícil pensar que los hubiera recibido del Supremo Consejo de México establecido en Veracruz por Ladebat, porque es probable que su primer Gran Comendador haya sido Comonfort,[30] hasta su muerte.

4. Después de la muerte de Comonfort y hasta antes de 1865. Cabría la remota posibilidad de que hubiera sido distinguido por el Supremo Consejo de México establecido en Veracruz por Ladebat. No obstante, ninguna fuente consultada lo refiere.

5. Entre 1865 y el 28 de abril de 1868. Es improbable que la potencia masónica que le hubo otorgado los grados haya sido el Supremo Consejo constituido en la Ciudad de México por Cuhna Reis,[31] porque ésta nombró protector de la Orden al Archiduque Fernando Maximiliano de Habsburgo.[32]

6. Después del 28 de abril de 1868 y hasta antes de 1871. Habría sido por el único Supremo Consejo existente en ese entonces en la Ciudad de México, producto de la fusión del de Veracruz de 1860 y del de la Ciudad de México de 1865.[33] No obstante, las fuentes consultadas no lo refieren, y no hay que olvidar la relación de éstos con Comonfort y Maximiliano, respectivamente.

[29] Rosaura Hernández Rodríguez, *Ignacio Comonfort. Trayectoria política. Documentos*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.

[30] F. Andrade Warner, *op. cit*., p. 125.

[31] Aurelio Almeida, *El consultor del Masón. Colección de tratados sobre todas las materias de la Francmasonería*, Madrid, Puente, Godoy y Loureiro Editores, 1883, p. 115. F. Andrade Warner, *op. cit*., pp. 41, 92.

[32] Félix Navarrete, *La masonería en la historia y en las leyes de Méjico*. México, JUS, 1957, p. 113. El 27 de diciembre del año de 1865 se formó el Supremo Consejo del Rito Escocés Antiguo y Aceptado; pero antes de hacer la elección, se ofreció a Maximiliano el puesto de Soberano Gran Comendador, honor que declinó, pidiendo únicamente que a todos los miembros de su Gabinete, les fueran concedidos el grado treinta y tres; lo cual fue aceptado por el Supremo Consejo, acordando nombrar a Maximiliano, este mismo Cuerpo, protector del Supremo Consejo del Rito Escocés Antiguo y Aceptado. Manuel Esteban Ramírez, *Apuntes sintéticos sobre la Masonería en México durante los años de 1806 a 1921 por el Gran Luminar, Gran Maestro de la Orden del Rito Nacional Mexicano.* 3a. ed. México, Progreso", 1940, p. 16.

[33] R. E. Chism, *op. cit*., pp. 61-62.

7. De 1871 hasta su muerte el 18 de julio de 1872. A decir de Clemente Vázquez, en 1871 el Rito Escocés Reformado lo reconoció como "individuo honorario de todos los grandes cuerpos y lógias"; no obstante, otros ritos escoceses como el Rectificado, y posiblemente el Reformado, fueron desconocidos por el Supremo Consejo de México, por lo que es poco probable que le haya distinguido con el grado 33°.

Su filiación al Supremo Consejo de México del Rito Escocés Antiguo y Aceptado no es mencionada en las fuentes consultadas. Queda por tanto, la posibilidad ya mencionada de que haya sido distinguido en ese rito por alguna potencia extranjera, lo que constataría la afirmación de la *Oración fúnebre* que dice que "en 1871, recibirá el diploma de Gran Inspector General del Rito Escocés Antiguo y Aceptado, al Oriente de España". [34]

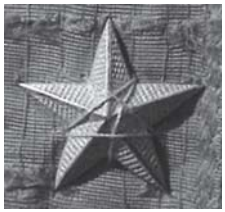
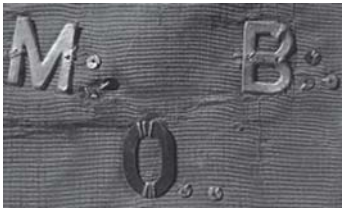
Lo anterior haría suponer que ese Gran Oriente, formado alrededor de 1869, le confirió el diploma bajo el periodo como Gran Maestre del entonces Presidente de las Cortes, Manuel Ruiz Zorrilla, que duró del 20 de julio de 1870 al 1 de enero de 1874;[35] no obstante, quedaría por dilucidar en qué año y si fue de la misma potencia masónica la que le otorgó el grado 18° de *Rosa Cruz*, que sí le reconocieron los masones del Rito de Memfis en el diploma de honor.

Vitrina derecha

La banda por ser roja tiene características que tras el análisis hermenéutico aún no he identificado el rito al que pertenece; y hay elementos que podrían hacer pensar en la extrema posibilidad de que sus símbolos metálicos le hubieran sido cosidos *ex profeso* con posteridad por una mano inexperta de la simbología masónica, quizá con un propósito museográfico.

[34] *El Siglo Diez y Nueve*, columna 3.

[35] Pedro Álvarez Lázaro, *La masonería, escuela de formación del ciudadano. La educación interna de los masones españoles en el último tercio del siglo XIX*. 2a. ed. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1998, pp. 129-130.

Con el objeto de mantener un sentido crítico respecto de la interpretación de esta indumentaria supongo, sin conceder, que no fue tratada por una mano ajena que *ex profeso* le agregó los símbolos metálicos y que tal como se presenta es correcta para algún rito y grado masónicos; en cuyo caso, habría que reconsiderar en el futuro desde otras fuentes primarias contemporáneas a Juárez lo que hasta ahora, con los documentos consultados, parecen inconsistencias: su color rojo que no se corresponde con el símbolo de la escuadra y el compás entrelazados con la letra G, ni con las estrellas ni las letras M∴ O∴ B∴.

El empleo de la banda con las estrellas, la escuadra y el compás, y de las letras M∴ O∴ B∴[36] se atribuye al grado de Maestro Masón; sin embargo, su color no está prescrito por los Ritos: Francés,[37] Mexicano,[38] ni Escocés Antiguo

[36] También se encuentra sólo M. B. tanto para el Rito Francés como para el Escocés. Supreme Conseil, *op. cit*., pp. 9-10. M. Vásquez, *op. cit*., p. 81. A. Cassard, *op. cit*., t. I, p. 59; y, Pl. VIII, p. 60.

[37] Supreme Conseil, *op. cit*., p. 9. L. Frau Abrines, *op. cit*., t. I: A-O, *s. a.*, figura 7ª de la lámina 8ª entre las páginas 92 y 93; t. III. *Complemento. Historia General de la Orden Masónica. Taller general de la Francmasonería*, p. 25. Par l'un des auteurs de l'Histoire philosophique de la Franc-Maçonnerie, *L'Arche Sainte Guide du Franc-Maçon*, Lyon, Imprimerie Typographique C. Jaillet, destine a perfectionner l'instruction des Récipiendaires a tous les Degrés et contenant l'origine, les principes, la doctrine, l'appréciation des rites, grades, cérémonies, fêtes, usages, etc., de la Maçonnerie; les Constitutions des puissances dogmatiques, les attributions des Loges, les devoirs de leurs officiers, des anecdotes, etc., Sixième Édition, augmentée d'un aperçu des travaux du Convent Maçonnique de 1865 et de la Nouvelle Constitution, 1865, p. 127.

[38] "Todos los MMaest. … usan banda azul cruzada del hombro derecho al costado izquierdo…". Rito Nacional Mexicano, *op. cit*., p. 3.

y Aceptado,[39] en los que es azul completamente; y, en el caso de este último, también azul con ribete rojo.[40] Tampoco corresponde al color utilizado por el Gran Oriente de Italia que es "verde con filetes encarnados cerca del borde".[41]

Si a la banda le hubieran sido agregados *ex profeso* los símbolos, cabría la posibilidad de considerar el hecho de que en el Rito de York la banda roja sola es atributo del grado 7° de *Holy Royal Arch*;[42] en el Rito Francés del grado 5° *Escocés*, de las dos bandas que se portan, la de derecha a izquierda es roja con franjas de oro;[43] en el Rito Escocés Antiguo y Aceptado, en el grado 8° es de moaré rojo cruzada de derecha a izquierda;[44] del grado 24°, moaré punzó cruzada de derecha a izquierda;[45] al igual que en el grado 29°.[46]

[39] V. A. de Covadonga, *op. cit*., p. 83. M. Vásquez, *op. cit*., p. 81. Albert Pike, *Liturgy of the Blue Degrees of the Ancient and Accepted Scottish Rite of Freemasonry for the Southern Jurisdiction of the United States*, U.S.A., Kessinger Publishing, Part II to III, originally published by the Supreme Council for the Southern Jurisdiction of the United States in Charleston in 5638, reprinted (*s. a*.), p. 153. Mayaguez, *Rito Escocés Antiguo y Aceptado. Liturgia del Grado de Maestro*. México, Imprenta de J. Hero y CA., 1893, p. 4.

[40] "Banda azul muaré con ribete rojo; en el centro un compás y una escuadra entrelazados con la letra 'G', bordadas estas insignias con hilo de oro; la banda se lleva terciada de derecha a izquierda, pendiendo de ésta una roseta tricolor." Supremo Gran Oriente del Rito Nacional Mexicano, *op. cit*., Decreto núm. 6, p. 30. Supreme Conseil, *op. cit*., p. 10. L. Frau Abrines, *op. cit*., t. I: A-O, *s. a.*, figura 5ª de la lámina 8ª entre las páginas 92 y 93; t. III. *Complemento. Historia General de la Orden Masónica. Taller general de la francmasonería*, p. 25. "Resp∴ Gr∴ Log∴ de Antiguos y Aceptados Masones 'Valle de México' ", en *Masonería Simbólica 3*. México, Talleres Gráficos Soria, Liturgias mandadas observar por la Resp∴ Gr∴ Log∴ de Antiguos y Aceptados Masones "Valle de México", 1923, p. 4. J. Ruiz (Alvar-Fáñez) et C. Ruiz (Álgebra), *Ritual del Maestro Masón. Rito Escocés A∴ y A∴*, Madrid, Imprenta de Moreno y rojas, Biblioteca Masónica, vol. III, precedido de la definición de la Maestría por J. Ruiz (Alvar-Fáñez), Gr∴ 33 y C. Ruiz (Álgebra), Gr\ 33 (*s. a.*), p. 91. Gr\ Log\ "Valle de México", *Mas∴ Simb∴ Univ∴ Liturgia del Grado de Maestro*, México, Talleres Gráficos "La Exacta", aprobada como Tipo Único para uso de la Confederación Masónica de Grandes Logias Regulares de los Estados Unidos Mexicanos en el Cuarto Congreso celebrado en el Gran Or∴ de Tampico, Tamaulipas, en Abril de 1934, 1935, p. 57. Confederación de los Supremos Consejos del rito Escocés Antiguo y Aceptado, *Tejador de los XXXIII Grados. Decretado por la convención de los Supremos Consejos Confederados reunida en Losana el 15 de septiembre de 1875*. San Antonio Texas, Librería Mexicana, 1908, p. 3; N. Idar, *Liturgia del Tercer Grado Maestro Masón de Libres y Aceptados Masones del simbolismo Escocés*. Texas, Tipografía de N. Idar é Hijos, 1913, p. 7.

[41] L. Frau Abrines, *op. cit*., t. I: A-O, *s. a.*, figura 6ª de la lámina 8ª entre las páginas 92 y 93.

[42] *Ibid*., t. III. *Complement., Historia General de la Orden Masónica. Taller general de la Francmasonería*, *Liturgias. Masonería de Real Arco llamada Rito de York*, p. 27.

[43] *Ibid*., *Rito Francés*, p. 29.

[44] *Ibid*., *Rito Escocés Antiguo y Aceptado*, p. 35.

[45] *Ibid*., p. 48.

[46] *Ibid*., p. 51.

Benito Juárez: ¿más que un Aprendiz de Masón?

Afirmar que Juárez no pudo recibir más grados masónicos que el de Aprendiz de Masón a causa de sus largos períodos itinerantes por el estado de la guerra en el que se encontraba el país, que no le habrían permitido asistir a una logia o a un templo masónico; o porque el año en el que se afirma que recibió algún grado o distinción masónica pudo encontrarse en el extranjero, no son razones suficientes para comprobarlo.

Con relación a que a causa de los viajes que Benito Juárez emprendió durante la guerra no pudo recibir grados o distinciones masónicas, hay que decir que Mateos, en la *Historia de la masonería en México*, enlista 81 logias que afirma que pertenecían al Rito York en México, de las que se sabía en 1828, momento de confrontación bélica entre *yorkinos* y *escoceses*; y, de éstas, califica a trece logias como ambulantes (las número: 7, 12, 13, 26, 32, 33, 36, 38, 39, 43, 52, 62 y 97), y agrega que se encontraban en tres batallones (números: 1, 5 y el activo de Tehuantepec), y en diez regimientos (números: 4, 5, 6, 8, y 11; permanente 9; de caballería 1, 2 y 3; y, 7° de caballería permanente).[47]

Logias ambulantes	Núm.	Ubicación dentro del ejército
Premio á la Constancia	7	Batallón núm. 5
Amor Patrio	12	Batallón núm. 1
Victoria	13	Regimiento núm. 5
Odio eterno á los tiranos	26	Regimiento de caballería núm. 2
Morelos	32	Regimiento núm. 4
Hidalgo libre	33	Regimiento núm. 11
Guerra á los opresores	36	Regimiento permanente núm. 9
Federación	38	Regimiento de caballería núm. 3
La justicia	39	Regimiento 7° de caballería permanente
Terror de los tiranos	43	Regimiento de caballería núm. 1
Columna de la Libertad	52	Regimiento núm. 8
Guerrero	62	Regimiento núm. 6
Rico é Inclan	97	Batallón activo de Tehuantepec

[47] José María Mateos, *Historia de la masonería en México desde 1806 hasta 1884*. México, Bancroft Library, por José María Mateos fundador del Rito Nacional Mexicano, G\ I\ G\ y Ven\ Mtro\ de la R\ L\ Fortaleza núm. 6, Publicada con autorización del Sup\ Gr\ Oriente del mismo Rito en su periódico oficial “La Tolerancia” en 1884 y reeditada por la Gr\ Logia Nacional Mexicana “La Luz”, a partir de los acuerdos de las GGr\ LLog\ del Rito Nacional Mexicano reunidas en el Congreso del Gr\ Or\ de Veracruz, Ver., del 26 al 28 de marzo de 1964, 1965, pp. 22 y ss.

También se sabe que en 1827 en San Juan Bautista, hoy Villahermosa Tabasco, la mayoría de los miembros que integraban la Respetable Logia Simbólica *Unión Federal Mexicana núm. 15*, Jurisdiccionada a la Gran Logia Nacional Mexicana del Gran Oriente de México del Rito Nacional Mexicano, eran militares;[48] por lo que podría suponerse que los diferentes ritos contaban con logias militares ambulantes a las que la guerra no impedía conferir distinciones y grados masónicos.

Con relación a que Benito Juárez no pudo haber recibido más grados que el primero por no poder ir a una logia o templo masónico, o por estar en el extranjero, esgrimo dos contra-ejemplos. El 20 de enero de 1893, Porfirio Díaz recibió una distinción masónica en su casa a nombre de un Gran Consistorio extranjero.

