
A L O G O S

REVISTA DE FILOSOFÍA

Año 40

México, enero-abril

ISSN 1665-8620

118

50
aniversario
De La Salle |  Universidad
LA SALLE

De La Salle
ediciones

A L O G O S

REVISTA DE FILOSOFÍA

Año 40

México, enero-abril

ISSN 1665-8620

118



De La Salle
ediciones

LOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

Publicada cuatrimestralmente por De La Salle ediciones, órgano editorial de la Universidad La Salle Ciudad de México.

CONSEJO EDITORIAL NACIONAL

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga, Dr. Mauricio Beuchot, Mtro. José Antonio Dacal Alonso, Dr. Ramón Kuri Camacho, Dr. José Manuel Villalpando Nava.

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Jesús Avelino de la Pienda, España; Dr. W. R. Daros, Argentina; Dr. Raúl Fornet-Betancourt, Alemania; Dr. Alfredo Gómez-Müller, Francia; Dra. Celina Lertora Mendoza, Argentina; Dr. H. C. F. Mansilla, Bolivia; Lic. Ciro E. Schmidt Andrade, Chile.

Corresponde al Consejo Editorial juzgar la calidad de los trabajos recibidos y decidir su publicación. Los textos enviados deberán ser acompañados por el disco correspondiente en programa compatible con Windows. Deben incluir un *abstract* en inglés y en castellano, en una extensión no superior a 25 cuartillas.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA es una publicación cuatrimestral de la Universidad La Salle, A. C., cuya misión es la divulgación de estudios filosóficos inéditos sobre temas de interés: ensayos, ponencias, informes, comentarios y reseñas de libros. Suscripción anual: en México, 400 pesos; en el extranjero, 100 dólares.

© Universidad La Salle, A. C.
Benjamín Franklin 47, Col. Condesa,
06140, Cuauhtémoc, Cd. de México.

Editado por *De La Salle* ediciones
Mazatlán 218, Col. Condesa,
Tel. 52 78 95 00 ext. 1018
revistalogos@lasallistas.org.mx
karen.luna@ulsa.mx

ISSN 1665-8620, del 2 de abril de 2004.

Registro del nombre en el Instituto Nacional del Derecho de Autor Dirección de Reservas de Derechos. Certificados de Licitud de Título y Contenido nos. 6525 y 4944, respectivamente, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas ilustradas de la SEGOB, el 21 de abril de 1992.
Impresa en Express Digital, marzo de 2012.

Universidad La Salle, A.C.

Mtro. Enrique A. González Álvarez, *fsc*
Rector

Ing. Edmundo G. Barrera Monsiváis
Vicerrector Académico

Dr. José Antonio Vargas Aguilar, *fsc*
Vicerrector de Formación

De La Salle ediciones

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga
Director editorial

Lic. Karen L. Luna Palencia
Editora responsable

Lic. Irma Rodríguez Vega
Producción y distribución
irv@ulsa.mx

Cincuentenario de la Universidad La Salle Ciudad de México e inicio del año 40 de publicación de <i>Logos</i>	5
--	---

W. R. Daros Derechos fundamentales y justicia desde la perspectiva política	9
--	---

H. C. F. Mansilla El anhelo de autonomía y el resultado casi inevitable de la imitación: la evolución del Tercer Mundo entre el paradigma weberiano y la búsqueda de un camino propio	37
--	----

Domingo Fernández Agis Memoria y política: el problema del perdón	69
---	----

Ramón Kuri Camacho <i>Regnum hominis</i> y el principio de indiferencia	83
---	----

Ciro E. Schmidt Una cultura de la vida asumiendo la muerte	113
--	-----

Nimio de Anquín La filosofía en Argentina: lo que fue, lo que es, lo que puede llegar a ser	145
--	-----

Manuel Javier Amaro Barriga El mito en la construcción cultural	173
---	-----

**Cincuentenario de la
Universidad La Salle Ciudad de México
e inicio del año 40 de publicación de
*Logos, Revista de Filosofía***

En una línea de tiempo que transcurriera por los cien últimos años, es decir, de 1912 a 2012, inserta en ella la Revolución maderista, y aun los muy controvertibles juicios acerca del progreso que supuso para la estructura y dinámica sociales mexicanas ese acontecimiento inaugurante del último siglo del milenio, los últimos años de la década de los sesenta constituirían, para las nuevas generaciones, el referente más próximo para comprender la fisonomía esencial del mundo que les recibió y al que tratarán de acomodar —o acomodarse— en las etapas venideras.

Fue 1968 la fecha subrayada con rojo en las agendas y calendarios de las conciencias de México y de las de una buena parte del planeta, apenas veintitrés años después de la conclusión de la última guerra de participación múltiple que, con el mote de mundial, refrendó la persecución del sempiterno objetivo de dominación; a escasos quince años de las masacres en Corea y en Camboya y Laos, y frescos aún los recuerdos de un Vietnam agotado por aquellas hambres de un occidente empecinado.

La emancipación africana y similares intentos en Oceanía, contrastantes con el sometimiento de Europa oriental; la reivindicación de las minorías negras y la imposición de férreas y patrocinadas dictaduras en Hispanoamérica y Asia; la demanda de espacios

públicos, democráticos, para la auténtica participación colectiva, coincidentes con masacres juveniles en plazas de banderas variopintas; voces de mujeres sin voz, trabajadores sin trabajo, jóvenes de futuro cancelado e indígenas de todo el mundo sin rostro eran la facha de sociedades enteras que surgían de la crisis de mediados de siglo para enfrentar su realidad.

En ese contexto, y seis años después de fundada la Universidad La Salle de la Ciudad de México como precisa respuesta a la demanda de espacio de crecimiento y formación de esas juventudes, surgió la Escuela de Filosofía, heredera de la larga tradición en la génesis del pensamiento, que en los recintos universitarios ha tenido cuna y proyección, sobre todo en ese convulso siglo xx, cuyos filósofos más importantes dieron claridad y rigor a la argumentación de los grandes temas, desde quienes abrieron la centuria: Frege, Russell y Wittgenstein y los integrantes del Círculo de Viena, hasta los más cercanos a las condiciones imperantes en el centro del caos del centro secular: Husserl, Heidegger, Sartre, Ortega y Gasset, Foucault, Derrida, Marcuse, Chomsky, Habermas, Deleuze, entre otros, que desde la fenomenología o sobre el existencialismo o a través del estructuralismo o... han participado en la cimentación de los constructos contemporáneos que no cejan en su intento por descifrar el ritmo de la sombra del Hombre.

Luego *Logos*. Desde la Escuela de Filosofía, cinco años después, a finales de 1972 y principios de 1973, nació *Logos, Revista de Filosofía*, un necesario receptáculo y proyector de la reflexión surgida en y para espacios académicos. Ha entrado en su cuadragésimo año de publicación ininterrumpida —un logro de enorme significación si solo se piensa en la longevidad media

que llegan a alcanzar las publicaciones impresas y en los embates y seducción de las electrónicas de hoy—, siempre con el propósito de construir y alimentar un foro de participación interinstitucional, cuyos ensayos, ponencias, comentarios y reseñas procreen esa imprescindible vinculación requerida por el pensamiento para ser mejor pensado.

Logos ha establecido sólidos lazos con una considerable cantidad de autores de probada calidad intelectual alrededor del mundo, primordialmente en la zona americana de habla castellana, en cuyas sedes universitarias ha nacido un sentido de coleguismo editorial realmente satisfactorio.

A los muchos autores que han colaborado, a los organismos académicos y a las universidades hermanas se debe este ingreso de *Logos* al año cuarenta de su publicación. A todos ellos, por entusiasmo y camaradería; por las suscripciones recibidas, los canjes o intercambios realizados, estos últimos usanzas de la naturaleza de este tipo de publicaciones, la Universidad La Salle Ciudad de México, en el momento mismo de llegar a medio siglo de existencia, de solidificarse como uno de los principales referentes de la educación superior en México, país y ciudad, otorga su agradecimiento y refrenda su compromiso por la continuidad de este foro de reflexión, consciente de la imperiosa necesidad de asir estos nuestros tiempos, con fuerza y convicción, a la pervivencia del Humanismo, a pesar de la racionalidad de los mismos tiempos.

Manuel Javier Amaro Barriga
Presidente del Consejo General Editorial

Derechos fundamentales y justicia desde la perspectiva política *

W. R. Daros
Argentina

Abstract

The right is firstly framed in its conceptual and normative aspect. The demands of objectivity and subjectivity are considered afterward in an inclusive idea of moral and right. The possibility of a consensus in fundamental rights universalized (if not universal) is analyzed. The right of liberty, as a matter of fact, implies not only a mutual tolerance, but a previous political admittance of diversity. The value of justice is then analyzed from a political point of view. The principle of a right, universally valuable, is admitted; and a reasonable conception of justice is therefore deduced from it. A historical and personalistic conception of justice acquires a particularly position. A conception of social justice, considered as a framed ethics of a common good acquired by consensus, built with juridical rules, is proposed. This paper finalizes with some observations on J. Rawls' conceptions of justice.

* El presente artículo es parte de un trabajo mayor, logrado gracias a una beca que otorgara la Universidad Adventista del Plata (UAP: Entre Ríos, Argentina).

Resumen

Se encuadra primeramente el derecho en su aspecto conceptual y normativo. Se intenta luego reconciliar las exigencias objetivas y las subjetivas incluidas en la idea de moral y de derecho. Se analiza la posibilidad de consensuar en derechos fundamentales —si no universales—, al menos universalizables. Se considera el derecho al ejercicio de la libertad, que implica no solo mutua tolerancia, sino previamente la admisión política de la diversidad. Se analiza luego el valor de la justicia desde el aspecto político. Se admite, en cada una de las personas, el principio de un derecho universalmente válido, y se deduce de ella una concepción razonable de la justicia. Se hace una toma de posición por una concepción personalista e histórica del derecho. Se propone una concepción de la justicia social concebida como una normatización de una ética del bien común logrado por consenso, y convertido en normas jurídicas. Se finaliza con algunas observaciones sobre la concepción de la justicia sostenida por John Rawls.

1. Lo conceptual y lo normativo en el derecho

Una concepción general del derecho es, a la vez, conceptual y normativa, con dependencias recíprocas.

La teoría normativa vendrá incorporada en una filosofía moral y política más general, que a su vez puede depender de teorías filosóficas que hagan referencia a la naturaleza humana o a la objetividad de la moralidad. La parte conceptual se inspirará en la filosofía del lenguaje y, por ende, en la lógica y en la metafísica. El problema de qué es lo que significan las proposiciones jurídicas y de si son siempre verdaderas o falsas, por ejemplo, establece inmediatamente conexiones con difícilísimas y muy controvertidas cuestiones de lógica filosófica. Por lo tanto, una teoría general del derecho debe asumir constantemente una u

otra posición —discutida— sobre problemas de la filosofía que no son estrictamente jurídicos.¹

De aquí se deduce que muchos elementos se imbrican en una teoría del derecho:

- a) Una filosofía moral, que incluye la idea de lo justo.
- b) Una filosofía política, que incluye una idea de los consensos para la administración del poder social.
- c) Que implica una teoría filosófica de la naturaleza humana —sentimientos, corporeidad, conocimiento, verdad, libertad—, y de la objetividad de la moral —la justicia como imparcialidad y todo lo que de ella se deriva.
- d) Una filosofía del lenguaje: lógica y metafísica.
- e) Problemas jurídicos y su discusión en el contexto histórico y circunstancial.

¿El pacto o contrato social del que surge la constitución o ley fundamental —tácita o explícitamente— de una sociedad políticamente organizada, es: a) el resultado de la justicia moral, del reconocimiento racional —que debería ser universal— del ser de las cosas y personas (Rousseau, Kant, Rawls); o b) de la conveniencia histórica y de la utilidad individual (Hume, Adam Smith)?²

En el primer caso, nos hallamos ante una concepción teórica que admite un elemento metafísico o trascendental —va más allá de la opinión o creencia de cada individuo—: el contrato social depende del ser o naturaleza de las cosas y personas. En particular, existe o preexiste al derecho, en este caso, una concepción de la naturaleza humana. Esta concepción parece ofrecer un elemento objetivo a la virtud moral de la justicia; pues la justicia, en este caso, no sería más que el reconocimiento de lo que son las cosas y personas en sus

¹ Dworkin, Ronald, *Los derechos en serio*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993, p. 33.

² García, D; *Sobre la posibilidad de pensar la sociedad civil en Intersticios*, 2005, n° 22-23, pp. 13-38. Cfr. Amor, Claudio (Comp.) *Rawls post Rawls*. Bs. As., Prometeo, 2006.

determinadas circunstancias, y con independencia del poder físico que tienen las personas o partes involucradas. En este caso, el fundamento de la justicia es anterior —y fundamento de la sociedad— a la constitución social. Esta posición se funda en algunos supuestos no empiristas; se halla basada en una idea de un ser metafísico, esto es, independientemente de los tiempos y lugares, como lo es, en parte, la idea de la racionalidad que poseen las personas, al menos como posibilidad, como ser posible.

En el segundo caso, la justicia es teorizada como el resultado de las subjetividades, con sus deseos y placeres individuales, que convienen o pactan en ciertas formas de convivencia útiles para todos, en determinadas circunstancias y ante diversidad de formas de poder que tienen las partes, sin renunciar a sus deseos, proyectos y placeres individuales, aunque limitándolos. En este caso, la justicia social es posterior al pacto: antes del pacto social no hay justicia social, como lo afirmaron Hobbes y los empiristas. Esta posición posee supuestos más históricos y empíricos, esto es, prescinde de la consideración de cómo es el ser natural de las cosas y la racionalidad de las personas; y acentúa el hecho de que las personas de una sociedad deciden establecer y aceptar mutuamente ciertas normas como derechos porque es lo más útil; y esta utilidad —análogamente común— es la base de la justicia social. Por la aceptación de estas normas, se establece un pacto o contrato social; las personas se convierten en socios, y la sociedad en civil y políticamente organizada.

Como resultado de nuestra investigación, podemos proponer una interpretación que intenta conciliar las dos posturas anteriores. En todo pacto social, hay personas que conocen lo que son las cosas, los acontecimientos y personas en tiempos y lugares determinados, y éste es un elemento histórico y objetivo del conocimiento y de la justicia; pero

requiere, además, el reconocimiento de lo que son las cosas, acontecimientos y personas, en las circunstancias históricas concretas, y este es el elemento que exige la presencia fundamental objetiva de las personas o sujetos realizando un pacto de aceptación sobre lo que consideran justo en diversas épocas y lugares.

Sin negar ni afirmar un elemento metafísico en las personas, la cuestión —tanto práctica y normativa como teórica— se centra, en nuestra perspectiva, en la manera cómo, a través de los tiempos y lugares, las personas se consideran personas.

Las personas no son ni plenamente racionales en sus conductas, ni solamente buscadoras del placer o interés personal o subjetivo. La idea de naturaleza humana, para los fines de una teoría de la justicia social, no requiere una idea metafísica; sino que nos es suficiente una construcción social, abierta a críticas posteriores. Tanto la teoría de naturaleza humana, como la de la justicia social son una construcción que surge: a) de la reflexión de lo que somos o podemos ser, y cada sociedad o época propone la suya,³ y b) de una decisión política. En la práctica y en las elaboraciones de una teoría, las personas de esas sociedades, tampoco puede esperarse que todos los humanos (futuros socios) se pongan de acuerdo sobre una única concepción de la naturaleza humana.

En esta situación, es posible prescindir, con una decisión política, de lo que sea la naturaleza humana y —sin negar ni afirmar su existencia— asentar la convivencia social y jurídica sobre el consenso o pacto, provisorio y reformulable, en el ejercicio vital de la libertad en la búsqueda de la verdad y la justicia. Estos dos elementos (verdad, justicia) son las condiciones para pensar la humanidad, sobre todo en

³ Rosset, C., *La anti naturaleza*, Taurus, Madrid, 2004, p. 212.

la modernidad. Ser humano es sentir la vida, buscar —con libertad— cómo son, en verdad, las cosas (personas, acontecimientos), para decidir acerca de nuestras formas de vida.

La *naturaleza humana* no es lo antiguo, las tradiciones del pasado hechas normas, ni siquiera el código genético: es lo que hoy decidimos hacer con todo ello. Lo genético, como lo social, nos condiciona, pero no nos determina. Nuestras emociones y pasiones humanas no tienen su comportamiento genético programado inequívocamente: la naturaleza (aquello con lo que nacemos, y el tiempo y lugar en que nacemos) nos condiciona, pero nos permite ser a nuestro modo. La teoría de la naturaleza humana implica considerar lo que somos y lo que nos hacemos.⁴

Parece ser lógico que quien se sabe mortal ame la vida; que quien conoce el error ame la verdad; que quien conoce la injusticia aspire a la realización de la justicia; pero no es lógico esperar a que ellas sean absolutas (esto es, independientes de todo tiempo y lugar) para comenzar a amarlas y construirlas. Es suficiente con que nuestras ideas sobre la verdad y la justicia, sean universalizables, aunque por el momento no sean universales de hecho.

Las limitaciones e imperfecciones que nuestras teorías pueden tener, nos indican que los seres humanos somos lo que somos y, además, lo que queremos o aspiramos a ser; somos el presente, pero también el pasado y el futuro: presente finito y apertura ilimitada: realidad e idealidad; y entre ambas, surge la moralidad, esto es, el reconocimiento libre de lo que se conoce.

Desde nuestro punto de vista, el conocimiento de la justicia, posee, pues un elemento objetivo —de conocimiento en tiempos y lugares, que luego se concretará en una norma

⁴ Savater, Fernando, *El valor de elegir*, Ariel, Barcelona, 2004. p. 173.

jurídica— y un elemento subjetivo —de toma política (esto es, de decisión organizadora del poder social) de conciencia y de voluntad libre, que intervendrá en la formación de consensos para formular una norma jurídica aceptable por la mayoría—; y sólo en la interacción entre ambos surgen tanto el conocimiento que busca ser verdadero, cuanto la justicia social, esto es, el reconocimiento de la igualdad de derechos humanos.

Como dijimos, estos derechos no son, de hecho, universales, pero sí son universalizables en la medida en que las personas los admiten como válidos (como verosímiles o, al menos, como funcionales) y les otorgan el consentimiento.

En este contexto, estos derechos universalizables son compatibles con todos los modos de vida sociales, esto es, con todos los socios que consienten en incluirlos en los pactos sociales que realizan. Sin imponer una concepción metafísica del valor de la persona,⁵ sin embargo, es estimable como mejor una concepción de la persona que incluya —en iguales condiciones— a más personas que otra que incluya —en iguales condiciones— a menos, o excluya a un grupo; y es preferible una concepción que defiende una concepción

⁵ Al hablar de la *persona*, debe definirse qué se entiende por persona. Estas definiciones pueden incluir o excluir dimensiones trascendentes, atemporales; o bien reducirse a una concepción histórica y empírica de la misma. La concepción sociopolítica de la persona, puede prescindir (sin negar) de esas dimensiones: lo que le importará será el concepto de persona que adquiere consenso social y es aceptado (expresa o tácitamente) en la admisión de un pacto que termina estableciendo normas jurídicas y sociales sobre la forma de considerar a las personas. Si se admite este contexto, es posible la diversidad y la pluralidad no contradictoria de formas de vida en una sociedad civil. Si hubiese que optar por un elemento común y un derecho común (transcendental), nos parece hoy, que no puede ser otro que el bien y derecho a la vida de cada socio: luego, históricamente, en la búsqueda de la verdad, y en la pugna de poderes y circunstancias este derecho tomará diversas formas. Pueden, por ejemplo, convivir en esta sociedad civil, socios con diversas concepciones filosóficas, religiosas o culturales de la persona. Individualmente algunas mujeres

de la persona más integral, a otra que sólo la considera desde reducidos aspectos (el biológico, el económico o social).

2. Libertad e igualdad en el contexto de lo político

La libertad, origen de todos los derechos, no da derecho moral a que se imponga a todos —por la fuerza física— una determinada manera de concebirla y ejercerla; pero todos tienen derechos a ejercerla.

El ejercicio de la libertad implica no sólo mutua tolerancia, sino la admisión política de la diversidad, imparcialmente considerada, de diferentes modos de vida libremente elegidos por los socios. La vida pública no abarca toda la vida de las personas individuales; porque el derecho —como también la libertad— es lógicamente (no históricamente) anterior a la vida social que surge de las decisiones políticas de los individuos constituidos en socios, con un proyecto de vida, al menos formal o legalmente común.

Cada sociedad puede establecer también bienes comunes materiales; pero ello dependerá de los mismos socios y de sus decisiones acerca de compartir también bienes materiales en común. Ésta es una decisión política sobre el modo de ejercer

podrán, por ejemplo, considerar digna o indigna una vida lesbiana; pero lo que es social y jurídico se establece por el consenso que esta forma de vida ha logrado y por su concreción en las normas jurídicas, aunque ellas sean siempre revisables. En el nivel individual, esta concepción del derecho, la concepción de lo bueno no se impone como una norma absoluta. Cada persona podrá proponer, pero no imponer, a la sociedad, su visión del mundo y de la persona. El consenso democrático establecerá, a través de las instituciones, las normas públicas mínimas que los socios crean y aceptan para mantener una convivencia pacífica, quedando margen para la vida privada, que se rige según las normas de la conciencia individual y serán movilizadoras de cambios futuros. La apertura a la constante posibilidad de revisión y la apertura a lo que verdaderamente se halle, hace de esta posición no un relativismo filosófico, sino un realismo histórico, provisorio, no dogmático ni escéptico. La norma públicamente consentida se suele convertir luego en norma jurídica, a través de las instituciones del derecho.

la justicia. Por ello, las formas históricas de gobierno pueden ir desde un socialismo comunista (con un máximo de bienes comunes legales y materiales, y una grandísima limitación de la libertad), pasando por un socialismo liberal o un liberalismo social democrático (con márgenes de libertad y con igualdad de derechos, propiedad privada y alguna igualdad en algunos bienes materiales: hospitales y escuelas públicas; y con diversidad en numerosos aspectos individuales); y hasta un liberalismo con sesgo totalitario (donde la mayoría no reconoce los derechos fundamentales de una minoría y, por lo tanto, como una disminución de la igualdad de bienes materiales).

Existe una legítima aspiración a la igualdad de algunos bienes y a la diversidad de otros. Las acciones de los hombres con sus deficiencias y méritos son personales e intransferibles. Las ideas pueden compartirse sin que su uso las disminuya; pero los bienes materiales son, frecuentemente, agotables y excluyentes.

La libertad y la igualdad no entran en conflictos si se trata del derecho a la igual libertad o de libertad igualitaria. La libertad, como todos los bienes no materiales o materializados, no es agotable con el uso de pocas o de muchas personas. El conflicto entre el derecho a la libertad y a la igualdad se hace patente cuando se trata de la igualdad de bienes materiales, necesarios, escasos y agotables o perecederos.

La cuestión de la igualdad social no se centra en la igualdad de los derechos para todos los socios: esta cuestión es hoy generalmente aceptada; pero la igualdad de los bienes materiales perecederos y escasos constituye el núcleo discutible de los bienes sociales.

Todas las teorías de la justicia propenden a la igualdad y, sin un contexto político, no pueden realizarla, en el caso de que los poderes políticos (legislativo, ejecutivo, judicial) se propusieran realizarla. De lo que se trata luego es de considerar cuánta igualdad los socios desean aceptar, y qué tipo

de igualdad se trata (solamente formal o legal; o, además, en mayor o en menor grado, materializada en bienes o recursos de uso más o menos común, en diversos grados).

La libertad y la igualdad son conceptos que admiten diferentes interpretaciones o concepciones. Que pensemos que la libertad y la igualdad son ideales en conflictos dependerá de la concepción que adoptemos de cada uno de ellos. Podemos construir fácilmente una concepción de la libertad tal que entre en conflicto de forma obvia e inevitable con cualquier concepción admisible de la igualdad. Una concepción anarquista extrema de la libertad, por ejemplo, que estipule que las personas tienen que ser libres para hacer lo que deseen sin que importen las consecuencias para otros, entrará claramente en conflicto con la igualdad como lo haría con cualquier otra meta o ideal políticos. Una sociedad que no prohíba el asesinato, ni el robo, ni andar por el césped cuando se daña la propiedad común no puede ser igualitaria; ni puede ser segura, ni próspera ni poderosa ni agradable.

Podemos construir también una concepción de la libertad que tenga la consecuencia opuesta: la libertad nunca entra en conflicto con la igualdad. Si estipulamos, por ejemplo, que respetar la libertad significa permitir que los ciudadanos actúen de forma que se produzca y se proteja la igualdad entre ellos, entonces será cierto de manera trivial que la libertad y la igualdad no pueden entrar en conflicto.⁶

La justicia social

La justicia social es el ideal común de una sociedad, aquello a lo que aspiran idealmente los socios racionales; pero en la realidad, los socios no son totalmente racionales en sus conductas y elecciones de valores, por lo que en una sociedad conviven realmente grupos de socios con diversos modos de vida y con diversos valores. Estos grupos, no obs-

⁶ Dworkin, R., *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Paidós, Barcelona, pp. 139-140.

tante, aceptan más o menos conscientemente que es oportuno, útil y justo, poner la vida y la paz como valor supremo. Con ella, es posible seguir ejerciendo la libertad y mejorando un construido ideal de creciente justicia social. La paz, entonces, no es un valor último (como pensaba Hobbes y actualmente John Gray),⁷ sino un medio para la justicia social, esto es, la justicia como imparcialidad entre los socios, los que la piensan, reflexionan, critican, construyen y reconocen mutuamente, en un largo contexto político heterogéneo, y en un mejorable proceso histórico.

En la realidad social, no se dará nunca posiblemente una única forma de entender la justicia social (en tanto es imparcialidad socio-política, no puede imponerse como un único modelo universal de normas jurídicas, por ejemplo, el victoriano o el norteamericano). El ideal de una justicia social, en tanto que es imparcialidad, termina siendo siempre también un ideal político, pues la sociedad requiere una forma de organización política. El ideal de una constitución justa es siempre algo que hay que elaborar progresivamente. Jefferson, al pensar en la Constitución de Virginia, sugería tener una convención constitucional cada 19 o 20 años, de modo que cada generación pudiese elegir su propia constitución, dado que una generación de hombres no puede atar a otra.⁸ Recordemos que la Constitución, que admite una forma de gobierno democrática, es el mecanismo para que los ciudadanos (con diversidad de valores y estilos de vida) determinen, —mediante un consenso que brinde unidad a la sociedad—, los derechos que se reconocen mutuamente como libres e iguales en derechos.

⁷ Cfr. Gray, J., *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Paidós, Barcelona, 2001.

⁸ Habermas, J. y Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós, Barcelona 1998, p. 106, y Cfr. p. 114.

Si bien no hay que confundir la sociedad civil (con ciudadanos o socios políticamente organizados mediante un pacto o constitución política), con una sociedad de beneficencia, no obstante, ninguna sociedad (deportiva, religiosa, comercial, etc.) deja de ser humana y, por lo mismo, requiere de cierto grado de beneficencia para con los más débiles; pero más que nada se requiere justicia en la participación de las acciones sociales y políticas, tanto de producción y acumulación, como de reparto de la riquezas y otros bienes sociales.⁹

Como ya J. Rawls lo hacía presente, los defectos que suelen tener las sociedades suelen ser principalmente: a) fallas lamentables en la financiación de las elecciones políticas que conducen a desequilibrios en las libertades políticas equitativas; b) distribución disparatas de los ingresos y riquezas que luego socavan las oportunidades equitativas en educación, en empleo, en “igualdad económica y social”;¹⁰ c) carencia de elementos constitucionales esenciales para asegurar el tratamiento humano de todos los socios (como, por ejemplo, la salud de los mismos).

Es deseable que una sociedad humana tenga como finalidad el logro del ejercicio tanto de la libertad como el de la igualdad, en la justicia distributiva de sus recursos logrados como sociedad. En una sociedad humana, los socios, al asociarse, deben ponerse libremente límites en el ejercicio real de sus libertades. En consecuencia, se imponen dos principios de acción que los poderes gobernantes (ejecutivo, legislativo y judicial) deben vigilar y realizar: el de libertad y el de justa igualdad.

⁹ Cfr. Landau, M., *Política y participación ciudadana*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2008.

¹⁰ Habermas y Rawls, John, *Debate sobre el liberalismo político*, op. cit., p. 114.

El principio de libertad implica que los socios obren libremente hasta tanto no supriman o dañen la libertad en el contexto de la igualdad de bienes y recursos sociales distribuidos: que todos puedan ser igualmente libres y responsables de decidir, hacer y poseer, en las mismas circunstancias y tiempos. La libertad no puede ser ilimitada hasta el punto de dañar la distribución equitativa de los bienes sociales obtenidos: la libertad posee el límite moral de la responsabilidad, que debe traducirse en normas jurídicas.

El principio de justa igualdad requiere, por su parte, que cada socio pueda obrar y poseer igualmente que los otros, siempre que no dañe la libertad de los otros socios; y pueda realizarse una distribución equitativa de los bienes justamente obtenidos. Por ello, la distribución equitativa de lo logrado en la sociedad, mediante sus cuotas o aportes societarios al Estado, no puede ser una fuente de rapiña. No nos hacemos libremente socios para robar ni para ser robados; sino en vistas a un bien común análogamente lograble (mediante la producción de bienes) y análogamente distribuible a todos los socios mediante servicios sociales (educación, mantenimiento de los medios de seguridad, de justicia, salud, etc.). La sociedad civil es una sociedad regida por la justicia social; por otra parte, no es una sociedad de beneficencia, aunque la beneficencia sea deseable. En este contexto, se mantiene el lugar legítimo de lo privado y de lo público, sin que uno suprima al otro (por lo que, por ejemplo, el servicio de salud pública no impide el servicio de salud privado).

Ese poder de obrar no siempre se realiza de la misma manera, con los mismos medios, el mismo esfuerzo e inteligencia (aunque idealmente no esté impedido), por lo cual la sociedad humana ha sido y seguirá siendo el lugar de la igualdad en ciertos aspectos y de la desigualdad en otros, sin que esto implique imparcialidad, injusticia, o inequidad. No obstante esto, la sociedad civil sigue siendo un lugar relativa-

mente más seguro, más saludable y deseable, que lo que sucedería en su ausencia. Por ello también, es un lugar siempre mejorable para aquellos, y por aquellos que son más desfavorecidos y que constituyen el motor de las aspiraciones de cambio social. Es un fenómeno más bien infrecuente y raro que los bienestantes se preocupen por los que no lo están (a no ser que teman perder sus bienes); por ello, los cambios sociales y los nuevos derechos emergen por las presiones sociales que los indigentes del mundo presentan.

En la realidad social, el concepto de libertad y de igualdad son notablemente complejos cuando se los aplican a situaciones sociales concretas y a decisiones políticas. La libertad y la igualdad son dos conceptos abstractos, que reciben numerosos adjetivos que los concretan o limitan: libertad e igualdad política, jurídica, económica, de pensamiento, de expresión, de religión, etc. La libertad e igualdad jurídicas son fácilmente aceptables (todos los socios son igualmente libres y responsables ante la ley, la que debe aplicarse de igual manera sin acepción de personas), y parecen ser nociones casi metafísicas; pero la igualdad y libertad políticas, al adjetivarse (todos los socios pueden igualmente ejercer el poder social de gobernar, salvo que los mismos socios pongan limitaciones a esta libertad) deben ser expresadas en sus formas de ejercicio, en condiciones históricamente determinadas. La libertad económica de comprar y vender, parece aceptable; pero requiere recaudos históricamente determinados, circunstanciados, y decisiones políticas respecto de los bienes escasos o necesarios para la vida de los que se asocian, etc. La libertad y la igualdad sociales son, pues, construcciones históricas, cambiantes, que empeñan a todos los socios en todos los tiempos; son estándares hechos directamente en asambleas constitutivas o mediante sus representantes por los socios y para los socios.

3. Los valores desde la perspectiva política

Lo político supone lo social. La sociedad se organiza en su poder y genera un Estado de derecho con normas jurídicas, que supone una concepción de la justicia y su concreción, mediante decisiones políticas, en normas jurídicas. El poder legislativo y el poder judicial son, en efecto, poderes políticos. Es necesario no identificar lo político solamente con el poder ejecutivo. La justicia se relaciona con decisiones de personas políticas. Dado que frecuentemente se considera a las decisiones políticas como arbitrarias y frecuentemente corruptas, suele parecer contradictorio unir el concepto de justicia con el de política.

Sucede que el mundo cultural de Occidente se ha quedado sin referentes absolutos, sin verdades últimas. Desde la modernidad, la cultura occidental, al desconfiar de las verdades formales (que sólo excluyen la contradicción en el pensar y actuar), se volcó a lo empírico: a la búsqueda de las leyes naturales. Esto dio origen a las ciencias modernas; pero agotado este modelo, el siglo XX sintió la necesidad de encontrar parámetros para convivencia social y para la transparencia política.

Se acentuó, entonces, la percepción de que una sociedad tiene, en su base, las personas y relaciones sociales, morales y políticas. Se requería volver sobre el tema de los valores y de los juicios de valor, sobre los que puede construirse una convivencia. Se presentaron principalmente tres posibles interpretaciones subjetivistas:

- a) El *emotivismo*, que considera que los valores son expresión de la emoción y de la aceptación emotiva de la persona;
- b) El *prescriptivismo*, que afirma que el valor de los juicios procede de una autoridad con el poder suficiente para poder prescribir conductas aceptables;

c) El *subjetivismo*, que considera que los juicios morales responden a las actitudes de los sujetos o de los grupos de sujetos, los que buscan la utilidad y finalmente el placer en sus vidas).

Otra mirada considera que, más allá de la inevitable presencia de los sujetos, los valores tienen, además, un fundamento en una realidad que trasciende a los sujetos individuales, lo que hace que los valores puedan considerarse como, al menos en parte, objetivos.

Desde el punto de vista político, los valores morales tienen diversas lecturas que se derivan de las arriba mencionadas.

Los socialismos políticos postulan que las personas son objetivamente dignas de un derecho igual y objetivo; por el hecho de ser personas son el derecho subsistente; son objetivamente la sede de los derechos primeros, más allá de que los demás lo deseen reconocer o bien de que lo desconozcan por intereses subjetivos.

Contrariamente, los liberalismos admiten que la persona, en cuanto sujeto, es libertad individual, sede de los derechos fundamentales y generadora de legítimas desigualdades.