> Los VVen∴ hh∴ de la Resp∴ Log∴ "Anáhuac", General C. H. M. Agramante, Dr. Séller, Waters, A. C. Jons, Leivis, Bassett, Robertson y a Colls, acompañados de nuestro ilustre director, acudieron en la noche del viernes 20 del corriente á la casa particular del Ilus∴ h∴ General Porfirio Días [*sic*], y le hicieron entrega de una elegantísima medalla de oro y un diploma de miembro honorario ad-vitam del Gran Consistorio de la ciudad de New York, cumpliendo así la comisión que de este elevado cuerpo recibieron para ese objeto, y habiendo sido recibidos por tan dignísimo hermano con las más evidentes muestras de simpatía y reconocimiento. Momentos después se transladó la misma honorable comisión á la Res∴ Log∴ "Benito Juárez" núm. 3, y condecoraron con idéntica distinción á nuestro Ilus∴ y muy q∴Maest∴ Ermilo G. Cantón.[49]

Al igual que el diploma del Rito de Memfis otorgado a Benito Juárez, lo anterior muestra que un grupo masónico extranjero hubo laureado a alguien que radicaba en un país distinto al suyo; y que el mismo grupo masónico entregó a dos personas idéntica distinción, a uno en una logia y al otro en el lugar donde radicaba, en su casa particular.

[48] Octaviano Ponce Ávila, *Gran Logia de Estado "Restauración"*. Memoria conmemorativa del LXXV Aniversario de la fundación de la muy respetable Gran Logia de Estado "Restauración", Tabasco, Gran Oriente de Tabasco, 1998, p. 10.

[49] *Boletín Masónico. Órgano Oficial de la Gr∴ Dieta Simbólica de los Estados Unidos Mexicanos*. México, Edgar Bouligny, Impresor, Grabador y Encuadernador. T. XII, 2a. Ep., núm. 3, enero, 1893, *Directorio General*, p. 165. Hemeroteca Digital Nacional de México, HDNM.

Por último, hay que decir que el 10 de abril de 1931 se realizó una ceremonia por la que Pascual Ortiz Rubio recibió en el Alcázar de Chapultepec[50] el grado 33° del Rito Escocés Antiguo y Aceptado,[51] con lo que nuevamente se muestra que la Masonería ha otorgado distinciones o grados en lugares muy diversos, que no necesariamente asociamos con una logia o con un templo masónicos.

Corolario

Los mandiles con orilla roja, de tela y de piel, coinciden en su forma con los de la Masonería llamada Simbólica, que corresponde a los tres primeros grados. La escuadra sobre el compás del mandil de tela es el símbolo del primer grado. El mandil de piel, no obstante que no cuenta con ningún símbolo, podría corresponder a cualesquiera de los grados del primero al tercero; ambos del rito Escocés Antiguo y Aceptado o del Rito Nacional Mexicano.

Si se considerara el mandil de piel como del Rito Francés, podría ser del grado 5° si se pensara en su relación con una banda roja sin los elementos metálicos que contiene; o con el grado 7° en su relación con la simbología del grado de *Rosa Cruz*.

La banda y el mandil con el número 33 corresponden al grado 33° *Gran Inspector General de la Orden* del Rito Escocés Antiguo y Aceptado, que difícilmente pudo haber sido otorgado a Benito Juárez por potencias mexicanas, en virtud de que en los orígenes del Supremo Consejo de México algunos de sus miembros estuvieron relacionados con Ignacio Comonfort o con Maximiliano de Habsburgo.

De la indumentaria masónica del Recinto de Homenaje a Benito Juárez, falta comprender porqué la banda roja no coincide con los elementos que las fuentes masónicas proporcionan. Lo cual, puede deberse a que no consulté la fuente apropiada que explique el porqué de sus elementos o a que con un propósito museográfico haya sido adaptada sin considerar de manera apropiada la simbología masónica.

En relación con la afirmación de que Juárez recibió de una potencia masónica española y de otra francesa grados y distinciones, contamos con un diploma

[50] Supremo Consejo del R∴ E∴ A∴ y A∴ para la Jurisdicción Masónica de los Estados Unidos Mexicanos, *Boletín*. México, Tip. Guerrero Hno. Sucr., 1932, pp. 113-117.

[51] *Ibid*., p. 92; Luis J. Zalce y Rodríguez, *Apuntes para la Historia de la Masonería en México*. México, tomo dos, 1950, pp. 121 y ss. Entre las páginas 120 y 121 el autor inserta una fotografía del día en que le fue otorgado el grado 33° al ingeniero Pascual Ortiz Rubio.

que evidencia que una logia del Rito de Memfis de Marsella, Francia, lo reconoció como masón del grado 18°; en 1870, un año antes del que Clemente Vázquez afirma que fue declarado miembro superior de la masonería francesa.

Si se acepta que el diploma de honor demuestra que en Europa hubo masones que conocieron de la trayectoria masónica de Benito Juárez, no habría elementos para descalificar como absurda, a reserva de que habría que demostrarse, la probabilidad de que haya sido cierto lo dicho por Clemente Vázquez respecto de que la masonería del Rito Escocés Antiguo y Aceptado de España le otorgó el grado 33° en 1871.

La banda con las estrellas y las letras M∴ O∴ B∴ corresponde al grado tercero, de Maestro Masón; no obstante, su color rojo no coincide con los elementos que las fuentes masónicas proporcionan. Queda por verificar si así se encontraba originalmente y si otras fuentes permiten comprobar si su color, con los elementos que tiene, se fundamenta suficientemente en la simbología masónica, o si fue adaptada con un propósito museográfico.

No se sostiene la idea de que Juárez durante la guerra y durante sus viajes, fuera de un templo masónico o de una logia, no pudo haber recibido distinciones o grados masónicos. Desde sus inicios en la Nueva España y en México, hubo logias militares ambulantes y grupos masónicos de diferentes ritos que, durante la guerra, bien pudieron otorgar grados y distinciones a individuos sin importar su lugar de residencia, puesto que no ha sido un impedimento para los masones trabajar de manera itinerante y otorgarlos fuera de los templos masónicos, de las logias y del país, como se observa a partir de los casos de las logias *yorkinas* de finales de la segunda década del siglo XIX; de Porfirio Díaz hacia finales de la misma centuria; y, de Pascual Ortiz Rubio en la tercera década del siglo XX. Finalmente, la sola presencia del diploma del Rito de Memfis:

1. Refuta la tesis de que Juárez sólo poseía el grado de Aprendiz de Masón, al referirse a él como "Benito Juárez 18^{m} degré R∴ +";

2. Aporta un horizonte de sentido para la comprensión hermenéutica del collarín del grado de *Rosa Cruz* del Recinto de Homenaje a Benito Juárez de Palacio Nacional;

3. Refuerza lo dicho por Clemente Vázquez con relación a que fue un masón destacado que recibió distinciones de potencias masónicas extranjeras; y,

4. Permite se reconsidere la legitimidad de la *Oración fúnebre* del 21 de agosto de 1872 como fuente primaria; y,

5. Abre la posibilidad de que le asista la verdad a Clemente Vázquez respecto de la iniciación, pertenencia y trayectoria de Benito Juárez en el Rito Nacional Mexicano, y de los cargos y distinciones en los Ritos Reformado, Francés y Escocés Antiguo y Aceptado.

Fecha de recepción: 16/10/2007
Fecha de aceptación: 05/02/2008

EL SÍNTOMA NEURÓTICO: UN RETORNO DEL OLVIDO[1]

FRANCISCO CHÁVEZ MONTALVO*

Recuerdo lo que no quisiera,
y no puedo olvidar lo que quisiera.

Marco Tulio Cicerón.

Resumen

Cuando vivimos una experiencia traumática, buscamos "olvidarla" a través de la represión para defendernos de una representación inconciliable para el yo que nos produce malestar. Pero el recuerdo no es eliminado por completo, retornando en forma de síntoma y guardando una profunda relación simbólica inconsciente con dicha reminiscencia. Tomando como base dos análisis expuestos en las obras de Sigmund Freud —sobre la novela *Gradiva* escrita por W. Jensen y sobre el olvido de los nombres propios— explicaré cómo tiene lugar este proceso característico de la neurosis.

Palabras clave: síntoma, represión, deseo, inconsciente, neurosis.

[1] Escrito realizado para la asignatura de Psicopatología de la licenciatura en Psicología Organizacional del CCM-ITESM impartida por la doctora Lucía Rangel.

* Estudiante de la licenciatura en psicología organizacional del Tecnológico de Monterrey, campus Ciudad de México. pacochavez_m@hotmail.com

Abstract

When we live a traumatic experience, we try to "forget it" through the mechanism of repression in order to protect ourselves from having an unacceptable representation for the ego which makes us feel bad. But the memory is not completely eliminated; it returns in symptomatic form and maintains a deep unconscious symbolic relation with that memory. Using two analyses found in the works of Sigmund Freud —a bout the novel *Gradiva* written by W. Jensen and about the forgetting of the names— I will explain how this characteristic process of neurosis takes place.

Key words: symptom, repression, desire, unconscious, neurosis.

Elisabeth von R. presenta dolores en las piernas sin ninguna causa orgánica aparente.[2] Una feliz esposa que desea tener hijos, al darse cuenta de que por su esposo no podrá tenerlos, desvaloriza su vida sexual y empieza a lavarse las manos compulsivamente.[3] Francisco va a consulta porque padece insomnio y empieza a tener un miedo intenso a hablar en público. Además le teme a la oscuridad y cree padecer de impotencia.[4] Juanito le tiene terror a los caballos.[5] Sigmund Freud, tratando de recordar el nombre del pintor Signorelli, úni-

[2] *Cf.* Sigmund Freud, "Estudios sobre la histeria, Historiales clínicos, Caso Elisabeth von R." (1896), en *Obras completas*, t. 2. 5ª reimp. Trad. de José Luis Etcheverry. Buenos Aires, Amorrotu, 1975, pp. 151-182. Elisabeth von R. fue una paciente de Freud que presentaba dolores corporales sin tratarse de un malestar orgánico. Después de desarrollar un método para curar a la joven, descubre la relación de los significados simbólicos inconscientes con los sucesos dolorosos del historial patológico de la enferma.

[3] *Cf.* S. Freud, "La predisposición a la neurosis obsesiva. Contribución al problema de la elección de las neurosis" (1913), en *op. cit.*, t. 7, p. 340. En esta obra, Freud hace referencia a una esposa que había sido feliz y estaba satisfecha con su matrimonio hasta que enfermó porque recibió la noticia de que no podría tener hijos con el hombre que amaba y había elegido. Freud indica que su deseo de tener hijos estaba relacionado con una fijación de deseo infantil, por lo que después de este suceso, presentaría síntomas de la neurosis obsesiva como la compulsión de lavarse las manos y la excesiva limpieza.

[4] El caso de Francisco fue revisado en clase, tratándose de un documento no publicado. De acuerdo con este caso, los males de Francisco iniciaron cuando se divorció debido a que su esposa ya no soportaba tanto control de su parte, además de que no le gustaba asistir a fiestas y reuniones haciéndola sentir en una "cárcel de oro". Es en este momento cuando Francisco empieza a presentar los síntomas descritos anteriormente.

[5] *Cf.* S. Freud, "Análisis de la fobia de un niño de cinco años" (1909), en *op. cit*., t. 10, p. 43. El caso de Juanito (Hans) le permitió a Freud dar un primer paso para aclarar aspectos descono-

camente puede recordar los nombres de Botticelli y Boltraffio.[6] ¿Cuál es la relación entre cada uno de los casos y sus manifestaciones? ¿Por qué surgen dichas manifestaciones? ¿Cómo podemos entenderlas o interpretarlas? Son algunas preguntas a las que trataré de dar respuesta en el presente documento cuyo tema central es el síntoma neurótico y su relación con el retorno de lo que se ha "olvidado". Empecemos entonces el recorrido a través del mundo de los síntomas.

Sería prudente comenzar esta labor recurriendo al análisis que hace Sigmund Freud (1907) respecto a la novela *Gradiva* escrita por W. Jensen (1903). En dicha obra se describe la historia de un joven arqueólogo que, inspirado por una pieza arqueológica de singular belleza, decide emprender un viaje motivado por un sueño, esperando hallar respuestas que no revelarán sino recuerdos de su vida personal. Es así como Norbert Hanold se encontrará con un amor infantil protagonizado por una joven llamada Zoe que no era parte de una "fantasía pompeyana" como creía el arqueólogo, sino una mujer de carne y hueso. Pero el clímax de la obra nos revela que es ella quien ha mantenido vivo el recuerdo de aquellos tiempos infantiles, mientras que Hanold parece haberse olvidado de ellos. Lo interesante de la historia es centrar la atención en ese olvido, cuyas reminiscencias finalmente resurgirán en forma de fantasía. "¿No columbramos de pronto que las fantasías del joven arqueólogo sobre su Gradiva podrían ser eco de esos recuerdos infantiles olvidados".[7] Es así como podemos "dudar [que] 'olvido' sea la designación psicológica correcta para el destino de esos recuerdos de nuestro arqueólogo".[8]

De esta manera, a ese olvido se le conoce como represión o "esfuerzo de desalojo", teniendo en cuenta que no hay una verdadera extinción del recuerdo. Lo anterior remite a reflexionar que "nada se olvida sin una razón secreta o un motivo oculto".[9] ¿Pero cuál es esta razón oculta que motiva al olvido? Probablemente la respuesta esté ligada con temas "prohibidos" como la muerte y la sexualidad. Es en este punto donde considero adecuado revisar el contenido

cidos sobre la angustia, la fobia, la obsesión y la histeria. Freud explica la formación del objeto fóbico, en este caso los caballos, y su relación con el tema de la devoración y la angustia de castración.

[6] *Cf.* S. Freud, "Psicopatología de la vida cotidiana" (1901), en *op. cit.*, t. 6, p. 9-15. En esta obra, su autor dedica un capítulo para explicar el olvido de los nombres propios y el fracaso de la función psíquica del recordar a través de un suceso observado en sí mismo. Este análisis será retomado a lo largo del texto.

[7] S. Freud, "El delirio y los sueños en la *Gradiva* de W. Jensen" (1907[1906]), en *op. cit*., p. 26.

[8] *Ibid.*, p. 29.

[9] *Ibid.*, p. 20.

del análisis que realiza Freud sobre el olvido de los nombres propios. Él nos relata que al mantener una plática con un extraño sobre las costumbres de los turcos, evitó mencionar a toda costa que para ellos, contrario a su aceptación resignada de la muerte, el goce de la sexualidad implica una lucha por mantener éste o de lo contrario la vida perdería su valor. Es en este diálogo donde Freud "sofoca" el tema pertinente a la sexualidad, dejando en claro que él quería olvidarlo, reprimirlo.

Sin embargo, tal olvido forzado "cobró la capacidad de perturbar un pensamiento siguiente porque [Freud] había sustraído [su] atención de [esa idea] antes que concluyera".[10] Siendo así, al tratar de recordar el nombre del pintor Signorelli minutos después lo sustituyó por los nombres de Botticelli y Boltraffio. En otras palabras, Freud quería olvidar otra cosa que el nombre del pintor: "yo olvidé *lo uno contra mi voluntad* cuando quería olvidar *lo otro adrede*".[11] Cabe mencionar que unas semanas antes de esta charla, un paciente de Freud acabó con su vida por una perturbación sexual en Trafoi, una aldea de Tirol, reprimiendo Freud este triste suceso que guardaba de alguna forma relación con las costumbres turcas sobre la muerte y la sexualidad.

Pero en ese momento, una conexión asociativa de nombres impidió que Freud reprimiera lo que en realidad quería olvidar. Por esta razón, "la reminiscencia de lo ocurrido con [su] paciente, no obstante el […] desvío de [su] atención, se procuró una acción eficiente dentro de [él]".[12] Es entonces cuando podemos hablar del retorno de lo reprimido, es decir, del síntoma. El olvido de los nombres propios es un síntoma, un nexo simbólico con una experiencia traumática como lo es el suicidio del paciente de Freud en el caso descrito con antelación. Recapitulando, una vivencia dolorosa buscará ser reprimida, pero retornará en forma de síntoma porque no hay una erradicación completa de dicha reminiscencia. No olvidemos que "junto al olvido de los nombres propios, se presenta también un olvido que está motivado por represión".[13]

Pero el síntoma no se presenta en forma de recuerdo. Claramente lo expresa Freud: "es verdad que regularmente lo reprimido no puede abrirse paso sin más en calidad de recuerdo".[14] En el caso del olvido de los nombres propios, "no sólo se produce un *olvido*, sino un recuerdo falso. […] Acuden a la concien-

[10] S. Freud, "Psicopatología de la vida cotidiana", en *op. cit.*, p. 11.
[11] *Ibid.*, p. 12.
[12] *Ibid.*, p. 11.
[13] *Ibid.*, p. 15.
[14] S. Freud, "El delirio y los sueños en la *Gradiva* de W. Jensen", en *op. cit.*, p. 29.

cia otros […nombres sustitutivos] que tornan a imponerse con gran tenacidad".[15] Algo similar sucede con el trastabarse o lapsus. Cuando una persona intercambia una palabra por otra, es porque yace bajo el umbral de la conciencia esta palabra que no estaba destinada a ser dicha. De esta manera, "la perturbación del decir puede nacer […en] la injerencia de palabras ajenas a la frase intentada, *cuya excitación no se habría delatado de otro modo*".[16] Interesante es el descubrimiento de Freud acerca de que, además de existir un influjo perturbador de algo situado fuera de la oración al momento de trastabarse, es que eso perturbador "es un pensamiento singular que permaneció inconsciente, que se da a conocer por medio del trastabarse".[17]

Al no retornar el síntoma neurótico en forma de recuerdo, en la histeria se presenta en forma de dolor corporal. Freud realiza el preponderante descubrimiento de que la expresión simbólica de los pensamientos dolorosos puede generar un síntoma somático al analizar el caso de Elisabeth von R. En la neurosis obsesiva, el síntoma se presenta en forma de compulsiones y prohibiciones, ya que las representaciones inconciliables reprimidas han establecido enlaces falsos con otras representaciones cuyo contenido sea lo más contrario posible, es decir, se trata de una formación reactiva. Finalmente, en la fobia, el síntoma se presenta en forma de terror irracional al objeto fóbico, el cual es simbólico. Se trata de un desplazamiento, algo similar a lo que describe Freud en el olvido de los nombres propios: "el proceso destinado a reproducir el nombre que se buscaba se ha desplazado […] hasta un sustituto incorrecto".[18] Por lo descrito antes, podemos observar que en la histeria, en la neurosis obsesiva, en la fobia e incluso en el olvido de los nombres propios y en el trastabarse, el síntoma neurótico es un mecanismo sustitutivo.

Decíamos entonces que lo reprimido no puede retornar como recuerdo, pero permanece "susceptible de operación y de acción eficiente",[19] expectante a un influjo externo, para así generar "secuelas psíquicas que es posible concebir como productos por mudanza y unos retoños del recuerdo olvidado, y no se entenderían si no se las concibiese así".[20] Regresando al análisis de la *Gradiva*, las fantasías de Hanold sobre Gradiva y el renacer de Pompeya son retornos de los recuerdos reprimidos de su amistad infantil con Zoe. En el caso de los

[15] S. Freud, "Psicopatología de la vida cotidiana", en *op. cit.*, p. 9.
[16] *Ibid.*, p. 63.
[17] *Ibid.*, p. 64.
[18] *Ibid.*, p. 9.
[19] S. Freíd, "El delirio y los sueños en la *Gradiva* de W. Jensen", en *op. cit.*, p. 29.
[20] *Idem.*

sueños que tiene el arqueólogo, se pueden apreciar restos diurnos, es decir, elementos que quedan del estado de vigilia y que se conectan con el inconsciente para así dar tema al sueño. Los sueños, como formaciones del inconsciente, son productos de los deseos. Freud indica en su análisis sobre el trastabarse que "la formación de sustituciones y contaminaciones en el trastabarse es […] un esbozo de aquel trabajo condensador al que hallamos como diligente constructor del sueño".[21] Siendo así, estos enlaces o recuerdos falsos de los que hablamos con anterioridad, son en realidad formaciones inconscientes de nuestros deseos, al igual que en el caso de los sueños.

El primer sueño y un canario enjaulado de la casa vecina son los precipitantes de la decisión de Hanold de viajar a Pompeya, ya que el ave lo incitó "a establecer una comparación con su propia persona. También él se encontraba como en la jaula".[22] Los síntomas, al ser la representación de lo reprimido, inician cuando ya existe un malestar. El malestar de Hanold es esta sensación de encierro, de soledad, que se viene a confirmar cuando compara a las parejas recién casadas con molestas moscas que revolotean a su alrededor. Finalmente, el arqueólogo reconoce que "su insatisfacción no nacía sólo de lo que hallaba en su entorno, en parte, brotaba de él mismo. Se sentía desazonado, algo le faltaba y no podía precisar qué".[23]

Es interesante detenerse en esta parte, ya que se comentó que el material reprimido se mantiene susceptible a un influjo externo para retornar como síntoma. Freud nos indica en su análisis del olvido de los nombres propios que "un elemento sofocado se afan[a] siempre por prevalecer en alguna otra parte, pero sólo [alcanza] este resultado allí donde unas condiciones apropiadas lo solicitan".[24] Esto quiere decir que una de las condiciones para que surja un síntoma, además de cierta predisposición para su olvido y un proceso de sofocación o represión, es la existencia de una posibilidad de establecer "una asociación extrínseca".[25] Pero cabe reflexionar si únicamente estas "moscas" que revolotean en el entorno son lo único que está produciendo el malestar e impulsando el retorno de lo reprimido, o mejor dicho, la generación de un síntoma. Freud concuerda con lo indicado previamente por Jensen: en parte, la insatisfacción surge del mismo Hanold. Esto lo enfatiza en su análisis del olvido de los nombres propios: "Para el devenir-conciente del nombre sustitutivo parecen

[21] S. Freud, "Psicopatología de la vida cotidiana", en *op. cit.*, p. 62.
[22] S. Freud, "El delirio y los sueños en la *Gradiva* de W. Jensen", en *op. cit.*, p. 12.
[23] *Idem.*
[24] S. Freud, "Psicopatología de la vida cotidiana", en *op. cit*., p. 13.
[25] *Idem.*

decisivos dos factores: en primer lugar, el empeño de la atención y, en segundo, una condición interna propia del material psíquico".[26]

Por otro lado, si volvemos a la reflexión de la *Gradiva* y al hecho de que los síntomas son expresiones de deseo, podemos decir que una vivencia traumática que resulta insoportable es reprimida buscando desalojar del yo ese deseo (por esta razón se conoce a la represión como "esfuerzo de desalojo"). En otras palabras, son las representaciones sexuales en términos de un deseo "prohibido" o son esas pulsiones las que buscan ser reprimidas en defensa del yo, lo que retorna en forma de síntoma. Es así como el afecto retorna en forma de dolor corporal en la histeria, mientras que en la neurosis obsesiva se adhiere a otra representación más aceptable para el yo manifestando una hipermoral y compulsiones como la limpieza extrema. "Cabe esperar ese retorno de lo reprimido cuando es el sentir erótico de una persona el que adhiere a las impresiones reprimidas, cuando es su vida amorosa la afectada por la represión".[27]

Podemos concluir entonces que son los deseos incestuosos de Elizabeth von R. y su enamoramiento secreto del esposo de su hermana difunta el origen de sus síntomas: dolencias somatizadas, mientras que en el caso de la esposa "feliz" que no podrá tener hijos se trata de pulsiones sádicas y anal-eróticas las que ha de reprimir, retornando en síntomas como su compulsión por lavarse las manos. Igualmente, en el caso de Francisco son estas pulsiones anal-eróticas sádicas las que se manifiestan en el ser controlador, en su rigidez y en su duda obsesiva. Y no nos olvidemos de Juanito, que le teme a ser devorado por su madre, es decir, ser devorado "por su demanda de complacerla en todo momento, de nunca ser suficiente para ella",[28] lo que se manifiesta sintomáticamente en el temor a los caballos. El desplazamiento de la madre al caballo se relaciona en que ella muerde como si se tratase de un equino.

Jacques Lacan retoma el deseo como el descubrimiento freudiano más importante en relación con los síntomas. Para Lacan el síntoma se presenta bajo una máscara y dicha máscara es la representación del deseo. "La cuestión es la del vínculo entre el deseo, que permanece como signo de interrogación, una x, un enigma y el síntoma que se reviste, es decir, la máscara".[29] Este psicoanalista francés nos enseña que el inconsciente está estructurado como un lenguaje y de esta manera el síntoma, como una formación del inconsciente, es el

[26] *Ibid.*, p. 14.

[27] S. Freud, "El delirio y los sueños en la *Gradiva* de W. Jensen", en *op. cit.*, p. 29.

[28] Lucía Rangel, *La fobia: más que un simple miedo*, [Manuscrito no publicado], p. 4.

[29] Jacques Lacan, "Las formaciones del inconsciente (1957-1958), sesión del 16 de abril de 1958", en *Seminario*. México, Paidós, p. 334.

que habla en la sesión psicoanalítica. Si "el síntoma va […] en el sentido del reconocimiento del deseo",[30] este reconocimiento sólo se manifiesta en forma de máscara. Nadie puede leer este reconocimiento hasta que aprenda a descifrar su clave. Pero esto va más allá de una simple lectura porque aunque el inconsciente esté estructurado como un lenguaje no quiere decir que quede reducido a "un lenguaje".

El inconsciente se deja entrever en el discurso del paciente. Es una metáfora a ser descifrada a través del lenguaje pero en la lógica del deseo. Debemos entender entonces al deseo como lo que el sujeto quiere hacer reconocer, pero que a la vez es un "deseo de nada" porque "este reconocimiento se presenta bajo una forma cerrada al otro"[31] al estar rechazado o excluido. Este doble carácter del deseo inconsciente lleva a Lacan a pensar que cuando se le identifica con su máscara, lo convierte en algo distinto de lo que se podría dirigir a cualquier objeto. En otras palabras, identifica el "carácter vagabundo, huidizo, insaciable del deseo".[32] Lacan retoma el caso de Elisabeth von R. para poner de manifiesto el único error que a su juicio comete Freud: "verse arrastrado en cierto modo por la necesidad del lenguaje" y de esta forma orientar al sujeto prematuramente para así implicarlo en esa situación de deseo, sin tomar en cuenta lo huidizo del deseo. En otras palabras, Freud no se privó de decirle a Elisabeth von R. que estaba enamorada de su cuñado y que al reprimir ese deseo retornó en forma de dolor corporal, lo que en el caso de "una histérica es un forzamiento".[33]

Finalmente, me gustaría cerrar este recorrido enfatizando que los síntomas son expresiones de deseo y a su vez el retorno de lo olvidado. Lo que define el proceso neurótico es la represión y a su vez el retorno de lo reprimido, guardando los síntomas (ya sean corporales, en forma de compulsiones, manifestándose como terror y angustia o simplemente olvidando los nombres propios y trastrabándose) un profundo significado simbólico que está relacionado con el acontecer de los sucesos de una persona. Por otro lado, se debe tener presente que para la curación es necesario emprender un profundo recorrido en estas formaciones simbólicas y reminiscencias inconscientes para encontrar su relación con los deseos reprimidos. Aprender la clave que permita descifrar esa máscara, ese lenguaje que se deja ver en el cuerpo no biológico, de tal manera que tenga lugar lo que expresó el doctor Manuel Contreras en su conferencia sobre la histeria: "Cuando él [Freud] pudo situarse frente al cuerpo de la histérica […]

[30] *Idem.*
[31] *Ibid*., p. 335.
[32] *Ibid*., p. 328.
[33] *Ibid*., p. 332.

ese cuerpo comenzó a hablar y a decir cosas que aún nos maravillan. Los síntomas se descifraban, se comprendían y sorprendentemente ¡desaparecían!".[34]

Fecha de recepción: 28/05/2007
Fecha de aceptación: 02/02/2008

[34] Manuel Contreras, "En la histeria, del elogio a la elegía", conferencia dictada en Garza García N. L. el 10 de noviembre de 1985,inédito.

ENTREVISTA
Y REFLEXIONES

EL REGRESO A LO HUMANO: ENTREVISTA A JAVIER DARÍO RESTREPO

MARGARITA TORRES*

Javier Darío Restrepo es, sin duda, uno de los representantes de la ética periodística más importantes de América Latina. Su trabajo como periodista y columnista, defensor del lector y tallerista de la Fundación para el Nuevo Periodismo Iberoamericano se ha convertido en referencia para repensar el papel del periodismo y de los periodistas en la sociedad actual. Sociedad en la que los medios de información influyen y condicionan opiniones y decisiones tanto individuales como políticas.

Lo fundamental, señala el también catedrático colombiano, es una sociedad cuyos integrantes se miren a sí mismos profundamente y reconozcan todo aquello que el hombre puede llegar a ser, así como su capacidad de cambiar la realidad. En este proceso, indica Restrepo, los seres humanos como obra en permanente construcción, nos podemos descubrir.

"Hay una cosa muy interesante, y es que cuando se examina al hombre como ser posible, el primer descubrimiento es que en el hombre, en todo hombre hay una posibilidad de riquezas que están ocultas y que comienzan a manifestarse en la misma medida en que la ética te ayuda, te va señalando como guías. La

* Profesora de Cátedra del Departamento de Comunicación y Periodismo del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. magiccia@gmail.com

ética hace vibrar al ser humano cuando comienza a explorar dentro de sí mismo y se da cuenta de que en sí mismo hay una cantidad de riquezas que no ha explorado y que está viviendo solamente de sustitutos".

Javier Darío Restrepo
entrevista realizada el 15 de octubre de 2007
en el Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México

Hoy en día parece que nos enfrentamos al problema de que el hombre se reconozca como posibilidad misma de cambio, de acción, y no sólo eso, sino que se presentan obstáculos, como pueden ser los propios medios de comunicación.

Sí, y lo primero es reconocer esa realidad. Reconocer que los medios pueden ser un obstáculo, reconocer que la sociedad misma puede ser un obstáculo, y es que justamente el comienzo de la ética es una rebelión contra la realidad, en busca de otra realidad. No una realidad que sea diferente de ésta, sino una realidad que lleva al máximo las posibilidades de lo real. Se trata de extraer de la realidad toda su capacidad de posibles, eso hay que reconocerlo de entrada porque al hacerlo se eliminan varios de los obstáculos. Tal vez el mayor de ellos es el de la confusión que se crea cuando se trata de que lo ético, lo mismo que la ley, es algo que uno puede burlar a su amaño. Sabemos que frente a la ley todos nos situamos a ver hasta dónde llega para buscarle salida. Lo ético es completamente distinto. En lo ético, tratar de buscarle salida es traicionarse a sí mismo y cuando uno entiende eso entonces lo ético asume el papel de una guía de vida que uno voluntariamente adopta. Pero naturalmente para llegar a eso hay que tener en cuenta que todos esos paradigmas que nos están dando los medios de comunicación, que nos está dando la lógica comercial y demás son paradigmas que tienen que ser cuestionados. Uno comienza a hacer ética cuando comienza a ser cuestionante de todas las realidades para llegar a la realidad de uno mismo.

En este contexto que puntualiza, ¿cuál es el papel del periodista hoy en día?