La cuestión, para nosotros importante, se halla en integrar, en una única visión: a) *ética* (que reconoce una esfera individual), b) *política* (que reconoce también una esfera pública), c) concretada en normas jurídicas revisables, la libertad, la igualdad justa y la comunidad (cuya base común da fundamento a la solidaridad entre los socios).

Lo que se critica, por una lado, a los liberalismos es la esquizofrenia moral entre lo objetivo y lo subjetivo. Estos liberalismos dividen al individuo entre las exigencias de la ética pública concretada en normas jurídicas (que tienden generar conductas comunitarias o colectivas), y la persecución de intereses y fines privados (propenso a engendrar conductas individuales). Lo que se critica, por otro lado, a los socialismos es la atenuación del interés privado ante lo público, despotenciando el interés en la competencia y en la producción.

Para los autores comunitaristas, es imposible pensar en una fundamentación de la justicia solamente en una objetividad formal, basada en el principio de no contradicción entre lo que las personas eligen como normas y las conductas a las que luego deben atenerse, lo que establece lo correcto. Para ellos, lo justo no es lo formalmente correcto, sino que lo justo está determinado por lo bueno que hace referencia a la vida material y social; y no solamente a la conducta formalmente adecuada a las leyes.

Para la corriente comunitarista, la moral —que sustenta las bases de una sociedad—, se construye a partir de las condiciones materiales de cada una de las sociedades; y no a partir de la consideración de un sujeto racional, desencarnado, fuera de todo tiempo y lugar histórico. Lo justo es una forma de bien, de una moralidad materialmente sustentada.¹¹

La toma de posesión de John Rawls, en sus últimas obras, ha sido un intento por prescindir de las implicaciones o supuestos filosóficos que pueden tener los derechos sociales y políticos fundamentales.¹² En este caso, la sociedad surge, hipotéticamente del hecho teórico (Rawls escribe una teoría de la justicia) por la aceptación práctica de un contrato social; pero este contrato social no es arbitrario ni el resultado de la presión de una u otra parte que tiene el poder o de la negociación entre las partes para evitar males mayores. El pacto social es una toma de posición práctica y teóricamente razonable, porque es conveniente a todos, dado el velo de la ignorancia, en la posición original, acerca de cuál será la situación de poder que le toque concretamente en un determinado momento histórico.

¹¹ Cfr. Bonilla, D. Introducción al libro de Dworkin, R. *La comunidad liberal*, Siglo del hombre Editores, Bogotá, 1996, p. 30.

¹² Cfr. Daros, W. R., “La razón pública en cuanto ámbito de igualdad según John Rawls”, en *Invenio*, n° 24, Junio 2010, pp. 27-43.

Cfr. www.williamdaros.wordpress.com

Para Rawls, una teoría material de la justicia es inviable. El mundo y la sociedad humana ya existen, y es imposible volver a un origen impoluto. La propuesta de volver al origen de lo que habría sido la humanidad generaría posiblemente más injusticias de las que desea corregir.

Lo realizable es una gradual mejora de la justicia, a partir del supuesto de la racionalidad de los hombres: esto es lo razonable. Rawls supone que todos los hombres son iguales en cuanto la capacidad de razonar, y que la razón puede prescindir de las influencias de los sentimientos y deseos, sin negarlos. En este sentido, los hombres son supuestamente iguales, como lo había pensado también Kant. En este contexto, Rawls supone el inicio fundacional del contrato social. El contrato social sería, entonces, una conclusión obligada de un correcto uso de la razón, y el que constituye una idea regulativa de la vida social. Por cierto que otros autores estiman que un contrato nunca suscripto, no tiene fuerza vinculante real.

Rawls, sin embargo, lo que desea hacer es una teoría de la justicia; y, al prescindir de las posiciones filosóficas acerca del ser de las cosas, sucesos y personas, hace un corte epistemológico respecto de la teoría política con supuestos metafísicos, y desea asumir una actitud razonablemente práctica (y presumiblemente histórica) que no deja, sin embargo, de ser racional y teóricamente imparcial, rescatando al final el ser del contrato social en una reconocimiento que hacen las personas, de las cosas y sucesos posibles. Pero esta teoría no soluciona la situación de injusticia histórica ya concretada y estructurada en las actuales normas jurídicas.

Es necesario, entonces, reconocer que las personas y las concepciones morales sobre la justicia están en la base de los derechos fundamentales y del pacto social (y éste fue el primer intento de Rawls: fundamentar los derechos en la justicia considerada como imparcialidad, lo que teóricamen-

te significaba fundar el derecho sobre la moral); pero también es necesario advertir que no es suficiente esta base sin un reconocimiento jurídico de la justicia y de los derechos fundamentales, que haga objetivos los derechos morales de las personas o sujetos del Derecho. Éste fue el segundo intento de Rawls de fundar el derecho no ya sobre la moral, sino en una posición de liberalismo político, que no aceptará una base histórica, sino una universalización del derecho por extensión.

4. Los derechos fundamentales y la persona como origen y sede del derecho

Desde nuestro punto de vista, el hombre no puede prescindir de considerarse un ser que conoce, y libremente juzga y valora el ser de las cosas, personas y acontecimientos. Esto hace de la persona humana —de toda persona humana— el derecho subsistente, esto es, toda persona es origen y sede del derecho. Ella puede realizar ciertos actos (ínternos) y acciones (con manifestaciones externas) que no puede ser impedida por las demás, por lo que hace, —por ejemplo, vivir y de lo que se necesita para vivir y tener la posesión del propio cuerpo— es justo, no lesivo para sí, ni para los demás.

Existe, pues, en cada una de las personas, el principio de un derecho universalmente válido. Se deduce de ella una concepción razonable de la justicia. Hay derechos primeros universales que tienen su sede en todas las personas,¹³ aunque se lograrán en un largo camino histórico de toma de conciencia de los mismos.

Sólo la libertad puede restringirse en aras de la libertad, esto es, los hombres —al aceptar ser socios en una determinada sociedad— limitan el ejercicio de su libertad y dere-

¹³ En este contexto, nadie es persona si no reconoce a los otros como personas e igualmente como posible socio y se hace responsable de este reconocimiento.

chos para poder ejercer mejor o más plenamente, con otros, algunos derechos. Esta aceptación no es nunca definitiva, sino que cada generación tiene la oportunidad de reverla y concretarla, al tener en cuenta derechos emergentes.

En este sentido, el filósofo del Derecho Luigi Ferrajoli, afirma:

Son «derechos fundamentales» todos aquellos derechos subjetivos que corresponden universalmente a «todos» los seres humanos en cuanto dotados de *status* de personas, de ciudadanos o personas con capacidad de obrar; entendiendo por «derecho subjetivo» cualquier expectativa positiva (de prestaciones) o negativa (de no sufrir lesiones) adscrita a un sujeto por una norma jurídica; como presupuesto de idoneidad para ser titular de situaciones jurídicas y/o autor de los actos que son ejercicio de éstas.¹⁴

Una acción económica implica una transacción jurídica y éticamente regulada; pero la relación social implica, además, la voluntad de los socios puesta en un bien común. Este bien común (el derecho, por ejemplo, en cuanto igual e imparcial norma para todos) no suprime los derechos individuales diversos de las personas particulares (derechos del casado, derecho del soltero, derechos de la mujer, del niños, del anciano, etc.) que aceptan formar parte de una sociedad. “La sociedad es siempre, propiamente hablando, un medio, y los individuos, el fin” (Rosmini, A., *Filosofía del diritto*, Padova, Cedam, 1967, Vol. I, n° 1660). Si el derecho de las personas destruyera el derecho social se tendría un “ultra liberalismo”, una anarquía social; si, por el contrario, el derecho social destruyese el derecho de las personas (derecho que es previo a la constitución del socio, como el derecho a la vida), traería como consecuencia el absolutismo.

Si el hombre considera sólo sus derechos y olvida sus responsabilidades (deberes) para con los derechos de los otros, cambia la naturaleza del derecho y hace que el sumo derecho sea una suma injuria. El hombre que conoce bien sus derechos conoce también los límites de los mismos y con ello, el modo de hacer uso de sus derechos. (Rosmini, A., *Filosofía della politica*, Milano, Marzorati, 1972, p. 173). Por ello, no es extraño constatar que nuestra sociedad contemporánea que tanto aboga por los derechos humanos, pero olvida los deberes humanos, sea una sociedad con tanta indiferencia por las personas concretas. Cfr. Trigeaud, J. M., *Droits premiers*, Bière, Bordeaux, 2001 y Trigeaud, J. M. *Justice et Tolérance*. Bière, Bordeaux, 1997. Trigeaud, J. L. *L'Homme Coupable. Critique d'une Philosophie de la Responsabilité*, Bière, Bordeaux, 1999.

¹⁴ Ferrajoli, Luigi, *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Trotta, Madrid, 2001, p. 19.

Un derecho universal es un derecho imputable a todos por ser personas: éste es al aspecto filosófico (metafísico) de la cuestión; pero esto debe ser también reconocido por las personas históricamente y, en concreto, por los socios —políticamente considerados— de una sociedad, para recibir la forma jurídica de Derecho. La garantía de hecho de esos derechos ha exigido una larga conquista y series de revoluciones en la historia de las sociedades. Desde el punto de vista racional y filosófico, los derechos se imponen a la mente como inalienables (aspecto idealista y socialista de la cuestión); pero su garantía sigue siendo una conquista histórica y concretamente jurídica (aspecto empirista y liberal de la cuestión).

Si son normativamente de «todos»... estos derechos no son alienables o negociables sino que corresponden, (...) a prerrogativas no contingentes e inalterables de sus titulares y a otros tantos límites y vínculos insalvables para todos los poderes, tanto públicos como privados.¹⁵

5. Observaciones sobre la concepción de la justicia de J. Rawls

La concepción de Rawls, teóricamente estructurada, se funda en una utilidad, en búsqueda de una aceptación práctica para todos los que se hallan incluidos en el pacto social, bajo el velo (temeroso) de la ignorancia de sus posiciones iniciales; mas el temor y la utilidad no son valores, si no suponen previamente la justicia, radicada en la sede de la persona, origen de las acciones con derecho.¹⁶ Rawls establece

¹⁵ *Ibid.*, p. 21.

¹⁶ Hay que reconocer que Rawls admite los “derechos individuales que inicialmente las personas se ceden. Éstos son derechos originarios, en el sentido que es aquí donde empezamos, exactamente como podríamos decir que los derechos básicos abarcados en el primer principio de justicia son originarios”. Habermas y Rawls, John, *Debate sobre el liberalismo político*. *Op. cit.*, p. 121.

una esquizofrenia entre la vida ética personal y la justicia política como equidad.

Desde nuestro punto de vista, estimamos más realista partir de una concepción personalista del derecho, radicado en toda persona humana en cuanto ella es el derecho subsistente, que toma conciencia histórica de sus derechos y deberes. El análisis de la persona humana nos lleva a trascender lo que es históricamente: la persona es más de lo que manifiesta ser en cada época histórica.

En la persona hay una dignidad metafísica: la posibilidad de un ser más de lo que es; pero, sobre todo, es ya la sede del derecho. Este derecho es un bien común de todos y de cada uno, aunque las normas jurídicas variarán históricamente, en las diversas sociedades. La ética implica siempre la vida de las personas, si bien al construirse como normas imparciales de la justicia social, la ética debe ser abstracta respecto de los intereses, gustos y preferencias personales. Si bien no los ignora, prescinde —en su formulación— de las particularidades, que, algunas de ellas podrán concretarse en normas jurídicas si los socios logran consenso y mientras lo logran; y la ética parecerá más humana cuanto más universalizable logre ser este consenso.

Todas las posibilidades éticas de las personas están disponibles, pero sólo se actúan aquellas que consiguen, a través del tiempo, consenso para una vida buena en la imparcialidad recíproca.¹⁷ De éste modo, la justicia social es una ética del bien común logrado por consenso de socios políticamente participativos, y convertido en normas jurídicas, sin ignorar los intereses y bienes individuales; y sin ignorar el valor de la verdad, la justicia y bondad objetivas, que quedan como ideales por lograr, en un proceso histórico, mediante el consenso de ciudadanos que se consideran libres y con

¹⁷ Dworkin, R. *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 66.

igual capacidad de decisión para dar el consenso e imponerse mutuamente ciertos límites en el uso de los derechos. La justicia social no resulta ser, pues, un egoísmo individualista camuflado. Por el contrario, la justicia social supone la participación política de los socios que, directamente o a través de sus representantes, realizan decisiones políticas sobre ella.

La persona está constituida, a la vez, por lo individual y por lo común, sin que un aspecto excluya al otro; por lo metafísico y lo histórico. Antiguamente se estimaba que los hombres eran individuales en sí mismos, pero hijos y hermanos de un mismo Padre (trascendente o metafísico) que los mancomunaba y les daba por igual la posesión de la Tierra, en la que se concretaba históricamente esta sociedad.

Hoy, bajo la predominante idea de la utilidad individual, instaurada en la Modernidad, el bien se ha privatizado y resulta, ya casi por principio, imposible pensar en bienes comunes.

Según Rawls, como bien afirma F. Aranda y otros autores,¹⁸ dado que no se desea admitir un bien natural o de la naturaleza humana, todo bien ha quedado reducido a lo propio del sujeto y, por tanto, ha de ser privativo de un individuo particular. Por ello, desde el punto de vista de Rawls, no puede existir un bien para la comunidad de los seres humanos, pues esto significaría una imposición heterónoma del bien privado de un sujeto o grupo de éstos al resto de los sujetos autónomos, y tal imposición, según Rawls, resultaría siempre injusta. Por ello, la justicia de Rawls queda reducida, en gran parte, a una justicia política que trata de establecer una igualdad ante la ley, y ante derechos y bienes básicos (libertades fundamentales, por ejemplo).

El liberalismo de Rawls parece no aceptar ninguna idea del bien que no esté subordinada a la idea de justicia; pero

¹⁸ Aranda, Fraga, "Aspectos metaéticos y normativos de la crítica no liberal a la filosofía política de John Rawls", en <http://www.konvergencias.net/fraga111.htm>, consultado el 12 de noviembre de 2006.

ésta incluye tanto la igualdad como la desigualdad si ésta se justifica como ayuda a los menos favorecidos. De todos modos, el liberalismo de Rawls parece terminar negándose a sí mismo, puesto que, a pesar de todas sus negativas de aceptar una concepción del bien para el hombre y para la unidad social, existen en su concepción de la justicia —y están claramente presentes en supuestos y dispositivos artificiales, tales como la posición original, el velo de ignorancia, *los bienes primarios*, la neutralidad misma de las concepciones del bien, etc.—, determinados contenidos que representan una clara idea asumida del bien, contenidos que penetran de contrabando en la concepción de Rawls y de los que no se da cuenta”, o bien los acepta en tanto y en cuanto entran a formar parte de la decisión política de la mayoría de los socios. Debemos recordar siempre, para no ser mal interpretado, que la concepción final de Rawls es una concepción *política de la justicia*.¹⁹

Para algunos autores, el principio de la diferencia de Rawls, por el que deben aceptarse diferencias siempre que éstas favorezcan finalmente a los más necesitados, es considerado como "una obra maestra del conformismo liberal", en cuanto presenta la exigencia de que los más desfavorecidos tengan que aceptar el orden existente, bajo la amenaza de que, de no hacerlo, caerían en peor situación. Esto parece ideológicamente legitimar las desigualdades por la presión del temor.²⁰

¹⁹ Rawls entiende por político un marco institucional que prescinde de fundamentaciones metafísicas, dejando en las libertades individuales el tener una u otra concepción del bien o del mal. Lo político es considerado como independiente de las concepciones personales (que no se niegan, pero que quedan reservadas a las consideraciones individuales); y sólo dependiente de las decisiones políticas de los socios cuando elaboran y eligen un determinado contrato social.

²⁰ Cfr. Boyer, "Alain La théorie de la justice de John Rawls", en *Lectures Philosophiques-I-Ethique et Philosophie Politique*, Odile Jacob, París, 1988, p. 52.

Sabemos que un proceso ideológico es aquél que, tras la apariencia de una verdad y de un bien para todos, oculta la utilidad real para algunos, que protegen sus situaciones injustas de privilegio, lo que resulta moralmente inaceptable. Es verdad, sin embargo, que el contractualismo de Rawls, debe ser tomado como una construcción política de la justicia: su liberalismo político es un intento de construir una justicia política. No se trata de una justicia parcial o partidaria, sino imparcial, a partir de un pacto social de personas libres y razonables: ese pacto, y desde ese pacto, se podrá luego corregir lo que se estime injusto.

No obstante, la posición de Rawls parece presentarnos ante una opción inevitable: ante dos males, hay que elegir el menor. En realidad, un mal —ni mayor ni menor, en cuanto es una injusticia, o idea de justicia que no se desea revisar— no es elegible.

En nuestra posición, es preferible una teoría de la justicia que tenga en cuenta tanto: a) la libertad, como b) las igualdades y desigualdades justas, y c) la comunidad, en una concepción a la vez moral (con participación de personas individuales con sus propias concepciones y responsabilidades ante lo que es una buena vida —sean éstas metafísicas o no; religiosas o no religiosas— y derechos personales) y política, con decisiones históricamente logradas por los socios, en un régimen democrático, siempre revisables.

En la realidad social, puede pensarse en un sistema perfecto (perfectismo), sólo como ideal: la realización de una justicia entendida como igualdad perfecta, en todos los sentidos (legal, material, etc.) es una utopía que daña más de lo que soluciona. Exigirá, además, ser injustos según la condición actual, para ser justo en la condición futura.

Lo factible, con menos daño y mejorando la situación existente, es un progreso relativo en el logro de la meta de la

justicia social. La realización de la justicia social es un proceso progresivo, histórico, lento y no siempre lineal.

No puede escindirse al ciudadano de su comunidad política, ni los intereses privados de los comunitarios, lo metafísico de lo histórico, lo moral de lo político; ni se puede prescindirse ni imponerse estas concepciones, sin dañar al ser humano. Ninguna sociedad humana es pensable sin el mutuo reconocimiento de ciertos valores (bienes) morales comprensivos, incluidos en los márgenes de libertad, la igualdad, de aceptación mutua de las diferencias, de normas mutua de comunicación (valores —derechos y deberes abstractos— que luego políticamente las normas jurídicas definirán y redefinirán históricamente). Estos valores implican derechos y deberes mutuos que constituyen la base del bien común social, siempre precarios y siempre en peligro de perecer, si no logra producir un necesario consenso y estabilidad social. Los ciudadanos se construyen sobre las personas, no sin ellas. En ellas, y en su interacción, se halla el origen de los valores fundamentales.

La libertad y la igualdad, aunque se dieran inicialmente, al ponerse en acción tienden a destruirse: la creciente igualdad disminuirá el ejercicio de la libertad; la creciente libertad generará una creciente desigualdad. De aquí que se requiere una constante posibilidad de no prescindir ni de imponer la libertad y la igualdad, para que esta sea justa; y para que aquella pueda seguir siendo libre. La libertad será, entonces, humana, si se emplea para compensar las desigualdades injustas; y la igualdad justa será humana si se la emplea para mantener la libertad: esto es posible sólo en el clima de una comunidad o solidaridad moral, social y política tolerante.

El peor enemigo para obtener este logro es la desconfianza en las instituciones (por cierto que estas desconfianzas no suelen ser arbitrarias, sino generadas por la corrupción política: legislativa, judicial, ejecutiva). En especial, la

justicia distributiva debe vincular la libertad con la igualdad, mediante esquemas redistributivos, o programas compensatorios.²¹ En el siglo XXI, ha crecido la decepción para con los políticos, por su impotencia para planificar el futuro y disminuir las grandes causas de la corrupción. Ante tal situación, el individualismo hipermoderno se ha dedicado a las alegrías privadas y al desinterés.²²

²¹ Dworkin, R., *Ética privada e igualitarismo político*, op. cit., p. 89.

²² Cfr. Lipovetski, Gilles, *La sociedad de la decepción*, Anagrama, Barcelona, 2008. Lipovetsky, Gilles, *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética y medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona, 2003.

El anhelo de autonomía y el resultado casi inevitable de la imitación: la evolución del Tercer Mundo entre el paradigma weberiano y la búsqueda de un camino propio

H. C. F. Mansilla
Bolivia

Abstract

The actual development in the Third World and the daily practices in it induce us to reconsider the debate between “classical” evolution theories and contemporary relativism, which denies the possibility of comparing civilizatory models and historic periods. Max Weber analysed the exceptional character of western modernity, whose global success was largely and widely recognized as such. Third World societies are now adopting numerous orientation values of western civilization, and because of this the western paradigm has been preserving its normative function. Considering the normative goals of contemporary history, the final result can be described as a strong effort for autonomy and critique of the western model, but an equally important tendency, which aims to imitate that paradigm.

Resumen

El desarrollo efectivo en el Tercer Mundo y las prácticas cotidianas en el mismo nos obligan a reconsiderar el debate entre las teorías evolutivas “clásicas” y el relativismo contemporáneo, que postula la incomparabilidad de todos los modelos civilizatorios y de las etapas de la evolución histórica. Max Weber estudió el carácter excepcional de la modernidad occidental, cuyo éxito mundial fue reconocido

como tal hasta hace poco. Las sociedades del Tercer Mundo adoptan numerosos valores de orientación de la civilización occidental, y por ello el paradigma occidental sigue preservando su función normativa. El resultado final, referido a las grandes metas evolutivas de la historia contemporánea, es un anhelo muy fuerte de autonomía y de crítica al paradigma occidental, pero una tendencia igualmente vigorosa de imitar el mismo.

1. Introducción

Los hechos históricos pueden ser estudiados desde la perspectiva del cambio, si uno enfatiza las modificaciones que se producen en el desarrollo de una nación. Y también puede analizarse la continuidad existente entre los fenómenos de diferentes períodos históricos, lo que constituye parcialmente la cultura de un pueblo. En este último sentido se encuentra la tendencia básica de este texto, que estudia las tradiciones y los modelos normativos de desarrollo que se arrastran desde el pasado y que los regímenes populistas re-vigorizan con notable virtuosismo. Los procesos incompletos de modernización fomentan la sedimentación de valores autoritarios de orientación política que provienen de los propios legados histórico-culturales de América Latina. Este enfoque tiende a atribuir una significación considerable a los factores recurrentes de la mentalidad colectiva, pero quiere evitar, al mismo tiempo, un determinismo culturalista, que presupone que toda evolución estaría motivada y delimitada por los factores causales de periodos precedentes y que los actores sociales carecerían de la facultad de desarrollar estrategias basadas en la elección consciente y democrática de alternativas de desarrollo. Por ello, el autor establece que los factores de la cultura política del autoritarismo son his-

tóricos, es decir, pasajeros, cuando no efímeros vistos desde una perspectiva de largo aliento. No conforman esencias inamovibles, perennes e inmutables de pueblos y sociedades, aunque pueden durar varias generaciones.

2. La existencia del paradigma occidental

Para comprender la evolución contemporánea en Asia, África y América Latina es conveniente un breve ejercicio dentro de una disciplina clásica, la filosofía de la historia. Debido a que el desarrollo de Europa Occidental a partir del siglo XVI modificó considerablemente el desenvolvimiento interno de muchas sociedades extra-europeas (se destruyeron modelos civilizatorios originales y peculiares, como en tierras americanas), no podemos prescindir, por más somero que sea, de un análisis de lo que Max Weber llamó la excepcionalidad de la evolución europea, la que impuso paulatinamente al planeta entero un tipo determinado de evolución en casi todos los campos de la vida humana. Debido al desprestigio de las concepciones universalistas, a la relevancia momentánea de las teorías relativistas y, sobre todo, a los designios autonomistas de los propios países del Tercer Mundo, ya no podemos admitir fácilmente un esquema único de la historia universal, con sus secuencias de períodos forzosos y un solo *telos* racional de la evolución, pero estamos obligados a considerar el enorme peso y la significación que para nuestra época aun posee la excepcionalidad de la historia europea.

En un extenso estudio sobre temas weberianos, Wolfgang Schluchter señaló que el ocuparse de problemas de la historia universal no presupone el postular una determinada teoría de evolución universal o una filosofía de la historia.¹

¹ Schluchter, Wolfgang, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1979, pp. 5 y 21.

Hasta puede proponerse una secuencia de períodos evolutivos, pero esta operación sólo tendría una función hipotética y una intención heurística, en el sentido de tratar de aprender algo más mediante procedimientos siempre precarios y provisorios. La preocupación por la filosofía de la historia no siempre está inspirada por intereses estratégicos;² puede indagarse por una curiosidad científica exenta de impulsos materiales, o también por el anhelo de un mejor autoconocimiento, que es probablemente la inclinación prevaliente entre los intelectuales del Tercer Mundo.

Un sentido común guiado críticamente nos aconseja evitar los extremos interpretativos, sin claudicar en la intención de comprender la complejidad de los fenómenos estudiados y sus connotaciones a veces desagradables respecto de nuestras convicciones más íntimas. No puede, por ejemplo, aseverarse enfáticamente que las categorías de la razón occidental son universales y obligatorias, pero tampoco puede decretarse la pluralidad e igualdad liminares de "razones" locales y temporales. Algunos fenómenos son probablemente irreductibles a un solo metacriterio de comprensión general, pero las historias de las sociedades humanas han sido edificadas por seres similares a nosotros, y así podemos, mediante un esfuerzo de empatía, reconstruir paso a paso su arquitectura, comprender sus arcanos y penetrar en el sentido de sus dogmas y sus dioses.

No hay duda, por otra parte, de que la teoría de la incomparabilidad e incommensurabilidad de los fenómenos socio-históricos posee una función muy profana y prosaica: estabilizar y vigorizar identidades nacionales y grupales de-

² Berlin, Isaiah, "Giambattista Vico und die Kulturgeschichte" (Giambattista Vico y la historia de la cultura), en *Berlin, Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte* (El árbol torcido de la humanidad. Capítulos de la historia de las ideas), Fischer, Frankfurt, 1992, pp. 72-96, especialmente p. 74.

venidas precarias por el avance de la civilización europea y hoy por la globalización, es decir, cuando el impulso paradigmático irradiado por Europa Occidental y América del Norte amenaza con diluir todas las características específicas e identitarias de las tradiciones específicas. Este enfoque particularista, que suena tan plausible, progresista y hasta simpático, tiene un rol instrumental de primer rango: poner en duda el modelo occidental para asegurar la vigencia del orden tradicional propio, con sus estamentos privilegiados, sus costumbres irracionales (aunque cómodas), sus prácticas autoritarias y sus intereses bien establecidos.

A propósito, califico a la filosofía de la historia como una disciplina clásica, pues lo clásico es lo que permanece vigente durante largos periodos temporales y adquiere así una fuerza normativa de primer rango. Concepciones actuales, que rechazan precisamente la idea de lo clásico y lo normativo en general, como las numerosas variantes del relativismo axiológico, las escuelas postmodernistas, deconstructivistas y hermenéuticas y los *cultural studies*, son ciertamente muy importantes en determinados momentos y, sobre todo, poseen una influencia notable dentro del ámbito académico que sería necio el ignorar, pero probablemente no pasen la prueba del tiempo y las edades. Estas concepciones postulan la imposibilidad de establecer jerarquías y gradaciones dentro de los modelos civilizatorios, y presuponen que estos son, en el fondo, tan buenos unos como otros. Este relativismo impide la comprensión de la excepcionalidad del desarrollo europeo y, paradójicamente, dificulta el entendimiento de sus luces y sus sombras. En su campo preferido de análisis (los sistemas socio-históricos extra-europeos) entorpece la comprensión de los aspectos negativos de los mismos y encubre el estudio de aquellos factores que han impedido hasta hoy una evolución razonable en dilatadas porciones de Asia, África y América Latina.

Por lo tanto, hay que evitar el extremo de sostener la existencia de leyes obligatorias de la evolución histórica, con etapas y secuencias prefijadas que todas las sociedades, más temprano que tarde, están destinadas a reproducir. Y, al mismo tiempo, hay que guardarse de postular el carácter único, incomparable e inconmensurable de los distintos modelos civilizatorios, que no podrían ser traducidos a un idioma general que abarcara la comprensión de todos. Jürgen Habermas nos recordó que el concepto mismo de la incomparabilidad e inconmensurabilidad de una cultura es autocontradictorio, como el relativismo a ultranza. Un interlocutor competente puede adoptar o, por lo menos, entender el horizonte de interpretación de los otros interlocutores, lo que conforma una especie de intercambio recíproco de perspectivas, y en medio de esta dinámica genera una interpretación provisoria, compartida intersubjetivamente y que no está predeterminada necesariamente por factores etnocéntricos o culturales.³ El mero hecho del intercambio de perspectivas invalida la afirmación de la irreductibilidad completa. Y son los habitantes del Tercer Mundo los que cada día se acercan a lo Otro por excelencia para ellos (la cultura dominante metropolitana occidental) y toman de ella comportamientos e inventos, religiones y prejuicios, juguetes y armas, comprendiendo, aunque sea parcial y defectuosamente, para qué sirven esos artefactos y esas normas. Es lícito, obviamente, acariciar serias dudas en torno de este optimismo habermasiano respecto del núcleo y los alcances de la razón comunicativa, puesto que esta concepción es de

³ “Fundamentalismus und Terror. Ein Gespräch mit Jürgen Habermas” (*Fundamentalismo y terror. Una conversación con Jürgen Habermas*), en Habermas Jürgen/ Derrida, Jacques, *Philosophie in Zeiten des Terrors* (Filosofía en tiempos de terror), compilación y comentario de Giovanna Borradori, EVA, Hamburgo, 2006, p. 63. (Se trata de un volumen sobrevalorado por la opinión pública, especialmente la televisiva.)

índole general y abstracta. Su vigencia es dificultosa y sólo parcial en el complejo y profano campo de la *praxis* política cotidiana. Pese a ello el enfoque de Habermas nos muestra que, sin renunciar a su propia verdad, un interlocutor puede seguir un debate racional que no termina en un consentimiento hacia las opiniones y los intereses del otro, pero que resulta brindando un disenso productivo. Y este es, en el fondo, el idioma común de comprensión: una alta estima recíproca de formas de vida y de culturas extrañas a uno mismo. Esto diluye el fanatismo que significa eliminar toda comunicación y socava la "comprensión fundamentalista de uno mismo".⁴

La cultura europea occidental no ha sido básicamente similar a las otras civilizaciones en nivel mundial, sino, como lo entrevió Max Weber, el desarrollo de Occidente ha representado la gran —y exitosa— peculiaridad en nivel mundial, la que requiere de un esfuerzo explicativo mayor.⁵ Hay pocas dudas acerca de lo positivo de esta evolución caracterizada (no sólo por Max Weber) como excepcional: la especialización de roles y funciones, la racionalización de la vida cotidiana y la aplicación de principios racionalistas a las esferas del saber, el derecho, la administración y la economía. Empezando por el espacio puritano-protestante y siguiendo por otras confesiones religiosas en Europa y América del Norte, la esfera de la profesión, el trabajo y la vocación se transformó en una existencia reglamentada racionalmente hacia el mayor rendimiento, lo que fomentó la acumulación del capital y el incremento constante de la productividad.

⁴ Habermas, Jürgen, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays* (De la impresión sensorial a la expresión simbólica. Ensayos filosóficos), Suhrkamp, Frankfurt, 1997, pp. 46, 56-58.

⁵ Cfr. la formulación clásica: Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionsphilosophie* (Ensayos reunidos sobre sociología de la religión), Mohr-Siebeck, Tübingen, 1920/1921, vol. I, pp. 1-4.

Este modelo civilizatorio ha sido proclive al individualismo, a la protección de los derechos de libertad y propiedad y a una actitud básicamente sobria y pragmática con respecto al Estado, sus símbolos y dignatarios.⁶ Todo esto produjo un ámbito civilizatorio cualitativamente más exitoso que el resto de los sistemas sociales en todo el planeta.

Pero tampoco pueden pasarse por alto los aspectos negativos de la civilización occidental. El de mayores consecuencias ha sido el predominio de la racionalidad parcial de los medios sobre la razón global de los fines: los mecanismos instrumentales se imponen por encima de los objetivos de largo alcance. Como señaló Herbert Marcuse al criticar el enfoque weberiano, este sistema dominado por la racionalidad instrumental puede llegar a convertirse en una "burocracia total", en la que la legitimidad del orden político se reduce al funcionamiento adecuado de los subsistemas de racionalidad instrumental,⁷ lo que significaría el fin de una democracia genuina, basada en principios humanistas. La modernidad se transformaría en un conjunto de subsistemas bien aceitados, y uno de ellos sería una burocracia con excelente desempeño técnico. La equiparación de la ra-

⁶ Sobre esta temática weberiana cfr. el excelente ensayo de Wolfgang Mommsen, "Universalgeschichtliches und politisches Denken" (Pensamiento histórico universal y político), en W. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte* (Max Weber. Sociedad, política e historia), Suhrkamp, Frankfurt 1974, pp. 97-143.

⁷ Marcuse, Herbert, "Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers" (Industrialización y capitalismo en la obra de Max Weber), en *Marcuse, Kultur und Gesellschaft* (Cultura y sociedad), Frankfurt: Suhrkamp 1965, vol. II, pp. 107-129. Además del brillante ensayo de Marcuse existe una amplísima literatura sobre esta temática: Habermas, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* (Técnica y ciencia como "ideología"), Frankfurt: Suhrkamp 1968, pp. 48, 68-71; Donatello, Luis Miguel, "La tensión entre las esferas religiosa y política en la modernidad. Una lectura a través de Nietzsche y Weber", en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, (Madrid), N° 11, enero-junio de 2005, pp. 253-268.

cionalidad técnico-instrumental con la razón política haría superfluo cualquier intento de configurar la esfera político-institucional, según los preceptos de una razón global de los fines. El libre albedrío,⁸ la discusión de alternativas políticas serias (no meramente personales) y hasta los esfuerzos teóricos por comprender y mejorar el mundo se revelarían como ilusorios.

3. La "jaula de hierro" y el desencanto con el paradigma occidental

La racionalización de la vida cotidiana y de los procesos económicos y administrativos puede generar ciudadanos cortados todos por la misma medida e imbuidos de los mismos principios, quienes, precisamente por ello, resultan más manejables por el poder central. Existe, entonces, el peligro de un nuevo totalitarismo: más suave en su aplicación, más tecnificado en sus procedimientos, pero más extendido y más penetrante: similar a la "jaula de hierro de la servidumbre"⁹ que previó Max Weber para la sociedad racional-burocrática del futuro. Como escribió Wolfgang Mommsen con mucho fundamento, es probable que los sistemas sociales basados exclusivamente en la racionalidad instrumental requieran de un complemento irracional, por ejemplo, el predominio de un caudillo carismático. Estos sistemas, donde prevalece una tendencia legalista-positivista, dan lugar paradójicamente a procedimientos decisionistas, entremezclados por emociones antirracionales y antidemocráticas.¹⁰

⁸ Cfr., por ejemplo: Bieri, Peter, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens* (El oficio de la libertad. Sobre el descubrimiento de la voluntad propia), Hanser, Munich, 2001.