Hay una cosa muy interesante que ahora está afrontando el periodismo en el mundo, que es la presencia de Internet. Entonces, cuando el periodismo se mide con una lógica comercial, Internet aparece como una competencia comercial y todos los alaridos y ayes que se están entonando, todos en tono muy fúnebre, son simplemente porque hace competencia a una empresita que nosotros teníamos. Ésta es una visión demasiado mezquina y pequeña, restringi-

da, minimalista que se tiene de esa relación periodismo-Internet. Eso es susceptible de ser mirado con una amplitud mayor. Primero, situar Internet dentro del conjunto y dentro de las reacciones que se producen siempre que aparece la tecnología con un juguete nuevo. Hubo reacciones cuando apareció la radio, después las reacciones se multiplicaron y reprodujeron cuando apareció la televisión, el periodismo ahí. Y ahora el coro de las lamentaciones ha crecido con la aparición de Internet. No. Internet muestra debilidades y posibilidades. Pone en evidencia que el periodismo estaba haciendo cosas para las que no es necesario. Entonces tú ves que a veces las noticias más importantes se hacen ilustradas con imágenes que se obtienen de un simple celular manejado por cualquier persona. ¿Qué es lo que trae eso como mensaje? Que el periodista no es necesario para eso. Entonces en ¿qué somos indispensables?, ¿cuáles son las tareas en las que no somos imprescindibles? Ningún *bloggero* sustituye a un periodista que explica y analiza, que son funciones que sólo el periodista puede asumir porque tiene el conjunto de los hechos y porque ha afinado una capacidad crítica frente a los hechos y sus protagonistas. En eso tiene que intervenir una formación profesional, pero sobre todo una actitud, ¿qué es lo que le sirve más al ser humano? No simplemente al ser curioso, sino al ser humano caracterizado por su inteligencia, y esa inteligencia como base para ser libre. Entonces caes en la cuenta de que como periodista puedes responder a esa necesidad del ser humano examinando las cosas de modo inteligente. Sea que incorporas no únicamente los sentidos sino todo eso otro que define al ser humano: su inteligencia, su capacidad de análisis, su capacidad crítica. Ahí es cuando aparece el periodista que se necesita en estos días.

¿Se daba por hecho, al grado de no analizarse?
Sí, se daba por hecho; se daba como algo segundón y demás. Aparece Internet, aparece esta inquietud, y es cuando descubrimos que el periodismo es para eso. No únicamente para estar tomando la *fotico*, para estar mostrando lo obvio que te enseñan los sentidos, sino para entrar en el alma de los hechos y profundizar en ellos. Ésa es la gran riqueza que nos da Internet.

¿El periodismo es formativo?
Fundamentalmente. Hay una simultaneidad entre formación e información. Partiendo de esto, toda noticia tiene un potencial formador, un potencial educador. ¿Y por qué razón esa noticia tiene un potencial? Porque la noticia refleja hechos, y la forma más primitiva y fecunda de educar a alguien es ponerlo en contacto con los hechos. ¿Por qué el contacto con los hechos es tan formativo? Porque es el contacto con la vida, y la formación tiene que partir de la vida, es decir, la vida

es la gran maestra. Uno como periodista simplemente es una amanuense de la vida. Yo creo que se lleva a cabo esa formación de una manera más eficaz en la medida que se demuestre que la vida no es una categoría abstracta, sino que está reflejada en los hechos, el hecho mostrado en su crudeza.

¿Cómo promover que la sociedad se sienta parte de esta construcción de la realidad en la que participa el periodismo, podemos pensar en la participación social dentro del periodismo?

Ahí un fenómeno paralelo con la política. La gran degradación de la política y la razón de las debilidades de la democracia es o la cierta pasividad de la gente o el desencanto de la gente. Entonces como resultado de esa pasividad y de ese desencanto la gente cede el control de los mecanismos democráticos a un grupo pequeño. Un fenómeno parecido es el que sucede con los medios de comunicación. La gente cede algo que es su derecho y que es su responsabilidad. Es que para mí es muy fácil sentarme aquí en mi sillón y dejar que allí ellos me presenten la realidad como quieran, porque comenzar a cuestionar eso supondría primero un desarrollo de mi conciencia, luego un desarrollo de mi intelecto. Cuestionar aquello supone una actitud de insatisfacción y de crítica permanentes. Si algo hace al ser ético es su insatisfacción, el no resignarse. Creo que una de las peores actitudes éticas que existen es la resignación, porque resignarse es renunciar al propio yo, renunciar a las propias posibilidades y depositar eso en otro.

Hay por consiguiente una tarea, y es hacer responsable al lector, tanto de lo que le transmiten como de la forma en que se maneja el emisor. Ante el proceso tradicional de una sola dirección: emisor-medio-receptor, se está imponiendo una humanización, una democratización de ese proceso. Hay esfuerzos en ese sentido, en el cono sur ya comenzó la inquietud de convertir a los lectores pasivos en receptores activos, dándoles elementos críticos. A eso se le ha dado el nombre de “alfabetización en medios”, que diría yo, es el estado inicial de esta toma de conciencia sobre los deberes que le corresponden al receptor. Debe hacer tanta vergüenza por los analfabetas funcionales como por los analfabetas en medios, porque todos son manipulables, y esa manipulación es exactamente lo contrario de la dirección que debe de seguir la democratización de la sociedad.

¿Qué papel considera que tiene la formación de profesionales de la información?

Hay un enfoque que me parece que es muy preocupante, y es que el hecho de mismo de la constitución de las facultades está inspirado por una intencionalidad

comercial. ¿Por qué razón se multiplican las facultades de periodismo? A sabiendas de que hay ya muchas facultades, a sabiendas de que los que van a salir graduados no van a tener empleo, porque la multiplican por una razón simplemente comercial, porque es una carrera que entusiasma a mucha gente. Pero no hay una intencionalidad de tipo social y con una responsabilidad frente a los que de aquí salgan. Y claro, si en la constitución de esas mismas facultades impera una intencionalidad comercial, pues es apenas obvio que en la inspiración de su *pensum* opere un criterio parecido. Entonces habría que comenzar por ahí, por esa raíz envenenada, lo comercial no debe inspirar la constitución de una facultad de comunicaciones. Una facultad de comunicaciones debe ser creada después de un estudio muy claro de la realidad social y de lo que se necesita para que la facultad sea una respuesta a las necesidades de la sociedad que no sea respuesta a las necesidades de cara de la universidad, que es la gran diferencia.

Cuando se tiene en cuenta eso, y las facultades se crean como respuesta a las necesidades de la sociedad, el *pensum* va a responder a eso, y dentro de esa respuesta del *pensum* vendría el enfoque que se le da a la formación de profesionistas y en este momento es particularmente indispensable desde el punto de vista ético, y también desde el punto de vista comercial, que se dé respuesta a eso, el gran éxito en periodismo es dar respuesta a necesidades de la sociedad, que es distinto a dar respuesta a curiosidades de la sociedad.

Porque las curiosidades no son necesarias, y las necesidades no son curiosidades, entonces, hay ahí una sintonía con la sociedad. Y esa sintonía garantiza circulación, garantiza *raiting*, pero es una garantía distinta de la que ofrece la lógica puramente comercial. Periodismo exige un alma muy especial y un alma con unas antenas muy sensibles a lo que ocurre en el alma de la sociedad, a sus necesidades, sus sufrimientos, sus alegrías, es alguien en sintonía permanente con la sociedad.

En su libro *Los cínicos no sirven para este oficio*, Ryszard Kapuscinski señalaba que sólo las buenas personas pueden ser buenos periodistas, ¿esto tiene que ver de alguna manera con la sintonía del periodista con su sociedad que usted mencionaba?

Sí, porque esa sintonía no es sólo hacia fuera, sino es hacia adentro. Porque he de reconocer en mí valores y yo no los he sacado a la luz, entonces eso genera una responsabilidad consigo mismo. Entonces tú sintonizas esa responsabilidad hacia fuera con la responsabilidad hacia dentro, y te da el equilibrio de la buena persona.

Y de ahí podemos regresar al planteamiento humanista inicial, de que el hombre encuentre sus mejores posibilidades de existencia, en lo que también el periodismo se ve envuelto…

Sí, y es una idea que está en el origen de todos los movimientos humanistas, que es el aprecio por el ser humano. Cuando se examinan los movimientos que se han producido entre la sociedad, se detecta que a pesar de lo obvio, el aprecio por el ser humano ha sido sepultado por otros intereses, hasta el punto en que muchos sectores consideran que el mayor obstáculo para que ellos sean libres y para que disfruten la vida es que otros seres humanos tengan derechos. Y toda esta larga lucha tiene que ver con el concepto del ser humano. La humanidad siempre ha tenido grande dificultad para reconocer la dignidad de cada ser humano, de todo ser humano. Eso implica formación de sensibilidad, pero sobre todo, tanto en periodistas como en cualquier profesión, un reconocimiento del valor que hay en todo ser humano. Y eso también implica la exclusión de dogmatismo, de intolerancias, de exclusiones, de prejuicios alrededor o del negro, o del islámico, o del conservador, del liberal, del comunista. Todo ser humano es una mina en la que hay que entrar.

Fecha de recepción: 26/11/2007
Fecha de aceptación: 15/02/2007

RENACIMIENTOS Y HUMANISMOS

JAVIER DARÍO RESTREPO*

En la catedral de Florencia permaneció abandonado durante 40 años un gran bloque de mármol al que le había comenzado a dar forma el escultor Agostino di Duccio. Después de él nadie se atrevió a cincelarlo, hasta que un joven artista de 26 años, llamado por los administradores de la catedral, en 1504 extrajo de aquella enorme piedra informe la figura de un adolescente desnudo.

Viéndolo aparecer gradualmente, golpe tras golpe de martillo y de cincel, el noble rostro de fuerza contenida coronado por la abundante cabellera ensortijada, el pecho amplio y fuerte, las manos al parecer desmesuradamente grandes y los brazos fuertes, las piernas atléticas, rematadas en unos pies grandes y bien plantados sobre el suelo, este David, de Miguel Ángel, se convirtió en símbolo y expresión del espíritu del Renacimiento, cuando, según la expresión de Friederich "sólo importa el hombre. Sólo en él se había roto el anillo de la creación y sólo en él podía volver a cerrarse".

Donatello extrajo de sus hornos de fundición otra imagen de David adolescente de parecidas características, de exaltación y loa del cuerpo humano, armonioso, fuerte y de proporciones perfectas. La audiencia de los artistas del

* Periodista de amplia trayectoria en prensa escrita (49 años) y televisión (25 años). Experto en ética periodística, catedrático de las universidades Javeriana y de los Andes.

Renacimiento no se detuvo sólo en esa narcisista contemplación del cuerpo humano. Bajo el mandato impaciente del papa Julio II, Miguel Ángel emprendió la decoración de la capilla Sextina. Al cabo de cuatro años, inspirado en la imaginería bíblica, entregó una obra inmortal en la que no hay calvario ni redención, pero en la que domina el esplendor de la figura humana, apenas si atenuado en unos casos por sutiles velos. El mismo Cristo Juez, que domina la escena del juicio, es otro David, de espléndida y soberbia desnudez, que hizo rezongar a los críticos, porque según ellos, se trataba de una imagen pagana. En efecto, si el David se había inspirado en Hércules, y el Cristo Juez en Zeus, toda aquella abigarrada muchedumbre que desde entonces puebla los techos y paredes de la capilla papal, reproduce en los siglos XV y XVI los dioses y diosas del Olimpo. Había vuelto a nacer una imagen del hombre.

Fueron los artistas de la época los que aportaron la mayor parte del humanismo renacentista. De Dante se dijo que en sus tercetos de *La divina comedia*, así como el cristianismo había colocado en el centro de la creación, él lo había situado en el centro de su poema. Ésa fue, entre otras, la contribución de los artistas del Renacimiento al proceso de humanización.

Así como Fidias el escultor, y David, el adolescente judío, habían revivido en las manos y el genio de Miguel Ángel, el pensamiento y la estética de los griegos renacieron después de los siglos oscuros de la edad media. Según las cuentas de Leonardo Broni fueron siete siglos de tinieblas; Mateo Palmieri contabiliza ocho, Giannozo Manett asegura: “per nonigentos circiter annos”, o sea un siglo más, pero aún se queda corto porque Biondo asegura que fueron mil años que van desde el 412 hasta 1412. Para entonces ya refulgía en Dante la luz renacentista, Manuel Crisóforos había enseñado el griego y los clásicos en Florencia, Aristóteles había estrenado una segunda vida en la escolástica, y las obras de la literatura griega alentaban el renacer helénico en Italia. Toynbee observa, sin embargo, que el Renacimiento ejerció una influencia más duradera en lo político que en lo literario y artístico.” Maquiavelo fue, quizá, el más cabal representante de ese espíritu político de este peiodo. Sorprende en su exhortación a la penitencia, su invocación humanística: “todas las cosas fueron hechas y creadas para beneficio del hombre.” ¿Es la viga maestra de su política?

Discípulo de los romanos, lector de Plutarco, encarna e infunde la idea política renacentista que le da prioridad a la formación de hombres, antes que a la de ciudadanos; a la inteligencia, antes que a la fuerza, que debe estar al servicio de la inteligencia. Por eso la política gana en humanidad cuando se lleva a la práctica como una partida de ajedrez y no como un asalto armado. Al trazar el perfil del príncipe, Maquiavelo esboza a César Borgia, brillante resultado de su tiempo, como hombre que se ha modelado a sí mismo.

De hecho el mundo teocéntrico de la edad media, cuando los reyes eran mirados y acatados como dioses, y como tales dieron lugar al asombro de los reyes taumaturgos, ese mundo, digo, poblado de milagros y de santos, dio paso a una historia antropocéntrica, deslumbra por los prodigios de la condición humana. Pico della Mirandola saludaba al hombre artífice de sí mismo y con capacidad de esculpirse en la forma que prefiera: "nada más admirable que el hombre, grande es milagro es el hombre, milagro grande y un animal ciertamente admirable… podrá degenerar en las cosas inferiores que son los brutos; podrá regenerarse según decreto de su espíritu", clamaba en su oración hacer de la dignidad del hombre.

Tomaso Campanella, en la carta de Galileo se admiraba por la aparición de un nuevo hombre, de nuevas estrellas, de nuevos sistemas, de nuevas naciones que nacen en un siglo nuevo. Un siglo después se mantenía el maravillamiento. Vico exclamaba: "el mundo rejuvenece, cuántos inventos nuevos, cuántas nuevas artes, cuántos hallazgos nuevos de la ciencia".

¿Qué clase de hombre es el que comienza a reinar en la historia?

Marshall Breenan (*Todo lo sólido se desvanece en el aire*) se lo preguntaba y cree encontrar la respuesta en el mito de Fausto, el héroe cultural que en 1587 había creado Johan Spies y que Christopher Marlowe reeditó en 1588. Goethe lo recreó en 1832. Este doctor Fausto es la metáfora del hombre que quiere excederse a sí mismo como respuesta a la vocación implícita en su condición humana.

Fausto, doctor, abogado, teólogo, filósofo, hombre de ciencia, profesor y administrador, todo lo ha probado, es un humanista, nada de lo humano le es ajeno; el espíritu de la tierra lo llama superhombre, pero el epíteto suena a burla porque él mismo lo sabe: no es superior a sí mismo. Es un personaje que expresa la crisis de esos años y de los siglos anteriores. No es el desarrollo de las ciencias y de las artes, ni de la política lo que responderá a esa vocación humana de superarse a sí mismo, tampoco será el sentido religioso. Es memorable la escena de Fausto a punto de darse muerte con el frasco de veneno cuando en el interior de la cámara de su mundo interior ha roto los lazos que lo atan a la vida. En ese momento suenan las campanas de la Pascua. "Acostumbrado desde chico a oír ese repique, me hace aún ahora, volver a la vida," exclama. Pero Goethe se burla del contenido religioso de esas campanas porque a Fausto lo rescata su reencuentro con la infancia y con sus sentimientos perdidos.

Con todo, ni esto, ni sus logros en la ciencia o en las artes, ni siquiera su alianza con Mefísto, ni el amor de Margarita, ni sus obras de progreso, le obtienen respuesta. Exclama, por tanto: "¡oh desdicha! Que soy yo si no puedo

alcanzar la corona de la humanidad, que meramente se burla del anhelo de nuestros sentidos como una estrella".