⁹ Cfr. el excelente estudio de Mitzman, Arthur, *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*, Alianza, Madrid, 1976, especialmente pp. 212, 215-217, 220 sq., 268.

¹⁰ Mommsen, Wolfgang, "Ein Liberaler in der Grenzsituation" (Un liberal en la situación límite), en *W. Mommsen, op. cit.*, nota 6, pp. 21-43, especialmente p. 41

En el mundo moderno, la superioridad técnica de la administración burocrática sobre cualquier otra hace ilusorio todo modelo genuino de igualitarismo y socialismo, lo que nos hace percibir también de manera más sobria y crítica los límites de todo régimen democrático. La imagen de la jaula de la servidumbre —como la manifestación más evidente de lo negativo de la modernidad— es un indicio claro de la visión crítica que Weber tenía del mundo dominado por la razón instrumental. Otra huella en este sentido es la nostalgia que Weber, partidario de la abstención de juicios evaluativos, expresó acerca de la desaparición de los "últimos y más sublimes valores" de la vida pública. Éstos se habrían refugiado en la mística y en la intimidad, proceso inevitable, porque el mundo moderno pierde sus aspectos mágicos y religiosos.¹¹

Si vamos más allá, numerosos autores —como los miembros de la Escuela de Frankfurt— sostuvieron que el modelo civilizatorio, basado en el racionalismo y la Ilustración, contiene gérmenes autodestructivos; el desencanto del mundo, previsto por Max Weber, genera el desamparo del individuo, pero esto es sólo el primer paso. Y si el mundo pierde toda connotación mágico-religiosa, se transforma en una mera cantera para los designios humanos de utilización material e inmediata, lo que puede conducir (y, en realidad ya condujo) a la crisis ecológica y a los desarreglos medio-ambientales. Al ser esta temática muy conocida,¹² aquí nos limitaremos a

ss.; Wolfgang Mommsen, "Zum Begriff der "plebiszitären Führerdemokratie" (Sobre el concepto de la "democracia caudillista plebiscitaria"), en W. Mommsen, *op. cit.*, nota 6, pp. 44-71, especialmente p. 48 sq.; Mommsen, *Universalgeschichtliches...*, *op. cit.*, (nota 6), p. 126 ss.

¹¹ Weber, Max, "Vom inneren Beruf zur Wissenschaft" (Sobre la vocación para la ciencia) [1919], en Max Weber, *Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik* (Sociología, análisis de la historia universal, política), compilación de Johannes Winckelmann, Kröner, Stuttgart, 1968, p. 338.

¹² Cfr. el inofensivo texto, pese a su combativo título: Bauman, Zygmunt; Luhmann, Niklas; Beck, Ulrich; Beriaín, Josetxo (comps.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1996.

analizar algunas de sus connotaciones para la idea del progreso permanente derivadas del racionalismo histórico.

Estas concepciones del racionalismo han sido impugnadas tempranamente. En el siglo XVIII, Johann G. Herder y Giambattista Vico pusieron en duda el optimismo doctrinario contenido en las teorías del progreso histórico lineal y el carácter universalista que se arrogaron los pensadores de la Ilustración al tratar las variadas culturas del mundo.¹³ El universalismo derivado de la exitosa evolución europea —cuyos representantes más conocidos son el Marqués de Condorcet, G. W. F. Hegel, Karl Marx y Auguste Comte— ha sido permanentemente cuestionado mediante argumentos de mucha profundidad.¹⁴ Pero es indudable que muy pronto se percibieron las desventajas del relativismo axiológico, histórico y político, que van desde un voluntarismo elitista hasta un nacionalismo agresivo. Vico mismo, aunque propugnaba un pluralismo cultural, no aceptaba la incomparabilidad e inconmensurabilidad de los modelos civilizatorios. Por medio de la empatía, sostenía que podemos comprender y juzgar los fundamentos y los valores de las culturas ajenas. Basado en este autor, Isaiah Berlin mostró que puede construirse una síntesis fructífera entre principios éticos universales y valores culturales particulares, entre los conceptos básicos del racionalismo humanista y la defensa romántica de las peculiaridades nacionales o regionales.¹⁵ Esto es un ejemplo de un sentido común guiado críticamente.

¹³ Berlin, Isaiah, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Hogarth, Londres, 1980, pp. 80-129.

¹⁴ Cfr. Mitias, Michael H., "Challenges of Universalism", en *Dialogue and Humanism. The universalist quarterly*, vol. I, no. 1, primavera de 1991, Varsovia, pp. 5-15; Ramose, M. B., "Hegel and Universalism: An African Perspective", en *ibid.*, pp. 75-87.

¹⁵ Berlin, Isaiah, Giambattista, Vico..., *op. cit.*, (nota 2), pp. 82-87; Berlin, "Der gekrümmte Zweig. Über den Aufstieg des Nationalismus" (La rama torcida.

En este contexto, también puede afirmarse que, en el fondo, no ha existido un progreso genuino en el campo religioso. La transición desde cultos locales politeístas, originados por obra de la mera casualidad evolutiva, hasta religiones monoteístas de pretensión universal (con sus revelaciones dogmáticas, sus creencias codificadas en textos y sus jerarquías sacerdotales), conlleva el peligro de la ortodoxia, la tentación de combatir las "otras" religiones equivocadas y la terminación de la tolerancia en cuestiones de fe. Según Jan Assmann, en las religiones "primarias", o sea en las politeístas, no habría espacio para verdades sostenidas dogmáticamente, entre otras razones, porque no existiría una frontera inequívoca entre deidades y fenómenos naturales (tesis igualmente poco exacta y muy generalizante). Los credos "secundarios", los monoteístas, habrían creado las diferencias entre verdad y falsedad teológica y la necesidad de combatir esta última.¹⁶ Este teorema de Assmann, que se encuadra dentro de la confusa voluntad de deconstrucción hoy en boga, ya fue anticipada por pensadores de la Antigüedad clásica (como el emperador Juliano el Apóstata) y filósofos de la Ilustración: el monoteísmo fue considerado tempranamente como intolerante, dogmático y autoritario, con serias consecuencias sobre la vida política e intelectual. Hay que añadir, *en passant*, que pese a sus notables logros práctico-políticos, el politeísmo no generó una gran producción teológica ni fomentó destrezas lógico-conceptuales, por lo que sin el monoteísmo el desarrollo de la filosofía, como la conocemos hoy, habría sufrido carencias y retrasos. Y, simultáneamente, hay que relativizar la tesis tan general de que los politeísmos

Sobre la ascensión del nacionalismo), en Berlin, *Das krumme...*, *op. cit.* (nota 2), pp. 297-325, especialmente p. 305 sq.

¹⁶ Assmann, Jan, *Die mosaische Unterscheidung* (La diferencia mosaica), Hanser, Munich, 2007, *passim*.

son intrínsecamente más tolerantes que cualquier monoteísmo. Los súbditos de los imperios asirio, azteca, maya e incaico acariciaban probablemente una opinión más matizada sobre este asunto, sobre todo si tenían que fungir como víctimas de las muchas ceremonias, donde se sacrificaban seres humanos en honor de las deidades tutelares.

4. Limitaciones del relativismo histórico

Conviene recordar que el relativismo axiológico choca con límites y limitaciones, y que estas últimas son valiosas a la hora de preguntarse por la persistencia de ciertos valores de orientación y determinadas metas de desarrollo. Estos valores y estas metas no han sido probablemente universales en su origen, pues son creaciones de la cultura occidental. Su adopción por casi todos los pueblos y grupos humanos del planeta —como los aspectos centrales de la modernización material— nos ponen en guardia contra cuestionamientos muy difundidos pero indefendibles en torno de la diversidad total de los modelos evolutivos y, sobre todo, en torno de la presunta imposibilidad de compararlos y confrontarlos entre sí y emitir juicios estimativos sobre sus dispares cualidades. No es superflua la mención de que la religión cristiana jugó un rol preponderante en la historia occidental al contribuir a edificar valores de orientación que no son sustituibles o intercambiables por otros, se trata de normativas que no son fáciles de ser sometidas al juego de la deconstrucción relativista.¹⁷ Jürgen Habermas sostuvo que el actual Estado de Derecho, liberal, democrático y secularizado, se alimenta de fundamentos prepolíticos que él mismo no ha creado ni puede garantizar, y que estos fundamentos

¹⁷ Cfr. el instructivo ensayo de Maier, Hans, *Welt ohne Christentum —was wäre anders?* (El mundo sin el cristianismo ¿cuál sería la diferencia?), Herder, Freiburg, 2002, *passim*.

son de origen religioso o provenientes de antiguas fuentes de moralidad colectiva. El Estado de Derecho, una de las creaciones más excelsas de Occidente, no puede reducirse a aspectos procedimentales, electorales y políticos en sentido estricto, es decir a elementos inmanentes de su propio acervo, por más importantes que estos sean. En esta constelación hay que mencionar las dimensiones que son fines en sí mismos, como la solidaridad, el reconocimiento que va más allá de lo formal, la estética pública, el campo del amor y la amistad. La religión, dice Habermas, aparece, entonces, como la fuerza que ha mantenido viva "la intuición de culpa y redención" y la fuente de sensibilidad para comprender una existencia malograda, el fracaso de los proyectos personales de vida y la deformación de las relaciones humanas.¹⁸ En la larguísima disputa entre el cristianismo y la filosofía griega han ido formándose nuestras concepciones centrales sobre la autonomía individual, la dignidad humana y la justicia social, que se derivan de la semejanza entre Dios y el Hombre, y que por ello no pueden ser sometidas sin más al relativismo de turno. Por otra parte, la religión permanece como impulso activo y creativo en las esferas intelectual y ética, porque han surgido dudas sensatas en torno de la confiabilidad de la razón.¹⁹

Con respecto de casi todos los campos de la actividad humana, puede aseverarse que ha habido tanto progreso como regresión, y que la idea de un avance linear permanen-

¹⁸ Habermas, Jürgen, "Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?" (Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de Derecho?), en Habermas, Jürgen; Ratzinger, Joseph, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión), Herder, Freiburg, 2005, pp. 15-37, especialmente p. 31 y ss.

¹⁹ Ratzinger Joseph, (Benedicto XVI), "Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates" (Lo que sostiene el mundo. Fundamentos morales prepolíticos de un Estado liberal), en Habermas/Ratzinger, *op. cit.*, (nota 18), p. 47.

te es una cosa de perspectiva y creencia. Pongo a propósito *casi*, porque me asaltan dudas cuando pienso en la Medicina, los transportes y comunicaciones y la praxis política. Precisamente en este terreno no ha surgido una alternativa realmente diferente, seria y duradera que significara una concurrencia al modelo desarrollado en Europa Occidental.²⁰ Por ello y de todas maneras es indispensable recordar lo siguiente: el racionalismo griego, las filosofías estoica y escéptica, el cristianismo, el renacimiento y el despliegue de la ciencia en las naciones occidentales de Europa han producido una amalgama histórica única, una cultura fundamentalmente diferente a la de los otros continentes, y sólo ella ha engendrado la actual concepción de la superioridad e infundibilidad del individuo y sus derechos personales.²¹ Aun si consideramos toda la barbarie cometida con ayuda de la razón instrumental, no puede soslayarse la gran conquista de Occidente: los derechos humanos, el orden democrático, el pluralismo de valores, la secularización, la moral universalista y el espíritu científico. Es bueno y necesario el cuestionar la civilización occidental y relativizar sus logros —lo que, además, es una moda con réditos académicos tangibles—, pero es necio el negar los avances de esa civilización occidental que han hecho la vida del Hombre más llevadera y más plena en gran parte del planeta.

Existen obviamente innumerables impugnaciones y relativizaciones de las tesis weberianas. Y también teorías que complementan la concepción weberiana, al iluminar aspec-

²⁰ Cfr. Roche Cárcel, Juan A. (comp.), *Espacios y tiempos inciertos de la cultura*, Anthropos, Barcelona, 2007.

²¹ Cfr. Muguerza, Javier, et al., *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989; Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press, Ithaca, 1989; Rolf Lamprecht, *Vom Untertan zum Bürger. Die Erfolgsgeschichte der Grundrechte* (De súbdito a ciudadano. La historia del éxito de los derechos fundamentales), Nomos, Baden-Baden, 1999.

tos y perspectivas que a primera vista parecen marginales. En un libro de amplia divulgación y por ello lleno de generalizaciones y exageraciones, Jared Diamond sostuvo que el éxito mundial y permanente de la civilización europea se debió en última instancia a factores geográficos y climáticos, que se tradujeron en resistencia genética mayor y en mejor inmunización contra enfermedades y plagas que en otras culturas. Estos factores, en conjunción con los histórico-culturales, dieron lugar a la racionalidad como la concebimos hoy (la ciencia y la técnica), al debate abierto en escala socialmente significativa, a la gran filosofía desde Grecia hasta la Ilustración y, como corolario, a la democracia.²²

También es adecuado consignar otra teoría complementaria de esta corriente conceptual. Según David S. Landes, el desarrollo desigual de las naciones tuvo que ver con la configuración de los derechos de propiedad. Sólo en Europa Occidental y América del Norte se dio de manera persistente una tendencia histórica de respeto y protección a la propiedad de las clases medias y hasta de los estratos no privilegiados de la sociedad. En otras latitudes y en el llamado despotismo oriental el gobierno de turno podía confiscar y redistribuir las propiedades sin muchos miramientos y sin que la "opinión pública" respectiva se sorprendiera. Era lo usual: los bienes de los súbditos representaban el botín que era repartido según los caprichos y los planes del detentador del poder, sin que existiesen regulaciones que impidieran esas arbitrariedades. Al no poder disfrutar de la riqueza acumulada o no poder legarla con certeza a los herederos, se disipaba la intención de planificar las inversiones y se debilitaba el potencial de innovación. Tales circunstancias no favorecían el aumento de la productividad ni tampoco el

²² Diamond, Jared, *Guns, Germs and Steel: The Fates of Human Societies*, New York, Norton, 2003, *passim*.

incremento de la riqueza social como totalidad. El Estado de Derecho y la seguridad institucional han tenido que ver directamente con la generación de prosperidad de largo plazo y en favor de amplias capas sociales.²³ Esta posición concuerda, por lo general, con la teoría del despotismo oriental de Karl A. Wittfogel.²⁴ En un amplio estudio que compara la Inglaterra isabelina con la Rusia moscovita, Richard Pipes llegó a la conclusión de que la estabilidad y protección de la propiedad privada es esencial para el florecimiento de las libertades políticas y civiles. Los regímenes patrimonialistas,²⁵ que no distinguen entre soberanía estatal y propiedad privada, tienden a ordenamientos sociales de índole dictatorial o, por lo menos, arbitraria. "El derecho de propiedad no garantiza en sí y de por sí los derechos y libertades civiles. Pero, históricamente, ha sido el mecanismo más efectivo para asegurar ambas cosas".²⁶

La consolidación de los derechos de propiedad para todos los ciudadanos y el establecimiento de garantías contra las numerosísimas posibilidades confiscatorias del Estado

²³ Landes, David S., *The Wealth and Poverty of Nations. Why Some are so Rich and Some so Poor*, New York, Norton, 1998, *passim*.

²⁴ Wittfogel, Karl A., *Die orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht* (El despotismo oriental. Una investigación comparativa del poder total), Frankfurt/Berlin, Ullstein, 1977.

²⁵ El concepto actual de patrimonialismo ha sido fuertemente influido por las reflexiones de Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundrisse der verstehenden Soziologie* (Economía y sociedad. Compendios de la sociología comprensiva), compilación de Johannes Winckelmann, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1956, vol. I, pp. 133-139; vol. II, pp. 588-632; cfr. el interesante texto de Rodinson, Maxime, "Islamischer Patrimonialismus: ein Hindernis für die Entstehung des modernen Kapitalismus?" (El patrimonialismo islámico: un obstáculo para el surgimiento del capitalismo moderno?), en Schluchter, Wolfgang (comp.), *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik* (La visión de Max Weber sobre el Islam. Interpretación y crítica), Suhrkamp, Frankfurt, 1987, pp. 180-189.

²⁶ Pipes, Richard, *Propiedad y libertad. Dos conceptos inseparables a lo largo de la historia*, Turner/FCE, Madrid/México, 2002, p. 357. Cfr. también pp. 15, 355-371.

constituyen piedras angulares en la construcción del Estado de Derecho y del sistema democrático, y aparentemente estas líneas evolutivas se dieron con la profundidad necesaria sólo (o inicial y sostenidamente) en Europa Occidental.

Hannah Arendt ya había criticado la fácil identificación de propiedad con posesión y de éstas con riqueza, así como la equiparación de falta de propiedad con pobreza.²⁷ La existencia de un ámbito privado con derechos consolidados es indispensable para la construcción de la esfera pública. Ésta es impensable sin el correlato de un espacio privado con suficientes derechos y garantías para los individuos. Esta dialéctica entre lo público y lo privado, que es esencial para el florecimiento de la política en sentido enfático, desaparecería, según Arendt, en concepciones como la marxista; una sociedad totalmente sin clases (y sin disparidades y divergencias) haría superflua toda actividad política, que es una discusión y negociación de diferencias.²⁸

5. Carencias de los modelos existentes

Una de las primeras críticas al socialismo realmente existente, y una de las más sólidas y clarividentes, fue la realizada por un adversario del marxismo, Max Weber. El socialismo sería, según Weber, la culminación (y no la superación) de un desarrollo histórico tendiente a una burocracia fuerte y global, evolución que conllevaría la desaparición de la libertad, la autodeterminación y el pluralismo cívico.²⁹

No hay duda, por otra parte, de que los modelos colectivistas de organización social pueden tener muchos aspectos positivos, que van desde sistemas de solidaridad inmediata

²⁷ Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (Vida activa), Piper, Munich, 1981, pp. 60-62.

²⁸ *Ibid.*, p. 313 ss.

²⁹ Max Weber, *Der Sozialismus* (El socialismo) [1920], edición anotada de Herfried Münkler, Weinheim: Beltz Athenäum 1995, *passim*; Gernot Volger, Max

hasta una dotación estable de una sólida identidad grupal,³⁰ pero estos modelos prescriben la subordinación del individuo bajo los imperativos de la organización social y son contrarios, por lo tanto, a la concepción de una dignidad ontológica superior de la persona frente a las estructuras colectivas. Los modelos colectivistas tienden, en primer término, por simple lógica de interacción exitosa, a la preservación y al engrandecimiento de sus unidades políticas, lo que exige la movilización casi irrestricta de todos los recursos (incluidos los que podríamos llamar humanos) al servicio de los fines superiores de los entes colectivos. La felicidad personal de sus súbditos, el radio de actuación individual de éstos últimos —sus posibilidades de desplegar una elemental actividad política pluralista y autónoma, por ejemplo— y su bienestar material han sido a lo largo de la historia universal o bien resultados fortuitos de las acciones estatales o efectos sociales considerados muy a menudo como un debilitamiento del poder central y de la sólida coherencia que debían caracterizar a los regímenes colectivistas. En lo que ha sido la situación habitual de los sistemas colectivistas, la libertad y la prosperidad de los individuos eran asuntos indiferentes para los poderes constituidos. Todo esto no ha sido favorable al florecimiento de derechos humanos que pueden (y a veces deben) contraponerse a designios colectivos. Por su propia dinámica los modelos colectivistas no han generado a partir de sí mismos estatutos comparables a los derechos humanos actuales, que más bien han sido el resultado del desarrollo largo y complejo de la llamada cultura europea occidental.

“Weber und der Sozialismus” (Max Weber y el socialismo), en *Liberal* (Bonn), vol. 38, N° 1, febrero de 1996, pp. 111-114.

³⁰ Sobre la problemática de la identidad social y el carácter inflacionario de este concepto de moda, cfr. el brillante y exhaustivo tratado de Lutz Niethammer, *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur* (Identidad colectiva. Fuentes secretas de una coyuntura inquietante), Rowohlt, Reinbek, 2000.

Ahora bien, el hecho histórico de que los derechos humanos se hayan originado en Europa Occidental no quiere decir que las otras culturas de la Tierra no los puedan comprender y adoptar plena y cabalmente. La inmensa mayoría de los inventos tecnológicos, los descubrimientos científicos, las creaciones literarias, las costumbres y hasta los juegos se han originado en un determinado contexto civilizatorio, pero se han extendido parcialmente por el resto del planeta y han sido adoptados como propios por las más diversas culturas, las que no han sufrido traumas identitarios por ese hecho. A comienzos del siglo XXI, puede aseverarse, sin embargo, que no ocurrirá lo mismo con otras creaciones histórico-culturales como la democracia, la cultura política liberal-pluralista y el espíritu racionalista o, por lo menos, que ocurrirá con mayores dificultades.

En este contexto hay que mencionar, en primer lugar, la dialéctica de autonomía e imitación: la mayoría de las naciones del Tercer Mundo (y sobre todo los movimientos políticamente radicales) anhela una evolución que merezca ser llamada auténtica y un ordenamiento socio-económico que pueda ser calificado de autónomo. Los procesos de modernización en el Tercer Mundo intentan crear un orden original y propio, que, además del éxito material perdurable, ayude a establecer una identidad sólida y distinguible de otros regímenes político-sociales. Pero el resultado global no es un modelo de autenticidad y autonomía, sino uno de mediocridad e imitación. Con algunas honrosas excepciones los estados del Tercer Mundo se destacan por la edificación de un modelo urbanizado e industrializado que toma sus parámetros de orientación de los países occidentales del Norte, pero este modelo ha generado al mismo tiempo una inmensa degradación del medio ambiente, un gigantismo urbano con una calidad de vida muy reducida, un crecimiento demográfico de inesperadas consecuencias y emigraciones masivas

de dimensiones planetarias (y no todas muy positivas). El desarrollo efectivo en el Tercer Mundo puede ser calificado de mediocre por sus resultados cotidianos; en lugar de autonomía el distintivo central de la evolución es la imitación del paradigma occidental, pero como copia de segunda clase. Aquí nace la cuestión fundamental de si la imitación del paradigma occidental por casi todas las sociedades del Tercer Mundo constituye algo así como una ley obligatoria de la evolución, aunque sea de manera indirecta. Esta pregunta no puede responderse adecuadamente en este breve texto.

La preeminencia de la cultura europea basada en la ciencia y la democracia es reconocida como tal fuera de su lugar de origen. Es interesante observar el caso islámico, porque parece que en aquel ámbito no existe ese reconocimiento de parte de sus instituciones oficiales o de sus eruditos religiosos (o sólo en grupos minoritarios). Pero la realidad es siempre más compleja. Es evidente que no hay un solo tipo de sociedad islámica; en todo el mundo musulmán coexisten al mismo tiempo diferentes modelos de organización social, distintos paradigmas culturales y muy variadas normativas políticas. Y también se da un importante Islam crítico,³¹ que significa una gran esperanza para un futuro democrático y una configuración racional de la vida pública. Pero, asimismo, puede constatarse todavía algunas tendencias vigorosas que preservan el autoritarismo cotidiano en esas sociedades. Y son precisamente estas corrientes —entre muchas otras— las que determinan el atraso evolutivo del mundo musulmán en comparación con el espíritu científico e indagatorio que prevalece en la esfera académica e intelectual

³¹ Arkoun, Mohammed, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers Today*, Boulder: Westview 1994; Naguib Ayubi, *El Islam político: teorías, tradiciones y rupturas*, Bellaterra, Barcelona, 1991; Benzine, Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Albin Michel, París, 2004; Soroush, Abdolkarim, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, Oxford, U. P., 2000.

de los países occidentales (pese a la continua expansión de las inclinaciones tecnocráticas). A comienzos del siglo XX, Max Weber se preguntó por qué el Islam no generó un impulso a un orden capitalista moderno, pese al universalismo de su mensaje, a sus tendencias puritanas y a sus variados rasgos racionalistas. Y encontró que factores de primer rango, inherentes a la identidad teológico-histórica del Islam (la conexión inextricable entre las esferas religiosa y estatal y el desdén por las leyes humanas en comparación con las normas derivadas del Corán y la tradición), fomentaron el estancamiento de las sociedades sometidas a este credo.³²

Para Hans Küng, quien trata de hacer justicia a la cultura y la historia islámicas, puede hablarse de un estancamiento científico-intelectual del ámbito musulmán a partir del siglo XII, que va unido a un marcado menosprecio del individuo autónomo. Este desarrollo dificulta el debate intelectual y político y restringe el campo del pensamiento y, en última instancia, la configuración racional de la *praxis*.³³

El islamismo radical constituye una especie de reacción premoderna frente a una pérdida repentina de raíces y tradiciones, que se alimenta al percatarse sus integrantes de que la modernización y, más aun, la globalización generan pocos ganadores y muchos perdedores.

³² Cfr. estos escritos de gran importancia: Schluchter, Wolfgang, "Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams" (Introducción. Entre la conquista del mundo y la adaptación al mismo. Reflexiones sobre la visión de Max Weber sobre el Islam temprano), en Schluchter, W. (comp.), *op. cit.*, (nota 25), pp. 11-124; Crone, Patricia, Weber, Max, "Das islamische Recht und die Entstehung des Kapitalismus" (Max Weber, el derecho islámico y el surgimiento del capitalismo), en *ibid.*, pp. 294-333; Eisenstadt, Shmuel N., "Webers Analyse des Islams und die Gestalt der islamischen Zivilisation" (El análisis weberiano del Islam y la configuración de la civilización islámica), en *ibid.*, pp. 342-359.

³³ Küng, Hans, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft* (El Islam. Historia, presente, futuro), Piper, Munich/Zurich, 2006, pp. 478-483.

Esta constelación de estancamiento —el tiempo petrificado— puede ser estimada como tal desde la perspectiva de Europa Occidental (o de Asia Oriental), pero también innumerables intelectuales de naciones islámicas la perciben así a causa de la baja capacidad innovadora de esas sociedades. Hoy en día, es un lugar común criticar la cultura memorística de la escuela musulmana, la poca curiosidad de sus intelectuales por el ancho mundo, la nula investigación sobre los otros continentes y la escasa producción de patentes e inventos. Podría pensarse que los países islámicos más ricos y con altos ingresos a causa de la riqueza petrolera han modificado radicalmente esta matriz de comportamiento. Pero no ha sido así. Para la productividad económica y las actividades académicas, la abundancia de rentas petroleras ha sido contraproducente. En estas naciones el control y la redistribución de las rentas ha tomado una enorme importancia, lo que significa que las funciones tradicionales del Estado central y del gobierno han ganado aun más en prestigio social e importancia material, mientras que las actividades alejadas de la repartición de las rentas, como todas las académicas e intelectuales, han sufrido un marcado descenso. Los "profesionales" de la política han sido los ganadores de este nuevo desarrollo, mientras que los intelectuales y todos los que viven de ingresos salariales han perdido en relevancia. Como mediante el dinero puede comprarse todo, el trabajo, incluyendo la investigación, ha bajado en la estimación social. Las élites tradicionales del poder, que disponen sobre las rentas petroleras, han logrado consolidar sus funciones y rejuvenecer las tradiciones autocráticas.³⁴

El Arab Human Development Report, promovido y publicado por las Naciones Unidas, brinda una visión de con-

³⁴ Diner, Dan, *Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt (Tiempo sellado. Sobre el estancamiento en el mundo islámico)*, List, Berlin, 2007, pp. 55-58.

junto de los resultados obtenidos por los países árabes, el núcleo del ámbito musulmán, en los esfuerzos por un desarrollo acelerado. Los resultados son descritos como un estancamiento económico crónico, restricciones severas a las libertades públicas y políticas, un nivel educacional bajo, un marcado desinterés por el desenvolvimiento científico-técnico, una cultura política autoritaria y una vigencia sólo precaria de los derechos humanos.³⁵ Desde una perspectiva particularista puede afirmarse que los criterios de esta comparación provienen exclusivamente de Europa Occidental y América del Norte y que, por consiguiente, no pueden dar luces sobre la "esencia" del mundo árabe. Pero la cosa no es tan simple. Las naciones árabes y musulmanas están inmersas desde hace mucho tiempo en un contexto universal globalizado, donde rigen esos parámetros. Pero mucho más importante es el hecho de que los propios habitantes de esos estados se juzgan e identifican a sí mismos mediante un inventario de carencias y deficiencias, inventario ganado casi exclusivamente por medio de la confrontación y comparación con ese mundo occidental. Es decir, los ciudadanos de la calle miden y evalúan su sociedad con lo ya alcanzado en el ámbito occidental para conocer cómo está su desarrollo y qué deben hacer para modificarlo y mejorarlo. Y, como se sabe, las migraciones de los países árabes en dirección de Europa —el voto con los pies— es la comprobación fehaciente de que los habitantes de las naciones musulmanas han adoptado el paradigma occidental para decidir su destino individual.³⁶

No puede pasarse por alto las patologías sociales generadas por la modernidad occidental, pero, como afirma Dieter

³⁵ Arab Human Development Report (AHDR), United Nations, New York/ Arab Fund for Economic and Social Development, 2002-2006. Cfr. Diner, Dan, *ibid.*, p. 25 y ss., 52.

³⁶ Sobre la situación en América Latina, cfr. Wood, Charles y Roberts, Bryan. (comps.), *Rethinking Development in Latin America*, Pennsylvania State, U. P., 2005.

Senghaas, pensador conocido por sus simpatías con posiciones izquierdistas, las ventajas de esa misma modernidad compensan de lejos sus aspectos negativos. El impulso autocrítico de la modernidad occidental (su elemento más valioso) permite detectar sus falencias y tomar los recaudos pertinentes. Según Senghaas, hoy ya no cabe defender un esencialismo cultural que proclame el carácter incomparable e inconmensurable de las sociedades autóctonas del Tercer Mundo, máxime si tal apología termina justificando prácticas autoritarias. En el campo práctico-político estaría hoy a la orden del día la "civilización contra la propia voluntad", que se expresaría en el monopolio estatal de la violencia política, en el establecimiento del Estado de Derecho, en el control de los afectos con consecuencias sociales, en una cultura de resolución pacífica de los conflictos y en una sociedad con amplia justicia social.³⁷ Es probable que a causa de sus resultados globalmente benéficos estos factores se hayan convertido en criterios universales de desarrollo positivo, es decir, mediante la *praxis* cotidiana y no por medio de una imposición teórico-doctrinaria, como también sucede a diario con mejoras en el campo de la medicina e inventos en el terreno de los transportes y las comunicaciones.

6. Conclusiones: el sentido común frente a los imponderables del desarrollo y a las expectativas de la población

El criterio de la vida cotidiana nos permite evaluar otros aspectos de los procesos evolutivos. Muy brevemente se mencionan aquí algunas posibilidades. En varios países africanos la gente común y corriente vive peor bajo la independencia que en la época del colonialismo europeo, sobre todo

³⁷ Senghaas, Dieter, *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst* (Civilización contra la propia voluntad. El conflicto de las culturas consigo mismas), Frankfurt, Suhrkamp, 1998, pp. 33-46.

en aquellos donde la inseguridad ciudadana es muy elevada y donde las guerras civiles han conllevado una regresión civilizatoria. En otras naciones, el régimen monárquico y el predominio de la religiosidad tradicional han resultado ser más benignos que la modernización acelerada dirigida por despóticos republicanos ateos, que no se preocupan por los costes humanos y sociales de los "experimentos" que imponen a sus sociedades.

Pese a todas estas afirmaciones de carácter general el sentido común nos recuerda que es improbable un marco explicativo unitario, que sea válido para gran parte del planeta. Parece más razonable postular tendencias *ex negativo*: establecer en forma provisional lo que no vale como generalización, lo que no tiene simultáneamente vigencia en muchos casos y lo que parece no inducir una secuencia obligatoria de acontecimientos. Así puede afirmarse, por ejemplo, que no hay una conexión causal entre felicidad y progreso; que no existe una correlación positiva entre modernización e industrialización, por una parte, y una vida bien lograda y humanamente digna, por otra. No puede construirse secuencias evolutivas obligatorias y generalizables, como la que hizo más daño en el siglo XX: la que prescribía que el desarrollo debía ir de un capitalismo condenado al estancamiento y la crisis a un socialismo próspero y humanista. Modelos socio-económicos muy exitosos en un cierto espacio y tiempo pueden resultar un fracaso en circunstancias moderadamente diferentes. Tasas elevadas de producción y productividad no conllevan necesariamente una configuración razonable de la esfera político-institucional. Una modernización ejemplar en el campo técnico-económico no es garantía de un orden democrático y consagrado al Estado de Derecho. La aptitud de un régimen de producir índices notables de progreso material, educativo y social no depende de un modelo generalizable de desarrollo, sino de innumerables factores concretos en cada

país y en cada periodo histórico. El éxito y el fracaso de una sociedad específica pueden ocurrir bajo los paradigmas de desarrollo más distintos.

Finalmente, es muy arduo el detectar una identidad nacional estable y realmente original en una época de normas universalistas y seducciones emanadas por las corrientes globalizadoras. Los postulados de originalidad tranquilizan la conciencia colectiva y constituyen el puente hacia el propio pasado y sus tradiciones, y por estos dos motivos son irrenunciables. La autenticidad de muchos regímenes nacionalistas, populistas y simplemente anti-imperialistas se agota en un folklore muy atrayente para los jóvenes desilusionados del Primer Mundo. La anhelada pluralidad de los caminos de desarrollo es algo que refuerza una mentalidad colectiva que ha entrado en crisis, y aun si existe realmente, lo hace por debajo de metas normativas sustanciales prefijadas por lo alcanzado ya en las grandes naciones de Occidente, sobre todo en lo referente al nivel de vida, los éxitos materiales y los elementos determinantes contenidos en la modernidad.³⁸ La dialéctica entre autonomía e imitación se manifiesta asimismo en la importación de un aparato estatal-administrativo modernizado (por ejemplo: con fuerzas armadas dotadas de los últimos artefactos y procedimientos de esta área) en conjunción con prácticas consuetudinarias que son preservadas de la cultura política tradicional. El resultado puede ser un *Estado anómico*,³⁹ que no ofrece a sus ciudadanos un marco de orden y seguridad, sino más bien constituye una fuente de desorden. El aparato

³⁸ Cfr. el ensayo muy temprano que no ha perdido vigencia: Mols, Manfred "Zum Problem des westlichen Vorbildes in der neueren Diskussion zur politischen Entwicklung" (Sobre el problema del prototipo occidental en la nueva discusión en torno del desarrollo político), en *Verfassung und Recht in übersee*, vol. 8 (1975), N° 1, p. 5.

³⁹ El concepto proviene de Waldmann, Peter, *El Estado anómico. Derecho, seguridad pública y vida cotidiana en América Latina*, Iberoamericana, Madrid, 2006, pp. 15-19, obra llena de observaciones perspicaces sobre la realidad latinoamericana.

estatal pretende regular ámbitos y regiones que no controla efectivamente, y genera acciones innecesariamente violentas de sus propios agentes y sobrerreacciones inesperadas de la población. La administración pública y, sobre todo, el Poder Judicial son el origen de temor e incertidumbre, por un lado, y de pautas de comportamiento premodernas y marcadamente tradicionalistas, por otro, en lugar de irradiar una cultura moderna, predecible y previsible. En el Tercer Mundo, la ola democratizadora de las últimas décadas restauró ciertamente procedimientos electorales e institucionales, pero dejó incólume la cultura política del autoritarismo y no consolidó el Estado de Derecho. El peligro global es un nuevo descontrol social y el socavamiento de las normas sociales aceptadas generalmente. Nuevamente, las ventajas asociadas al desarrollo modernizante quedan debilitadas por la fuerza de la tradición o, más preocupante aun, por el impulso anómico derivado de una imitación evolutiva de segunda clase.

Un análisis de filosofía de la historia no puede prescindir de los temas y los factores que operan por detrás de los grandes acontecimientos, pero que a largo plazo son de una relevancia decisiva. Si establecemos un paralelismo con el terreno de la física, podemos afirmar que así como hay un impulso a la sintropía, al mantenimiento del orden, a la edificación de estructuras organizativas y a la preservación de lo existente en un momento dado, se da también la tendencia a la entropía, al desorden de las estructuras, a la disipación de la energía y a la declinación de los esfuerzos. Según Manfred Wöhlcke, las sociedades altamente complejas exhiben una inclinación manifiesta a la entropía social, es decir, a la desintegración de su arquitectura central, a la dilución de sus principios organizativos, al decaimiento de los designios que mantienen en pie un orden cultural-histórico. Ejemplos dramáticos de entropía social son la crisis del medio am-

biente, la explosión demográfica, las migraciones masivas, el consumo de drogas y la pobreza extrema.⁴⁰ Al contrario de otros autores, Wöhlcke sostiene que la complejidad social —la notable diferenciación de roles y funciones, el alto grado de movilidad, el surgimiento de infinitos grupos secundarios y la porosidad entre capas sociales— conduce a una atomización de los intereses grupales, a la concurrencia desmedida por bienes siempre escasos (el prestigio, el dinero, los recursos naturales) y a la inseguridad permanente en cuestiones de status. De acuerdo con este teorema, el resultado global sería apocalíptico: estadios avanzados de entropía se distinguirían por el desprecio de los códigos éticos, el desdén por toda autoridad política, moral o intelectual, el predominio de la mediocridad, la dificultad de tomar decisiones y la decadencia de las normas de trato social. El derecho se convertiría en algo muy complejo y hasta contradictorio, el potencial de sanción de la sociedad decaería en niveles peligrosos y los controles de calidad se volverían ineficientes. Los juzgados estarían atiborrados de trabajo, las iglesias perderían a sus pocos fieles por seguir la moda de la secularización, las universidades bajarían de nivel y las escuelas serían presas del vandalismo. Wöhlcke asevera que éste no es un escenario del futuro, sino la realidad cotidiana de algunas de las sociedades más prósperas del planeta.⁴¹

Si aplicamos esta concepción al Tercer Mundo, puede pensarse que también esta terrible constelación puede estar incluida dentro de la dialéctica de autonomía e imitación. En Asia, África y América Latina la fuerza normativa que irradian el nivel de vida y los éxitos materiales de Europa y

⁴⁰ Wöhlcke, Manfred, *Soziale Entropie. Die Zivilisation und der Weg allen Fleisches* (Entropía social. La civilización y el camino de toda carne), dtv, Munich, 1996, pp. 15, 27, 170-174.

⁴¹ *Ibid.*, p. 26 sq., 231 y ss.

Norteamérica es simplemente arrolladora; no se trata únicamente de un efecto de demostración, como lo creía la sociología convencional, sino de un efecto de fascinación. Y esto significa que la aptitud de sopesar racionalmente ventajas y desventajas de un modelo de desarrollo y sus consecuencias queda suspendida; la razón global de los fines permanece fuera de juego. Ésta es una de las posibilidades reales que dimana de la trinidad mágica de crecimiento, desarrollo y progreso cuando ésta se consagra a satisfacer las necesidades siempre imperiosas de la población, cuando suelta las amarras del sentido común, cuando se vuelve autónoma de toda reflexión sobre límites y limitaciones. Se anhela con tal intensidad el alcanzar un “desarrollo pleno” —se lo identifica con una autonomía bien lograda— que se pierden de vista las consecuencias de largo plazo que conlleva el crecimiento económico indispensable para ello y se supone que la imitación burda, pero acelerada de la modernidad occidental es, en la práctica, el mejor camino al progreso. La racionalidad instrumental —planes de desarrollo, incentivos para acrecentar la producción y la productividad, los indicadores exitosos de crecimiento— suplantando la racionalidad de las metas y la hacen superflua.

El sentido común guiado críticamente debe evitar juicios valorativos extremos, pero sin claudicar en la intención esclarecedora, lo que siempre es más fácil enunciar que llevar a cabo. De todas maneras parece que puede afirmarse razonablemente que no hay modelos y leyes obligatorias de desarrollo histórico, pero que el paradigma occidental, a partir del siglo XVI, ha influido hasta hoy de tal manera la evolución mundial que es imposible pasarlo por alto. Y esta influencia, en líneas generales, ha tenido aspectos muy positivos, que van desde la moral universalista, la democracia pluralista y el predominio del racionalismo en las actividades intelectuales. El *common sense* nos lleva inmediatamente

a percibir lo negativo de este desenvolvimiento, que, como se sabe, alcanza desde el colonialismo europeo hasta las formas más atroces de una racionalidad instrumental eximida del control de la razón de los fines. Son juegos de intensificación, según la terminología de Gerhard Schulze,⁴² cuyo desenlace no presagia nada bueno en nivel planetario. En gran parte del Tercer Mundo se trata, por otra parte, de democracias deficientes, inestables y penetradas por factores autoritarios, populistas y nacionalistas.

Y, sin embargo, estos esfuerzos modernizantes y democratizantes son, en términos relativos, mejores que la mera continuación de regímenes tradicionales, despóticos y exentos de una dinámica de desarrollo. Una evaluación basada en el sentido común crítico puede afirmar, como corolario, que los productos de la racionalidad instrumental deben ser calificados de ambivalentes en alto grado, y que el único criterio válido para juzgarlos es acudir al tribunal de la razón global de los fines, por más anticuado que esto suene. Significa también admitir que valoraciones de este tipo no pueden estar enteramente cubiertas o garantizadas por datos empíricos y testimoniales y que, por consiguiente, es menester un esfuerzo interpretativo que no anule, sino que complemente los hechos registrados de la realidad inmediata. Por suerte, muchos aspectos de la vida humana no pueden ser cuantificados, y por ello hay que entenderlos mediante procedimientos exegéticos. Pero esto, de ninguna manera, significa adoptar como propios los principios y las convicciones de las escuelas hermenéuticas, que, al igual que las posmodernistas, han proliferado en los últimos tiempos y promueven en el fondo una total arbitrariedad a la hora de sacar conclusiones

⁴² Schulze, Gerhard, *Die beste aller Welten. Wobin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert?* (El mejor de los mundos. A dónde se mueve la sociedad en el siglo XXI?), Frankfurt, Fischer, 2004, p. 82 sqq., 92 sqq. La obra de Schulze, bastante confusa en su estructura e intención, ha sido sobrevalorada indebidamente.

y establecer prioridades y calidades diferenciables. Los caminos de la interpretación, siempre laboriosos y provisorios, se deberían orientar por el principio de la *phronesis*, la prudencia basada en la experiencia, que juzga de acuerdo con lo probable, factible y razonable y no se exime de la necesidad de emitir juicios valorativos.

Memoria y política: el problema del perdón

Domingo Fernández Agis

Universidad de la Laguna
Tenerife, España

Abstract

Perhaps we have not yet become aware of the importance of remembering that politics and everyday life settle its justification in something we might call civil friendship. The reappropriation of time is essential for the development of civil friendship. We speak, of course, at that time that escapes us daily, we can not invest in our social interaction densify. But also alluded to the historical time, meaning as a ballast to be free or as an enigma impossible to interpret. The latter context we have to refer to historical memory, to decide whether this is a name we can give to a recovery process and narrative of what happened, understood as a prerequisite to any possible reconciliation and any possible forgiveness.

Resumen

Quizá no hayamos reparado aún en la importancia de tener presente que la política y la vida cotidiana asientan su fundamento último en algo que podríamos denominar amistad civil. La reapropiación del tiempo es esencial para el desarrollo de la amistad civil. Hablamos, claro está, de ese tiempo que se nos escapa cotidianamente, que no podemos invertir en densificar nuestra interacción social. Pero aludimos asimismo al tiempo histórico, sentido como un lastre

del que hay que librarse o como un enigma imposible de interpretar. En este último contexto, tenemos que referirnos a la memoria histórica, para decidir si ésta es uno de los nombres que podemos dar a un proceso de recuperación y narración de lo acaecido, entendido como tarea previa a toda posible reconciliación y todo posible perdón.

La política y la vida cotidiana asientan su fundamento último en algo que, a falta de mejor recurso para ello, podemos denominar amistad. Inevitable resulta, en tal sentido, evocar en este contexto en el que la cotidianidad se fusiona con lo político las ideas de Aristóteles, que tan acertadamente comentó Derrida hace ya algunos años.¹ En efecto, no es el menor de los méritos del pensador francés habernos hecho ver que es deseable y debe hacerse posible una política asentada sobre el presupuesto de la amistad.

Pienso que ha sido abundando en una dirección análoga, como Pedro Cerezo ha hablado de *amistad civil*, fundamentando la importancia que hoy tiene dotar de plena funcionalidad a los modos de interacción social vinculados a este concepto. En su planteamiento, la *amistad civil* no es la amistad entre los políticos, sino un dúctil ligamen que se establece paso a paso entre los ciudadanos. Éste se basa “en una actitud de confianza recíproca indispensable para sustentar el pacto de convivencia”.² Podríamos añadir a ello que, a nuestro juicio, tal pacto es aún más socialmente vitalizador que aquel otro que, a decir de Hobbes, da lugar al nacimiento del poder soberano.³ Sin duda, advertimos que lo es cuando pensamos que la amistad civil es el sustrato de lo político, en su acepción más intensa que, como bien

¹ Derrida, Jacques, *Politiques de l'amitié*, Galilée, París, 1994.

² Cerezo Galán, P., *Ética pública*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, p. 308.

³ Por otra parte, como es sabido, en éste último es el temor lo que hace perdurar la cohesión colectiva. Ver, por ejemplo, Korstanje, M., “El temor en Thomas Hobbes como organizador político”, *Contrastes*, v. XV (1-2, 2010), pp. 172-6.

sabemos, remite a las formas básicas de la vida social en la Grecia clásica. Por esa razón nos parece tan elocuente que, al comentar la *Ética a Eudemo* de Aristóteles y al hacer suyas tanto las ideas de aquel como las expresadas por Platón en su diálogo *Lisis*, Derrida haya hecho hincapié en el vínculo existente entre la política y la relación amistosa. Para él, en la proximidad con la amistad se define la tarea política primordial, “la obra misma de la política: el acto o la operación propiamente políticos revierten en crear (producir, hacer, etc.), la mayor amistad posible”.⁴ Planteamiento que da la vuelta a la conexión entre amistad y política pone ahora el acento en una forma de responsabilidad política que únicamente puede concretarse a través de la construcción de una tupida red de confianza basada, a su vez, en el despliegue de la amistad civil.

Desde tales presupuestos, se entiende asimismo que si la amistad civil es necesaria para sustentar una vida social digna de tal nombre, más aún lo es cuando hablamos de las relaciones entre los representantes políticos de los ciudadanos, en las que es inevitable que lo institucional y lo personal se mezclen en mayor o menor proporción. Es obvio que nadie espera que estos sean amigos, en el sentido coloquial del término, y mucho menos que, si lo son, esa circunstancia contamine y vicie los límites que establece la responsabilidad institucional. Sin embargo, cuando miramos a través del denso espacio de desconfianza que el cainismo político imperante ha construido, advertimos la necesidad de la amistad civil. Pero, ¿cómo instaurarla? Bien sabemos que tal disposición a la confianza mutua no puede imponerse, ni a los ciudadanos en general ni a ese peculiar grupo de ellos que son los políticos. Aún así, no se nos escapa la relevancia que ésta tiene y cómo su presencia o ausencia alteran de ma-

⁴ Derrida, Jacques., *op. cit.*, p. 25.

nera drástica las relaciones sociales y el funcionamiento de las instituciones. En este sentido, Lévinas señala que un Estado en que las relaciones interpersonales estén desvirtuadas y sean inviables está privado de legitimidad.⁵ Por lo demás, es imprescindible recordar aquí la contraposición que este pensador establece entre las formas de sociabilidad que presuponen la paz y otros modos de interacción, que se sustentan sobre modelos de acción o de tensión que tienen como presupuesto la violencia. En estos, el individuo que acomete la acción está solo, en el sentido más radical que pueda tener esta expresión.⁶ Son, por tanto, modos de interacción que minan los fundamentos de la sociabilidad. En consecuencia, frente a la violencia, en la amistad, y en particular en la amistad civil, siempre tenemos presente al otro. Dicho de diferente manera, nos hacemos cargo de él, estamos, en una palabra, abiertos a asumir como propia la perspectiva desde la que él contempla el mundo. Derridá, por su parte, ha apuntado en la misma dirección, al señalar que “el amigo es aquel que ama antes de ser aquel al que se ama: el que ama antes de ser-amado”.⁷ Amigo es, por tanto, el que ama al otro sin imponerle la condición de la reciprocidad, aunque la desee, porque en ella no puede dejar de ver la culminación de la amistad. Bien es cierto que, cuando hablamos de amistad civil, no pretendemos que sea necesario ir más allá de la solidaridad y el respeto del otro. Pese a todo, referidas a lo que para nosotros es ahora su más adecuado contexto, las palabras de Derridá no son menos esclarecedoras.

Si nos situamos en un plano socio-histórico general, podemos observar cómo se ha erosionado el tejido de solidaridad que el mundo laboral y familiar había permitido

⁵ Lévinas, E., *Entre nous*, Grasset&Frasquelle, París, p. 115.

⁶ Lévinas, E., *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Montpellier, 1994, p. 37.

⁷ Derrida, J., *op. cit.*, p. 25.

construir en el período que abarca desde los orígenes del capitalismo hasta el final de la Primera Guerra Mundial. Bien es verdad que, la erosión que éste ha sufrido no ha avanzado a un ritmo uniforme a lo largo de todo este amplio período histórico. Por el contrario, ha sido rápida en muchos momentos, mientras que en otros casos procedía con notable lentitud. Tal vez por ello, sus efectos más dramáticos tan sólo han sido percibidos con claridad en épocas recientes. Por otra parte, en la sociedad española, a esos rasgos que podemos observar desde una perspectiva genérica en las sociedades del primer mundo, hay que añadir otros específicos, que marcan con fuerza su singularidad. Sin duda, el más importante de todos ellos, desde el final de la dictadura franquista, lo constituyen los intentos de superación de las heridas que ésta había dejado abiertas. En ese sentido, la democracia renace en España tras la muerte del dictador, fundada en el presupuesto implícito de la amistad civil y como una apuesta social y política para que ésta se extienda y densifique por todo el tejido social. En esa circunstancia hemos de ver una verdadera propuesta de reconciliación, entendida como presupuesto básico de un futuro común. En la misma clave puede leerse gran parte de la cultura española del Período de la Transición que, desde la literatura hasta el cine, realizó una importante apuesta por un futuro cívico común, al partir, para ello, de la recuperación de un pasado que, hasta entonces, tan sólo en voz baja y de manera furtiva, era compartido por determinados grupos de ciudadanos. En muchos de estos casos, por no decir en su práctica totalidad, la exigencia de recuperación de la memoria era sentida como presupuesto y condición *sine qua non* de cualquier propuesta de reconciliación.⁸ Pese a ello, desde la

⁸ Son plenamente aplicables en nuestro caso las palabras de Derridá, cuando señala, a propósito de los trabajos de la Truth and Reconciliation Comision suda-

esfera política, se realizó durante aquellos años un esfuerzo por crear un manto de sombra y olvido que cubriera una parte de nuestra historia reciente que aún rezumaba sangre y dolor. Un manto que nunca llegó a ocultar los dramas sobre los que fue extendido, ni tampoco evitar que el presente siguiese poblado de fantasmas venidos del pasado.⁹

En todo caso, al dejar caer en el olvido, según todos los indicios, la relevancia social e histórica de la apuesta reconciliadora, las luchas por conseguir el poder político, al utilizar la táctica del desgaste de la credibilidad y el prestigio del adversario, alcanzaron en pocos años lo que podríamos considerar un punto de no retorno, que parece haber arruinado cualquier posibilidad de que la amistad civil vuelva a instalarse en el centro del juego político. Ni que decir tiene que estas actitudes han calado profundamente en la vida social, y han contribuido a ahondar aún más el déficit de confianza colectiva que, por otros factores sociales y económicos, había ido creciendo entre la ciudadanía.

Se añaden a esto otros condicionantes culturales, que pueden inducir a los individuos a abrazar una suerte de nihilismo más que pesimista, al empezar por el déficit de representatividad dependiente de las propias estructuras políticas puestas

fricana, que “con frecuencia las víctimas no piden ningún castigo, lo único que quieren es saber dónde se encuentra el desaparecido para que el trabajo de duelo pueda proseguirse”, añadiendo que “todo esto está al servicio de un trabajo de duelo, de curación y de reconstitución del cuerpo del Estado-nación”. Derridá, J., Entrevista en el programa televisivo *Staccato*, de France Culture, el 17 de septiembre de 1998.

⁹ Para abordar este asunto desde una perspectiva general, ver, Agamben, G., Stanze. *La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino, 2006, pp. 189-9. Sobre la legitimidad de la coerción moral que así se ejerce, resultan esclarecedoras las consideraciones de David Copp recogidas en un reciente trabajo, en el que discute las posiciones de David Estlund, expuestas en *Democratic Authority*, en relación con este mismo asunto. Ver, Copp, D., “Reasonable Acceptability and Democratic Legitimacy: Estlund’s Qualified Acceptability Requirement”, *Ethics*, Vol. 121, n° 2, January, 2011, pp. 244 y ss.

en pie hace unos años y continuando por otros factores de caracteres más difusos, aunque sus efectos no sean por tal razón menos perceptibles.

Así, como ha señalado Gumbrecht, “desde finales del siglo XX, hemos dejado de percibir nuestro futuro como abierto (...) el horizonte de expectativas permanece dominado por el escenario —determinado por el propio hombre— de extinción de la humanidad”.¹⁰ Ha de reconocerse, en efecto, que no sobran razones para el optimismo. Hasta tal punto, que la perspectiva de una mortífera degradación de las condiciones de vida a escala planetaria no nos parece ya fruto de la oscura especulación de los peores agoreros, sino una posibilidad que puede estar agazapada a la vuelta de la esquina. En este contexto no es de extrañar que, no ya el discurso utópico sino la mera fe en el futuro sean percibidos como incongruentes o, cuando menos, profundamente problemáticos. Tal vez por ello, la simple reiteración de lo mismo se percibe a los ojos de muchos bajo la aureola que suele recubrir la mejor de las opciones posibles. En este sentido, como apunta el autor antes citado, “en lugar de dejar atrás el presente, lo empujamos cada vez más hacia el futuro, gracias, por ejemplo, al esfuerzo que se ha convertido en un imperativo universal, por anticipar el futuro, cuyo reverso es la prohibición de dejar pasar el tiempo o de perder el tiempo. El tiempo parece moverse más despacio, pero, paradójicamente, esta impresión no trae consigo la sensación de que disponemos de más tiempo”.¹¹

En realidad, este enlentecimiento del tiempo no obedece a un paralelo enlentecerse del pulso vital que caracteriza a la sociedad contemporánea, sino que se deriva de la ausencia de novedades que marquen cambios significativos en el

¹⁰ Gumbrecht, H. U., *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*, Escolar, Madrid, 2010, p. 31.

¹¹ Gumbrecht, H. U., *op. cit.*, p. 31.

acaecer. El tiempo no es sólo percibido como avance hacia la confusión y el extrañamiento, se capta asimismo, de algún modo, como perteneciente a instancias ajenas a nosotros. Es siempre tiempo del Otro, siendo éste cualquiera de las formas y modos en que se ejerce el poder en las sociedades contemporáneas.

Si de algo ha de servir este breve *excursus*, es de acicate para reafirmarnos en la idea de la reapropiación del tiempo, comprendida como algo esencial para el desarrollo de la amistad civil. Hablamos, claro está, de ese tiempo que se nos escapa cotidianamente, que no podemos dedicar a lo que queremos, que no podemos invertir en densificar nuestra interacción social. Pero aludimos asimismo al tiempo histórico, sentido como un lastre del que hay que librarse o como un enigma imposible de interpretar.

En este último contexto tendríamos que referirnos a la tan traída y llevada memoria histórica, para decidir si ésta, como se ha apuntado más arriba, es uno de los nombres que podemos dar a un proceso de recuperación y narración de lo acaecido, entendido como tarea previa a toda posible reconciliación.

En el caso español, la elaboración y aprobación de una ley que pretende salvaguardarla, la ha convertido en una exigencia aún más polémica si cabe, si bien, no por ello menos necesaria. Advirtamos, en primer término, que ese carácter polémico pone de relieve la extensión social alcanzada por la voluntad de olvido, que no es nunca mero deseo de no recordar. Esta voluntad de olvido se había antepuesto, de forma imperativa, a todo proceso de recuperación de la memoria histórica, entendido en tanto que requisito previo para la reconciliación que, a su vez, requiere el perdón.

Respecto de esto, sería tal vez conveniente que comenzásemos por recordar aquí los tres “productos de sustitución del perdón” de los que habla Jankélévitch. Estos serían, *el*

desgaste del tiempo, la excusa intelectual y la liquidación.¹² Ineludiblemente debemos evocarlos ahora, porque resulta elocuente cómo ha hecho referencia a cada uno de ellos, en relación con el asunto de la memoria histórica. En efecto, esas tres formas de sustitución se han presentado como aparentes salidas a una situación dolorosa, conflictiva y difícil de gestionar al hilo de los requerimientos de la actualidad política.¹³ De este modo, por un lado, hay quien quiere dejar el asunto en manos del tiempo, y encuentra excusas que hacen culpables a todos en análoga medida, con lo que preparan el camino para el olvido y la absolución general. Mientras que otros hablan de liquidar el asunto, de “pasar página”, según esa expresión común de no siempre grato recuerdo. Todos ellos olvidan que no es posible hacerlo sin el perdón y que éste es algo que el ofendido ha de dar, si quiere hacerlo, al ofensor, lo que implica memoria y relación social entre las personas encartadas.¹⁴ Pues sólo mediante el perdón puede desanudarse “aquello que obliga al tiempo a permanecer arremolinado sobre un suceso y sin poder continuar su curso”.¹⁵ El mero transcurrir del tiempo, el olvido que éste favorece, puede ocasionar que se llegue a un punto en que, “ya no quede casi nada que perdonar”, con lo que, “nada es verdaderamente perdonado”.¹⁶ A propósito de ello, Jankélévitch añade una interesante reflexión: “el tiempo puede paliar o borrar la culpa cometida, pero no puede nihilizar su comisión; neutraliza los efectos de la culpa, pero no puede aniquilar el hecho de la culpa”.¹⁷ Fácil es apreciar la particular

¹² Jankélévitch, V., *El perdón*, Seix-Barral, Barcelona, 1999, p. 12.

¹³ Krapp, P., “Amnesty: Between and Ethics of Forgiveness and the Politics of Forgetting”, en *German Law Journal*, vol. 6, nº 1, pp. 192 y ss.

¹⁴ Jankélévitch, V., *op. cit.*, p. 13.

¹⁵ *Ibid.*, p. 24.

¹⁶ *Ibid.*, p. 59.

¹⁷ *Ibid.*, p. 68. Como hace notar Volker Rühle, hay capítulos de la historia que no se dejarán nunca cerrar. Rühle, V., “Pensar a la sombra de las víctimas. La re-

relevancia que esto tiene en el caso que nos ocupa. Hablamos, en tal contexto, de la importancia que puede tener el perdón, como paso previo a la reconciliación. Pero no podemos dejar de tener en cuenta el valor de la memoria, la obligación de guardar memoria de lo sucedido. Este deber alcanza su cénit cuando, como sucede ahora, nos referimos a hechos que merecen el calificativo de crímenes contra la humanidad. En este tipo de crímenes, el transcurso del tiempo no exime del deber de la memoria. ¿Cabe en relación con ellos el perdón? Para Jankélévitch, en estos casos es ineludible la fidelidad a los mártires y, en consecuencia, “el perdón es la traición”.¹⁸ Por otra parte, como nos hace ver Volker Rühle, habríamos de tener en cuenta “que la historia se pone en juego de nuevo en cada momento vivido. En esta transformación sin fondo de la experiencia histórica se basa también la posibilidad del testimonio. En ella el recuerdo que se prolonga involuntaria e irrefutablemente en las experiencias y en el testimonio de las víctimas, hace de este testimonio, más allá de la representación subjetiva de un acontecer fáctico, nada menos que su encarnación individual e indivisible”.¹⁹

La actitud ética se encuentra en este punto confrontada a la doble exigencia de favorecer la reconciliación y mantener viva la memoria de lo acaecido. Como dice Jankélévitch, “el hombre moral protesta contra el triunfo inevitable del olvido”.²⁰ A su vez, Derrida hace referencia a la tarea de perdonar lo imperdonable, al considerar a un tiempo, al hilo de este planteamiento, la imposibilidad y la necesidad de perdonar. “El perdón no es, no debería ser ni normal

flexión filosófica y el “Tercer Reich”, en Duque, F. y Rocco, V. (Edits.), *Filosofía del Imperio*, Abada, Madrid, 2010, p. 206.

¹⁸ *Ibid.*, p. 75.

¹⁹ Rühle, V., *op. cit.*, p. 235.

²⁰ *Ibid.*, p. 78.

ni normativo ni normalizante. Debería permanecer como excepcional y extraordinario, a la prueba de lo imposible: como si interrumpiese el curso ordinario de la temporalidad histórica”.²¹ A su juicio, en el caso de los crímenes contra la humanidad, también valdría apelar a la posibilidad-imposible del perdón, pero éste sólo podría ser otorgado bajo la forma de una donación que las víctimas realizan a aquellos que ocasionaron el daño. Semejante tarea es imposible, entre otros motivos, por las significativas razones que reseño a continuación. Ante todo, hay que insistir en que, desde el punto de vista jurídico, como bien se sabe, en estos casos, el crimen es imprescriptible. Pero no ha de olvidarse que, de igual manera, lo es la demanda de perdón, unida a la posibilidad-imposible de perdonar. En efecto, nunca podrán ser perdonados del todo, puesto que siempre habrá quien no esté dispuesto a perdonar, quien no demande perdón pese a su condición de verdugo, quien trate de justificar y olvidar. Por otro lado, Derridá considera que es difícil establecer una distinción entre los diferentes tipos de crímenes que eventualmente pudieran ser objeto de perdón, a pesar de reconocer la importancia que tales distinciones tienen en el ámbito del derecho penal.²² En este punto, como tantas veces sucede, la moral entra en una zona de turbulencias, al interactuar con el ámbito jurídico-político. En efecto, no es difícil constatar cómo el negocio jurídico interfiere de manera en ocasiones decisiva sobre el enjuiciamiento moral de la acción y de qué forma, con qué extremas dificultades, el juicio ético pena por abrirse paso en sentido recíproco. Por su parte, la acción política, que debería actuar como base sobre la que equilibrar estas tensiones entre lo ético y lo jurídico, no suele estar, por des-

²¹ Derrida, J., “Le Siècle et le Pardon”, en Derridá, J., *Foi et Savoir*, Seuil, París, 2000, p. 108.

²² Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, *op. cit.*, p. 15.

gracia, a la altura de su cometido histórico en lo que a este crucial asunto respecta.

En todo caso, en relación con los crímenes contra la humanidad, el principal riesgo es el olvido, ya que, como decíamos, la ética exige mantener viva la memoria, por mucho dolor que ello cause. Por añadidura, ha de señalarse, a este respecto que, frente a Jankélévitch, Derridá sostiene que es en el imposible de perdonar lo imperdonable, donde comienza, paradójicamente, la posibilidad del perdón.²³ Más aún, a su juicio, “el perdón perdona solamente lo imperdonable”.²⁴

Al pensar en todo ello, nos convencemos del acierto con el que ha puesto Zigmunt Bauman el acento en la consideración del mundo contemporáneo como “un contenedor lleno hasta rebosar de un miedo y una desesperación erráticos, a la búsqueda desesperada de algún desfogue”, y añade que “la vida está saturada de oscuras aficciones y siniestras premoniciones, aún más temibles por su inespecificidad, sus contornos indiferenciados y sus raíces escondidas”.²⁵ Si aceptamos la coherencia y certeza de este diagnóstico del presente, cobra aún más fuerza la necesidad de afrontar aquellas fuentes de miedo y desesperación que poseen un origen definido e históricamente contextualizable, desde el que nos demandan una reflexión que dé paso a un posicionamiento y unas acciones acordes con la gravedad de lo acaecido. Quedan aún muchos dramas pendientes de ser esclarecidos y no son sólo los protagonistas de los mismos o sus descendientes, quienes tienen o pueden tener un interés

²³ Derrida J., *Pardoner: l'impardonable et le imprescriptible*. Imec-Archives. Archive Derrida, A1.2. Ver, asimismo, “¿Cómo perdonar lo imperdonable? Ética más allá de la ética”, en Fernández Agis, D., *Mucho más que palabras. Discurso político y compromiso ético en Derrida y Lévinas*, Eclipsados, Pamplona, 2011, pp. 177 y ss. Ver asimismo, Derrida, J., “Le Siècle et le Pardon”, *op. cit.*, pp. 110 y ss.

²⁴ Derrida, J., “Le Siècle et le Pardon”, *op. cit.*, p. 108.

²⁵ Bauman, Z., *La solitudine del cittadino globale*, Fetrinelli, Milano, 2010, p. 22.

en que se esclarezcan.²⁶ Llegar a ser conscientes de la importancia del imperativo ético de aclararlos y no dejarlos caer en el indiferenciador olvido es, sin duda, un paso importante para todos. Si se nos permite parafrasear a Hegel, diríamos que no puede haber reconciliación sin una superación de los antagonismos, y éstos no pueden superarse sin una previa integración de los puntos de vista contrapuestos en una realidad nueva. Si reconstruimos falsamente el pasado, en función de los requerimientos derivados de los intereses *políticos* presentes o si tergiversamos la memoria histórica para otorgarle un perfil lo suficientemente plano como para no herir ninguna susceptibilidad, daremos la espalda al reto *imposible* de perdonar lo imperdonable. Con ello, entre otras cosas, demostraremos no haber estado a la altura de nuestra responsabilidad cívica.

²⁶ Ante todo porque, como nos hace ver Jean Luc Marion, el mismo asesinato no existe como tal hasta que no forma parte de lo concebido y recordado por un tercero. Ver, Marion, J. L. “El tercer o la superación del dual”, *Comprendre*, Ani XII, Vol. 2, 2010, p. 29.

Regnum hominis y el principio indiferencia

Ramón Kuri Camacho

Universidad Veracruzana

Veracruz, México

Abstract

Of a pure Humanism, in a total and suitable sense, it is not possible to be spoken more than in the case of the rationalism. In this one, indeed, the purification of the important dimension of the human existence, in which it moved brings back to consciousness, although of diverse way has been realised by progressive stages, as much of the classic antiquity as of the patristica and medieval time. Typical element of so deep transformation is the *absolutizing* of the principle of brings back to consciousness and concomitant to this one, the principle indifference. *Hominis* is the regnum (the kingdom of the man), individualistic, cosmopolitan, pluralistic, regionalistic, ecological, tolerant, hedonistic, indifferent the man independent who only know to be independent man, informed, educated, warm, aesthete, humorist, without dogmas nor solid beliefs.

Resumen

Hablar de Humanismo, en sentido estricto, es posible hacerlo sólo desde el racionalismo. En efecto, en este período, la purificación de la importante dimensión de la existencia humana trae de vuelta la conciencia, aunque ha sido abordado de diverso modo durante los distintos periodos, desde la Antigüedad, la Patrística y la Edad Media, de diversas maneras. Elementos típicos de la profunda transformación es la absolutización del principio de volver a la conciencia, y

concomitante a esto, el principio de indiferencia. Es el reino del hombre (*regnum hominis*), individualista, cosmopolita, pluralista, regionalista, ecologista, tolerante, hedonista, indiferente, informado, hombre independiente que sólo saber ser hombre independiente, educado, cálido, humorista, sin dogmas y creencias sólidas.

1. Introducción

En 1947 aparecía el trabajo de Max Horkheimer *El Eclipse de la Razón*. El contenido que da nombre al título es que la crisis de la razón se manifiesta ante todo en una crisis del individuo como agente a partir del cual se ha desarrollado. Individuo que, incapaz de dar apoyo racional a las nociones fundamentales de libertad, paz, justicia, reduce todo el contenido de estas verdades a mera ilusión o meras nociones formales y, en definitiva, al absurdo de la misma razón. Razón subjetiva —autónoma— desligada de todo referente, desarrollada lentamente a través de los sistemas filosóficos, especialmente con la Ilustración. El terror nazi habría sido el modelo del estrago producido por una razón humana degradada, reducida a simple instrumento de dominio y poder irracional. Poder irracional que no es otra cosa que el nihilismo nacido en Europa hace dos siglos que, al negar el mal y cultivar su ignorancia, se expresa refinadamente no sólo en el hombre autónomo moderno que sabe ser hombre autónomo únicamente, sino también cruelmente en nuevas relaciones fundadas en la capacidad de dañar y destruir tal como nos lo enseñaron los ataques a Nueva York y Washington, el 11 de septiembre de 2001; la matanza de Madrid, el 11 de marzo de 2004; o la ingeniería financiera mundial que provoca una crisis, en 2009, que desata el terror, empobrece a amplísimos sectores de la población y cínicamente se las arregla para incrementar sus beneficios gracias a ella.