Guiado por Marshall Breenan he recogido con algún detalle el pasaja de Goethe porque en él parece tomar cuerpo y significación el proceso de humanización que late en el Renacimiento, comienzo de los humanismos que después han mantenido esa interminable búsqueda del hombre nuevo. Entre las neblinas de la historia antigua, Homero había buscado y creído encontrar ese paradigma en Héctor, o en Aquiles, o en Odisea; Harold Bloom, el crítico literario neoyorquino, alude a David, el personaje bíblico, como un par de Aquiles, o de Hamlet; a su manera Cervantes delinea esa figura en don Quijote y Sancho; hay un afán por encontrarlo porque se sabe que le hombre es todo eso, y que tantos brillantes hallazgos no han logrado agotar la enumeración de las sorpresas que se esconde en el ser humano. Los romanos lo vislumbran en los guerreros vencedores, la iglesia lo exhibe en los santos, el racionalismo echó mano de los científicos y pensadores; nuestra era no agota su capacidad de asombro y señala hacia los astronautas unas veces; otras hacia los grandes empresarios; les rinde culto a los cantantes, a los deportistas, a las modelos. Es una larga búsqueda que no ha logrado disminuir la persuasión sobre el misterio y la riqueza inagotable del ser humano. Con todo, al final del desfile de los paradigmas, se repite la descantada expresión de Fausto: "¿qué soy yo si no puedo alcanzar la corona de la humanidad?"

La historia ha sido marcada por esos humanistas que reflexionan y velan por que el hombre sea humano y no inhumano, según la expresión de Heidegger que Juliana González cita y comenta: "se trata de procurar la humanidad del hombre humano". Procura necesaria en todos los tiempos, pero más indispensable que siempre cuando lo humano corre el peligro de degradación, como sucede en las guerras. En una guerra, la de Troya, encontró Homero los protohéroes, excelsa expresión de lo humano; en la Segunda Guerra Mundial se produjo este manifiesto de fe en el hombre, escrito por Jean-Paul Sartre en el que nuevamente aparece este pensamiento característico y renovador de los humanismos de nuestro tiempo: el poder del hombre posible. Escribía Sartre en *La república del silencio*:

> […] jamás hemos sido tan libres como bajo la ocupación alemana. [Y mencionaba la pérdida de todos los derechos, inclusive el de hablar; recuerda deportaciones, la propaganda ubícua y concluye, provocador] a causa de todo ellos éramos libres. Puesto que el veneno nazi se deslizaba hasta nuestro pensamiento, cada pensamiento justo era una conquista; puesto que una policía todopoderosa trataba de constreñirnos al silencio, cada

> palabra se volvía tan preciosa como una declaración de principios; puesto que estábamos acosados, cada uno de nuestros gestos tenía el peso de un compromiso y la elección que cada uno hacia de él mismo era auténtica pues se hacía en presencia de la muerte… Así el problema de la libertad estaba planteado y estábamos en la frontera del conocimiento más profundo que el hombre puede tener de sí mismo.

En las situaciones de crisis el hombre se ve obligado a transitar por las estrechas cornisas de lo posible, única vía de salvación entre los abismos de la muerte y de la indignidad. Quizá ésa sea la razón por la que aparece la feliz evidencia de que el ser humano puede ir más allá de sus límites. La literatura de guerra (Dos Passos, Hemingway, Remarque, entre otros) ha contribuido al descubrimiento humanístico de nuestros tiempos, mismo que Ortega y Gasset resaltaban: "no podemos decir que el hombre es, sino que está en vías de ser esto o aquello". Pappenheim, a su vez, comentaba al español: "el núcleo de la existencia humana es la posibilidad; dirigido hacia el futuro, el hombre está continuamente adelantado a sí mismo".

Adelantarse a sí mismo, subirse sobre los propios hombros, rebelarse contra la realidad para corregirla, dejar el ser para buscar el deber ser, son distintas formas de expresar la misma idea e idéntica agonía: la de estarse dando a luz todos los días.

Hay, pues, un elemento que distingue el humanismo que se está construyendo en nuestro tiempo: el hombre no es sólo lo que es, es lo que puede ser; estamos en la era del hombre posible.

Y esto significa dejar atrás la idea de que una persona, aquí y ahora, se puede aceptar como algo acabado y definitivo; al ser humano se le está mirando como proyecto, como obra en permanente construcción; el presente adquiere una dinámica imparable porque está en movimiento hacia el futuro. No hay lugar para el reposo, ni para la autosatisfacción, ni para la resignación, siempre habrá algo por construir, una posibilidad por desarrollar, una perfección en proceso. José Antonio Marina se detiene a comentar con alegre asombro: "la realidad no nos basta. La inteligencia inventa sin parar posibilidades reales. La realidad entera queda en suspenso esperando que el ser humano acabe de darla a luz". Y concluye: "híbridos de la realidad y de la posibilidad, somos ciudadanos compartidos de la realidad y el deseo".

Es ésta la nueva dimensión humana que ha develado la ética que, a su vez ha ganado en claridad ante este desarrollo humanístico de nuestro tiempo.

Debo hacer un paréntesis necesario para compartir con ustedes el pensamiento de que no hay nada nuevo bajo el sol, ni en las ciencias ni en las artes,

ni en la ética. A lo largo de los siglos las ideas han quedado como semillas de trigo que fueron encontradas en la tumba del faraón (¿Tutankamen, quizá?)

El arqueólogo que sin convicción las sembró, creyó asistir a la explosión de un milagro cuando vio que después de siglos, las semillas reventaron, crecieron y dieron frutos. Las ideas resisten más que las semillas y esta dimensión del hombre, que deslumbra como un hallazgo nuevo, es sólo una vieja semilla que germina. Los filósofos, como los corredores de postas, entregan a su relevo las ideas para que ellas hagan su propio camino.

Los viejos pensadores de la *ética* la vincularon con la idea de la felicidad, otros con la utilidad, hubo quienes la pensaron como parte del orden del mundo, o como el camino para reinsertarse en el Uno; en algún momento brillante se le descubrió obediencia a la naturaleza, o se le vio brillar entre los valores, o como resultado de un imperativo categórico, o como el hallazgo de la comunicación entre los seres humanos.

Como quiera que se le entendiera, la aplicación de la ética a la vida de todos los días fue objetos de las metodologías que Marina llama centrífugas y centrípetas. Al hacerla consistir en una casuística que va resolviendo caso por caso, con un sentido legalista que dice qué es lo prohibido y qué lo permitido, la atención y los criterios sobre lo ético se dispersan en la metodología centrífuga, sin una visión clara del conjunto de los grandes valores y criterios de donde se desprenden principios y normas; es una metodología que sacrifica la libertad a la norma y que tiende a multiplicar los tribunales en perjuicio del tribunal único de la propia conciencia.

Frente a esa dispersión se levanta la ética centrípeta en donde se descubren las vigas maestras que sostienen toda la arquitectura ética de la vida humana. Ésas son las que están emergiendo en esta dimensión humanística del siglo XXI. Ya me refería a uno de sus grandes presupuestos: la existencia y vigencia del hombre posible. Aquí cierro el paréntesis que necesitaba y retomo el hilo de las reflexiones que compartimos.

Hay una interrelación tan estrecha entre ética y humanismo, que para los filósofos y humanistas hablar de humanismo y reflexionar sobre ética, hace parte del mismo ejercicio intelectual.

En el Renacimiento fue un principio inspirador de artistas y de filósofos, que sin el hombre todo carece de sentido y con él —como sucede cuando aparece la luz del amanecer— todo adquiere una razón de ser. Para el artista como para el filósofo, todo gira alrededor del ser humano.

Esta interrelación alrededor del hombre es de complementación cuando el humanismo muestra las raíces de los valores éticos y la ética, al revelar la trascendencia y universalidad de esos valores, deja al descubierto el instinto

de perfeccionamiento que alienta en todos los humanos. Puesto que la ética es un saber profundo sobre el ser humano, que se ha acumulado a partir de lo mejor de la experiencia de los hombres, allí se hacen explícitas las posibilidades del hombre, no como una teoría o abstracción sino como un deber: por eso cuando se hace el inventario de las notar constitutivas de lo humano y se intenta responder qué es lo que nos hace más humanos a los humanos, invariablemente derivamos hacia los valores éticos. Así un código de ética llega a ser un catálogo de las posibilidades que le caben al ser humano.

En efecto, el hombre descubre su humanidad, toma conciencia de su ser como humano, con la ayuda de su conciencia y de su perspectiva ética. Por eso, concluye Juliana González, omnipresente en estas reflexiones "lo ético está en el corazón del humanismo, tanto como éste se halla en el de la ética".

De esta identidad entre ética y humanismo sólo puede resultar un mutuo enriquecimiento del que quiero extraer, como quien escoge lo más valioso de su joyero, ideas destinadas a transformar la visión y la conciencia de ser humanos.

Mencionaba antes la idea del hombre como ser posible. Es el ser de doble rostro que nuestros escultores precolombinos tallaron en sus monolitos, o el que inspira la exclamación de Sófocles en *Antífona*: "lo más maravilloso y terrible que hay en el mundo es el hombre, de su arte y de su ingenio surgen el bien y el mal". La misma literatura bíblica permite suponer una segunda aurora después del amanecer del día de la creación, la del día en que el hombre descubrió, abiertos para su voluntad, los caminos del bien y del mal; ese deslumbramiento recorre el pensamiento del hombre en la filosofía y el arte, porque es la evidencia del universo de lo posible, puestos bajo control de la libertad humana.

No es sólo la posibilidad de humanizarse o deshumanizarse en la que se detuvo, como paralizado por el terror el pensamiento de los hombres, es la posibilidad de superarse a sí mismo, que Séneca y san Buenaventura destacan con la metáfora del hombre que trepa sobre sus propios hombres. Si durante siglos el hombre ha contemplado con horror y con dolor los abismos de degradación que puede cavar la voluntad torcida de los humanos; parece llegado el momento de mirar esta cara oculta de lo posible, la del ser humano que se construye a sí mismo una obra maestra. Lo suyo no es un movimiento, es un automovimiento, ni es esta tarea con plazos y términos fijos, sino una recreación permanente. La vida humana, desde esta perspectiva, no es algo que se recibe como un bien definitivo, sino como una materia prima que debe ser transformada y transfigurada. Vuelve, desde el siglo XV la voz de Pico della Mirandola: "ni celeste ni terreno, ni inmortal fuiste hecho, a fin de que de ti mismo te plasmes y te esculpas tu mismo en la forma que prefieras […] Suma liberalidad de Dios, felicidad del hombre a quien es dado tener lo que elija, ser

lo que quiera". Es una muy antigua intuición que el pensamiento contemporáneo recupera haciendo eco a la clásica y misteriosa sentencia: hombre, sé lo que eres, en este siglo XXI José Antonio Marina lo afirma: "el ser humano es lo que es, y lo que puede ser". No hay hombres que, como los productos acabados, ya se consideran definitivos. Todo hombre es un proyecto en construcción, obra que se adelanta y progresa día a día. Enriquece esta idea la citada filosofía Juliana González: "al ser humano corresponde la vieja tarea de adquirir humanidad, lo cual significa que el hombre no tiene un ser dado sino que tiene que hacer su propio ser, producirlo y formarlo. En esto se cifra su grandeza o su divinidad: hacerse un hombre nuevo, ser distinto, para ser sí mismo".

Si el Renacimiento nos dejó la imagen de aquellos gigantes capaces de expresar la gloria del hombre en el mármol, en el bronce, en el lienzo o en las paredes de un monumento, este siglo nuestro está creando condiciones para otra obra de gigantes: la del ser humano, escultor de sí mismo y creador de la obra maestra diseñada en la ética. Este humanismo ético, o esta ética humanista, ve al hombre como ser inacabado, como proyecto vivo, como persona siempre en construcción. Ésta es la segunda perla madre, de nuestro joyero.

Que va acompañada por el renacer de las utopías. Tomás Moro al unir las dos palabras griegas, la *U* que es negación, y *topos* que es el sustantivo lugar, denominó al lugar que no existe porque tiene que ser creado. Fuera de su hallazgo verbal, extrajo la antigua certeza de que al hombre no le basta lo real porque necesita ir más allá de lo real, ahí donde aparecen los linderos de lo posible, que es donde el hombre se libera de la tiranía de lo que es, para alzar el vuelo hacia lo que debe ser.

La ética, que es el compendio de todas las posibilidades del ser humano, como ya quedó dicho, adquiere la dinámica de la utopía y el carácter de una subversión contra la realidad, no porque exija otra realidad inexistente o imposible, sino una realidad llevada al máximo de sus posibilidades, no por una fuerza externa o ajena, sino por la acción del hombre al que la utopía mantiene en una insatisfacción permanente, en un proceso de crecimiento sin final porque ninguna meta resulta suficiente o satisfactoria para el hombre.

La utopía se presenta bajo la forma de mito —ese recurso de las culturas que, como la metáfora, expresa lo que no puede ser dicho sin transgredir la lógica del lenguaje—. Por eso Homero habló de dioses que no eran dioses y de hombres que no eran humanos, porque tenía en mente la utopía del ser superior, que sin ser absoluto como Dios, tampoco desciende al nivel del hombre vulgar. El héroes fue esa encarnación de lo posible, ese guiño de la utopía; y siempre que en el horizonte humano destelló esa estrella, la humanidad saludó como un triunfo la aparición de alguien cercano a la utopía del humano perfec-

to. Cada vez que esto ha sucedido se ha fortalecido nuestra convicción de que la utopía es posible.

La ética se ha encargado de mantener a la vez la tensión de quien se enfrenta a diario a la obligación de ser hoy mejor que ayer y de llegar a mañana siendo mejor que hoy; y la certeza de que el hombre no nació para resignarse, sino para creer sobre sí mismo, obediente al llamado de la utopía es posible.

La ética se ha encargado de mantener a la vez la tensión de quien se enfrenta a diario a la obligación de ser hoy mejor que ayer y de llegar a mañana siendo mejor que hoy; y la certeza de que el hombre no nació para resignarse, sino creer sobre sí mismo, obediente al llamado de la utopía.

Agregaré a las anteriores, y como joya final de este humanismo ético, la idea consignada por Ana Arendt cuando escribió que "el hombre no nace para morir sino para renacer".

Lo presintieron en el Renacimiento los filósofos que proclamaron la aparición de un nuevo Adán; lo desearon con pasión los revolucionarios que anunciaron el nacimiento del hombre nuevo; las religiones que en sus ritos saludan la llegada y el establecimiento de una vida nueva. Bajo una forma u otra el hombre ha alimentado la certeza de que la vida que se recibe al nacer es apenas el comienzo en bruto de una obra que tiene que ser continuada porque está incompleta, porque su perfección y belleza apenas si están esbozadas. Los educadores entendieron que su tarea era extraer de ese material primario un ser humano enriquecido con los aportes de la cultura. Lo que hoy está revelando este humanismo ético es que cuando el hombre asume la responsabilidad de sus posibilidades emprende una acción equivalente a un segundo nacimiento; que en esto consiste la aventura vital del ser humano. Anota Juliana González: "la *humanitas* está puesta precisamente en la capacidad creadora de la libertad, en la fuerza de la virtud que permite al hombre trascender lo dado, vencer al destino, transformar el mundo externo e interno". Tal es el nuevo nacimiento, ese en que nos damos a luz a nosotros mismos. A esto llamamos, ahora sí y con un sentido literal, un renacimiento.

Un tallador de esmeraldas de mi país, viejo y experimentado artesano y descubridor de piedras de valor millonario, frente a unos impactantes clientes japoneses, le daba vueltas una y otra vez a una piedra en bruto, que acababan de extraer en el socavón. Al fin uno de los ávidos compradores, contrarió su impasibilidad oriental:

> —¿Qué pasa? —Preguntó—. ¿Por qué no comienza la talla?
> El viejo esmeraldero lo miró indulgente.
> —Lo que pasa —dijo— es que debo estar seguro del posible de esta piedra.

—¿Es posible?, —preguntaron casi en coro.
—Sí, toda piedra tiene un posible, o sea una piedra perfecta. Y es la que trato de descubrir antes de comenzar a romper.

Es la gran tarea que ha acometido la humanidad con diversa fortuna: encontrar el posible de cada ser humano con ayuda de una guía que es la visión ética de la excelencia humana. Cada era histórica ha elaborado y acumulado pistas para hacerlo. Y así como el esmeraldero buscaba la piedra perfecta, convencido de que existe, y como Miguel Ángel emprendió en el enorme bloque de mármol, la búsqueda de la imagen perfecta del ser humano, el humanismo de hoy continúa en esa tarea. Pero el ser humano perfecto no saldrá del mármol, ni del bronce, ni de la piedra; saldrá de él mismo, porque nació con un posible, como un incancelable desafío ético.

Fecha de recepción: 3/12/2007
Fecha de aceptación: 15/02/2008

RESEÑAS Y NOTICIAS

ÉTICA, PERSONA Y SOCIEDAD

Dora Elvira García y Jorge Traslosheros, coords., *Ética, persona y sociedad. Una ética para la vida*. México, Porrúa/Tecnológico de Monterrey, 2007, 144 pp.

Desde hace ya algunos años, la ética ha vuelto a retomar una fuerza que pretendidamente había perdido. ¿La razón? Parece que hay muchos motivos que han causado que la ética renaciera de sus cenizas. De entre las razones que pueden explicar esto pueden constarse las dos siguientes. La primera es que la ética no puede estar separada de la vida humana, de la vida concreta: necesitamos pensar y/o reflexionar sobre nuestras acciones y sobre sus repercusiones. La segunda es que hoy nos encontramos en una sociedad que cada vez tiene más poder sobre la vida de los otros; una decisión individual puede abarcar las vidas de muchos seres humanos, muchos más que en el pasado, como lo ha sugerido, por ejemplo, Hans Jonas.

En el marco de la misión 2015 del Tecnológico de Monterrey, se han insertado en el currículo académico de prácticamente todas las carreras profesionales algunas materias de formación humana. Una de estas materias es "Ética, persona y sociedad", al que el libro homónimo trata de dar orientación y respuesta. Los autores, todos ellos especialistas en la filosofía moral, nos brindan un texto que yo me reservaría en llamar "libro de texto" porque, a pesar de que expone el currículo de la materia y lo hacen de una manera muy pedagógica, los temas y la profundidad con que lo hacen no tiene nada que ver con una denominación así.

El primer capítulo estuvo a cargo de Dora Elvira García. Su capítulo lleva por título "Dimensión ética de la vida humana". Aquí, la autora inicia aclarando qué es la ética y cuál es su importancia. De ahí, utiliza el concepto de persona como "eje para la ética", en donde sigue muy de cerca a Mounier y Kant, considerando que las personas no pueden ser cosificadas porque tienen una dignidad especial, es decir, la persona no debe ser tomada como una cosa, como algo intercambiable, como medio; "las personas, por su dignidad, sólo pueden ser fines en sí mismas y no medios para obtener algo más. Esa dignidad excede con mucho a los meros objetos, los desborda y sus cualidades son infinitamente superiores a ellos" (p. 7). García González también sostiene que la persona es una realidad intencional, es decir, apunta hacia fuera; se encuentra en relación con los demás, con los cuales se crea a sí misma. "De ahí que la persona es movimiento hacia los otros en la comunión y la valorización mutua" (p. 8). La persona se humaniza a sí misma, pero se humaniza con los otros y nunca de manera aislada. De ahí que la ética esté siempre presente en la realidad humana.

La ética tiene que lidiar y considerar, siempre, a la persona humana. Y es lo que García González apuntala poco a poco, especialmente al hablar de las diferencias entre ética y moral, haciendo ver que la ética está inmiscuida en la vida humana misma, y que sus reglas no tienen por qué estar en desacuerdo con ella. La ética se articula en la vida, y ésta se articula mediante las acciones que el hombre concreto realiza. Y la ética, además, busca orientar la vida, "constituye una guía de la acción"; la ética está entrelazada a la vida, y sin aquélla esta última no podría concebirse porque pocas realidades, si no es que ninguna, pueden ser neutras (la ética, en cambio, critica, juzga). De hecho, el vínculo inseparable entre vida y ética se puede ver claramente en la pregunta fundamental de la ética: ¿cómo hemos de vivir? "Por eso, si la pregunta radical sobre *cómo hemos de vivir* nos ubica en el punto en que sopesamos las diferentes formas de vivir, nos pone frente a los problemas éticos más fundamentales, y nos lleva a las preguntas éticas que nos dicen cómo hemos de actuar y cuál es esa *buena vida*, la *eubios* de la que hablaba Aristóteles que, sin realizarse en solitario sino siempre en relación, nos hará ser realmente personas, realmente humanos" (p. 14).

Pasa enseguida García González a hablar de algunos problemas éticos a los que la humanidad se enfrenta en la actualidad. El principal de estos problemas es, a mi juicio, el nihilismo, que puede entenderse como equivocismo ético. El nihilismo es "Una actitud para la que no hay nada por lo que valga la pena luchar, ni valores que puedan servir de guías valiosas para la vida, ni asideros desde los cuales sostenerse, sino que *todo es posible* incluso lo que cualquiera

rechazaría por inhumano" (p. 17). Existen diversos tipos de nihilismo, de los cuales Dora Elvira García destaca dos: el nihilismo radical o extremo, que sostiene que la moralidad no es más que una ilusión; y el nihilismo moderado, que sigue manteniendo "la incorrección de los juicios morales", lo cual va en contra de nuestra experiencia cotidiana, en la que se considera que los juicios morales son o verdaderos o falsos. García González también destaca otros problemas: el de la desigualdad que se da en el seno del pluralismo, y el consumismo, que elimina la libertad humana pues las acciones de la persona aparecen como si fueran "teledirigidas".

Pasa después la autora a revisar las diversas tendencias de la ética en cuando a: (*i*) *sus dos aspectos*, (*ii*) *su fundamentación* y (*iii*) *su temática*. Con respecto a (*i*), la ética puede o ser teleológica o deontológica, es decir, puede poner el acento en la finalidad de la vida humana (la felicidad) o en la obligatoriedad de las normas (el imperativo categórico). Aristóteles es el representante de la primera vertiente, y Kant el de la segunda. Con respecto a (*ii*), la ética puede ser o laica o religiosa. Ciertamente una excluye a la otra, pues la ética laica pretende no tener fundamentos religiosos, y la ética religiosa sí los tiene. La ética religiosa es muy importante porque se ha permeado en la vida cotidiana, como el principio de "fraternidad" que impactó por ejemplo en la Revolución francesa. Con respecto a (*iii*), "hablar de las temáticas éticas, significa que hay discursos éticos específicos para cada ámbito de la vida", como la bioética, la ética empresarial, la ética ecológica, la ética del desarrollo, entre otras.

El segundo capítulo tiene como objetivo tratar el difícil tema de los fundamentos de la ética, y está a cargo de Alberto Hernández. Lo primero que hace el autor es la distinción entre la materia y la forma, y aplicar tal diferenciación al campo de la ética, de donde surgen las éticas materiales y las éticas formales. Como es bien sabido, las éticas materiales son las que se refieren a los bienes, la vida buena y la felicidad, mientras que las éticas formales se refieren a la estructura de la moralidad. Pasa después a hablar de la voluntariedad de los actos, en donde distingue entre acto humano y acto del hombre. Estos últimos no son voluntarios, sino situaciones que "pasan" en el ser humano. Los actos humanos, en cambio, son libres: se conocen, se quieren y por ello se realizan. "Lo que decimos —dice el autor— es que solamente las acciones humanas, a saber, las que existen gracias a la libertad, son acciones que pueden ser calificadas éticamente" (p. 38). Esto es de suma importancia al elegir, que es la concretización de la elección.

Hernández sigue muy de cerca a santo Tomás en la descripción de la elección. En realidad, son cuatro los pasos que sigue la inteligencia humana para elegir algo y realizarlo. Si puede decirse así, hay tres etapas internas y una

externa. La primera etapa la llama "intención": la inteligencia capta algo como bueno, y la voluntad tiende naturalmente hacia tal objeto. Esta etapa brinda la primacía temporal del entendimiento sobre la voluntad, pues "una vez que se conoce la cosa, puede despertar el deseo por ella". La segunda etapa se denomina "consejo", y consiste en la búsqueda de más información que lleva a cabo el individuo; además, se da a la tarea de encontrar los medios para alcanzar aquel proyecto con lo que concluye la primera etapa. Puede ser que se conozca y desee más, pero también puede ser que mientras más se conozca el objeto, menos llegue a desearse. La voluntad aprueba o desaprueba lo que el entendimiento le presenta. "Si la voluntad está conforme con ese camino y lo acepta, está dando su *consentimiento*" (p. 44). De esta manera, primero se conoce el fin; posteriormente puede quererse el fin; después se da consejo para alcanzar tal fin; y, finalmente, se puede querer aquello que se necesita para alcanzar el fin. Santo Tomás lo dice así: "en el orden de lo que se puede obrar, hay que poner en primer lugar el conocimiento del fin; después el apetito del fin; después el consejo de lo que es para el fin; finalmente, el apetito de lo que es para el fin" (*Suma de Teología*, I-II, q. 15 a. 3). La tercera etapa es la "elección", que es el resultado de todo lo anterior. El agente elige el objeto previamente conocido y deseado, y elegir es un acto de libertad. Por eso, lo que se elige es, a final de cuentas, un acto humano. A la última etapa le llama Hernández "uso", que es realizar lo que se ha elegido.

Inmediatamente después, Alberto Hernández examina la estructura del acto moral o acto humano para evaluarlo. Para ello, sigue la clásica distinción del objeto, el fin y la circunstancia de la acción. El objeto es aquello que se realiza (por ejemplo, robar); el fin es el propósito que persigue el agente moral (ayudar a los pobres); y la circunstancia incluye "tanto el entorno en que se da la acción como los medios de los que se vale el que actúa, y los instrumentos o las acciones físicas" (p. 48). Cuando se evalúa una acción, es necesario revisar estos tres aspectos, aunque la carga valorativa primordial se encuentra en el objeto, es decir, en aquello que se hace (robar, matar, ayudar al prójimo, etcétera). "La calificación básica viene dada por el objeto, pero el mérito y la culpa pueden ser alterados por el fin subjetivo" y, también, por la circunstancia o los medios con los cuales se realiza el objeto (robar amordazando, etcétera).

Hernández pasa a revisar, después de la evaluación del acto humano, la conocida clasificación de desarrollo moral establecida por Kolhberg. Este psicólogo y filósofo estadounidense establece que hay tres niveles de razonamientos morales. El primero es el nivel preconvencional, donde el agente sólo se preocupa por sus intereses y en cómo llevarlos a cabo; el segundo es el nivel convencional, donde el agente moral ya es capaz de incluir a otras perso-

nas en sus decisiones, en especial a las personas que se encuentran a su alrededor, además de que el criterio moral de tal agente corresponde con el grupo al que pertenece; finalmente, el tercer nivel es el postconvencional, donde el agente es capaz de "considerar a todas las personas que son afectadas por la actuación, también aquellas que se encuentran más allá de los límites del grupo al que pertenece el individuo" (p. 52). Algo importante que apunta Hernández con respecto a esto es que "cada uno de los niveles corresponde a un momento evolutivo, pero hay cierta clase de acciones de las que difícilmente puede esperarse que se encuentren en otro nivel distinto de aquel en el que aparecieron desde el primer momento" (p. 52), como cuando alguien delibera sobre qué platillo escoger en un restaurante; es claro que no es necesario aplicar un razonamiento posconvencional con referencia a tal problema.

Estos elementos comentados por Hernández se complementan con lo referente al razonamiento práctico. El autor comienza hablando de las falacias en general, las cuales pueden encontrarse también en el razonamiento práctico. Pero cabe advertir que el razonamiento práctico tiene como finalidad una acción, como ya lo advertía Aristóteles. El razonamiento práctico no es demostrativo, como sí lo es el razonamiento teórico, propio de las ciencias; "En el razonamiento práctico la conclusión no se *deduce* necesariamente de las premisas", simple y sencillamente porque las premisas son diferentes. Estas últimas pueden incluir dentro de su formulación al deber, lo cual las hace diferentes de las premisas puramente teóricas. Para Hernández, "cuando se esquematiza un razonamiento práctico en forma de silogismos, la premisa mayor expresaría una obligación general, mientras que la premisa menor corresponderá a los medios o a las circunstancias para conseguir aquello que se contiene en la premisa mayor" (p. 58). Como puede verse, todo esto sirve mucho para analizar los actos humanos o acciones, objeto material de la ética.

El tercer capítulo se titula "Universalismo y relativismo en la ética", a cargo de Alberto Constante. Desde el principio, el autor expone tres temas que va a desarrollar: el relativismo moral, la existencia o no de las normas morales universales y, finalmente, la libertad. Ahora bien, Constante considera que el hombre por naturaleza tiende al bien, aunque lo dice utilizando estas palabras: "No temo equivocarme al escribir que nuestra tarea, la única verdadera tarea de nuestro corazón, radica en alcanzar lo que es bueno y rechazar lo malo, propósito siempre amenazado por la vastedad de proporciones del mal, por su argamasa irremediable con el bien y por nuestra incompetencia para elegir y consolidar lo que en cada caso es preferible. Si elegir y elegir bien fuera lo mismo el corazón del hombre no tendría la zozobra doliente de tener que elegir" (pp. 63-64). Aquí Alberto Constante parece recurrir a la *sindéresis* tomista, aunque no

lo haga de manera explícita. La sindéresis es el principio de orden práctico que todo hombre tiene ("se debe hacer el bien y evitar el mal"), y a partir de éste se desprenden las conclusiones prácticas que, como se vio en el ensayo de Hernández, son acciones. Claro que hay errores en la elección de lo que es mejor, pero éstos se deben a otras limitaciones relacionadas con la frágil naturaleza humana.

Con respecto al relativismo, dice que éste "niega la existencia de verdades absolutas acerca del bien [y] el mal, pues piensa que éstas limitan la libertad" (p. 71). El relativismo es un equivocismo que pretende la inexistencia de valores absolutos (e incluso de maldades absolutas). Para el relativismo o equivocismo ético no hay valores universales y, en consecuencia, cualquier cosa es considerada válida. El problema que conlleva esta postura es mayúscula en el orden práctico: puede eliminarse, por considerarse relativa, la dignidad de la persona humana ("persona humana" no es un pleonasmo, pues buena parte del origen del discurso sobre la dignidad del ser humano proviene de la semejanza entre "persona humana" y las "personas divinas"). Constante escribe: "La dignidad humana es una realidad objetiva, reconocible por todo el mundo. Por eso no se debería someter a nadie a normas en cuya elaboración no haya participado de algún modo. El relativismo a ultranza es inadmisible en ética. Es éticamente inadmisible una cultura que permita el infanticido o el geronticidio; que agravie a las mujeres o admita la esclavitud" (p. 73), que son ejemplos prácticos de lo que el relativismo propone en la teoría. Para este autor, el argumento de la diversidad no avala al relativismo, pues puede haber mejores creencias que otras; casi parafrasea a Savater cuando dice que quien emite su opinión es respetable, pero tal vez su opinión no lo sea. Esto se relaciona con las normas universales, con su existencia o inexistencia, pues, si éstas no existen, el relativismo tiene carta de entrada en la ética. Sobre esto escribe: "Si no ponemos un freno al relativismo, nos veremos abocados al escepticismo moral. Acabaremos aceptando el *todo vale*, que es la negación de la ética misma" (pp. 77-78). No es que los juicios morales sean universales *de facto*, pero sí universalizables; la finalidad de tales juicios universalizables conlleva a respetar la dignidad de la persona humana, que tiene la característica de valer siempre y en todo momento, a juicio de quien esto escribe.