Ajeno al mal y sus consecuencias, el egoísmo nihilista sólo vive su vida como una novela, sin jamás leer la novela de su vida, ni preocuparse si causa o no daño; y si daña, ni sufre ni se acongoja por el mal que causa o el dolor que deja. Él es él. Hombre autónomo que sólo sabe ser hombre autónomo, individualista, cosmopolita, regionalista, ecologista, tolerante, hedonista, indiferente, informado, educado, cordial, esteta, humorista, juguetón, sin dogmas ni creencias sólidas. Que ante objeciones que considera ridículas se encoge de hombros, respondiendo simplemente: ¿por qué no?, ¿por qué no hacer esto o aquello?

De un modo o de otro, casi todos los análisis contemporáneos sobre el proyecto económico, político y social occidental, refiérense a este individuo autónomo que, reducido a consumidor de ideas y estilos arbitrarios, está en la base de dicho proyecto. Proyecto puesto en tela de juicio una y otra vez, y con él las instancias que lo sostienen: razón y subjetividad. De forma acusada, se nos advierte sobre el discurso de dominio y poder ocultos bajo dichas instancias. De tal discurso sería imposible escapar. En esta misma perspectiva, análisis sociológicos e históricos ponen de relieve determinismos que bien podrían acabar por disolver tanto razón como subjetividad y, en la medida que éstas se encuentran vinculadas con la libertad, desaparecería con ellas todo referente de sentido.

En efecto, tal como suponen algunas filosofías contemporáneas, todo estaría dado de antemano y sólo estaríamos en espera de su cumplimiento. Hombres de acción y de pensamiento, estetas e iconoclastas, escépticos e irreverentes, discípulos de Nietzsche y de Foucault, Deleuze o Braudillard, Lipovetsky y Vattimo, militantes convencidos, vierten en los moldes del sinsentido el exceso de su propia tragedia íntima, puesta en jaque, ahora, por un terrorismo global que sólo sabe dañar y destruir, pero que es un perfecto fruto

transformado de aquel nihilismo que algunos de estos últimos han sabido defender.

Ésta es la cultura contemporánea que tiene hoy inmensas resonancias y que amargamente constatamos todos los días. La manifestación más llamativa de esta aventura es que, si consideramos que todo está dado de antemano, cualquier camino que se tome, cualquier camino por el que opte el pensamiento, estará ya resuelto con anterioridad. Así, dado el enorme desarrollo tecnológico de nuestro tiempo y las facilidades que éste nos proporciona bastaría, por ejemplo, navegar por la red de internet para obtener las respuestas supuestamente más apremiantes. Ésta es la actitud de Occidente extasiado en la contemplación de su propia actualidad (desarrollo tecnológico y la moda): todo está ya hecho y pensado, *ergo*: basta encarnarse en el puro presente para obtener todas las respuestas que uno desee.

¿Es preciso subrayar la importancia de esta ontologización del presente, cuyas implicaciones no son tan sólo sociológicas, históricas, estéticas, políticas o lingüísticas, sino que afectan a las raíces mismas del ser humano al experimentar una transformación excepcional? Es el reino de la confusión que, por fuerza de este culto al presente, suspende la diferencia entre los dioses y los hombres, y termina en la negación del mal. Porque el nihilismo cultiva la ignorancia del mal, que es el mejor modo de desarmar moralmente a la sociedad.

Y es que este culto al presente, refuerza un sistema que se cierra sobre sí mismo (la nueva Totalidad de lo diferente, lo singular, lo diverso que engulle todo criterio, toda tradición, heteronomía, herencias e ideas transmitidas, el fuera de la Totalidad es Nada), y se afana por imponer la equivalencia a todos los elementos que lo integran. De este modo somos iguales porque, hipotéticamente, todos podríamos ser “usuarios”. Usuarios con acceso a un espacio virtual que le restituiría a la extensión cartesiana y saber absoluto hegeliano todas

sus prerrogativas: homogeneidad y anonimato, totalidad y unanimismo, disolución de todo punto de vista particular. La libertad y la igualdad dependerían, entonces, de ese culto al puro presente, y se convertirían en instancias abstractas.

Así, la estructura del yo se desvanece en una burbuja anónima e impersonal, y aquí toma el mando la industria de la cultura para glorificar el mundo tal cual es y, como el vendedor del “ser excelente” de habla vertiginosa, para predicar el mensaje de la adaptación y el desistimiento de reclamaciones. Si los muchachos de 16 o 18 años se muestran cínicos frente a la jactancia competitiva de la V.W. o de la Nissan, y no les queda ninguna duda acerca de la necesidad imperativa y urgente de ruedas propias, es porque han sido engullidos por el Todo, y porque no les queda otra que resignarse a ser permanentemente víctimas de ataques y humillaciones en la televisión. Es que el culto al presente ha tenido un éxito fabuloso en el *individualismo* (el hombre autónomo que sólo es hombre autónomo) pero ha fracasado ignominiosamente en generar la *individualidad*.

Si la vida es, pues, una serie de “problemas” por resolver, si ya está todo dado de antemano y si hay “respuestas” para todo, el ser humano pierde capacidad de experimentar su individualidad, se contenta con una alegría masoquista de ser maltratado, y acepta que la persona incommensurable se vuelva commensurable. De este modo, en nuestra sociedad de masas y de consumo, no hay lugar para la libre elección, sino apenas la ocasión de someternos una vez más (bajo la ilusión de la libertad) a los propósitos y despropósitos de los dueños del poder y de los medios de comunicación. Tal parece el inescapable sino de nuestra civilización, del estado general de la sociedad que vivimos. Los guionistas nos hacen recorrer pacientemente todas las situaciones “horribles” y “placenteras” que tenemos que “enfrentar” sin alarmarnos: el hijo mongólico, la hija en-

cinta abandonada, el esposo que se va con una más joven y la esposa que le paga con la misma moneda, la violación, el sexo como moda interminable, el sida, los niños torturados, la selección mexicana de fútbol elevada hasta las nubes, etc. Los entusiasmos son absorbidos y los éxitos son manipulados: la espontaneidad de la gente, en otras manos y con otros fines, no simboliza más la capacidad de expresar emociones y sentimientos; más bien, en el fondo, se trastoca en su contrario: la ocasión para un mayor control social, político y económico de los negociantes de toda laya. Muchas telenovelas presentan este proceso diariamente. Algunos “cómicos” mexicanos, so pretexto de irreverencia, tono iconoclasta y “desenmascaramiento”, se “deleitan” en la conmensurabilidad del “otro”. Raramente se acepta la inconmensurabilidad de la persona humana y se respeta la inteligencia del televidente.

Imposibilitado de comprender su situación, impedido de expresar su particularidad (por más que el hasta hace poco tiempo exitoso programa *Big Brother* afirmara lo contrario), sometido a humillaciones cotidianas aun en los niveles más subliminales de realización televisiva (una vez más el *Big Brother*), el individuo sucumbe a la furia de objeto inhibido y a un resentimiento y odio que, cuando se desahoga contra blancos sustitutivos, se convierte en otro problema que la sociedad tiene que “encarar”. No sólo se atribuye a la sociedad la responsabilidad por el crecimiento de los secuestros, asesinatos, robos, violación, narcotráfico, sino que se pide a la propia sociedad que resuelva el problema. El individuo ha sido liberado tanto de culpabilidad como de responsabilidad. Ya no confiesa pecados sólo confusión.

Ante tal situación, y en respuesta a esto, corrientes contemporáneas nos invitan a abandonarnos al “imperio de lo efímero” (la moda, por ejemplo), a un pensamiento fragmentario y a la diseminación (multiplicidad de sentidos), deteriorados y a los esquemas univocistas del proyecto mo-

derno. Multiplicidad de sentidos a la que se le concede un peso ontológico propio, pues lo que hay que reconocer es la diversidad, la diferencia. Este desenlace que tiende a la dispersión, que elimina todo sentido originario y sólo reconoce las diferencias, se mueve entonces, o bien en la *indiferencia* (puesto que ya no diferencia) o bien en la exacerbación de las identidades culturales y étnicas, alternativas cuyos resultados violentos vemos con nuestros propios ojos en varias partes del mundo. Ya no es el ser humano lo anterior sino las identidades. Antes que el ser humano están las identidades, las diferencias. Antes que ser humano están los colores, los movimientos, los comunitarismos.

Y es que la reivindicación de la diversidad, que en su misma proclamación denuncia el imperio de la razón de un individuo que racionaliza todas las facetas de su existencia y no se cansa de hablar de la diferencia, debía terminar o en la indiferencia o en el simple multiculturalismo. Y, sin duda, sacar a luz la multiplicidad de las significaciones (el goce, la técnica, la soledad, el dolor, etc.) es un acierto irreprochable, no lo es en su polarización. Si la diversidad exige la dispersión, la fragmentación y manifestación de las diferencias culturales donde todos los dioses se expresan en su inmanencia y arraigo, entonces esta reivindicación no es sino la manifestación contemporánea de la indiferencia. Absurdo del que no se deriva ya ningún sentido orientador y articulante. Como Lévinas afirma:

El absurdo consiste no en el no-sentido, sino en el aislamiento de las innumerables significaciones, en la ausencia de un sentido que las oriente. Lo que falta es el sentido de los sentidos, la Roma a la que conducen todos los caminos, la sinfonía en la que todos los sentidos llegan a ser cantantes (...). El absurdo lleva a la multiplicidad en la pura indiferencia.¹

¹ Lévinas, Emmanuel, *El humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1993.

Absurdo que en nuestro tiempo (tiempo de la moda y de la informática) significa (pues ya no hay centro ni cabeza), entregarse de pies y manos a un nuevo unanimismo “fundamentalista”: el éxtasis de Occidente en la contemplación de su propia actualidad. Actualidad que tiene en el desarrollo tecnológico una Totalidad o Mismidad que expulsa y niega el mal y mira lo exterior, el “otro” como un mito que, o bien da lugar a una fragmentación indiferenciada o bien, absorbe lo “otro” por una inmanencia que no acepta ninguna alteridad.

La informática con su red de información restituye al goce solipsista de antaño (el *Cogito*, el Saber absoluto) sus derechos y prerrogativas en un nuevo unanimismo: la fragmentación y la neutralidad indiferenciada de la máquina. Este éxtasis de Occidente en la contemplación de su sofisticación tecnológica en un horizonte globalizante amplio y profundo, entregado a su reproducción por parte de esa misma red de información, parece no aceptar alteridad alguna y cultivar la ignorancia del mal. Es un nuevo absoluto descompuesto en una multiplicidad sin centro ni cabeza: la indiferencia.

2. Humanismo puro

Así, este ensayo no pretende otra cosa que destacar que, uno de los principios más temibles que rigen la vida moderna de Occidente es el *principio indiferencia*, y que éste designa una nueva forma de nihilismo. Pero es un principio vinculado íntimamente al Humanismo europeo de los siglos ilustrados, con su sed de certezas y univocismos.

El *principio indiferencia* es uno de los principios más profundos, secretos y no confesados que, al venir desde Grecia a través de platonismos y aristotelismos, se transmiten a Guillermo de Champeaux, Pedro Abelardo y Ockam, pasan

por Descartes, Spinoza, Hume, Hegel y al llegar a Heidegger, preside la tradición filosófica moderna occidental.

En efecto, en el siglo XII Guillermo de Champeaux y Pedro Abelardo, en su disputa a propósito de las ideas universales (¿cuál es la esencia de la universalidad?, ¿cómo es que damos el mismo nombre a cosas diferentes?), debatían en realidad sobre un problema capital: qué es el Hombre. Guillermo de Champeaux afirmaba que la naturaleza humana es una sustancia real que, aunque enteramente presente en cada ser individual, es, sin embargo, común a todos los hombres. Pedro Abelardo pronto replicó que si la naturaleza humana sólo está parcialmente presente en Juan o Pedro, no se puede afirmar en rigor que Juan y Pedro sean hombres. Si, por el contrario, la naturaleza humana está enteramente presente en uno de ellos, no puede en modo alguno estar presente en el otro. Ahora bien, si no se encuentra en ellos ni parcial ni enteramente, no es posible que sea algo. Luego es nada. ¡Gran argumento!

Guillermo de Champeaux para eludir la crítica de Abelardo que negaba que la naturaleza humana estuviese dotada de una peculiar realidad, respondió simplemente con la falta de diferencia entre dos personas, en lugar de presencia de un elemento común entre ellos. La razón de que Pedro o Juan sean hombres no es, en definitiva, el que la naturaleza humana esté presente en ambos, sino el que “no difieren en la naturaleza de humanidad”.² Dicho más brevemente: la única razón de que Juan y Pedro sean lo mismo es que no son diferentes. Es decir, lo que tienen en común es que no tienen nada en común. La indiferencia entre individuos distintos basta para explicar la universalidad de lo específico de cada individuo. No hay pues algo así que se llame naturaleza

² Abelardo, Pedro, “Logica in ingredientibus”, en *Los filósofos medievales*, Selección de textos, Clemente Fernández, BAC, Madrid, 1979.

humana, pues lo que define a esta última es su indiferencia. Nada de lo que se encuentra en uno se encuentra realmente en el otro. Nada de lo que tiene el indio lo tiene el anglosajón.

En esta confusión de realismo e idealismo (de la que son precursores Guillermo de Champeaux y Pedro Abelardo, pues confunden realidad con el concepto) no puede solucionarse, ni siquiera plantear, el problema de la confianza del hombre frente a la difícil realidad. Resultado: indiferencia metafísica que tendrá en el ser inarticulado de Guillermo de Occam su punto de partida y desarrollo metafísico. Pronto le seguirá la indiferencia ética con su propia lógica y su propio camino en el Humanismo europeo de los siglos XVII, XVIII y XIX y su racionalismo concomitante.

En efecto, de Humanismo puro, en un sentido pleno y adecuado, no puede hablarse más que en el caso del racionalismo. En éste, en efecto, se ha realizado por etapas progresivas la depuración de la dimensión trascendente de la existencia humana, en la que se movía la conciencia, aunque de diversa manera, tanto de la antigüedad clásica como de la época patristica y medieval. La época moderna pretende dar al hombre la certeza absoluta de la verdad al fijar como criterio la vuelta de la conciencia sobre sí misma y, por ende, su presencia a sí misma. Es el cambio esencial que pregona el pensamiento moderno y que forma la trama de su historia. El fracaso de este programa al que hoy asistimos, como se ve por la revancha de la indiferencia ante los univocismos totalitarios, aunque revele el equívoco que se ocultaba en la utopía humanista renacentista, no muestra aún la verdadera raíz de la desviación inicial.

Pues si “el ser se dice de muchas maneras” (Aristóteles) y esta multiplicidad de significados había sido olvidada durante siglos, al imponerse el univocismo de un solo punto de vista (el *Cogito* o el Saber absoluto hegeliano, o el marxismo o el nazismo) que devastó sociedades enteras, entonces

recuperar esa diversidad se convertía en una urgencia y exigencia. De ahí la consigna que se escucha por doquier: “descolonizar el pensamiento”. Afán desconolonizador que, desacreditando las ideas y herencias transmitidas, sólo afirma la diferencia por la diferencia, la diversidad, lo contingente y la ontologización de lo singular.

Y es que el elemento constitutivo de la filosofía moderna, desde el punto de vista metodológico, es la equivalencia entre verdad y certeza y, por consiguiente, entre verdad y ciencia: es el edificio de la ciencia con sus axiomas, demostraciones, especulaciones y corolarios. Mediante la ciencia, el hombre se abre paso en el mundo y lo domina: el mundo, gracias al progreso de las ciencias matemáticas y físicas, se convierte en el *regnum hominis*.

Lo que separa el Humanismo moderno del Humanismo estetizante renacentista del siglo XV, que volvía al pasado, es la afirmación de la ciencia como criterio de verdad e instrumento adecuado para una estructura nueva del “hombre en el mundo”, de la naturaleza y de la historia: la ciencia se convertirá a un tiempo paradigma, contenido y fin de la búsqueda humana.

Elemento típico de tan profunda transformación relativa a la concepción misma de la verdad es la absolutización del principio de la conciencia: la conciencia ya no es únicamente el “lugar” de la verdad, es decir, el sujeto que la recibe de la realidad del mundo y de la revelación: la conciencia es el principio que la produce en sí con sus propias fuerzas y, a partir de sí misma, la aplica al mundo de la experiencia y de la historia. No es casualidad que grandes filósofos modernos (no sólo Descartes y Leibniz), sino también Malebranche, Spinoza, Kant y el mismo Hegel se hayan dedicado a fondo a los problemas de la ciencia. La verdad tiende a la “exactitud” y la aplicación de las ciencias matemáticas a la física pretende garantizar precisamente una exactitud abso-

luta. Cuando está en posesión de tal exactitud absoluta, el hombre se siente en posesión de la verdad absoluta, como Dios. La certeza que Dios tiene de las verdades matemáticas, se afirma, no puede ser superior a la del hombre.

El resultado inevitable del Humanismo moderno será la expulsión abierta de la trascendencia, tal como se ve en Spinoza quien desarrolla una crítica radical a toda religión revelada³ o el engullimiento de ella con base en el principio de la autoconciencia absoluta tal como la elabora Hegel.

La proclamación del *homo humanus* cobrará a lo largo del desarrollo de la filosofía moderna varias graduaciones y matices que quieren realizar la tarea de descifrar el enigma que el hombre advierte en sí mismo. En la primera orientación de la filosofía moderna, el racionalismo metafísico, la ciencia entra como método y como parte integrante de la filosofía misma. La fe y la religión, los problemas fundamentales de la existencia cuya solución pretenden ofrecer, no sólo no alcanzan la “certidumbre” propia de la filosofía, sino que encuentran cortado su camino natural hacia la verdad. Ya antes, en el subjetivismo de las escuelas nominalistas de la Edad Media, inaugurado por Pedro Abelardo y proseguido por Occam, Durando de San Porciano y Gabriel Biel, el hombre había sufrido una escisión interior cuando empezó a desconfiar de la ciencia aristotélica y a poner únicamente en la fe y en la intención subjetiva la certeza de tener éxito en la existencia. En la filosofía moderna (mediante un nominalismo de polaridad inversa) al proyector solo una filosofía científica, sostenida por una fe en la validez absoluta de la razón, el hombre establece la certeza de su ser y deja al margen la vida de la fe.

De esta manera se inaugura un tipo nuevo de metafísica que podría llamarse “presencial”, aunque desde el punto de

³ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Juan Pablos Editor, México, 1975.

vista etimológico los dos términos “metafísica” y “presencia” parezcan contradictorios: el ser no se da mediante procesos ilativos, sino únicamente por el testimonio directo de sí en el *Cogito*, que se prolonga en el argumento ontológico, que expresa, desde Descartes a Leibniz y a Hegel, el núcleo de la teología de la inmanencia moderna. La excepción de Kant, adversario del argumento ontológico, es sólo aparente, porque también para Kant las certezas de naturaleza metafísica tienen carácter de inmediatez aunque trascendental (postulados de la razón práctica).

3. Pretensión transnihilista

Con el pensamiento moderno, la conciencia humana, desde Descartes y Nietzsche hasta Sartre, ha recorrido la aventura radical de su destino, y nosotros, hijos del siglo XX y del siglo XXI que comienza, hemos sido testigos de ello.

En efecto, apenas puede darse un cambio de escena tan completo como el que hay entre la Alemania de la época de Nietzsche, y la Alemania nazi de la época de Heidegger; entre aquella *idola fori*, desde la que Nietzsche intentó la transmutación de los valores y el superhombre, y la distinción radical entre ser y ente, la nueva sonoridad del verbo ser y el lenguaje como morada donde Heidegger intentó un “nuevo sentido”; entre el vacío del mundo moderno de Robert Musil y la “mística” de la violencia de Ernst Junger; entre el protagonista de nuestra época, carente de patria, cualidades o identidad de *El hombre sin atributos* de Musil y la “banalidad del mal” de Hannah Arendt; entre nuestra incierta verdad actual y un ser humano que ni quiere nada ni propone nada.

Esta era nihilista con su culto al placer, al tener y al poder, al esteticismo y al vacío, al sujeto “autónomo” y a la democracia, al desplante y protagonismo, a lo fáctico y contin-

gente, al éxito, a lo “místico” y amor propio y que, al haberse instalado en algunos núcleos culturales mexicanos, a fin de cuentas habría arrojado lejos de sí la herencia platónico-aristotélica, la herencia de Jerusalén y el cristianismo, habría sustituido la argumentación por la elocuencia, la coherencia por el *show*, seguridad de tono, voz engolada e “impresión”, la voluntad de verdad por la voluntad de poder, la ética por la autonomía del deseo, el rigor lógico y apropiación del otro por el puro criticismo y lirismo de lenguaje. Este mundo nihilista se empeña en la idea de que sólo nos queda el total sinsentido o el reciclar culturas caducas para comprender la nueva geografía global. Temas que hoy encontramos de sobra en escritores, críticos, informadores, periodistas, comediantes, televidentes, cineastas etc., a través de múltiples, complejas, sutiles o descaradas configuraciones, donde se muestra una realidad sin sentido.

Ante las carnicerías de los Balcanes, las matanzas de Argelia y Ruanda, los atentados a Nueva York y Washington, la guerra posterior a los talibanes y el sufrimiento de miles de afganos, ante los exterminios desatados y la paranoia colectiva, ante los más de 22, 000 asesinados en México por el crimen organizado, ante tanta maldad humana, sólo queda no sobrevivir, no superar la culpa o la vergüenza, no invocar saludables olvidos, no hacer a las víctimas responsables de su victimización, no consolarse con un misterioso plan divino, no mitigar la tragedia con la esperanza de una redención, de una resurrección, porque nunca hubo un paraíso ni nunca existió algo que se llame esencia humana. En la pretensión transnihilista que pasa por la ruptura de todos los valores a su transmutación, y a la posmetafísica contemporánea como especulación lúdico-axiológica en un mundo sin remisión, el creador de valores juega sin trabas ni coerciones, sin responsabilidades ni obligaciones, y sólo con el sinsentido, la ocurrencia, el deseo y la pulsión, el inconsciente y la seducción.

4. La utopía del ensayismo o el hombre sin atributos

Ésta es la cuestión que hoy tiene inmensas resonancias en todos los ámbitos de la cultura, y que parece casi invencible. Ciento diez años antes, en 1900, había muerto Nietzsche, el padre del nihilismo, de enorme influjo en la joven generación de fin del siglo XIX, fin del XX y principios del XXI, que se presentaba a sí mismo como el aniquilador conceptual de nuestra cultura y modo de vida y como el profeta de nuevos tiempos de cambio hacia una festiva y enérgica aceptación de la realidad tal cual es, sin atributos superiores ni legitimaciones o consuelos abstractos. “Todo es interpretación”. En esta frase se contiene el impulso y vuelo valorativo que Nietzsche da a todas las cosas. Inevitablemente, quien acepte que “todo es interpretación”, tendrá que conceder que las graves cuestiones del bien y del mal, lo sagrado y lo profano, justicia e injusticia, pobreza y riqueza, moral y política, vida y muerte, son en absoluto un asunto de pura valoración y perspectiva, pues ni la naturaleza ni la historia conocen moral alguna, ni generan significado alguno ni distinción ontológica entre el bien y el mal, ni aspiran a transmitir mensaje alguno, ni se remiten a nada: el mundo así tal como lo vemos, es lo único y último, y se agota en sí mismo en su sordera, mudez e indiferencia.

Se ha recorrido mucho camino desde entonces, pero comienza el siglo XXI con las tensiones de siempre, con las tribulaciones de siempre, con las locuras de siempre. El individuo despierto de hoy, el que no duerme algún sueño “dogmático”, tras el despabilo nihilista de hace un siglo sigue sin identidad, sin condición y sin patria, porque ha perdido el Edén que nunca existió o su esencia que nunca tuvo. Como *El hombre sin atributos* de Robert Musil, sigue y seguirá vacío, sin atributos, propiedades o cualidades en qué fundar con sus semejantes un nuevo orden, digamos posmoderno.

Contradicción enorme: un “orden” posmoderno es imposible. Como Musil, sólo es posible el vacío de una añoranza mística de “otro estado” de verdad, de “una nueva moral” siempre provisional y más allá de todas. Porque las que hay y ha habido son peligrosas. Los dioses, los credos de cualquier tipo, los atributos de orden del hombre, degeneran por lo común en una belicosidad infame. “Hasta ahora (nos dice Musil) la moral era estática. Carácter estable, ley establecida, ideales. En el presente, moral dinámica”. Así sería la ley fundamental de esa “otra condición”, de una “nueva moral” no dogmática, no cualitativa, sin atributos, no irracionalmente agresiva y parece que imposible, del hombre.⁴

El siglo XX fue nihilista, nietzscheano, al menos en el Occidente desarrollado, próspero y opulento. Pues ciertamente no es nihilista ni tiene por qué serlo México o Iberoamérica, el mundo musulmán y otras partes del planeta donde el *Gran Designio Occidental* penetra o intenta penetrar. Pues México, en el siglo XVI, tomó caminos que impiden un desenlace nietzscheano, weberiano, kafkiano, derrideano, foucaultiano, cioraniano o braudillardiano, por el hecho elemental de que este país jamás asimiló plenamente la *Razón instrumental occidental* y, por ende, no ha experimentado sus resultados lógicos en forma de utilitarismo, racionalismo laico, hedonismo, “intelectualización objetiva” y feroz individualismo.⁵

Ese siglo nihilista occidental que inauguró Nietzsche y que desde su lúcida conciencia de vacío prosiguió Musil y su generación europea, no ha encontrado un recambio positivo para las ilusiones cualitativas de antaño. No se ha aprendido a vivir en paz en el vacío, en la paz del vacío. Y sigue, por

⁴ Musil, Roberto, *El hombre sin atributos*.

⁵ Esto de ningún modo significa “nacionalismo” o defensa a ultranza de lo “nuestro”. Sólo enfatizar las grandes premisas en las que instalado este país, puede generar resistencias a largo plazo y contribuir a “ennoblecere” a Occidente.

tanto (por lo que importa al sentido último de las cosas), el mismo viejo orden esencial del mundo con sus dogmas y subsecuentes contradicciones: las mismas religiones, las mismas diferencias sociales, las mismas estructuras de poder, las mismas desigualdades de razas y mundos... Y, por ende, el mismo ánimo aniquilador, no de cualidades, sino en nombre de ellas, ya para defender un estado de cosas, ya para establecer otro. La rebelión de esclavos nietzscheano: siempre esclavos de algún atributo, del antiguo o del nuevo dueño, de aquel que te ha quitado o de aquel por el que has dado la sangre.

El Nietzsche de los últimos meses de cordura de 1888 había predicado una cruzada verdaderamente dionisiaca: una guerra universal de universal aniquilación de los degenerados, que para él eran los enemigos de la vida misma (sin atributos, nunca mejor dicho). Una guerra utópica, pero los motivos eran claros y distintos. “Que nadie dé al hombre sus cualidades: ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres o ancestros, ni él mismo”, escribió entonces en *El crepúsculo de los ídolos*. Años antes, sin fantasías guerreras ni ditirambos a Dioniso todavía, reclamaba “para el espíritu libre el peligroso privilegio de vivir a la manera del ensayo”. Es decir, ensayando incesantemente, sin mayores honduras cualitativas que la de experimentar el vacío de todas. Al hacer un exacto inventario general de ellas, sin fijaciones ideológicas, en la utopía del ensayismo de *El hombre sin atributos*, vivió Musil.

Ahora bien, un hombre sin atributos consta también de atributos sin hombre. Es decir, un hombre sin atributos es consciente de que la ausencia definitiva es la suya.

Esto es en definitiva lo que encontramos en el corazón del mundo occidental. Por eso, el hombre occidental al perder y no encontrar su alma, adopta el primer alma de grupo que se le presente y que menos le disguste, se identifica con roles sociales o causas ideológicas.

Pero el hombre despabilado evita identificarse con cualquiera de los atributos. Vive y piensa en la cuerda floja del hombre sin atributos y de los atributos sin hombre. Disuelto tanto en los atributos como en la falta de ellos, vive en un imposible punto de indiferencia, en un movimiento sin principio ni fin asignable, donde todo pasa y nada queda: no hay nada duradero, sólo evanescentes apariciones, en búsqueda de “otra moral”, “otra condición”, “otro estado de cosas”.

He ahí las raíces místicas del hombre sin atributos. Por eso la búsqueda ansiosa de lecturas místicas, por eso la simpatía por el Maestro Eckhart, Bohme o San Juan de la Cruz. En la búsqueda de “otra condición” no hay que dejarse arrebatar por la nostalgia y replegarnos en nuestro espacio cultural. ¿Por qué no mejor dejar que la humanidad emprenda una nueva aventura? ¿Por qué no darle oportunidad al espíritu de la época extasiado en su presente tecnológico? A éste por qué no nihilista Alain Finkielkraut cuestiona, al poner en tela de juicio esta nueva aventura humana. Pues “según ese nihilismo, *we know better*: no hay nada que defender”,⁶ nada por lo qué luchar. Este nihilista conoce mejor, se sabe mejor. Al borde todavía de ese hueco místico aún inhabitable, lo que sí está claro es que la pérdida de atributos del yo, o la del yo de los atributos, conlleva necesariamente la ruina de todos los marcos de sentido tradicionales (ideologías, éticas, políticas, religiones) y hasta la de la posibilidad de fundar otros nuevos. A la espalda, las ruinas; delante, el vacío.

No es un mero ejercicio literario afirmar que ésta es más o menos la condición del hombre posmoderno en el mundo desarrollado y próspero de Occidente. Robert Musil y su obra *El hombre sin atributos* representa, en verdad, a este yo sin índole ni identidad que no es ya el del superhombre

⁶ Finkielkraut, Alain, *La Ingratitud*, Anagrama, Barcelona, 2001.

nietzscheano, al fin y al cabo una voluntad pura creadora de nuevas valoraciones. Pero, con Musil, ni voluntad, ni razón, ni nada. Ni siquiera, un cuerpo. Es un yo escindido, oscuro, desahuciado, insalvable, irrecuperable.

Tremendo el nihilismo en el que se educa la generación de Musil y que influye tanto en el mundo contemporáneo, bien aceptando con coraje nietzscheano el vacío de la realidad misma tras haber aniquilado sus sublimaciones abstractas, bien bandeándose freudianamente, es decir, comedidamente en una realidad social sin exabruptos impulsivos. En una especie de estupor místico, el hombre posmoderno occidental se queda en el dilema de siempre: a mayor claridad de conciencia, menor posibilidad de acción. Quien tiene atributos, aunque no sea más que un fantasma entre ellos, tiene también el bastón de mando. Los atributos sin hombre son los que causan guerras. El hombre sin atributos es quien las padece.

5. Banalidad del mal o racionalización de la irracionalidad

Esta es la condición del individuo posmoderno de nuestra avisada época, tan bien retratado por Robert Musil, como un personaje escéptico, despierto, apátrida, carente de cualidades o identidad, que sólo ve a sus espaldas las ruinas y delante, el vacío. Es el nihilismo del mundo moderno que tiene como núcleo fundamental el problema del ser-humano. Problema suscitado en el siglo XX por las ideologías del totalitarismo, por una parte, y por otra, por un ser humano que se extasía en la contemplación de su propia actualidad en el uso social de la tecnología. Aunque ambas dimensiones del problema se sitúan en planos distintos, están, sin embargo, estrechamente interrelacionados, constituyen el más importante desafío de la llamada edad “posmoderna”. Ésta se inicia con el término de la Segunda Guerra Mundial,

alcanza su vértice ideológico en la confrontación de la guerra fría, especialmente en la década de los setenta, pero se perfila con posterioridad, cada vez más intensamente, en su dimensión tecnológica, a partir de los vertiginosos cambios introducidos por la biología humana y por la comunicación electrónica audiovisual. No se trata de un fenómeno que afecte solamente a alguna cultura en particular, sino de una transformación de alcance planetario que, poco a poco, se ha clarificado en su complejidad y en su significado. Por tanto, también nos afecta a nosotros, mexicanos.

¿En qué consiste el problema “antropológico” de esta época, tan bien retratado en *El hombre sin atributos*? Respondería al decir que en el fracaso de la sociedad secular de afirmar la dignidad humana por sí misma. Auschwitz es, sin duda, su símbolo más elocuente. Estremeció la conciencia humana hasta sus cimientos, puesto que puso en evidencia que era posible usar medios racionalizados para la destrucción sistemática de la vida de aquellos que antes eran despojados arbitrariamente de su dignidad humana. No se trata del descubrimiento de un acto irracional ocasional, como suelen haber muchos en la historia, sino más profundamente, de la racionalización de la irracionalidad. La reivindicación de la voluntad general y de la voluntad legislativa como fundamentos del Estado de Derecho, no sólo podía ser usurpada por un tirano, que incluso podía atenerse al procedimiento legal establecido en su propio ordenamiento jurídico, sino por una nación entera, que involucra en la ejecución, en la justificación, en el encubrimiento o en la omisión e indiferencia no sólo a todos sus hijos, inocentes o culpables, sino también a las demás naciones. Nadie podrá sentirse exculpado de un hecho social y político de esta magnitud. Los asesinatos sistemáticos de corte “industrial”, el carácter aberrante de un Estado totalitario que anula la voluntad de los individuos y los pone en funcionamiento como insen-

sibles servidores de un aparato de terror, era la expresión más profundamente inhumana de la racionalización de la irracionalidad. Racionalización de la irracionalidad, que no es otra cosa que la célebre tesis de Hannah Arendt sobre la “banalidad del mal”, cuando Adolf Eichmann fue juzgado en Israel y condenado a muerte como culpable de genocidio y crímenes contra humanidad. La sentencia se ejecutó el 31 de mayo de 1962. Hannah Arendt asistió al proceso como corresponsal del semanario norteamericano *The New Yorker*. Con sus crónicas elaboró un estremecedor documento: *Eichmann en Jerusalén*,⁷ en el que esboza lo que ella llamó: *banalidad del mal*.

Adolf Eichmann programó y dirigió con suma eficacia los transportes atestados de “carne de crematorio” hacia sus lugares de destino: los campos de exterminio repartidos por toda Europa central. Funcionario modélico, fue capaz de enviar a la muerte a millones de personas como aquel que realiza la tarea burocrática de facturar cualquier otro tipo de “mercancía”. Ni siquiera pudo demostrarse que odiase a sus víctimas. Simplemente participaba de un mal absolutamente moderno: la imposibilidad de representarse mentalmente las consecuencias de sus actos. Ello lo dotaba a la vez de una extraordinaria insensibilidad hacia los hombres, mujeres y niños que enviaba a la muerte, inexistentes para quien, como él, actuaba cual engranaje mecánico en la producción industrial de ceniza humana.