Finalmente, entra al tema de la libertad, que los autores anteriores también han tratado, y la considera "la cualidad fundamental del ser humano"; la libertad está en el hombre, y en realidad no puede renunciar a ella, pues hacerlo sería un acto de libertad, lo cual es paradójico. Por eso Constante no acepta el determinismo moral, el cual es la negación de la libertad, brindando este ejemplo: "Si un criminal determinista llega ante el juez y le dice "he matado a mi

esposa, pero usted no puede condenarme porque yo estaba totalmente determinado a matarla", el juez le puede responder sencillamente "y yo estoy totalmente determinado a condenarlo". Cuando se plantean argumentos deterministas, en general se apela a determinismos sólo en un aspecto; se asume en un plano lo que se niega en otro" (p. 83). Es verdad que hay ciertas limitaciones o condicionamientos históricos o psicológicos, pero siempre hay margen de libertad: la libertad es innegable, y por ella es que puede haber ética. Y es que la libertad se relaciona con "los otros", con los demás seres humanos, los cuales, para Constante (al parecer siguiendo muy de cerca a Buber), son el destinatario de mi acción, y es esto último una condición indispensable para que yo sea yo. Dice Constante: "Todo lo que soy me viene de un tú", pues sin el tú yo no puedo ser yo.

El siguiente capítulo lleva por título "Ética y sociedad", elaborado por Sofía Reding. La autora se plantea como objetivos el tema de la influencia de los factores externos en la construcción de la personalidad o subjetividad, además de adentrarse en forma más profunda al problema de la convivencia con los otros. Primero habla de las fuentes de moralización, en donde hace una descripción antropológica y brinda las bases para comprender la importancia de la tradición en la conformación de la personalidad. Escribe lo siguiente: "En razón de esa tradición, podemos apropiarnos de las valoraciones de los otros —y compartir así un patrimonio cultural—, es decir, de lo que ellos han considerado como valioso" (p. 93); sin embargo, la tradición no se da de una vez y para siempre, sino que se encuentra en constantes transformaciones o reelaboraciones, que la enriquecen o la empobrecen, según la opinión de quien esto escribe. De igual forma, Reding juzga de suma importancia al Estado en la conformación de la subjetividad, especialmente a partir de la modernidad; cabe recordar a Hobbes, quien consideraba al Estado civil como un freno para los instintos depredadores de *canis lupus* que todo hombre lleva dentro. El Estado se encarga de establecer límites para la convivencia de sus ciudadanos. Relacionados con la tradición y el Estado, hay otros medios de moralización que es importante destacar. El primero es la familia, célula de la sociedad, donde la "conciencia moral" del niño comienza a brotar. También está la religión, que tiene ciertas normas, llamadas comúnmente normas religiosas, y que tienen la intención de orientar el comportamiento de las personas que pertenecen a cierto culto. La escuela también es necesario considerarla como parte de la moralización (el Estado se relaciona con la educación a partir de que, en el siglo XIX, como apunta Reding, éste toma en sus manos la instrucción de su pueblo), pues "impone una moral más o menos homogénea, introyectada a los educando de diversas formas (disciplina, libros de texto, fomento de una moral

cívica)" (p. 97). Otros medios de moralización más actuales son los medios masivos de información (que también son de formación), como el cine y la televisión.

La autora pasa a hablar de la construcción de la ciudadanía. Para esto, sitúa al lector en la perspectiva pluralista que se vive hoy en día, y el consecuente problema del etnocentrismo, que entiende la autora como exterminio cultural. En la configuración del mundo de hoy, es claro que las culturas conviven entre sí compartiendo lugares comunes. Y es en estos lugares comunes donde pueden darse diversas manifestaciones frente a la alteridad. El etnocentrismo es una de esas manifestaciones, y Reding considera que no es el camino que debe seguirse. La propuesta de la autora es el diálogo intercultural, el cual presupone poder interpretar las diferentes culturas, "lo que significa que hay que estar dispuestos a *preguntar*, esto es, abrirse a otras propuestas con una actitud interrogante, lo que es, a fin de cuentas, el objeto de la hermenéutica" (p. 101). En otros términos, lo que pide Reding es estar abiertos a los otros para ver qué tienen que decir. Siguiendo esta senda, la autora rescata la propuesta de la ética cívica, entendida como una ética de mínimos, a saber, una ética que propone unos principios que todos deben aceptar, pues son condiciones necesarias para la pluralidad.

Reding enlaza este tema con la democracia. Pluralismo, ética cívica y democracia van de la mano. Y se enlazan porque la ética cívica propone la virtud de la tolerancia para la convivencia intercultural. Para Reding, la tolerancia es el "aprecio por la diversidad", y en la democracia hay consenso pero también hay disenso o desacuerdo. Pero no es el único valor que las enlaza, sino que también están la libertad, la autonomía, la justicia, la solidaridad, el diálogo, la empatía, los cuales "son valores que deben compartirse porque promueven una ética cívica con miras a una convivencia en paz" (p. 103). En estos valores compartidos puede encontrarse una "identidad general", que a su vez es lo mismo que "ciudadanía". Así lo dice Reding: "La función de una ética de mínimos o cívica sería unificar colectivos con diferentes éticas de máximos, en torno a una identidad general que no anula las singularidades sino que las respeta y las promueve: la ciudadanía" (p. 103). Si hay una ética de máximos que no respete los mínimos exigidos, debe ser criticada.

Pero la propuesta no se queda ahí, sino que va más allá. En seguimiento de Adela Cortina, Reding propone la "ciudadanía cosmopolita", en donde la responsabilidad por los demás es algo obligado (una respuesta obligada, dice la autora). La ciudadanía cosmopolita ve más allá de los límites territoriales, y tal ciudadano se interesa por los problemas de todos. El hombre no sólo es ciudadano de su nación, sino que es ciudadano del mundo (como decían algunos

estoicos), y "los otros" son sus conciudadanos, por quienes debe actuar solidariamente. La pregunta que se sigue es "¿podemos ser ciudadanos en una época en que el individualismo y el consumismo parecen anular cualquier intento por actuar solidariamente?" (p. 107). La respuesta a esta pregunta parece ser afirmativa para la autora, y llama a la revisión personal e institucional. Con respecto a esto último, habla de replantear las instituciones, pues es en ellas donde se discuten los problemas comunes. Propone igualmente el derecho al desarrollo, que se desprende de la reciente ética del desarrollo. La ética del desarrollo lucha contra la pobreza, la desigualdad y la discriminación, que son factores que imposibilitan el desarrollo de los individuos y de las naciones. La ética del desarrollo defiende "los valores que hacen posible la satisfacción de las necesidades humanas". Pero este asunto no tiene nada de sencillo: tiene que plantear este desarrollo sin el deterioro ecológico. Ya hubo casos exitosos en la India, Namibia y Bolivia, como los recuerda la autora, los cuales hacen ver que es posible vivir mejor y no sólo sobrevivir. El tema de la supervivencia está latente y seguramente generará mayores discusiones ahora que los recursos naturales comienzan a escasear con mayor gravedad. Se comienzan a ver como problemas globales y la ética debe estar en la base de las reflexiones sobre estos asuntos, pues la ética exige responsabilidad por las futuras generaciones, como sostiene Reding. El desarrollo no tiene por qué estar peleado con la ecología, y sobre esto la ética es mediadora. El problema está en la palestra, y de acuerdo a las acciones que tomemos como individuos es como se irá desenvolviendo. Por ello, Reding invita a la reflexión personal sobre lo que hacemos, lo cual debiera ser humanizante; en ello radica que seamos parte del problema o parte de la solución.

El último capítulo, cuyo título es "Ética para la vida", lo escribe Gonzalo Lapuente. Este apartado reflexiona sobre el concepto de proyecto, en el sentido de que la vida de cada uno está lanzada a la búsqueda y consecución de algo. La vida de otros seres no humanos está, por decirlo de algún modo, cerrada; las bestias no tienen posibilidad de ser diferentes. El tiempo, para ellas, es siempre el mismo y el futuro no representa nada. Sin embargo, para el hombre esto es diferente, y lo es porque el tiempo tiene su carga subjetiva insoslayable. En el hombre la libertad es posibilidad, y esta libertad se va actualizando en el tiempo. Ejercitando la libertad es que puede construirse la propia identidad; la identidad se construye eligiendo y actuando, y tal elección y actuación se convierten en una "segunda naturaleza", como la llamaba Aristóteles. El hombre se construye a sí mismo mediante el uso de su libertad y, como ya se vio en otros capítulos anteriores de este libro, porque somos libres somos objeto de una valoración ética. La libertad, al ser constructora, tiene proyectos a

largo plazo, que son los "proyectos de vida". Lapuente habla de algunos de estos proyectos y de la necesidad de que éste sea humano. Así lo dice el autor: "Para que mi proyecto de vida sea bueno necesita ser humano, es decir, el proyecto tiene la función de asegurar que mi futuro va a ser un futuro humano" (p. 123).

Ciertamente una vida humana es una vida libre, pero Lapuente acentúa acertadamente que no es suficiente, que hace falta ser crítico, que hace falta valorar las diferentes opciones que se tienen. Y es que la inteligencia humana sopesa las opciones con las que cuenta; conoce, y si le parece bueno, lo quiere; y si lo quiere realmente, entonces lucha por alcanzarlo. Hay que tener, en este sentido, y a mi juicio, una vida inteligente.

Con lo dicho por Lapuente, se sigue que es necesario contar con un criterio para juzgar, para sopesar, para valorar. El autor explica varios de estos criterios, a los cuales considera insuficientes por sí solos. El primero es cuando se hace referencia a un hecho; por ejemplo, "¿por qué ayudaste a tu amigo? Simplemente porque es mi amigo". El segundo es cuando se refiere a los sentimientos, como cuando alguien dice que hace algo porque le sienta bien. Otro criterio son las consecuencias de la acción, en donde una acción es buena porque produce consecuencias de esa naturaleza. El código moral es otro criterio, pero es un criterio que no admite crítica. También la autoridad se esgrime como criterio, de tal suerte que lo que se aduce es el juicio de otro. Finalmente, Lapuente hace referencia a la conciencia, lo cual "implica asumir con responsabilidad las propias acciones" (p. 129). Todos estos criterios tiene cierta validez, aunque ninguno asume la antonomasia. Es más, Lapuente se dedica a criticar uno por uno dando argumentos suficientes. Incluso, encuentra que todos los criterios anteriores tienen como presupuesto al sujeto activo, al agente moral, "alguien que se asume a sí mismo y que se plantea fines y que busca realizarlos. Y a este sujeto es a quien corresponde integrar todos los factores indicados en la construcción de su proyecto de vida" (p. 133).

Sin embargo, tal sujeto o agente moral no está aislado, como ya se ha insistido en otros momentos. El sujeto está con los otros, y hay necesidad de integrarlos en el propio proyecto. "El ser humano no es un individuo aislado e independiente de todo vínculo y contexto. Más bien se trata de un sujeto que está ligado estrechamente a los otros, hasta tal punto que sin ellos jamás se habría llegado a constituir como un yo con su identidad propia y, sin ellos, dejaría de ser lo que es" (p. 134). Resuena en esto lo que dice Constante y, antes de él, Buber. El yo no puede existir sin el tú; el tú me constituye, como un elemento insoslayable, en lo que soy. Citando a otros autores, Lapuente saca de lo anterior que el proyecto de cada uno tiene que considerar a los otros necesaria-

mente. Pero no hay que ver a los otros como instrumentos, sino como los conceptuaba Kant: como fines en sí mismos, iguales a mí. Aquí Lapuente recuerda a Kolhberg, que Hernández ya había traído a colación, y el nivel postconvencional. Los otros no pueden ser vistos a través de la razón instrumental, sino desde la perspectiva de la igualdad: también el otro es libre y establece su proyecto de vida. Aquí embona Lapuente con el texto de Reding, pues para el primero "el proyecto de vida debe incluir, como una parte del mismo, el cumplimiento de los deberes y el reconocimiento de los derechos que nos señala la ética mínima" (p. 138). El proyecto de vida que cada uno se plantee no puede estar al margen de los derechos de los otros seres humanos.

Como puede verse, *Ética, persona y sociedad* es un libro muy completo e interesante. A pesar de la gran maestría pedagógica con que sus autores manejan cada uno de los temas, el trabajo en conjunto también contiene pistas para el lector especialista. No es sólo la presentación de la ética y algunos de sus problemas, sino que los autores brindan soluciones que merecen ser discutidas con toda seriedad.

JACOB BUGANZA*

Fecha de recepción: 16/01/2008
Fecha de aceptación: 28/02/2008

* Profesor de la Universidad Veracruzana. jbuganza@hotmail.com

NOTICIAS 2008

En el marco del Homenaje Nacional a Diego Rivera se presentó la exposición *Diego Rivera. Imágenes Escritas (1921-1957)* en el Museo Estudio Diego Rivera del 5 de diciembre de 2007 al 9 de marzo de 2008.

Se llevó acabo el 20 de enero en la Universidad Nacional Autónoma de México, campus Morelia, la Segunda Conferencia de la Sociedad Internacional para el Estudio de la Religión, Naturaleza y Cultura con el tema de *Critical Intersections of Science, Ethics, and Metaphysics*

Del 28 al 31 de enero, la Comisión Nacional de Derechos Humanos realizó el *Seminario Derechos Humanos y Migración*, en Monterrey, Nuevo León.

El pasado 30 de enero se llevó a cabo la conferencia de *Entrevista y Semblanza de Amos Oz* en la Universidad Iberoamericana, en la Ciudad de México.

En la Universidad de la Florida Central, Estados Unidos, se llevó a cabo el 2 de febrero la conferencia interdisciplinaria: *Knowledge Rights and Knowledge Sharing in the 21st Century.*

En la Universidad Estatal de San Petersburgo, Rusia, tuvo lugar el 9 de febrero la conferencia *Philosophy, Religion and Culture of Asian Countries* en el marco de la quinta edición de las conferencias de Torchinov.

El sábado 9 de febrero se celebró el 4º Simposium Anual de Graduados en Historia con tema central en *Cultures in contract,* en la Universidad de Toronto, Canadá.

Se llevó a cabo el 16 de febrero, en la Universidad de Helsinki, Finlandia, el Simposium Interdisciplinario con tema central en *Cultures, Suicide, and the Human Condition.*

En la Universidad del Claustro de Sor Juana se realizó, del 11 al 13 de febrero, el *Seminario Internacional de ética de la Información: filosofía, cultura y psicoanálisis*.

Se efectuó la conferencia "La eficiencia de la Justicia" el pasado 14 de febrero en el Auditorio Nacional de Derechos Humanos, en la Ciudad de México.

Del 18 al 23 de febrero se llevo a cabo en el Tecnológico de Monterrey, campus Ciudad de México y campus Monterrey el *Taller sobre derechos humanos y justicia* en el marco de la Cátedra Alfonso Reyes impartido por el doctor Hernando Valencia.

El 1 de marzo se presentó, en el Palacio de Minería, el libro *La filosofía política de Platón a la luz de las leyes* del profesor André Laks, traducido por Nicole Ooms.

Música y Filosofía del Límite es el nombre del curso que impartió del 3 al 5 de marzo el doctor Eugenio Trías en la Universidad Nacional Autónoma de México.

Del 3 al 4 de marzo el doctor Eugenio Trías impartió el seminario *El giro musical: estética, filosofía y lenguaje* en el Tecnológico de Monterrey, campus Ciudad de México. El doctor Trías es uno de los filósofos españoles más destacados que ha tratado por igual temas de ética como de estética.

Se presentó la conferencia *Música y Filosofía* en la Universidad Nacional Autónoma de México el 5 de marzo; la impartió el doctor Eugenio Trías de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

El 7 de marzo se presentó la conferencia *El canto de las sirenas* que impartió el doctor Eugenio Trías en el Tecnológico de Monterrey.

En la Universidad Nacional Autónoma de México se celebró el Coloquio Internacional de Voces del Pasado y del Presente de la Asociación de Literatura Indígenas Latinoamericanas (ALILA), el 14 de marzo.

Se llevo acabo el 16 de marzo en la Universidad de Oxford (Reino Unido) el Coloquio Internacional con el tema central de *What is Comparative Philosophy?*

Tuvo lugar, el 28 de marzo, en la Universidad de Memphis, EE.UU, la tercera edición de conferencias anuales sobre *Global Civil Rights.*

Se presentó, del 20 al 24 de abril, en el Tecnológico de Monterrey, campus Monterrey el *Seminario sobre la Utopía*.

En Guadalajara, Jalisco se llevó a cabo el *Tercer Coloquio Pueblos Indígenas e Indigenismo en el Occidente de México: Migración, Interculturalidad y, Equidad de Género* del 23 al 25 de abril en el Museo Regional de Guadalajara.

En las fechas del 6 de febrero, 27 de febrero, 26 de marzo y 30 de abril, se llevó a cabo el seminario *Paradigms and Progress* para profesores y alumnos de posgrado impartida por el doctor Morris Berman, en instalaciones del Tecnológico de Monterrey, campus Ciudad de México.

El 29 de abril tuvo lugar la presentación del libro *Edad Oscura Americana* del escritor Morris Berman en el Aula Magna 2 del Tecnológico de Monterrey, campus Ciudad de México. La presentación estuvo a cargo de los doctores Pedro Prieto Trejo y el Enrique Tamés Muñoz.

EN-CLAVES del Pensamiento

Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología
Publicación semestral de la División de Humanidades y Ciencias Sociales
Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México

CONVOCA

A los académicos de instituciones culturales o educativas a publicar artículos y avances de investigación en el ámbito de las Humanidades.

Normas para la recepción de originales

1. Los trabajos enviados a ***EN-CLAVES del Pensamiento.*** Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología, deberán ser investigaciones de alta calidad académica.
2. Las contribuciones deberán ser originales y cumplir con las normas editoriales específicas de la revista ***EN-CLAVES del Pensamiento***
3. La periodicidad de la revista será semestral. Se publicarán dos números anualmente, uno en junio y otro en diciembre.

Secciones de la revista

Los artículos se integrarán en las secciones que conforman la revista:

Artículos: Trabajos de naturaleza teórica o aplicada que contribuyan a difundir los temas, problemas y/o discusiones en las diversas áreas de las Humanidades.

- **Réplicas o debates:** Trabajos que presenten discusiones en torno a libros, textos y/o artículos.
- **Traducciones y entrevistas:** Trabajos que sean traducciones inéditas de autores y temas relevantes.
- **Comentario a libros:** Trabajos que problematicen en torno a libros recién publicados.
- **Reseñas de libros:** Trabajos que expongan el argumento central de libros recién publicados.

Normas editoriales

- Los artículos serán el resultado de una investigación original y tendrán una extensión máxima de 25 cuartillas escritas a espacio y medio en fuente Times New Roman, 12 puntos e interlíneas de uno y medio espacios.
- Los márgenes han de ser de 2.54cm arriba y abajo, y 3.17cm, lados izquierdo y derecho.
- Los archivos tendrán que enviarse en Word.
- La organización de apartados (título, subtítulo, inciso, etcétera) debe ser clara. El título del artículo deberá ir centrado, en tipo Times o Times New Roman de 12 puntos, altas y bajas; subtítulos, justificados a la izquierda, dejando dos líneas blancas antes y una después del texto; los incisos se especificarán también justificados a la izquierda, con dos líneas blancas arriba y ninguna abajo.
- Los guiones largos o rayas se indicarán con dos guiones cortos consecutivos, mismos que en el programa de edición serán sustituidos por el correspondiente signo tipográfico.
- Debe incluir una impresión en papel y el disquete o disco compacto. La impresión en papel y la versión magnética han de coincidir exactamente.
- Las réplicas y debates tendrán un máximo de 7 cuartillas.
- Las traducciones y entrevistas con un máximo de 25 hojas.
- Las reseñas tendrán un máximo de 5 cuartillas.

Respecto a las normas de citación

- Las llamadas a nota irán en superíndice y se colocarán luego de la puntuación, no antes, sin espacio entre éste y el número de llamada. Las notas se pondrán a pie de página.
- La información bibliográfica que se ocupe en el ensayo deberá estar completa con los siguientes datos: autor (es), título y subtítulo de la obra completo (en cursivas), ciudad, editorial, año y páginas, cada dato seguido de coma.
- Las citas de capítulos o colaboraciones en obras colectivas deberán incluir: nombre (o inicial) seguido del apellido del autor/a, título del capítulo o colaboración entrecomillados, la preposición ‘en’, nombre (o inicial) seguido del apellido del compilador, coordinador o editor, título del libro en cursiva, ciudad de publicación, editorial, año de publicación y páginas citadas. (cada dato deberá ir seguido de coma)

- Si se trata de artículos de revistas, la referencia completa deberá incluir: nombre (o inicial) seguido de apellido del autor/a, título entrecomillado, nombre de la revista en cursiva, ciudad de publicación, volumen, número, fecha de publicación entre paréntesis y páginas citadas.

Envío de colaboraciones

Los trabajos serán enviados a la revista ***EN-CLAVES del Pensamiento.*** Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología, a la siguiente dirección electrónica: en-claves.ccm@servicios.itesm.mx

- En el trabajo únicamente indicar el título del mismo.
- En un documento aparte indicar el nombre del autor, el nombre del trabajo, la institución en la que labora, sus teléfonos y su correo electrónico.
- Un resumen (en español y en inglés) de un máximo de 150 palabras en donde se enfaticen las aportaciones de la colaboración.
- 5 palabras clave (en español y en inglés) que expresen el contenido del trabajo.

Las colaboraciones enviadas serán dictaminadas por un comité revisor especializado en cada una de las disciplinas de la revista, quien resolverá la posibilidad de su publicación.

Dra. Dora Elvira García
Directora de EN-CLAVES del Pensamiento
Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México
en-claves.ccm@servicios.itesm.mx
http://www.ccm.itesm.mx/dhcs07/enclaves.html

Vera Humanitas

Dirección de Humanidades

Publica dos veces al año estudios inéditos sobre temas de interés que promuevan valores: ensayos, ponencias, informes, comentarios y reseñas de libro, en áreas de humanidades como filosofía, literatura, pedagogía, psicología, teología y temas de otras ciencias pero enfocadas al humanismo.

Corresponde al Consejo Editorial juzgar la calidad de los trabajos que se reciben y decidir cuáles se publican.

Todos los materiales a publicar deben enviarse escritos en computadora y acompañados del disqete correspondiente en programa compatible con Windows. Deben venir acompañados de un abstract en inglés y en castellano. Se recomienda no exceder el límite de 25 cuartillas. No se regresan originales.

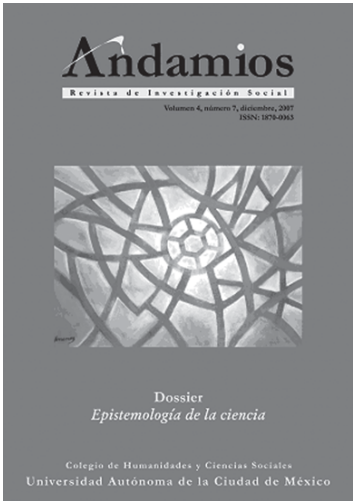
Precio de suscripción: para México, suscripción anual $ 250.00; Para el extranjero:$ 88.00 US. DLLS.

Favor de enviar toda correspondencia a:
Universidad La Salle, A. C.
Revista *Vera Humanitas*
At'n. Dr. Enrique Aguayo
Apartado Postal 18-907, Col. Escandón,
Delegación Miguel Hidalgo, C. P. 11800,
México D. F.Tel. 52-78-95-00 ext. 2263.

Andamios

Revista de Investigación Social

Volumen 4, número 7, Diciembre 2007
ISSN:1870-0063



Precio del ejemplar
$ 80.00 (ochenta pesos 00/100 M. N.)

Suscripción anual por dos números
Nacional $ 140.00
Internacional
Europa-USA 15.00 US Dlls.
América Latina 15.00 US Dlls.
Asia 15.00 US Dlls.

*Estos precios no incluyen el costo de envío

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE LA CIUDAD DE MÉXICO
Calle Prolongación San Isidro Nº 151,
Cubículo E-102, Col. San Lorenzo Tezonco, Del. Iztapalapa, C.P. 09790.
Teléfono: 58501901 ext. 3585
Dirección electrónica:
revistaandamios@uacm.edu.mx
Página electrónica: http://www.uacm.edu.mx/andamios/index.html

DOSSIER
EPISTEMOLOGÍA DE LA CIENCIA
Causar o dejar que ocurra
HERNÁN MIGUEL Y JORGE PARUELO
Filtros epistémicos y alternativas relevantes
ALEJANDRO G. MIROLI
Una crítica epistemológica a la metametodología científica de Larry Laudan
MARÍA ALICIA PAZOS
Observaciones tecnificadas y comparabilidad en ciencias
CARLOS E. GONZÁLEZ
Epistemología y Comunicación. Notas para un debate
TANIUS KARAM CÁRDENAS
Aspectos epistemológicos y metodológicos del debate Weber / Marx
MARÍA CELIA DUEK

ARTÍCULOS
¿Fundamentacion de la ética? La vida humana: de Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría
ENRIQUE DUSSEL
El concepto de lo político en Nicolás Maquiavelo
LUIS LEANDRO SCHENONI
Teatralización política y periodística. Análisis periodístico de la elección interna del PRI para elegir a su candidato a la gubernatura mexiquense
JOSÉ RAMÓN SANTILLÁN BUELNA
El fracaso de la descentralización argentina
HORACIO CAO Y JOSEFINA VACA

ENTREVISTA
El ensayo como una poética del pensamiento. Entrevista con Liliana Weinberg
NORMA GARZA SALDÍVAR

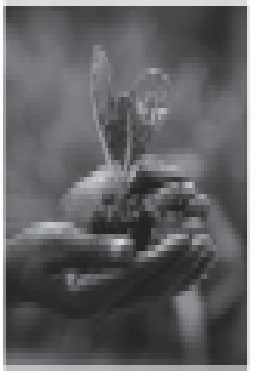
RESEÑAS
Un panorama contemporáneo de la Ciencia Política
FACUNDO GONZÁLEZ BÁRCENAS
Las ideas feministas latinoamericanas: Un itinerario obligado
BRENDA RODRÍGUEZ RAMÍREZ

Estudios sobre Estado y Sociedad

ESPIRAL

41

Enero / Abril de 1998 / Volumen XIV



Teoría y Debate

Jorge E. Aceves Lozano
Memorias convocadas. Los concursos de testimonios como fuente para la historia oral contemporánea

Lannaba Rohlis
Una teoría postcolonial de México. Vial-Mart y la idea de progreso. La invasión de los wal-marcianos

Sociedad

María Luisa Ballinas Aquino
Religión, Salud y Género en la comunidad de El Durazno

Joaquín Beltrán Dengra
La opinión sobre la Revolución mexicana (1911-1917) en la prensa anarquista española

Lecturas * Críticas

Jorge Alonso y Enrique Valencia Lomelí
Ciudadanía mundial en el marco de la ciudadanía precaria. Una ciudadanía integral anticipada

Estado

Adriana Gallo
Las relaciones de poder durante el mercantismo. Un análisis de las transformaciones en la reformulación del poder, sucedidas en la década de los noventa en Argentina

Marisol Anglés Hernández
Logros y retos en materia de acceso a la información ambiental en México

Olga Cabrera
Cuba y Brasil: el negro en la intersección de los conceptos

Reseñas

Agustín Vaca
Salud, desarrollo urbano y modernización en Guadalajara (1797-1908), de Lilia Oliver

Rogelio de la Mora V.
Política, pensamiento e historiografía en Estados Unidos contemporáneo, de Avital Bloch

$100.00

Suscripción anual: $325.00
(incluye costo de envío)

Universidad de Guadalajara
Centro Universitario
de Ciencias Sociales y Humanidades

Informes: tel. (33)3819-3352 espiral@frontier.cdu.edg.mx
Página web: http://www.publicaciones.cucsh.edg.mx/ppartod/espiral/index.htm

EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO

Nombre: _____ Ocupación: _____

Dirección: _____ C.P. _____

Entre calle _____ y calle _____

Colonia: _____ Del. / Municipio: _____

Teléfono: _____ correo electrónico: _____

Tipo de Suscripción: Nueva _____ Renovación _____ Anual _____ Bienal _____

Formas de Pago:

a) Transferencia interbancaria. Podrán realizar su pago en cualquiera de las siguientes cuentas a través de la Clave Bancaria estandarizada (CLABE) de los siguientes bancos:

HSBC: 021 180 040 9531 7288 6

Banamex: 002 180 007005462338 7

b) A través de un depósito bancario mediante una ficha de depósito del Tecnológico de Monterrey. Instrucciones para elaborar la ficha electrónica:

1. Ingresar a la página: **http://csa.itesm.mx/ServiciosTesorerialportal.asp?Campus=32**
2. Del menú de fichas de pago, seleccionar la opción de **"Pagos Varios"**.
3. **Elaborar la ficha con los datos de: nombre / Campus Ciudad de México / Concepto**

Deseo suscribirme del número _____ al _____

Precio por número: $70.00 Pesos
Suscripción anual (2 números)
$ 120.00 Pesos en México
$ 11.00 USD en el extranjero
Suscripción bienal
$ 230.00 Pesos en México
$ 21.00 USD en el extranjero

***Envío nacional $70.00 / $6.00 USD por ejemplar**
Envío internacional $ 370.00 / $10.00 USD por ejemplar

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Ciudad de México
División de Humanidades y Ciencias Sociales
Calle del Puente Núm. 222
Col. Ejidos de Huipulco 14380 México, D.F.
Tel. 64 83 22 91 Fax. 64 83 22 92

AnáMnesis

Revista de teología.

AnáMnesis es una revista de investigación y difusión teológicas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos).

AnáMnesis publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la teología, con periodicidad semestral.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos, favor de enviarlos a

Gabriel Chico, O. P.
Apartado 23-161,
Xochimilco
16000 México, D.F.
MEXICO

Suscripción anual (2 números):
-México: $800.00, M.N.
-Otros países: US $ 40.00

ANALOGÍA

Revista de Filosofía.

ANALOGÍA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). ANALOGÍA publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot. Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Cantón, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jesús García, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Angel Muñoz García, Lorenzo Peña, Livio Rosetti, Philibert Secretan, Enrique Villanueva, Luis Flores H.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:

Gabriel Chico, O.P.
Apartado 23-161,
Xochimilco
16000 México, D.F.
MEXICO

Suscripción anual (2 números):
-México: $200.00, M.N.
-Otros países: US $ 40.00

EN-CLAVES del pensamiento, año II, núm 3, se terminó de imprimir en mayo de 2008 en los talleres de Gráfika, 2da. cerrada Hidalgo, núm, 9, col. Barrio San Miguel, Iztapalapa. El tiraje consta de 500 ejemplares. La tipografía estuvo a cargo de Elizabeth Díaz Salaberría.