Y si bien Auschwitz es un acontecimiento único, en el sentido de ser el símbolo por excelencia del Mal en la historia, no deja de ser también símbolo de lo que había de venir: un mundo altamente tecnificado, donde se echa de menos cada vez más la “humanidad” y se intensifican las posibili-

⁷ Arendt Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, Madrid, 1996.

dades de destrucción masiva. Aun cuando la conciencia estremecida intentó buscar la fórmula jurídica para impedir en el futuro una experiencia de este tipo, la ley no ha sido capaz de contener este proceso.

Se reformaron gran parte de las constituciones políticas del mundo para incluir en ellas una cláusula de restricción de la soberanía y declarar que la dignidad de la persona humana es indisponible. Se proclamó también solemnemente la Declaración Universal de los Derechos Humanos, a la que se han obligado todos los Estados miembros de la Organización de las Naciones Unidas. Pero las medidas jurídicas no han bastado. Muchos “nuevos” Auschwitz se han descubierto desde entonces: los *gulags*, las llamadas “guerras sucias” en las más diversas partes del mundo, la exterminación por el hambre de algunos pueblos africanos, las carnicerías de las guerras de los Balcanes y algo terriblemente aterrador: la extinción del trabajo, el triunfo de la cibernética que ha hecho innecesarios a los hombres, el hecho de que con la extinción del trabajo, la gran masa de los seres humanos al volverse inexplorables, son considerados superfluos e innecesarios.⁸ Por cierto que hubo épocas de angustia más dolorosa, miserias más ásperas, crueldad más desnuda; pero ninguna fue tan fría, generalizada y drásticamente nihilista como ésta. La ferocidad social siempre existió, pero con límites imperiosos porque el trabajo realizado por la vida humana era indispensable para los poderosos. Ha dejado de serlo: se ha vuelto embarazoso. Los límites se borran. Por primera vez, la masa humana ha dejado de ser necesaria desde el punto de vista material para esa pequeña minoría que detenta los poderes y que es algo peor que la explotación del hombre. Tal vez deba decirse que en estos casos se sobrepasó la ley o se la violó. Pero si miramos a los más recientes “Auschwitz”,

⁸ Forrester, Vivianne, *El horror económico*, FCE, Buenos Aires, 1997.

aquellos representados por el rechazo inexorable de quienes ya no son necesarios (quienes padezcan alguna incapacidad o puedan venir a este mundo con alguna malformación genética, síndrome de Down, *v.gr.* algunas formas de aborto, eutanasia etc.), debemos reconocer que éstos no se realizan a espaldas del derecho, sino que invocan precisamente la protección de la ley y con absoluta carencia de culpa.

6. Ser “mejor”, autonomía y emancipación del pasado

Cabe preguntarse entonces: ¿cuál ha sido el itinerario cultural de este fracaso que, en la imposibilidad de representarnos mental y emocionalmente las consecuencias de nuestros actos, nos hace comportarnos como máquinas ciegas “banalizando el mal”? ¿Por qué el fracaso de la sociedad secular de afirmar la dignidad humana por sí misma, cuyos síntomas negativos son la pura facticidad y el poder-hacer, el tener y el placer, el eclipse de la noción de naturaleza humana, el ejercicio narcisista e idolátrico del hombre contemporáneo en la contemplación de su propia actualidad?

Como sabemos, cuando Descartes enunció su famoso argumento *cogito ergo sum*, no solamente suministró una valiosa prueba de la propia existencia, sino que, al identificar al ser con el pensar, hizo de nuestra existencia la propia de una sustancia pensante, en el sentido dramático de que nuestro pensamiento es sustancia, y que en la Ilustración equivaldrá a la autoconciencia del sujeto, es decir, a la fundamentación de la subjetividad humana sobre el poder del conocimiento del sujeto. El sujeto se erige así, en principio fundante de todo el conocimiento incluido el de Dios, y convierte a este último en el pagano de la nueva conquista, que hasta entonces había ejercido ese papel fundante del sujeto. Quiero decir con ello que, si la filosofía moderna ha podido turbar tan radicalmente la vida espiritual de Occidente, al conducirla

primero por las corrientes del monismo panteísta, y después al clasificarla definitivamente en su auténtico núcleo de antropologismo ateo trascendental, esto se debe sobre todo al atractivo que trae consigo el principio del acto del que arranca, a saber: el principio de la conciencia como fundamento del ser, o lo que es lo mismo, la afirmación de la primacía de fundamentación del ser en la conciencia.

Así se inicia la paradójica aventura de la modernidad: por un lado, es el reinado de la subjetividad, pero su reino no es de este mundo. En efecto, la modernidad no renuncia a la herencia del pasado; en concreto, no renuncia a las pretensiones de universalidad que le vienen del pasado, pues en modo alguno se piensa abolir la pretensión universalista de la razón y la ética. Pero al rechazar el principio fundante anterior (la trascendencia) se ve en la difícil tarea de buscarle un nuevo fundamento, claro que desde la pura autonomía del sujeto humano. Por eso la filosofía no dejará siempre de preguntarse: ¿por qué ser moral?, ¿por qué la moral ha de ser universal?, ¿por qué una razón tan amplia como el género humano?, ¿hay que tener en cuenta las herencias pasadas, las ideas transmitidas, las tradiciones, las costumbres inveteradas? Es decir, aquello que antes era evidente (la autoridad de la experiencia, la sabiduría pasada, el crédito a los muertos, la razón oculta de las costumbres, la ley moral), se convierte ahora en la faena principal de la filosofía.

Pero el hombre moderno arriesga esta aventura, por la sencilla razón de que espera todo lo mejor de ella, y ha convertido al progreso en el objetivo de la humanidad, y no la humanidad en el objetivo del progreso, tal como lo atestigua el descorazonamiento de la “cosificación” de Lukács, la “razón teleológica” de Weber o la “razón instrumental” de los frankfurtianos, que se remiten a la misma conciencia del fracaso de proyecto ilustrado. Fracaso del hombre autónomo (como arriba dijimos) en afirmar la dignidad por

sí misma y que, al tener a Auschwitz como símbolo, niega su relación con los muertos, olvida lo que recibió de sus ancestros, y afirma solamente la apoteosis y autonomía del Yo moderno.

Ahora bien, este hombre autónomo, este hombre a secas, reducido a sí mismo, sin atributos, sin cualidades ni determinaciones, que sólo existe liberado de todo pasado y autarquía de los muertos, es la peor manera de existir. Reducido a sí mismo en la inmanencia de su conciencia y existir, reducido a pura irrealidad, es incapaz de trabar relaciones humanas y de tratar al otro como semejante: es un no hombre. Pues un hombre que no es más que hombre, que hace de su autonomía una apoteosis, ciertamente pierde la posibilidad de existir humanamente. En efecto, en la apoteosis del Hombre, los demás hombres son inútiles y superfluos.

Este es el mal de nuestra época. Época que produce millones de ejemplares de este hombre autónomo, sin atributos ni cualidades, y que sólo se extasía en la contemplación de su propia actualidad. Esta conciencia del fracaso inicial es lo que precisamente ha dado pie a la famosa “dialéctica de la Ilustración”. Se reconoce, por un lado, que progreso no equivale necesariamente a humanización pero, por otro, se piensa que no hay vuelta atrás: no se puede renunciar a la conquista de la razón ilustrada, sino que hay que ver cómo se corrige su rumbo (Habermas, por ejemplo). Si no hay vuelta atrás (entendámonos bien: si no hay recurso a Dios, ni a los muertos, ni a las herencias ancestrales), entonces hay que fiarse de la capacidad crítica de la razón, pues ésta tiene en sí capacidad para darse cuenta de sus errores y de corregirlos.

Llama la atención la evolución del perfil que caracterizaría a la función crítica de la razón: si en Horkheimer, por ejemplo, la crítica de la razón instrumental se inspira en las huellas de Dios, es decir, en la conciencia del vacío que ha dejado el paso de Dios por la historia (entendido como un vacío o

añoranza de lo totalmente otro), en Habermas la razón comunicativa es una exigencia normativa, esto es, un principio que hay que poner sobre la mesa si queremos llevar adelante el proyecto ilustrado, con el matiz de que en la historia hay huellas de esa razón comunicativa (en la presencia creciente de los derechos humanos en las modernas constituciones democráticas, *v.gr.*), hasta llegar a un Dubiel en el que la función crítica es una función misma de la razón científica evolucionada que ha llegado al convencimiento de que el progreso humano no es igual a racionalidad tecnológica.

Todas estas posiciones coinciden, sin embargo, en que no hay vuelta atrás. El principio de la subjetividad es innegociable, porque eso sería entregarse de pies y manos a las fundamentaciones religiosas. Y si bien, generaciones contemporáneas conceden que no hay vuelta atrás, la pregunta por la fundamentación de la moral: ¿por qué ser moral?, inhiere a vastos sectores de la humanidad, y empuja a no pocos a reconsiderar virtudes clásicas como formas de conquista de sabiduría y prudencia.

¿Es esto así? ¿Hay que dar por definitivamente buena la tesis de que no hay vuelta atrás? ¿O hay que aceptar la apuesta de Husserl por recuperar el mundo del espíritu, otrora gestionado por la religión? ¿O aceptar la tesis de Adorno de jugárnosla por “lo particular y especial”, por “lo que no es de antemano un caso de concepto”? ¿O vivir a la “manera de ensayo” sin fijaciones ideológicas, sin cualidades ni atributos y experimentando el vacío de todas? Si tras lo dicho, analizamos brevemente el concepto de “virtud”, como una recuperación de lo clásico y momento “particular y especial”, advertiremos rápidamente qué sucede con tal concepto si no se tiene en cuenta la dimensión perdida.

En nuestra cultura, en la profundidad de nuestras vidas, hablar de virtud es hablar del bien. Pero si nos fijamos en el uso cotidiano de este término (en la TV., en la prensa,

en nuestras conversaciones, en el trabajo, en la Universidad, etc.), observamos algo llamativo: ser virtuoso es ser mejor; no ser bueno, sino mejor. Es decir, no se trata ya de la intencionalidad de la vida buena (Ética) y de la obligación de vivir en normas justas de conducta (Moral), sino de ser mejor: sobresalir. En el mundo griego *areté* significa algo así como excelencia, capacidad de sobresalir. El virtuoso es poseedor de unos dones que le conceden una cierta preeminencia, un cierto poder. Por el anciano, Peleo aconseja a Aquiles a “ser siempre el mejor y estar por encima de los otros”, pues al ser mejor que los demás probará su virtud. Es decir, para el ejercicio de la virtud, será necesario el contraste, la competencia: el reconocimiento del otro. Pensemos, sin embargo, lo que el reconocimiento del virtuoso significa. Si el héroe, si la virtud del héroe necesita el reconocimiento de su excelencia sobre el otro, lo que hay que reconocer es la excelencia, de tal manera que no hay lugar para el reconocimiento de la inferioridad del inferior. Ése no puede ser reconocido. A ése sólo le quedan dos salidas: a) echar mano del resentimiento y construir, como dice Nietzsche, un nuevo concepto de virtud en función de la debilidad, o b) dar por bueno el concepto de virtud del fuerte e intentar exceder, es decir, conquistar.

Hay muchas razones para pensar que este planteamiento es algo más que anécdota del pasado griego y simple ejercicio filosófico. En el umbral de la modernidad Tomás Campanella recoge la misma tesis y convicción en sus Aforismos políticos:

No.10. Ejerce dominio por naturaleza, quien sobresale en virtud. Está sometido por naturaleza aquel que carece de virtud. Donde se hace lo contrario, el dominio es violento. No.11. La excelencia en la virtud, de acuerdo con la doctrina política, está en relación con las fuerzas del espíritu o del cuerpo o de ambas a la vez.

No.12. Ejerce dominio más fácilmente aquel que sobresale por ambas, como César. En segundo lugar, el que sobresale por el espíritu, como Ulises. En tercer lugar, el que sobresale por el cuerpo, como Ajax. Núm.27. La naturaleza... crea los débiles de mente y cuerpo para esclavos. Crea a los que están bien dotados de vigor intelectual y corporal para caudillos, capitanes y reyes.

En su *Ciudad del sol*, el poder supremo se entrega al más sabio, claro que sólo hasta que aparezca otro más sabio.

Tras lo dicho ya nada extraña la figura de Nietzsche. La virtud es poder y nada tan contradictorio a Occidente como una moral del débil. Lo “bueno” es lo “noble”, lo superior, lo excelente con capacidad para crear valores. Los débiles, sin embargo, se vengan de tal superioridad al denigrar sus cualidades y motejarlas de malvadas. Y naturalmente, nadie como la casta sacerdotal encarna esa venganza con su notoria falta de aptitudes corporales, metabolizándose en creación de valores espirituales. Así consiguen movilizar a los desposeídos de la tierra contra los guerreros. Nace la moral de esclavos que convierte el fracaso en triunfo, la debilidad en fuerza. La historia de la humanidad es la lucha entre valores “nobles”, personificados por la Roma clásica, y los “malos” y “débiles”, personificados por el pueblo judío, es decir, por Jerusalén. A la aristocracia política del Renacimiento se oponen la Reforma, la Revolución Francesa y, ahora, los movimientos democráticos que no son sino supervivencia secularizada del igualitarismo judeo-cristiano. Moral de esclavos, con su carga de resentimiento y envidia.

Ahora bien, si la virtud es poder o excelencia, reconocimiento del otro, ¿cómo no relacionar esa sensibilidad con lo que sucede en el seno de nuestras sociedades y con el conocimiento de la verdad?, ¿cómo no advertir que las prédicas retóricas del “ser excelente”, “ser mejor”, “ser exitoso”, “sé eficiente”, “hazlo tú mismo”, con su optimismo desenfrena-

do, pretensión trans-nihilista y *praxis* autorredentora, no son otra cosa que las ideas nietzscheanas de la “creación de valores propios” y que terminan por deslumbrar a los lúcidos y confundir a los paletos? Es, en efecto, el nuevo lenguaje de “consumidores poshumanos y posmodernos” que invitan a algo grande y fascinante. “Supongo que con observar que esto se le predica a los empleados de las grandes empresas para que produzcan mejor y más rápido es suficiente para recaer que se trata de esclavos, alentando a esclavos, con el lenguaje de los amos”.⁹ Es un nuevo lenguaje que se sabe mejor, que conoce mejor y, que por ello, expulsa de todos sus bastiones la vieja idea de naturaleza, y se pregunta: ¿por qué no hacer esto o aquello?, ¿por qué no?, ¿por qué no clonar seres humanos?, ¿por qué no lanzarnos a cualquier aventura humana?, ¿qué me impide si soy “autónomo” y “dueño” de mi cuerpo?

7. Conclusión

En realidad, este lenguaje nihilista no es otra cosa que el viejísimo pecado de la soberbia como conjunción y síntesis del mal moral. Y es que desde la búsqueda de esta “creación de valores propios”, desde esta autonomía, búsqueda de “otra condición” y excelencia vana, se llega finalmente a la soberbia, es decir, a la desviación egocéntrica de la propia excelencia.

Santo Tomás de Aquino (y entiendo que éste fuera de lugar el Aquinatense para quien expulsó todo) nos dice que la “soberbia es el apetito inmoderado de la propia excelencia, fuera de la recta razón”, pero que no es un vicio capital como los demás vicios capitales, sino que es algo más: es la máxima

⁹ Marino, Antonio, “Retórica y Política en *Más allá del bien y del mal*”, en *Analogía*, Revista de Filosofía, 1995, núm. 2.

capitalidad y fin al que tienden todos los actos malos como punto de llegada, y al que se accede desde los otros.

La soberbia, por tanto, supone una actitud muy consciente y, por lo mismo, mayor responsabilidad y “culpabilidad”. Pero este lenguaje es precisamente el que todos los días resuena en las aulas, en la TV, en las calles, en las instituciones etc.: es el síntoma y símbolo de nuestra época. Pues la verdad moderna se remite a la subjetividad, a la autonomía. El discurso metafísico cartesiano pretende una liberación del hombre, al liberarlo de la obligatoriedad de la verdad que se impone por vía de autoridad. Lo obligatorio del conocimiento no viene de fuera, sino que lo decide el sujeto. En efecto, el *cogito* que intenta contraponerse a la duda radical y destruirla, es decir, el *cogito* que pretende salvarse al poner en tela de juicio todo contenido del concepto, es un *cogito* que sólo confía en sus propias posibilidades. El poder del sujeto es poder sobre el objeto.

Nietzsche ya sólo va a conducir hasta sus últimas consecuencias esta aventura moderna al demoler la soberbia del *Cogito*, al anunciar al superhombre que se alzaría por encima de los demasiado muchos, al proclamar la muerte de Dios y, con ello, la muerte de todas las legitimaciones, de todos los marcos de sentido. Ser virtuoso es ser mejor, ser excelente, ser exitoso, sobresalir, saber más. Siempre la competencia y el reconocimiento del poder del otro. Siempre un perdedor.

Una cultura de la vida asumiendo la muerte

Ciro E. Schmidt Andrade

Chile

Abstract

The mystery of the life in all forms, but especially of our life like human beings, is losing dignity. From it derives the urgency of ethical reflections around him, as much in his beginnings as his course and its term. The same bond for the nature support of the human life.

Resumen

El misterio de la vida en todas sus formas, pero en especial desde nuestra vida como seres humanos, está perdiendo dignidad. De esto, surge la urgencia de una reflexión ética sobre sí mismo, desde su inicio, su desarrollo y su término. El mismo lazo de la naturaleza respalda la vida humana.

1. Introducción

La violencia, en diversas formas, ocupa espacios importantes en nuestra historia y ello se hace patente, también, en nuestro tiempo. Nos hemos acostumbrado a ver en televisión, tanto en las noticias como en muchos de sus programas de entretenimiento, el asumir la vida y la muerte como un asunto baladí, que se vive día a día, y en el que no vale la pena detenerse, más allá de verlo como noticia del momento.

En muchas zonas son los niños y adolescentes los que, como agentes violentos, propician atentados contra la vida y al mismo tiempo son procuradores de la muerte o por lo

menos de diversas formas de violencia a otros y de daños. Incluso, surge como una paradoja que algunos de ellos sean defensores de la naturaleza, aunque no de la vida de los demás.

Ionesco, autor de obra de teatro del absurdo, nos presenta en una de ellas una forma de premoción cada vez más cierta. En *El rinoceronte*, los personajes se convierten, por sus propias relaciones internas, en rinocerontes, animal que sirve como paradigma de la torpeza y de la bestia. Al final, queda uno solo que en medio del escenario grita “soy el último hombre y lo seré hasta el final. Yo no capitulo”.¹

Pareciera que hemos perdido la capacidad de admirar la vida como milagro esencial y de decir “Oh gracia misteriosa de la vida, soy, respiro profundamente toda la vida, tengo mi sitio bajo el sol, se me ha concedido el permiso formidable de ser hombre”.² La vida es el gran milagro que escapa a la lógica de la utilidad, la que, aplicada a ella, nos hace inhumanos al desconocer la profunda dignidad de aquellos que pueden parecer no-útiles, no rentables y económicamente improductivos.

Todo lo anterior podría ejemplificarse hasta el cansancio. Lo importante es reflexionar sobre cómo usar esta información para crecer como sociedad y uno de los caminos primordiales de ello son los procesos educativos en los que a los niños y jóvenes se les presenta el misterio de la vida en su totalidad, con sus logros, sus dolores, sus fracasos, la iluminación del nacimiento y la luz que parece apagarse al final. Ello impulsa a reflexionar desde el punto de vista ético, entre otros, sobre las relaciones del hombre para con el hombre y del hombre respecto de la naturaleza, como formas en que se expresa la vida.

¹ Sobre Ionesco, véase mi artículo “Ionesco y ‘el rinoceronte’: testimonio y profecía”, en *Logos, Revista de Filosofía*, vol. XXXV, no. 103, año XXXV, Universidad La Salle, México, enero-abril, 2007.

² Psichari, *El viaje del Centurión*.

Con frecuencia, pensamos que la formación moral es propia de la asignatura de Religión y de la Orientación. A lo más concedemos que las ciencias llamadas humanas tienen algo que aportar en este aspecto. Sin embargo, nos olvidamos que la educación, en su conjunto, debe promocionar valores, y que las ciencias y, en particular, la Ciencia Natural, desde su especial punto de vista, puede y debe promover una formación axiológica profunda que ayude al educando en el camino hacia una persona integral.

Las ciencias, de manera especial, pueden y deben incentivar a trascenderlas, en la búsqueda de un sentido más allá de ellas mismas y con el objetivo de descubrir valores que abran ese sentido. Deben tener presente que no son fin en sí mismas. Su sentido es la persona y su papel no es sólo aportar conocimiento sino ser “voz que clama” por un sentido último y absoluto, mediatizado por valores morales que nos conduzcan a él. El ser humano tiene un compromiso consigo mismo, que la técnica y la ciencia no pueden eludir.

2. El valor moral

Educar supone orientar hacia opciones axiológicas, en las que el valor moral ocupa un lugar importante, si se quiere tener en cuenta la relación trascendente de la persona humana, capaz de abrirse a valores absolutos.

Podríamos definir el valor moral como aquella calidad inherente a la conducta que se manifiesta como auténticamente humana, conforme a la dignidad de la persona y de acuerdo, por tanto, con el sentido más profundo de su existencia. Precisamente por ese carácter totalizante, el valor moral se halla siempre y en todas partes presente, como una urgencia que nunca abandona, como una llamada constante que invita a seguir su voz (...). La respuesta específica que provoca el valor ético es la experiencia de obligación. En ella se vivencia este carácter ineludible,

absoluto, que nos viene de una fuerza que se impone al sujeto desde dentro, pero sin forzar, sin ningún tipo de presión física. Su mensaje penetra hasta el corazón, insistiéndole de manera continua, sin que podamos reducir al silencio su invitación para realizarnos como persona, para humanizar cada vez más nuestra propia existencia, pero al mismo tiempo descubrimos la grandeza desconcertante de la libertad, que permite orientar nuestro rumbo por caminos diferentes, hacernos sordos a la voz imperiosa de su llamada (...). No es posible una lucha intestina entre los imperativos auténticos de la ética y las exigencias más profundas del hombre. La moral no es la frontera que encierra y esclaviza a la libertad, algo ajeno y opuesto a ella, como si se tratara de un adversario. Es el cauce que orienta su ejercicio, para que el hombre consiga lo que debe ser, para que construya su perfección. Habría más bien que definirla, entonces, como la ciencia de los valores que dirige e ilumina nuestra realización humana, libre y responsable, hacia su destino.³

La búsqueda de nuestro propio ser, de nuestra autorrealización a través del valor moral surge como un imperativo individual y social, en los niveles personal, comunitario y estructural. El valor moral tiene el carácter de un Indicativo Obligante. Sin embargo, no se refiere básicamente a normas, aunque ellas existen y sean necesarias como pedagogía de crecimiento, sino a un espíritu, a actitudes. La moral no puede dedicarse a controlar a las personas, sino a promover una libertad responsable.⁴

La conciencia moral como dimensión básica de la misma persona humana, es una realidad humana abierta al crecimiento y, por eso, su desarrollo implica un doble proceso de formación y conversión. En la formación de la conciencia

³ López Azpitarte, E. y otros, *Praxis Cristiana* (1). Ediciones Paulinas, Madrid, 1980, p. 76. Citado por Tony Mifsud, *Teología moral fundamental*, Apuntes de clases, CIDE, Santiago de Chile, 1982.

⁴ Mifsud, Tony, *op. cit.* ver capítulo sobre valores.

moral es preciso tener en cuenta la influencia ambiental sobre el individuo. Existe una “conciencia colectiva” (valores culturales) y una “conciencia estructural” (valores ligados a sistemas, instituciones) que repercuten directamente en la conciencia moral de cada persona. La reciprocidad y el compromiso social subrayan la gran importancia del ambiente valórico sobre la sensibilidad de la persona humana.⁵

Así la conciencia va abriéndose a valores que la encaminan a un desarrollo personal más pleno, inserto en una sociedad determinada. La ética tiene, necesariamente, el carácter de una ciencia práctica del futuro, de una ciencia de la posibilidad y de las transformaciones, al ser parte de un ser en crecimiento y al enfrentarse a nuevos problemas presentados en una sociedad que progresa.

Y este progreso debe considerar a la persona humana en sus aspectos esenciales. La persona humana en su vivir es una realidad que se realiza en el tiempo, el espacio y de un modo sexuado: la persona humana vive dentro de una historia y es historia (tiempo), condicionada y ligada a lugares concretos (geografía, cultura, etc., espacio) y se autocomunica desde su corporalidad (desde su ser hombre o ser mujer). Constituye una realidad de integración compleja: es decir, una unidad pluridimensional, o mejor todavía, busca la integración de toda la complejidad y riqueza de sus dimensiones. En el nivel estructural es un ser dotado de afectividad, de inteligencia y de voluntad, que busca integración para un crecimiento y desarrollo normales. Justamente, por eso, tiene distintas necesidades, desde el comer hasta la amistad y la comprensión.

Al mismo tiempo es una realidad indigente: es necesidad e historia, es objeto y sujeto, es naturaleza y libertad, es “hecho” y “se hace”. Dentro de un esquema (o pauta) crece, se desarrolla y goza de libertad y es una realidad abierta: a sí

⁵ *Ibid.*, p. 133.

misma (es capaz de autoconocimiento), a los demás, al mundo, a lo desconocido. Realiza la experiencia de lo finito (limitado) y de lo infinito (sueños e ideales sin límites de espacio y tiempo) y es hasta capaz de autotrascenderse. Para encontrar sentido a su vida necesita buscar fuera de sí, hacia algo o alguien que engloba el todo dentro del cual él forma una parte. La experiencia de formar parte de una totalidad más grande.

Por lo anterior es un fin y nunca un medio (Kant): constituye un valor absoluto. Mientras que las cosas tienen un fin fuera de ellas (se utilizan para algo), la persona humana es un fin que hay que respetar. Sólo se entiende en el nivel del ser, porque en el nivel del tener (salud, riqueza, poder, belleza, etcétera) se crea una desigualdad básica que divide a la humanidad.

En todas las afirmaciones anteriores se nota que la persona humana es una realidad que, dentro de un esquema básico que permite hablar de “persona”, goza de libertad (su dimensión de apertura, de relación, de crecimiento, etcétera) y es un rasgo constituyente del ser persona humana”.⁶

3. El problema moral y la Ciencia Natural

El hombre es una permanente vocación de valor. El proyecto de vida, a que cada hombre tiende, se encamina siempre hacia la realización de algún valor. Las opciones vitales del hombre derivan, no de saberes científicos sino de convicciones radicales sobre el sentido de la realidad, de la historia y de la totalidad.

Ninguna ciencia del intelecto ha experimentado tan profundos cambios en las últimas décadas como la Ciencia Natural. Este acelerado avance científico influye en nuestro modo de vivir y pensar, y las ciencias, si bien han llegado

⁶ *Ibidem*.

a ser sinónimo de progreso, de cambio y desarrollo social, también han facilitado la emergencia de grandes inquietudes y problemas. Es por ello que la investigación no se reduce a lograr conocimientos, sino que supone un enfrentamiento con los problemas en todo el ámbito de lo humano, lo que significa un contacto permanente con otros campos de la reflexión humana. La investigación científica tiene una metodología propia y límites precisos, pero su enseñanza debe aspirar a un mensaje que la trascienda.

El valor de ser es el valor de afirmar la propia naturaleza racional contra lo que es accidental en nosotros. Ello incluye una decisión sobre la naturaleza del hombre que debe ser hecha explícita en toda ciencia, en su búsqueda y en su entrega. Ésta es la razón por la que, por ejemplo, cada vez son más los representantes de la medicina en general y de la psicoterapia en particular que buscan la cooperación de filósofos y teólogos. La Medicina y todas la Ciencia Natural no pueden ayudar al hombre sin la cooperación permanente de todas las demás profesiones y ciencias, cuyo objeto es ayudar al hombre como hombre. El universo de la organización técnica y científica debe redimensionarse según una escala humana, para que todos esos medios estén ordenados efectivamente al servicio de la persona, y ésta pueda orientarse hacia su verdadero fin. Nuestro futuro dependerá, en gran medida, de que podamos controlar y dominar los valores engendrados, de una manera o de otra, por el progreso científico y técnico, lo que en el campo del valor moral plantea inquietud e incertidumbre al hombre de hoy.

Los avances de la tecnología (especialmente en el campo de la medicina con todos los avances de la ingeniería genética) plantean problemas éticos desconocidos en el pasado: la fecundación in vitro o el niño probeta, la donación de órganos y los transplantes, la diferencia entre medios extraordinarios y ordinarios en las intervenciones quirúrgicas que ya

no está tan clara, la clonación, la píldora del “día después”, el uso de los descubrimientos genéticos en los controles de la gestación. Las nuevas técnicas bio-médicas nos plantean el sentido de la persona en el derecho del paciente y la pertinencia de los métodos empleados.

La reflexión moral tiene que asumir los avances contemporáneos, sin una actitud de añoranza al pasado, si es que quiere participar en la construcción de un futuro para la humanidad. El mundo tecnológico está perdido y es nuestro deber orientarlo. En él, como en todo lo humano, está presente el valor moral, con su “experiencia de obligación” y su “urgencia que nunca abandona”. Todo ello supone un concepto claro de lo que hoy se denomina “calidad de vida”.

Por calidad de vida entiendo el conjunto de condiciones que permiten a un ser humano desarrollar en plenitud todas sus potencialidades, lo que les permite elevarse a un nivel existencial superior, propio de una persona. Es evidente que este concepto encierra muchos aspectos no sólo bio-ecológicos, sino también sociales, políticos, económicos, que pueden y deben ser objeto de opciones morales.

La moral es ciencia de los actos humanos y ningún acto humano, cualquiera que sea su objetivo, puede prescindir de su sentido. Es por ello que podemos hablar tanto de ética de la vida (bio-ética) como de ética de la naturaleza o del contorno (eco-ética). La moral nos impulsa a humanizar nuestra experimentación sobre el hombre y la naturaleza. Juan Pablo II nos señala, en forma reiterada, el peligro que encierra la separación entre ciencia, técnica y moral. En sus encíclicas *Redemptor Hominis* y *Laborem exercens* plantea la gravedad de esta ruptura.

El hombre, por tanto, vive cada vez más en el miedo. Teme que sus productos, naturalmente no todos, y no la mayor parte sino algunos y precisamente los que contienen una parte especial de su genialidad y de su iniciativa, puedan ser dirigidos de manera

radical contra él mismo; teme que puedan convertirse en medios e instrumentos de una autodestrucción inimaginable, frente a la que todos los cataclismos y las catástrofes de la historia que conocemos parecen palidecer [...].

El progreso de la técnica y el desarrollo de la civilización de nuestro tiempo, que está marcado por el dominio de la técnica, exigen un desarrollo proporcional de la moral y de la ética. Mientras tanto, este último parece, por desgracia, haberse quedado atrás. Por esto, este progreso, por lo demás tan maravilloso en el que es difícil no descubrir también signos auténticos de la grandeza del hombre, que nos han sido revelados en sus gérmenes creativos en las páginas del libro de Génesis (1-2), en la descripción de la creación, no puede menos de engendrar múltiples inquietudes [...].

Todas las conquistas, hasta ahora logradas, y las proyectadas por la técnica para el futuro ¿van de acuerdo con el progreso moral y espiritual del hombre? En este contexto, el hombre en cuanto hombre, ¿se desarrolla y progresa, o por el contrario retrocede y se degrada en su humanidad?⁷

Y, en su visita a Austria, en septiembre de 1983, en su discurso ante una comunidad de científicos e intelectuales, el mismo Juan Pablo II señala que,

el hombre está amenazado por lo que él mismo produce... no son la ciencia y la tecnología como tales las que amenazan a la humanidad, sino su apartamiento de los valores morales... más allá de las fronteras de los países y de los bloques de poder está cobrando forma una comunidad científica mundial, que, por razones éticas, ya no está dispuesta a aceptar que el destino del hombre se vea amenazado por la manipulación genética, los experimentos biológicos y el refinamiento de las armas químicas, bacteriológicas y nucleares.

Por último, Benedicto XVI señala que el desarrollo tecnológico puede alentar la idea de la autosuficiencia de la técnica, cuando el hombre se pregunta sólo por el cómo, en vez

⁷ Juan Pablo II, *Encíclica Redemptor Hominis*, no. 15.

de considerar los porqués que lo impulsan a actuar. Por eso, la técnica tiene un rostro ambiguo. Nacida de la creatividad humana como instrumento de la libertad de la persona, puede entenderse como elemento de una libertad absoluta, que desea prescindir de los límites inherentes a las cosas. El proceso de globalización podría sustituir las ideologías por la técnica, transformándose ella misma en un poder ideológico, que expondría a la humanidad al riesgo de encontrarse encerrada dentro de un *a priori* del que no podría salir para encontrar el ser y la verdad. En ese caso, cada uno de nosotros conocería, evaluaría y decidiría los aspectos de su vida desde un horizonte cultural tecnocrático, al que perteneceríamos estructuralmente, sin poder encontrar jamás un sentido que no sea producido por nosotros mismos. Esta visión refuerza mucho hoy la mentalidad tecnicista, que hace coincidir la verdad con lo factible. Pero cuando el único criterio de verdad es la eficiencia y la utilidad, se niega automáticamente el desarrollo. En efecto, el verdadero desarrollo no consiste principalmente en hacer. La clave del desarrollo está en una inteligencia capaz de entender la técnica y de captar el significado plenamente humano del quehacer del hombre, según el horizonte de sentido de la persona considerada en la globalidad de su ser. Incluso cuando el hombre opera a través de un satélite o de un impulso electrónico a distancia, su actuar permanece siempre humano, expresión de una libertad responsable. La técnica atrae fuertemente al hombre, porque lo rescata de las limitaciones físicas y le amplía el horizonte. Pero la libertad humana es ella misma sólo cuando responde a esta atracción de la técnica con decisiones que son fruto de la responsabilidad moral. De ahí la necesidad apremiante de una formación para un uso ético y responsable de la técnica. Conscientes de esta atracción de la técnica sobre el ser humano, debe recuperarse el verdadero sentido de la libertad, que no consiste en la seducción de una

autonomía total, sino en la respuesta a la llamada del ser, que comienza por nuestro propio ser.

Esta posible desviación de la mentalidad técnica de su originario cauce humanista se muestra hoy de manera evidente en la tecnificación del desarrollo y de la paz. El desarrollo de los pueblos es considerado con frecuencia como un problema de ingeniería financiera, de apertura de mercados, de baja de impuestos, de inversiones productivas, de reformas institucionales, en definitiva como una cuestión exclusivamente técnica. Sin duda, todos estos ámbitos tienen un papel muy importante, pero deberíamos preguntarnos por qué las decisiones de tipo técnico han funcionado hasta ahora sólo en parte. La causa es mucho más profunda.⁸

4. Bioética

No voy a dar una definición de diccionario, una respuesta basada en la política o en la psicología, ni mucho en la ciencia moderna, porque eso sería intentar hacer lo imposible, ya que la vida abarca todo ámbito de lo que conocemos, es demasiado amplio. De partida, la vida no es una cosa ni algo tangible. La vida es un proceso, y no está ocurriendo en “alguna parte”, estoy viviéndola yo y la vive usted. No es una meta a futuro, algo por alcanzar, la vida está sucediendo ahora, con cada respirar, cada latir del corazón, con cada abrazo, con cada llanto, con cada alegría... pero como todo, el hombre ha querido buscarle un fundamento a esta existencia. Por eso se ha querido guiar por doctrinas, dogmas, teorías e innumerables estudios, pero es aquí donde recae su principal problema... buscar el fundamento de su vida en su entorno.

⁸ Benedicto XVI, *Encíclica Caritas in Veritate*, no5. 69, 71.

Así la lista de problemas que van a alimentar el problema bioético es larga. Allí se encuentran todos los casos en los que la aplicación del progreso científico o técnico cambia el curso habitual de nuestra existencia biológica, con una particular insistencia en los dos extremos de ella: la procreación y la muerte.⁹ La vida humana en sus comienzos plantea serios interrogantes éticos, sobre todo en referencia con el aborto, con la fertilización in vitro y con todos los problemas de fecundación. El final de la vida coloca al hombre ante complejas opciones éticas: la eutanasia, por ejemplo. La conservación de la vida conlleva importantes exigencias éticas, entre las que señalamos la referente a los trasplantes de órganos, y otras que,

la biología no podría desarrollar y ocupar un lugar coherente en el universo de las ciencias si no se decide a reconocer en la vida la expresión de uno de los movimientos más significativos y más fundamentales del mundo alrededor de nosotros.

El hombre es una parte de la vida y es la parte más característica, la más polar, la más viviente de la vida. Somos nosotros, sin duda alguna, quienes constituimos la parte activa del universo, el brote donde la vida se concentra y trabaja, el capullo en el que se abriga la flor de todas las esperanzas.¹⁰

Teilhard de Chardin concibe al hombre como fundamento y culminación de la evolución, “flecha del árbol de la vida” y clave del plano arquitectónico del universo. El hombre se manifiesta fenomenológicamente como un ser de una categoría única. Atado exteriormente al mundo de la materia y de la vida, por su estructura interior pertenece al mundo del espíritu. Morfológicamente no está distanciado

⁹ Chardin, Teilhard, de, *La place de l'homme dans la nature*. (Le groupe Zoologique human), pp. 17 y 20. Cfr., además, Chardin, Teilhard, de, *La Vida Cósmica*.

¹⁰ Colomer, Eusebio, *Mundo y Dios al Encuentro* (El evolucionismo cristiano de Teilhard de Chardin), Nova Terra, Barcelona, 1963, pp. 34-35.

de los grandes antropoides, pero ontológicamente se diferencia de todos los animales, no solamente porque “sabe”, sino porque “sabe que sabe”. No se trata, pues, simplemente de un nuevo eslabón en la escala evolutiva, sino de un nuevo orden de ser. Y este orden nuevo es el que da sentido a cuanto le precede.

Como clímax de la vida, la vida del hombre cobra un sentido muy especial y profundo, orientado hacia una realización que la trasciende. Este hecho plantea en relación con ella un conjunto de problemas éticos, que deben estar presentes en todo análisis de nuestra existencia biológica. La Biología como ciencia de la vida no puede prescindir de los problemas morales que plantea esta forma de existencia. La sexualidad, la procreación, la fragilidad de la estructura orgánica y las enfermedades y la muerte son problemas que no pueden reducirse a un análisis exclusivamente “científico”. Ellos implican una opción valórica y un sentido de la existencia humana. Quizá la ubicación de la Biología en los planes escolares de estudio está para contribuir a que el educando consiga como fin último, amar profundamente a la criatura humana y la síntesis de vida que ella significa.

Al hablar de persona y sociedad existe un presupuesto básico: la vida. Es simplemente obvio que sin vida no podemos hablar ni de personas ni de sociedad. De modo que podemos sacar unas conclusiones básicas y fundamentales que permitan un discurso ético.

A) *La vida es un valor en sí*: este valor constituye la base, el soporte y el fundamento para que cualquier otro valor moral o premoral pueda desarrollarse en su proyección personal y social. Así, esta característica de valor básico y condicionante nos impone una vigilancia especialísima para no comprometerlo; no lo podemos sacrificar por cualquier cosa. Esta afirmación fundamental, “la vida es un valor en sí”, es

independiente de cualquier discurso religioso, en el sentido que nos permite entrar en diálogo con todos los hombres de cualquier ideología o creencia.

B) *La vida es un concepto y una realidad a la vez personal, comunitario y ambiental*: la vida humana no es tan sólo una realidad personal, sino también una realidad colectiva y una realidad ambiental (ecología).

C) *La vida humana incluye el concepto de calidad*: no es tan sólo el hecho de existir sino también incluye una vida que tenga calidad y dignidad para ser llamada vida humana.

La bioética significa “ética de la vida”. Anteriormente se hablaba más bien de Moral y Medicina, pero hoy en día los problemas de la vida humana desbordan la medicina y encontramos la presencia de la biología con sus descubrimientos, experimentaciones e innovaciones. Además, existe una serie de factores económicos como, por ejemplo, la posibilidad de costear una operación); sociales, como el acceso a los (servicios sociales preventivos y curativos de salud y legislación sobre la muerte clínica); políticos, como las campañas de esterilización; y psicológicos, como la violación, que tienen una ingerencia directa en los problemas éticos de la vida humana.

La bioética se presenta hoy en día como una reflexión importante frente al futuro de la humanidad. La ingeniería genética, los anticonceptivos, la gestación artificial, entre otros, constituyen una verdadera y pesada responsabilidad frente al futuro de la humanidad. Además obliga a una reflexión interdisciplinaria seria y serena: ¿Cuándo comienza la vida? ¿Cuándo puede hablarse de muerte? ¿Cuáles son los derechos del paciente? ¿Hasta dónde puede llegar la experimentación genética? y otras interrogantes necesitan un acercamiento interdisciplinario. Por ello se exige tener en cuenta los datos científicos que inciden en toda esta problemática, pero al mismo tiempo es necesario se dé un juicio moral sobre la misma. Existen dos principios en toda ética, cuya raigambre

evangélica es indiscutible y cuya vigencia hoy es incontestable: en primer lugar, debe citarse el principio moral de exigir a cada hombre un respeto absoluto hacia la realidad personal de los demás hombres, que le lleva a tratar a todo ser humano también, por tanto, a sí mismo, de acuerdo con su calidad y dignidad humana. Todo ser humano tiene una inalienable dignidad, es un valor en sí mismo y no puede degradarse al simple papel de medio para un fin. Un segundo principio, que no es independiente del anterior, sino una concreción del mismo, es que existen límites en la manipulación del hombre. El hombre no puede degradarse hasta convertirse en un animal de laboratorio, sobre el que puede experimentarse sin límites.

La afirmación de que la vida humana es un valor en sí, un valor básico y fundamental, parecería algo obvio. Pero los hechos contradicen constantemente esta afirmación tan natural. Todo el discurso sobre los derechos humanos y la dignidad humana es una actualidad desafiante. La vida humana y la dignidad humana están constantemente cuestionadas: la cantidad de abortos, la mentalidad antinatal, el peligro real de una destrucción de la humanidad, la violación ecológica, los atentados y la cultura de la muerte, las guerras y todos los conflictos bélicos de diversa índole, etc.¹¹

La explosión demográfica, aunque es un problema, no es la causa última porque la creación artificial de necesidades ha comprobado que el problema no es cuantitativo sino de estilo de vida. En definitiva, una antropología que dignifica el ser del hombre y se funda en valores morales es la que permite el respeto por toda persona en su dignidad más profunda y posibilita su realización como tal.

¹¹ Mifsud, Tony, *Moral de Discernimiento*, op. cit., T. II, bioética.

5. Dignidad del enfermo

La delicadeza y fragilidad de la condición del hombre implica, como experiencia acompañante, la de la situación de enfermo. Como enfermos, a veces extremos, nos observamos o somos observados en una pobre condición de dependencia, que en pocas oportunidades es vivida y comprendida en su significación más profunda, más cuando, en condiciones últimas, es vivida por pocos y los que viven esta experiencia la viven como incommunicable, como absolutamente personal, ¡qué difícil es expresar lo que se siente en condiciones extremas, cuando el dolor, el sufrimiento y la soledad no pueden expresarse, por mucho que se intente! ¡Qué poco sabe el médico del dolor del paciente!

Y esta situación adquiere particular relevancia en un mundo como el nuestro, en el que todo se mide desde la perspectiva de la utilidad. La sociedad de producción, que nos rige, fomenta con facilidad el activismo del hacer y, como fenómeno concomitante, se tiende a despreciar o sólo a tener piedad del anciano o del enfermo, por su escasa utilidad social. Es necesaria la conciencia de que toda la existencia particular es valiosa y digna, sin importar las condiciones. Ni la edad, ni las situaciones extremas, ni la enfermedad... nada... hace perder su carácter de valioso, de incondicional, al existir de cada hombre.

El enfermo es signo de la precariedad de nuestro existir, de nuestro tiempo limitado, pero, incluso, sin ese valor de testimonio, conserva la dignidad de lo humano. El valor de una persona y su dignidad no se pueden confundir con su utilidad. Por eso, permanece intacta aún en la extrema enfermedad y, por ello, es exigible un respeto incondicional hacia aquel que la vive. Viktor Frankl, médico y escritor de gran influencia en el pensamiento contemporáneo, a partir de cuyo pensamiento escribo esta reflexión, dice en su obra

El hombre en busca de sentido: “Un individuo psicótico incurable puede perder la utilidad de ser humano y sin embargo conservar su dignidad... Tal es mi credo psiquiátrico. Yo pienso que sin él, no vale la pena ser un psiquiatra.”

El enfermo, como sujeto que sufre, es superior a su enfermedad e incluso al mismo médico, en cuanto es capaz de descubrir, en libertad, un sentido en el acaecer, a veces fatal, de la misma. El hombre tiene derecho a sufrir su dolor, al sumir su sufrimiento y al tomar postura frente a él. La angustia o desesperación que, a veces, acompañan nuestras enfermedades, no es por ellas, sino por la incapacidad que tenemos de encontrarles un sentido. En el minuto doloroso en el que de golpe tomaré conciencia que estoy enfermo o que me vuelvo viejo; en este momento último, sobre todo en el que sentiré que escapo a mí mismo, absolutamente pasivo en las manos de las grandes fuerzas desconocidas que me han formado; en todas estas horas sombrías, dame Dios mío, comprender que eres Tú el que escarbas dolorosamente en las fibras de mi ser para penetrar hasta la médula de mi sustancia para llevarme a Ti (Pierre Teilhard de Chardin).

6. El morir ¹²

El vivir asume su comienzo pero también debe asumir no sólo sus momentos de decadencia en la enfermedad sino su término en el morir, y allí igualmente vivir respetando su dignidad. En el momento de la muerte se plantea la posibilidad de hacer la opción final que exprese y comprometa nuestra totalidad de ser en libertad y nos “anclen” definitivamente en la apertura hacia los hermanos y hacia Dios.¹³

¹² Remito a mi libro *Vivir al final*, Ed. San Pablo, Caracas, Venezuela, 2008 y a mi reflexión “El problema de la muerte”, en Rev. Píntese, Brasil, Belo Horizonte, no. 87, 2000.

¹³ Romo Waldo: “Reflexión ética y problemas de la muerte eminente”, *Revista Teología y Vida*, Universidad Católica de Chile, Santiago, Vol. XXVI, 1985, n° 3.

La muerte, acontecimiento del abandono, puede ser vida como la cercanía más profunda: en el dolor de la separación mayor puede consumarse la comunión del amor, que es fuerte como la muerte. Morir se convierte en el acto por el que la persona acepta el acto supremo de abandono a Dios y de este modo la muerte se convierte en el verdadero *dies natalis*, en el día del supremo nacimiento del hombre a sí mismo delante de Dios y en relación con él. Así remitirá para todos a la globalidad de la existencia personal en el conjunto de las obras y de los días que la han ido entretejiendo, de las posibilidades que se le han ofrecido y de las respuestas conscientes y libres que ha dado la persona. Sólo el drama de la libertad, sólo el ser arduo de la esperanza, junto con la promesa cierta de que es posible alcanzar lo que se espera, da densidad histórica y dignidad a la representación de la belleza del *éschaton*.

Por ello finalmente, ante el miedo y la pregunta que suscita la inevitabilidad de la muerte la teología no ofrece ningún tipo de paliativo: más bien desenmascara las relativizaciones de la muerte y muestra su radical sin sentido. La muerte es la experiencia humana de radical separación de Dios. La fe presenta una única condición de posibilidad para superar el absurdo de la muerte. Lo que a la muerte puede darle un sentido no proviene de ella misma, que es separación de Dios. Tampoco a partir del hombre es posible establecer un sentido convincente. Dicho sentido sólo se funda en Dios mismo, quien, en la muerte de Jesús, se apropia de la muerte humana. Desde el hombre el sentido de la muerte sólo puede ser el de la libertad que abre a la gracia, vale decir, el sentido que proviene de la apertura y la entrega a ese Otro más grande, que ha asumido nuestra muerte, permitiéndonos por eso, y sólo por eso, ser *re-cogidos* de la no-vida y *acogidos* en Su vida. Y con ello la razón de nuestra esperanza es una sola: el amor apasionado de Dios

por cada uno de nosotros, que ni siquiera nuestro pecado y nuestra muerte logran acallar.¹⁴

Nuestro cuerpo no es un objeto por estudiar como soporte de acciones, pasiones e intenciones, sino un tipo de intencionalidad no tematizada, apertura originaria al mundo. Podemos decir que la salud y la enfermedad son las dos maneras fundamentales del “habitar”, dos modos de anclarnos en el mundo, es decir, dos modos primarios de significar el mundo que comprometen toda tarea intencional. Si estoy sano “puedo”, si estoy enfermo “no puedo”.¹⁵

Por otro lado, la muerte se desvanece cada vez más como acontecimiento público y social. En todos los fenómenos actuales de evasión se da una manifestación engañosa del rechazo instintivo del hombre ante la muerte. El engaño reside en negar la realidad de dicho fenómeno. Se pretende superar el absurdo de la muerte, al negar su existencia.¹⁶

Al referirnos a la muerte decimos cosas en relación con algo que situamos como futuro o posibilidad. Cuando dicho futuro o posibilidad se actualiza, dejamos de hablar y, sólo entonces, hacemos la experiencia de la muerte. Esta “futura-ridad” dificulta nuestra reflexión en dos sentidos: primero, porque determina un tipo de discurso referido a una experiencia que nos es todavía ajena y que, desde ese futuro, nos perturba y nos incita a pensarlo como un destino ignoto y cuestionador a la vez. En segundo lugar, porque no necesi-

¹⁴ Noemí, Juan, “Significado Teológico de la muerte”, *Revista Teología y Vida*, Universidad Católica de Chile, Santiago. XXIX, 1988, n°. 4. Cfr. también Noemí, Juan, “¿Es la esperanza cristiana liberadora?”, Ediciones Paulinas, Santiago de Chile, 1990, cap. VIII, p. 141ss.

¹⁵ *Ibidem*. Cfr. Morán, Sergio, “Término de la vida humana”, *Revista Teología y Vida*, Universidad Católica de Chile, Santiago., vol. XXXV, 1994, n°. 1-2. Cfr. el artículo “Morir con dignidad: un aporte desde la ética cristiana”, de Tony Mifsud en esta misma publicación y número.

¹⁶ Pfeiffer, María Luisa, “La Medicina y la enfermedad: dos paradigmas”, *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, México, n°. 91, enero-abril, 1998.

tamos definir, como Heidegger, nuestra realidad como “ser-para-la-muerte” para reconocer un dato de por sí innegable: el tener que morir, propio de todo hombre.

Nuestra experiencia de vivir es al mismo tiempo la experiencia de tener que morir; en otras palabras, la existencia humana conlleva de por sí esta suerte de “confrontación anticipada” con la muerte. Estar vivo y tener que morir son datos inseparables en el ser del hombre. Esta experiencia ya la empezamos a hacer cuando somos niños. Entonces perdemos la “inconciencia” de una vida que se define unívocamente por sí misma, para experimentarnos como un ser vivo al que aguarda la muerte. Y es por ello que estar vivo, pero tener que morir no es la constatación apática de un hecho normal y natural, sino que despierta una tensión entre la experiencia de estar vivos —que vivenciamos como un bien al que instintivamente nos aferramos— y el tener que morir como un destino que nos asusta y despierta, por ende, en nosotros rechazo. Estamos en la vida ante la muerte. Ésta es una situación que no cabe sino reconocer.¹⁷

En cada uno de los seres humanos en el inicio está dada una “ley a priori” que rige el desarrollo, de tal manera que las posibilidades a partir de las que se desarrolla están ya limitadas y orientadas. Como tal, el comienzo está presente en cada momento de la vida. Por su parte, como un interno “hacia dónde” de la totalidad del proceso, está contenido ya en el primer momento de la vida. Lo último no es sólo la ruptura de una sucesión arbitraria y desorientada de acontecimientos, sino el fin consumado, que en tanto “hacia donde” del movimiento vital, es interno a este y domina la totalidad. Cada fase del movimiento vital es, a la vez, comienzo y fin para otro momento. Por esto la temporalidad es interior al ser vivo.¹⁸

¹⁷ Noemí, *op. cit.*

¹⁸ Schickendantz, Carlos, “Teología de la muerte: un texto inédito de Karl

7. Hacia una ecoética

Más allá de la vida de la naturaleza está el respeto por la vida del hombre protagonista esencial de ese vivir, y sin embargo el mundo de la naturaleza viva e inerte es el soporte de la vida del ser humano. En ella trabajamos, a través de ella nos expresamos. El aporte de la ética al problema ecológico es primariamente una actitud ecológica frente al medio: sensibilizar y educar frente al problema mediante una opción por la calidad de vida y un respeto por el patrimonio ambiental con vistas a la generación presente y futura.

Me parece que es una obligación fundamental para el hombre sacar de sí mismo y de la tierra todo lo que ella puede dar; y esta obligación es tanto más acuciante, cuanto más ignoramos en absoluto qué límites, acaso muy lejanos todavía, puesto a nuestro conocimiento y a nuestras fuerzas naturales crecer y realizarse lo más posible. Tal es la ley inmanente al ser. No puedo creer que al abrimos perspectivas hacia una vida más divina, Dios nos haya dispensado por lo mismo de proseguir, aún en el plano natural, la obra de la creación. Me parece que sería “tentarle” dejar andar al mundo a su paso, sin esforzarse por dominarlo mejor y comprenderlo mejor.¹⁹

Hablar de la naturaleza humana significa hablar del ámbito vital del hombre, su entorno, “su casa”. *Oikos* designa, ante todo, el ámbito inmediato de la vida del hombre. Hablar de ecología implica, pensar las relaciones del ser humano con la naturaleza según una imagen doméstica: el hombre está en el mundo, en la naturaleza física, como en su casa. El mundo es percibido como cosmos, orden de admirable belleza en el que se transparenta la verdad del Ser y su fundamento divino.

Rahner”, en *Revista Teología y Vida*, Universidad Católica de Chile, Santiago. vol. XXXVIII-1977, n.º. 4, (El texto se titula “Der Tot”). Rahner, Karl, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 1979, pp. 503-505.

¹⁹ Chardin, Teilhard, de, *Genèse d'une pensée*, p. 161.

La naturaleza (con el respeto de equilibrio ecológico) está al servicio de la persona. Los ecosistemas tienen su punto culminante en la síntesis de la vida que es el ser humano. Sin embargo, la naturaleza no es solamente algo para usar, sino una realidad para conocer y admirar, objeto primero de asombro. El auténtico dominio del hombre sobre la tierra, llamado por vocación divina, no es el que corresponde a un conquistador que sojuzga a un extraño, sino que consiste en la capacidad de conocer sus leyes y emplearlas sin vandalismo ni crueldad. Al romper sus relaciones vivientes con la naturaleza, el hombre queda disminuido en su propio ser exiliado del paraíso, y su auto-desarraigo lo impulsa a la aventura suicida de la tecnocracia.²⁰

Con asombro vemos cómo el hombre de jardinero que era otro ahora se ha convertido con frecuencia en el pirata de la naturaleza. La polución ambiente, la contaminación acústica, son, entre otros, algunos de los signos de ruptura, que lo es para la naturaleza y para la comunidad humana que vive en ella. Nuestra responsabilidad moral llega también a este campo y nos plantea una serie de problemas que golpean la conciencia humana con la fuerza de un imperativo ineludible.

Paulo VI, en el discurso pronunciado con ocasión del 250 aniversario de la FAO, el 16 de noviembre de 1970, reconocía cómo los progresos logrados en el mejoramiento de la fertilidad del suelo, la sistematización racional de la irrigación, el esfuerzo por la selección vegetal, etc., parecen realizar en nuestros días la antigua profecía del florecimiento del desierto. Pero, al mismo tiempo, constataba que la realización concreta de estas posibilidades técnicas va acompañada de repercusiones tan dañosas sobre el equilibrio de nuestro

²⁰ Aquer, Héctor, "Fundamentos sapienciales de la ecología", *revista Sapientia*, Buenos Aires., no. 148, pp. 139-146, abril-junio, 1983.

ambiente natural, y de tal agravamiento en las condiciones del entorno, que amenaza llevarlo a una verdadera catástrofe ecológica. Y concluía:

...se impone un cambio radical en la conducta de la humanidad, si esta quiere tener seguridad de que va a sobrevivir: no es cuestión ya de dominar tan sólo la naturaleza; hoy el hombre debe prepararse a “dominar su mismo dominio” sobre la naturaleza, ya que los progresos científicos más extraordinarios, las proezas técnicas más prodigiosas, el crecimiento económico más espectacular, si no van unidos a un auténtico progreso social y moral, se resuelven, en definitiva, contra el hombre.

8. Bioética y ecoética

Todo lo señalado nos mueve a insistir en la presencia no sólo de una bioética en la elaboración científica, sino también de una eco-ética. Las ciencias tienen un especial valor formativo, no sólo a través de su metodología tan particular, de sus contenidos que nos permiten conocer y admirar al Hombre y a su mundo, sino también en cuanto nos permite atisbar una realidad axiológica superior, en la adecuación de los medios al fin último de la existencia del Hombre.

Se las puede elevar a un plano superior, en su relación con la persona, que no disminuye el quehacer científico ni lo desvirtúa, sino lo eleva a un nivel superior al servicio de la persona humana, que son los que la realizan y los que usan de ella, al apoyarlos en su búsqueda de sentido último, mediatizado en la realización de auténticos valores morales.

... la exploración de la tierra, del planeta sobre el que vivimos, exige una planificación racional y honesta. Al mismo tiempo, tal explotación para fines no solamente industriales, sino también militares, y el desarrollo de la técnica no controlado no encuadra en un plan universal y auténticamente humanístico, llevando muchas veces consigo la amenaza del ambiente natural del hombre, y lo enajenan en sus relaciones con la naturaleza y lo apartan de ella. El hombre parece, a veces, no percibir

otros significados de su ambiente natural, sino solamente aquellos que sirven a los fines de su uso inmediato y de consumo. En cambio era voluntad del Creador que el hombre se pusiera en contacto con la naturaleza como “dueño” y “custodio” inteligente y noble, y no como “explotador” y “destructor” sin ningún reparo. El sentido esencial de esta “realeza y de este “dominio” del hombre sobre el mundo visible, asignado a él y consentido por el mismo Creador, consiste en la prioridad de la ética sobre la técnica, en el primado de la persona sobre las cosas en la superioridad del espíritu sobre la materia.²¹

La vida es nuestra realidad. En ella decimos “soy y respiro profundamente bajo el sol”. Es por ello que surge como aspecto esencial de nuestro ser el decir que somos vivientes y que nos asumimos como tales y como parte de ellos, aunque una parte especial. Nuestro vivir es expresión de esa necesidad de “amor propio” que se manifiesta en él. En él estimo la vida como don, como una realidad que me plenifica y funda sentidos posteriores de realización de la misma. Como tal, debo ser capaz de sentir la dignidad de mi vida y ser fiel a la vocación a vivir donde quiera que ésta se manifieste.

Así la naturaleza, incluso la inanimada, como sostén de la vida, adquiere una particular dignidad y relevancia. Los seres vivos, que participan de este don, participan de su dignidad, y de manera muy especial todo hombre, como plenitud de vida en su inteligencia y su capacidad de amar, por lo que vive esta dignidad en forma más total. Por ello si amo la vida de manera preferente, amo a todo hombre en cuanto su climax, por la profundidad y dignidad que él representa.

A pesar de todo lo que la ciencia puede constatar de accidental en nuestra situación en medio del grupo de los seres vivos, nosotros, los hombres, representamos la parte del mundo que ha tenido éxito, aquella en la que refluye, hacia la abertura por fin

²¹ Juan Pablo II, *Encíclica Redemptor Hominis*, no. 15-16.

realizada, toda la savia y todos los cuidados de la evolución conocida. Somos nosotros, sin duda alguna, quienes constituimos la parte activa del universo, el brote en el que se abriga la flor de todas las esperanzas.²²

El hombre se manifiesta, pues, fenomenológicamente como un ser de una categoría única. Atado exteriormente al mundo de la materia y de la vida, por su estructura interior pertenece al mundo del espíritu. Morfológicamente no está demasiado distanciado de los grandes antropoides, pero ontológicamente se diferencia de todos los animales, no solamente porque “sabe” sino porque “sabe que sabe”.²³

Desde una perspectiva positiva el hombre es el más misterioso y desconcertante de los objetos definidos por la ciencia. De hecho, hemos de confesar que la ciencia aún no le ha hallado un sitio en su representación del universo.²⁴

Cada una de nuestras vidas está trenzada con dos hilos: el hilo del desenvolvimiento interior, siguiendo el cual se forman gradualmente nuestras ideas, afectos, actitudes humanas y místicas; y el hilo del éxito exterior, siguiendo el cual nosotros nos encontramos, en cada momento, en el punto preciso en el que convergerá, para producir sobre nosotros el efecto esperado de Dios, el conjunto de las fuerzas del Universo.²⁵

Y el amor a ella incluye la aceptación de la realidad de su longitud finita, de su nacimiento y de su fin. Incluso cuando descubro, en la experiencia de mi vida, mi propia mortalidad, el imperativo que de esta experiencia surge es de una mayor fidelidad. Desde allí surge un profundo sentimiento de amor por la vida en mí mismo, en los demás y en la naturaleza y

²² Chardin, Pierre Teilhard, de, *La vida cósmica*, 1916. Cfr. Colomer, Eusebio, *Mundo y Dios al encuentro: El evolucionismo cristiano de Teilhard de Chardin*, Nova Terra, Barcelona, 1963.

²³ *Ibid.* p. 35.

²⁴ Chardin, Teilhard, de, *El Fenómeno humano*, p. 179.

²⁵ Chardin, Pierre Teilhard de, *Le Milieu Divin*, Editions du Seuil, Paris, 1957, p. 80.

una fidelidad esencial para con ella en todas sus formas. “No matarás” es el imperativo eje de todas las exigencias éticas en relación con la vida humana. El respeto a la vida humana es uno de los núcleos primarios en torno de los que se ha desarrollado la conciencia moral de la humanidad.²⁶

Este es el fundamento de la bioética, como postulado de derecho universal, que es exigencia y obligación para todo hombre, y que surge desde su propia conciencia como imperativo que exige ser realizado. Es obligación de cada hombre amar en sí, y profundamente, su propia vida y la de los demás, porque ella tiene un sentido y guarda, aunque sea a modo de semilla, un germen de trascendencia que lo encamina a un más allá de sí mismo.

Es obligación de cada hombre el respeto por la vida, en la medida gradual en que sus distintas formas se acercan a la plenitud de vida que es él mismo, imagen y semejanza de lo Absoluto de vida en Dios, fuente última de todo vivir.²⁷

Pero nosotros no somos prisioneros. No nos están preparadas caídas ni trampas, y no hay nada que nos deba dar miedo ni atormentar. Estamos puestos en la vida como en el elemento a que somos más afines, y hemos llegado a ser, por una milenaria acomodación, tan semejantes a esta vida que, cuando nos estamos quietos, apenas se nos puede distinguir de lo que nos rodea, por un feliz mimetismo. No tenemos ninguna razón para desconfiar de nuestro mundo pues no está contra nosotros. Si tiene espantos, son nuestros espantos; si tiene abismos, esos abismos nos pertenecen; si hay peligros, debemos intentar amarlo. Y si orientamos nuestra vida solamente según ese principio que nos aconseja que nos mantengamos siempre en lo difícil, entonces lo que ahora se nos parece todavía como lo más extraño, se hará lo más familiar y fiel nuestro.²⁸

²⁶ Marciano, Vidal, *Moral de Actitudes*, T. II, PS Editorial, Madrid, passim.

²⁷ Cfr. mi libro *Reflexiones para tiempos de silencio*, pp. 82-83.

²⁸ Rilke Rainer, María, *Cartas a un joven poeta*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 85-86.

Por mundo quiero, ahora, significar el horizonte en que vivimos y en el que afirmamos nuestra existencia. Incluye, por lo mismo, el mundo de la materia inanimada y viviente, ante la que tomamos posición, recreándola con el esfuerzo de nuestra actividad en todas sus formas. Su sentido y su belleza, su crecimiento y su muerte, cobran sentido en el hombre que lo comprende. Sin él sería una sinfonía muda.

Por ello es necesario entender que somos parte de él en la medida en que, por un lado, participamos de algunas de sus condiciones esenciales: materialidad, caducidad, finitud, entre otras, y por otra, somos su culminación y expresión, sin la que sería incapaz de elevarse al horizonte de lo consciente, e incluso de lo distinto y trascendente. Las cosas, los seres, nos están presentes, no están representados, y nosotros nos relacionamos con ellos. No está nuestro cuerpo por una parte y nuestro yo inteligente por otra: somos una unidad, un organismo que dialoga con el mundo.

Es cierto que cada uno adviene a él desde la perspectiva en que se ha ubicado, pero no es menos cierto que un mundo compartido permite, además, el despliegue de rasgos fundamentales al hombre, en la misma medida de un “algo” común. Es necesario, por tanto, dilatar los límites de comprensión de la realidad y, defendiendo nuestro ámbito vital, ampliar fronteras a un crecimiento continuo del diálogo que se abre entre el hombre y su mundo.

No somos ajenos a él, sino una parte que, aunque más excelente, está unida al resto por lazos tan íntimos que lo identifican como uno de los suyos, que permanece y vive en él y por él, al mismo tiempo que lo trasciende. Existe en una mutua dependencia. Por lo mismo, es necesario el cuidado de la vida en todas sus formas, parte de ella y culminación de la estructura piramidal de la vida.

Así cuando decimos que la educación se encamina hacia el posibilitar una mejor calidad de vida debemos tener pre-

sente esta realidad de la misma, como fundamento de esta expresión. Tal vez si el papel de la biología, y con ella la de otras ciencias que dicen referencia en forma directa a los procesos vitales en un currículo escolar, tenga su sentido más profundo en enseñar a valorar la vida en todas sus formas en su intento de explicarla, fundamentalmente en aquel que aparece como culminación de este proceso.²⁹

La expresión de lo humano está mediada por su propio cuerpo, que no es un apéndice de él, sino una realidad de su propio existir. Nuestra condición es de una realidad ubicada temporal y espacialmente, a través de nuestro cuerpo. Por ello, cuando hablamos de educación integral, que se orienta hacia la totalidad de la persona, se hace necesario tener presente a qué totalidad nos referimos.

Si buscamos una mejor calidad de nuestro vivir, si entendemos por esta una realización más profunda de nuestro ser y si por educación entendemos un proceso que nos ayuda a encaminarnos a ella, es condición necesaria de la misma profundizar y promover la vida y con ello cuidar nuestro propio cuerpo como manifestación de ese vivir. Tal vez es por ello que los griegos, así como promovían la música, las matemáticas y la filosofía, insistían tanto en la formación en “gimnasia”, la que ocupa un puesto en el desarrollo educativo propuesto por Platón para el hombre que busca formarse como tal y avanzar por los caminos de la sabiduría.³⁰

El cuidado y desarrollo de nuestra realidad corporal se entiende como una expresión de la profunda fidelidad a la vida, propia de todo ser viviente, y en especial del ser huma-

²⁹ Cfr. mi artículo “Educación moral y ciencias naturales”, en *Cuadernos de Educación*, CIDE, no. 132, diciembre, 1983.

³⁰ Cfr. mi artículo “La figura del sabio en Platón”, en revista *Sapientia*, *Universidad Católica Argentina*, Buenos Aires., n°. 181, 1991. Allí podrá encontrarse también el sentido de la búsqueda de armonía a través de la música, la geometría y las matemáticas, en Platón.

no. Es por ello que el deporte y la educación física no son en su esencia una actividad competitiva sino vital y comunitaria, en tanto el hombre es un ser vivo y social que cuida de su vivir y desarrolla su cuerpo en la medida de sus condiciones personales. Cuando decimos que la vida es autodespliegue, decimos que ella es autoconfiguración a partir de una proyección vital que la impulsa a realizarse, además de hacerla vivir en comunicación con su medio.³¹ Es despliegue de las posibilidades innatas de un ser y el hombre, al formar parte de los seres vivos tiene el imperativo de desplegarse en la totalidad de ese ser que incluye sus aspectos vitales. Es por ello que la educación debe buscar también considerar este aspecto, así como el de la inserción del hombre en el mundo de la vida y de la naturaleza en todas sus formas.

La naturaleza es derroche y energía y la reproducción y la muerte son los momentos de una fiesta que ella celebra con la multitud inagotable de los seres (G. Bataille). Por lo mismo, los tiempos de la fertilidad eran en las culturas andinas, aquellos en los que se mezclaba lo sagrado y lo festivo, ya que el tiempo de lo sagrado es tiempo de fiesta. La madre tierra era la madre de la vida.

¿Qué hijo no desea ver en su madre un rostro hermoso y limpio, especialmente cuando ella, en forma continua, se reviste con generosos ropajes? Por eso, al hablar de la madre-tierra, debemos pensar que la hemos prostituido en un abuso indiscriminado y, al llenarla de postizos, la entregamos al mejor postor, en vez de ayudarla a que, en su fertilidad, sea inagotable matriz de vida. Sólo hoy, cuando tememos que no pueda ampararnos, nos preocupamos (ojalá no en su vejez) por mejorar su rostro.

³¹ Cfr. Lersch, Philipp, *La estructura de la Personalidad*, Scientia, Barcelona, 1966, p. 2: "Características de lo viviente".

No podemos ser aventureros que hacen de la violación su riqueza, sino hijos amorosos que hacen del cuidado filial su sentido. Un momento de reflexión sobre el sentido de la tierra en las culturas andinas nos ayudaría a reconstruir lo que con tanto desenfado vamos depredando. Somos jardineros de la naturaleza y no piratas.

9. Apuntes conclusivos

Nuestras reflexiones anteriores nos hacen ir más allá de la filosofía y hacernos destinatarios del sentido profundo de la fe, la que tendrá que ofrecer el sentido que la luz de Dios que arroja sobre los humildes días del éxodo y rescata no sólo el hoy de la decisión con su no y su sí transformante, sino también los trabajos y los días que lo preceden y lo siguen, esos tantos síes humildes y cotidianos y esos tantos noes mil veces repetidos, de los que el hombre necesita para vivir y morir. La memoria, la conciencia y la esperanza pascuales estructuran el testimonio neotestamentario, y lo convierten de forma normativa y fontal en el lugar de la plenitud del advenimiento y de su impacto sobre el éxodo de la condición humana y de toda su historia.³²

Sin la fe en el Crucificado Resucitado, las interrupciones serían inexplicables como los nuevos comienzos: todo se vería abandonado a la victoria final de la muerte, y el triunfo de la nada se ofrecería como la única solución posible al problema de la existencia.

Abandono de la comunión y comunión en el abandono, la muerte es por tanto un acontecimiento trinitario pascual, que ha sido iluminado una vez para siempre por la cruz del Señor: la muerte viene a participar del dinamismo de las relaciones divinas misteriosamente presentes en este acto

³² Noemí, *op. cit.*

supremo. Esta participación en el entramado profundísimo de las relaciones interpersonales de la Trinidad es el que hace sumamente “personal” el acontecimiento del morir; y esto no sólo en el sentido de que nadie puede sustituir a otro en la hora de la muerte, sino también y propiamente en el sentido de que frente a la muerte la vida es conducida a una especie de recapitulación personalizante. Esto da a la muerte el valor de personalización suprema del hombre y consciente que se pueda hablar entonces de una dimensión plenamente antropológica, o bien, de una dimensión auténticamente humana.

... au moment dernier, surtout, où je sentirai que je m'échappe à moi-même, absolument passif aux mains des grandes forces inconnues qui m'ont formé; à toutes ces heures sombres, donnez-moi, mon Dieu, de comprendre que c'est Vous (pourvu que ma foi soit assez grande) qui écartez douloureusement les fibres de mon être pour pénétrer jusqu'aux moelles de ma substance, pour m'emporter en Vous”.³³

“Yo soy la verdad y la Vida...”. Esta Palabra eterna que es el Hijo se hizo carne y en ella asumió nuestra forma de vivir. Por tanto, la Palabra que vino en medio de nosotros no es otra, sino que es la misma. El que se relaciona con el Verbo encamado, el que lo acoge como Palabra de Dios, se relaciona con el Hijo eterno y acoge la eterna Palabra del Padre. En este sentido, la revelación es auténtica autocomunicación divina: la Palabra hecha hombre es Dios; y el que la acoge, acoge a Dios, al Hijo, y en él al Padre, que lo ha enviado: “Al recibirme a mí, recibe al que me envió” (Jn. 13, 20). En Dios, esta Palabra es eterna mediación del Amor, el Amado en el que se complace el Amante, el Hijo engendrado por el Padre y que responde en la pura receptividad.³⁴

³³ Chardin, Pierre Teilhard, de, *Le milieu Divin*, Editions du Seuil, París, 1957, p. 95.

³⁴ Forte, Bruno, *Teología de la Historia*, Sígueme, Salamanca, 1995, p. 123.

La filosofía en Argentina: lo que fue, lo que es, lo que puede llegar a ser *

Nimio de Anquín(1896-1979)

Trabajo inédito (1972)

Curso dictado en la Universidad Nacional de Córdoba

Abstract

For many years we have been insisting with the thesis that Nimio de Anquín was the first indiano philosopher that with metaphysical rigor raised the issue of a philosophy from America.¹ The text that we offer came to me by Max Chaparro, prologue of his political writings and director of CENA (Centre for the Study of Nimio de Anquín), who manages the scholar Ignacio Lugli. We have added some notes and corrected typing errors. The text also offers a superb synthesis of thought aquiniano. Alberto Buela

Resumen

Hace ya muchos años que venimos insistiendo con la tesis que fue Nimio de Anquín el primer filósofo indiano que con rigor metafísico planteó el tema de una filosofía desde América.¹ El texto que ofrecemos llegó a mis manos

* Este texto ha sido reproducido tal y como lo ha enviado Alberto Buela, quien ha agregado notas al texto y corregido algunos errores ortotipográficos.

¹ Puede consultarse nuestros trabajos en internet o en “Ficha bibliográfica de Nimio de Anquín”, en *Escritos filosóficos, El Copista*, Córdoba, 2006; N. de A.: “entre el ser y la patria”, en *Pensamiento de ruptura*, Theoria, Buenos Aires, 2008; “Dios en la filosofía Americana”, en *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Madrid, Sígueme, 2002; “El eón en de Anquín y Schmitt”, en *Altar Mayor*, Madrid, 2007; “Antropología y metafísica en de Anquín”, en *Altar Mayor*, Madrid, 2010; “El secreto mejor guardado de la filosofía argentina”, en *Esquema del desarrollo filosófico argentino*, 2011.

por Máximo Chaparro, el prologuista santafecino de sus *Escritos Políticos* y director del CENA (Centro de estudios Nimio de Anquín), que gerencia el estudioso Ignacio Lugli. Nosotros, hemos agregado algunas notas y corregido errores de tipeo. El texto ofrece, además, una síntesis inmejorable del pensamiento aquiniano. Alberto Buela

1. Prólogo antropológico

Debemos situarnos antes de abordar nuestra tarea, ya intentada por otros. Nuestra intención es sobre todo fundante, pero citaremos un mínimo de nombres propios, a parte, por cierto, de los grandes. Esto relativamente al pasado y al presente. Respecto al futuro, como no somos zahoríes, nuestras previsiones serán inciertas como conviene a las circunstancias en estas tierras nacientes. Para situarnos adecuadamente trazaremos un cuadro antropológico que expuse en 1963, en la universidad católica de Santa Fe, y que no he rectificado. Dije entonces:

“La tarea filosófica como actividad racional no persigue un obsequio sino un descubrimiento que el hombre hace desde sí mismo. Pero inicialmente no es un descubrimiento grandioso o sublime, sino un modesto ‘darse cuenta de’, una especie de sorpresivo despertar logrado después de reiteradas vigiliass y sueños; como si al cabo abriésemos los ojos ante un paisaje inesperado y desconocido.

“Nuestro primer movimiento será de admiración (admiración), o sea de tender una mirada a lo que aparece. Es algo más que mirar, porque es un mirar activo y en tal caso es ad-miración. Más, esta actividad no es igual en todos. En efecto: unos miran simplemente en un estado de sorpresa alegre y optimista: otros no, sino con temor y aún con espanto; otros pueden quedar indiferentes: todo depende del fondo *natural* de cada uno. Por eso se es como uno se des-

pierta en la admiración. De acuerdo a ello, es decir, como sea el despertar, cada uno comenzará a ser.

“Quien despierta a su contorno con alegría y sin temor, se ve en relación filial o fraternal con él; como una parte de él, como si hubiese descubierto a sí propio en el contorno. Pero (Pág. 1 del Original) quien se despierta con temor o apenas con desconfianza ve en el contorno un otro al que teme o desconfía. Quien despierta con indiferencia asume una actitud pasiva y mira al contorno como si nada.- La primera es la actitud originaria del hombre griego. La segunda la del judío. La tercera la del asiático.- La primera inspira los poemas *peri physeos*. La segunda los Salmos. La tercera los *Upanishads*.

Desde el punto originario de la admiración, nacieron tres actitudes concretas y naturales frente a la realidad, que se proyectaron en otras tantas corriente culturales e históricas que perduran hasta hoy, pues el hombre griego pasó su herencia cultural al hombre europeo, que la administró en un tiempo histórico aproximadamente de dos mil años.”

Agregaré otras precisiones. Así como no hay religión sin raza, tampoco puede haber filosofía sin raza, aunque sí puede haber raza sin filosofía. Ejemplo típico fue la raza romana que no tuvo filosofía a pesar de su grandeza. La raza no es causa de la filosofía, pero sí es una condición *sine qua non* de la filosofía. El filósofo es un producto más una vocación: el producto se explica por las circunstancias, pero la vocación es carisma. Las circunstancias dependen de la historia, pero la vocación en última instancia es un misterio.

Después de la raza, la filosofía requiere un fundamento o *Boden*, una especie de palenque donde ejercitarse, un asiento característico para su ejercicio permanente, en donde los *geometrousa kai astronimousa* moren con los ojos puestos en las profundidades de la tierra y los abismos del cielo. O donde alumbren sus obras. El alumbramiento de una obra filosófi-

ca es como la aparición de una estrella nueva en el cielo. (p. 2 del orig.)

¿Cómo debe ser el fundamento o el Boden donde moren y alumbren los geometrousa y astronomousa? No puede ser ni el mar desolado, ni la tierra desierta, ni el aire inconsistente, ni el fuego que consume. Deberá ser un lugar donde los elementos se muestren en su equilibrio cósmico, en su recíproco intercambio. Todo afluirá allí para que el hombre sepa todo. Ese proskenion, que se dio, tuvo límites que impidieron al hombre perderse en el infinito. Allí fue posible la cuaternidad del cielo y tierra, dioses y hombres. Concretamente, ese cuenco donde todo tenía eco: las tradiciones egipcias, las cosmogonías védicas e iránicas, las especulaciones semíticas, la astronomía babilónica, tal vez el chamanismo de Siberia; todo lo que el hombre había vivido, pensado, imaginado, amado, odiado y temido, era el “lugar del Espíritu”, que con voz bilingüe, 1° con los mitos, blanco de la *pistis*, y 2° con el Ser, blanco del *nous* o inteligencia, anunciaba su pentecostés sobre la cabeza de la gran raza griega. Esta manifestación del Espíritu o de la Divinidad, fue una vez y para siempre y hasta hoy no se ha repetido, ni tiene porqué repetirse. Después de recibirla y acuñarla en sus obras, el pueblo griego en su puridad desapareció: había dejado su evangelio para la eternidad de la inteligencia natural del hombre occidental. Había cumplido su destino.

Para la comprensión del hombre como sujeto inteligibilizante,² conceptualizante o racionalizante, la filosofía griega es la única posible y no puede haber otra para él; en la filosofía griega se agota la comprensión del hombre occidental, o mejor dicho, del hombre europeo que heredó la cultura griega. Y aquí conviene advertir que le Occidente es Europa

² En el original se corta, no sabemos si va una coma (“;”), una “y” o una simple “o”.

y sus límites las columnas de Hércules. La denominación de Occidente y también la de Oriente es adecuada a una concepción geográfica de la Tierra plana. Para una concepción global de la Tierra, no tiene sentido unívoco, pues lo que es occidental para Europa es oriental para América. La (Pág. 3 del Orig.) conclusión que urge obtener de esta comprobación es que América no es Occidente y, por supuesto, geográficamente no es Europa que es Occidente en plenitud, pero de acuerdo a una concepción no global de la Tierra. Para América en rigor geográfico y cultural Europa es Oriente, y así podemos decir con propiedad: *ex Oriente Lux*. Sí, indudablemente es luz, pero en cuanto es portadora del legado griego.

2. Nuevas precisiones onto-antropológicas

A partir de mi concepción de los tres tipos antropológicos y de mi toma de posición filosófica, no puede haber filosofía en el sentido de ciencia racional, sino se establece continuidad con la conciencia antropológica griega. Se puede optar por una relación con el hombre judío o asiático, pero ello equivaldría a cargar con su tipo de cultura, más las consecuencias previsibles habida cuenta de sus características autóctonas. Porque en la realidad actual de Oriente hay que distinguir lo autóctono de lo adventicio. Lo valioso antropológicamente es lo autóctono, pues lo que resta es aprendido —por lo general mal aprendido— de Occidente, comenzando por la vestimenta y terminando en la filosofía. Aquello que está ausente de Oriente es la personalidad, o para hablar con términos más precisos, la autoconciencia, lo que da sentido al hombre como ente y lo que hace participar en libertad de lo divino. En el supuesto de que pudiera darse una ideología en Oriente sería incomunicable a Occidente, pues necesariamente sería un sistema excogitado para indi-

viduos, no para personas.³ La vocación por el Nirvana no es una decisión sino una fatalidad; no es un privilegio de escogidos, sino el destino de todos.

Tampoco es propicio para servir de paradigma el hombre judío, a pesar de sus excelencias propísimas, pues es una creatura de dualidad, de pugna y de diferenciación creciente e irremediable. La presencia de Jehová es aterradora y su ceñuda representación impone el alejamiento al siervo. La historia de Israel es una (Pág. 4 del orig.) lucha constante con el otro. La conciencia de Israel es originariamente dualista, y lo que comenzó siendo una actitud religiosa reverencial nacida de constitutivos ónticos, se impuso después como característica indeleble e irrefrenable. El judío está siempre en la oposición. Abraham es sobre todo un luchador tremendo, y lo es también Moisés y en general todos los grandes caudillos de aquel pueblo, cuya vida transcurre con la espada en alto; pueblo con una enorme voluntad de vida. Su alma es su fe, la *Emuná*⁴ que sería la decisión de las decisiones si dependiese solamente de su voluntad, y no de sus constitutivos intrínsecos que vienen de más allá de la historia. Por ello su Dios es voluntad, poder, ley, y por eso no puede compartir su esencia con nadie, ni ofrecer posibilidad a ninguna otra hipóstasis que no sea él mismo. En el Dios judío no tiene cabida una concepción trinitaria que amenace su omnipotencia: Dios único es constitutivamente antitrinitario, y no ofrece la oportunidad de comunicarse

³ Arriba de estas últimas palabras se encuentran algunas referencias a modo de correcciones en manuscrito, que dicen así: "... sería un sistema excogitado para (sub) individuos, no para (individuos, ni para) personas". Hay que tener en cuenta estas palabras por la modificación importante que se le hace al texto mecanografiado.

⁴ *Emuná* es el conocimiento judío por excelencia y se traduce por fe y creencia. El vocablo *emuná* viene de la raíz amén y significa entrenarse. Es un entrenamiento del deseo.

hipostáticamente con sus creaturas, sino por la voz lejana y aterradora del Sinaí. De aquí nace una concepción teológica dualista radical (Dios creador omnipotente puesto frente a la creatura sin mediación posible, es decir, sin posibilidad de encarnación, ni de redención), hostil a la analogía o sea, a una univocidad templante del dualismo y propicia a la mediación redentora, que para la teología judía no se dio y que no podía darse dada la conciencia constitutivamente dualista de ella. Por ello, una teología judía es posible y se ha dado en la línea de la equivocidad. “El guía de los perplejos” de Maimónides es el aporte sistemático del pensamiento judío a la Edad Media, y de él está ausente la analogía, que pudo haber contrapesado la conciencia de dualidad que informa su creacionismo esencial. Por ello también no pudo darse, ni se dio, ni se dará una filosofía judía, porque será siempre una especulación de la creatura y no un pensamiento racional del Ser o de los entes. La especulación judía es siempre dualista, es decir cuando es auténtica (Pág. 5 del orig.) y nace de las raíces propias y puras del alma judía. La filosofía de Spinoza, que es univocista —para calificarla analíticamente— no es judía, sino antijudía, porque viola el dualismo radical y aún el dualismo moderado e instituye le primado absoluto de la substancia. Spinoza nunca pensó metafísicamente como judío sino como griego. Como judío hubiera sido contradictorio que pensase metafísicamente. El autor de la *Ética* pertenece al occidente greco-europeo y a su filosofía del Ser que es en y para sí y no para otro.

Entiéndase bien que yo no niego validez ni autenticidad a la especulación judía que ha informado a través de la mitología bíblica enunciada en alegorías, al Occidente cristiano. Por el contrario su alianza con el lenguaje analógico del cristianismo prueba la importancia que tiene y el papel que ha desempeñado en la conciencia religioso-especulativa del Occidente europeo. Seríamos ciegos si no advirtiésemos su

presencia decisoria en la crisis eclesiástica actual, manifestada principalmente en el progresivo “effacement” trinitario de la liturgia católica. No se trata aquí de ningún “anti”, lo cual en referencia al pueblo de Israel ya no tiene sentido ni racial ni religioso, pues la Iglesia lo ha absuelto de culpa y cargo en el pleito doblemente milenarista del deicidio que le imputó el catolicismo. De acuerdo a esta sanción, el pueblo judío es como cualquier otro pueblo que acciona como un *status* político nacional propio, en el concierto de todos los otros estados mundiales soberanos. Con ello, el pueblo judío se ha desmitizado, liberándose de la pesada carga de sacralidad que lo hacía un fantasma terrorífico de la historia. Este hecho inmenso es uno de aquellos que justifican la afirmación de quienes como yo tenemos la convicción de que el mundo ha comenzado un nuevo *eón* de su vida interminable. Pero los constitutivos formales de los pueblos, de las naciones y más de los grandes pueblos, (Pág. 6 del orig.) les son intrínsecos; no cambian ni varían, y no habría porqué esperar que la absolución de la Iglesia del Vaticano II modifique la conciencia dualística radical del judaísmo, cuyo más calificado exponente en la literatura contemporánea, Martín Buber, teólogo auténtico, crea, recrea o enuncia simplemente la doctrina del *yo* y el *tú*, expresión del dualismo irreducible, que algunos cristianos ingenuos (pero no irresponsables) se han apresurado a exaltar, sin advertir que plantea una oposición a la doctrina de la “*imago Dei*” propuesta en el Génesis, pero trocada imposible luego o al mismo tiempo por el dualismo radical.

De acuerdo al paradigma griego, no habría conciencia filosófica sin despertar en el ámbito del Ser. Pero los griegos despertaron así porque así lo decretó el Destino, no ciertamente porque ellos escogieran esa manera de venir al mundo por propia decisión o por imitación. (En la mentalidad creacionista el paradigma eterno son las ideas divinas). En

el ciclo de las cosas emergieron con esos caracteres indivi-
duantes que sabrían cuidar y perfeccionar en el decurso de
la historia. Después del hombre, la primera presencia fue la
de los mitos. Por lo menos así lo postulamos nosotros con
nuestra mente creacionista. Mas, para los griegos los mitos
eran anteriores al hombre. Carecemos de razones para deci-
dir terminantemente el problema. Burckhardt dice que los
griegos fueron grandes creadores de mitos y que esa fue su
riqueza, pero tal afirmación es gratuita y sin prueba posible;
procede de una mente creacionista, sin advertir que los grie-
gos que carecían del principio de creación no podían pensar
así; nunca hablaron de la “creación” de mitos. Wilamowitz
Moellendorf al comenzar su “Fe de los Helenos” escribe
con no disimulado fastidio frente a las explicaciones folkló-
ricas de los dioses por los ingleses; “die Götter sind da”, los
dioses están allí. Como si dijese: “están allí y se acabó”. Y en
efecto, ese es el hecho absoluto y limpio. Así, pues, no hay
(Pág. 7 del orig.) porqué escandalizarse si afirmamos que los
dioses míticos son reales y que la mitología es un saber de
realidades divinas. Esos dioses que no han creado al hom-
bre y que no crean nada, son “proporcionalmente” como los
hombres, aunque mayores y mejores que ellos, lo cual les
permite realizar hechos portentosos que constituyen el tema
de una épica colosal. Estos dioses que no crean no liberan
al hombre de la responsabilidad de hacerse a sí mismo, y
los sustraen a la necesidad de considerarse deudores de una
voluntad omnipotente que lo saca de la Nada. Por ello el
hombre emerge espontáneamente junto con sus dioses que
no le reclaman ninguna deuda originaria. Pindaro comienza
la sexta *Nemeana*: “un solo género hombre y dioses”. Podría
servir de epígrafe nuestra tesis. El mundo de los dioses, el
mundo de los mitos es así un origen, una ἀρχη, más accesi-
ble a la visión poética que ya no es fantasía sino realidad ori-
ginaria: es la origineidad en su infinita riqueza pluriforme.

La poesía griega vista desde este nuevo ángulo, no es más ya un producto de la imaginación fantaseosa y caprichosa, sino la voz de los aedas que expresan realidades ópticas, con palabras de significado acaso inaccesibles a nuestra comprensión contaminada.

De esta comprobación o de este temor procede el incremento que principalmente en los pueblos nórdicos ha tomado la filología clásica, llave de acceso a la origineidad de aquellas fuentes oscurecidas. El camino mas seguro es el de la adecuada comprensión filológica, que nos llevará tal vez a categorías mentales sin el principio de creación, constitutivo formal del pensamiento vigente durante dos mil años de vida mental del hombre occidental, desde que se produjo la infiltración semítica en la filosofía griega. Pensemos profundamente que el hombre griego no incluía en su equipo filosófico —tampoco en su conciencia religiosa— el principio de creación, sino el de causalidad dinámica (no precisamente eficiente, (Pág. 8 del orig.) en cuanto en la eficiente la causa *produce* el efecto). La causalidad griega se regía por el mecanismo de acto y potencia, pero no de *producción* de la potencia por el acto; el acto era solamente anterior a la potencia. Acto y potencia parecen más distinciones explicativas que hechos reales, como nos induce a creer una doctrina derivada del dualismo. De la conciencia originaria nace la conciencia de Ser eterno que se conceptualiza en Parménides y adquiere con él una formulación inteligible. Desde entonces comienza a desarrollarse la filosofía griega o la filosofía a secas, pero no como contrapuesta a los mitos, sino como continuidad de la misma conciencia. Lo mítico se hace óntico y lo óntico ontológico en una línea de continuidad que recién se quiebra con la intrusión del principio semítico de creación después de Teofrasto, a cuyo peripato llegaron los ecos semíticos por diligencia de Hekateo de Abdera, el primer griego que escribió sobre los judíos con un

cierto conocimiento de sus ideas teológicas. Posteriormente el Cristianismo asumió el principio de creación, pero no de manera absoluta, porque el Dios creador cristiano más que poder es *ágape*. La contribución helenística a la idea de creación, la preserva del dualismo radical y restaura o vivifica la doctrina de la *imago Dei*, que ahora se hace posible por la doctrina de la analogía. Hay en las entrañas del Cristianismo un deseo vivo de participación, que en San Ireneo culmina con la doctrina de la *adoptio* o *uiothesía* y de la comunión de la Divinidad y del Hombre en la *kénosis*⁵ y *koinonía*. La participación es la presencia helena en la especulación cristiana, que hace posible discernir el ente en el complejo creatural, tan comprometido con la especulación semítica, pero que no logró dominarlo del todo y sustraerlo a la esencia entitativa. Dionisio el pseudo Areopagita vehiculó el neoplatonismo procliano que era trinitario-inmanente, e hizo factible el neoplatonismo cristiano que fue cristiano-analógico, e impidió merced a ello la absorción de la teología (Pág. 9 del orig.) trinitaria cristiana por el inhumano dualismo servil del judaísmo.

3. El Ser, principio y fin de la Filosofía

El legado metafísico de los griegos se expresa con una sola palabra: el Ser. Es la expresión máxima de inteligibilidad: es la inteligibilidad en sí, que por ser tal excluye absolutamente todo elemento racional. El Ser es porque es, sin otra razón que sí mismo, y por ello es la inteligibilidad en sí, la razón de ser en sí, la asunción de todo real y posible en sí. Quien posee la conciencia del Ser, vive en la esfera de la

⁵ *Kénosis*, en el original *hénosis* por error de tipeo, significa abajamiento, esto es, la asunción de la humanidad y el simultáneo ocultamiento de la divinidad de Cristo, pues así asume las dolencias y penalidades que padece todo hombre.

inteligibilidad pura y luminosa, sin sombra de lo antirracional, o sea de lo que no es Ser. Lo inteligible (*nous*) es igual al Acto puro, igual a pura inteligencia activa, que como excluye radicalmente el no-Ser, excluye el mal como Ser, y solo admite el pseudo mal que es la *privación*, que no es un Ser. Lo inteligible, el Acto puro, la pura inteligibilidad activa, es también Poder o Poder en sí, sin ser poder contra otro, pues aquí no existe un otro, sino que todo es uno, y por ello, siendo Poder no es omnipotencia, pues la omnipotencia supone un otro sobre el cual se ejerce o ante el cual se afirma. Aquí, en nuestro caso, se trata de un poder que asume al otro y se afirma pura y pacíficamente en la plenitud del Ser sin no-Ser, y sin dejar de ser en ningún momento de su existencia eterna.

La presencia de este Ser, que en realidad es el único Ser, el Ser de los griegos, es la condición fundamental de la existencia de la Filosofía. Así como sin Dios no hay Teología, tampoco hay Filosofía sin Ser.

El Ser así determinado constituirá el punto de referencia para resolver el destino de la Filosofía en Argentina, en el supuesto de que alguna vez haya habido conciencia filosófica en nuestra nación. El fundamento del diagnóstico es radical: donde no está el Ser, no puede haber Filosofía. (Pág. 10 del orig.)

4. Lo que fue y es la Filosofía en Argentina

1. En Argentina, no sólo en el Río de la Plata. Cuando se menta el río de la Plata se corre el riesgo de sugerir que las primeras letras filosóficas se enseñaron en Buenos Aires, y es evidente que no fue así, pues la primera universidad de lo que hoy se llama Argentina fue la real de San Carlos de Córdoba. De manera que si se busca una expresión correcta y veraz, será preferible no enfatizar el Río de la Plata y escribir simplemente Argentina.

En efecto, la cuna de la preocupación y de la docencia filosófica en nuestro país ha sido Córdoba y quienes la promovieron fueron los jesuitas. La lectura del libro del P. Furlong,⁶ al que venimos haciendo referencia, prueba estas cosas de manera definitiva. No me voy a detener en una relación, así fuera sintética, de las vicisitudes de la docencia filosófica en esta ciudad mediterránea, ni es este el momento de intentarla. Quien desee informarse abundantemente consulte la obra del P. Furlong. Mas, a pesar de mis propósitos determinados por el carácter fundante de mi exposición, quiero señalar el tipo de preocupación filosófica de los jesuitas radicados en estas tierras emergentes y primitivas. Por ejemplo, el P. Riva, catalán de origen que enseñó en Córdoba en el trienio 1762-1764, de quien nos ha quedado una “reportata” debidas a las diligencia de Francisco Javier Dicio y Zamudio, un español-correntino que estudió en las aulas carolingias. A través de estos papeles, aún inéditos, la preocupación dominante era la “nueva filosofía”, es decir, el pensamiento cartesiano, que absorbía el interés de los jesuitas con fuerza semejante a la sugestión que ejerce hoy sobre ellos el de Theilard de Chardin. Desde la introducción, el P. Riva se enfrenta, pero con simpatía, al pensamiento cartesiano, que analiza con detenimiento en el capítulo que titula “de los principios del ente natural”. Llama a los cartesianos “químicos” y expone detenidamente su concepción de la naturaleza. También se detiene complacido en el sistema de Newton que “es muy digno de ser conocido” (p. 11 del orig.) según declara. Discurre sobre la gravitación universal, pero le objeta al físico inglés desconocer la razón íntima de ella. Se ocupa luego de la materia y expone su propia concepción que pretende no ser la de Descartes, pero en definitiva concluye aceptando

⁶ Furlong, Guillermo: *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata (1536-1810)*, Kraft, Buenos Aires, 1952, p. 265.

la idea cartesiana de extensión es como un atributo o estado esencial de todo cuerpo y que la dureza y el color son solamente atributos accidentales. O sea que Riva no supera la dualidad cartesiana originaria de extensión y Espíritu que es el gran problema de la concepción substancial del filósofo francés. Como no dispongo del original, no puedo asegurar que Riva no mente a Spinoza, y es casi seguro que no lo mencione pues, de no ser así no habría escapado a la diligencia del P. Furlong. Se ve que la preocupación dominante del profesor jesuita era la filosofía natural, considerada a través del movimiento cartesiano, que había promovido una profunda agitación en las ciencias físico-naturales y un incremento de la experimentación, que el ojo avizor del Padre Riva no pierde de vista.

En igual línea filosófica se mueven los representantes del suarecismo que profesaban en la ciudad del Suquía, antes y después de 1767. Es notable la presencia en estas tierras de los PP. Juan de Atienza y Diego de Torres vinculados ambos personalmente al P. Francisco Suárez, el Doctor Eximio. La doctrina de este insigne teólogo y filósofo quedó instituida como la inspiradora de la enseñanza en los claustros jesuíticos. Su estudio se hacía en los textos del P. Rubio, que gozaban de crédito en España. Sus tesis afirman que la materia no es pura potencia o sea que tiene su existencia propia con independencia de la forma; que tiene además sus propiedades entitativas distintas, con independencia de la cantidad; que la verdadera analogía es la de atribución; que nuestra inteligencia tiene conocimiento directo del singular material; que la esencia y la existencia no se distinguen (pág. 12 del orig.) realmente; que la materia y la forma tienen su subsistencia parcial; que, naturalmente hablando, solo puede haber una forma substancial en cada compuesto, pero es posible que haya multiplicidad de formas sobrenaturalmente; que no repugna la creación *ab aeterno* cuando no hay sucesión,

pero si repugna cuando hay sucesión de lo creado; que no se necesita noción previa para que las creaturas puedan obrar”. Es visible en esta enumeración una sistemática actitud no tomista, lo cual estaba en consonancia con la apertura de este pensamiento filosófico a la concepción informada por el cartesianismo. El rechazo de la distinción real, fomenta el esencialismo y asegura la autonomía del ente, a igual que la negación de la necesidad de la promoción en la conducta humana. Infero que debió debatirse morosamente la doctrina de la *Concordia* de Molina y la cuestión *De Auxiliis*, acerca de la cual existía una bibliografía respetable que más tarde, después de la expulsión, fue llevada a Buenos Aires. Yo mismo he visto en la Biblioteca Nacional de calle Méjico, algunos folios muy deteriorados que tratan el tema.

Para terminar la referencia al pensamiento filosófico en la Colonia, mencionaré el caso singular del franciscano Elías del Carmen, que enseñó en la universidad de Córdoba entre 1783 y 1787. Dice el P. Furlong que “el cartesianismo de fray Elías es enorme... y su influjo fue profundo en el catedrático franciscano, aun en puntos tan fundamentales como la demostración de la existencia de Dios, la intuición de Dios en esta vida, la real distinción del alma y el de sus accidentes, la unión del alma y el cuerpo etc.” P. 265. La problemática cartesiana absorbió la preocupación filosófica en la enseñanza superior impartida en los claustros cordobeses, lo que atestigua la puntualidad de la información a pesar de la distancia y de las dificultades de la comunicación entre Europa y América. Se discutía el cartesianismo en los cuadros (p. 13 del orig.) tradicionales y se justificaba o rechazaba su concepción de la substancia, pero no se advierte en las versiones que ofrece el P. Furlong del pensamiento de los diversos profesores, la presencia de la filosofía espinosista, que da la interpretación más lógica de la concepción cartesiana de la realidad. El cartesianismo que aparece en estas

disputas es aquel que fenecería pronto, el que pretendía ser congruente con la Escolástica, que siempre evitó cargar con el perro muerto de un sistema contradictorio e inadaptable al rigor de los principios teológicos y filosóficos tradicionales. El cartesianismo que sobreviviría hasta hoy, sería el que se llama “idealismo cartesiano”, que informa el pensamiento de Renouvier, Hamelin, Brinschevicg y en general de todos los filósofos franceses que no se interesan en salvar cristianamente lo que no tiene salvación.

En todas las disputas que resonaron en los claustros de San Carlos, hay apenas referencias accidentales al pensamiento griego, visto siempre a través de las gafas escolásticas. Todas las disputaciones presuponían la conciencia creatural. No se concibe sino como un supuesto absurdo, el ente no creado. Dios creador omnipotente rige toda la especulación. Por ello, de este reducido mundo de especuladores que disputan bajo los claustros cordobeses, hay un ausente no presentido: el Ser.

2. En el periodo que comienza con la independencia política, la conciencia política argentina recibe otros ingredientes que la configuran y le dan poco a poco un sentido propio. Esto de sentido propio es relativo, porque la nación Argentina carece de profundidad histórica. Si volvemos la cabeza vemos su comienzo. Es una nación sin mitos, porque es nación sin raza. Las razas y más las grandes razas tienen constitutivamente una riqueza mítica (las grandes razas de Péguy). Nosotros no solamente carecemos de mitos, sino que aunque ahora quisiéramos tenerlos (pág. 14 del orig.) no podríamos, en primer lugar porque el mito no se inventa (nace pero no se crea), y luego porque la presencia del cristianismo hace imposible hoy la existencia en Occidente de todo mito originario. El cristianismo nos preserva de que nos sea aplicada aquella sentencia de Schelling que dice que todo pueblo sin mitos es un conglomerado en estado salvaje.

Pero aún hay más. Por no tener: por no haber mito ni raza, tampoco tenemos un *épos*, una epopeya. Nuestro mundo épico es pobre, y los personajes que podrían “jugar” en una incipiente epopeya nacional son de una profanidad tan humana, que están al alcance cotidiano e iconoclasta de la crítica histórica. No tenemos raza, ni mitos, ni epopeya, pero tenemos a pesar de todo un gran poeta épico, un poeta óntico, como lo llamo yo: Leopoldo Lugones, el único, el genial, el incomparable. Mas, para buscar inspiración debió hacerse un homérica. La homeridad de Lugones es un misterio que lo desnudó de casi tres mil años de historia (pues Lugones es un individuo histórico) para recogerlo después en el silencio del Destino. He aquí lo que escribí en el N° 14 de la Hostería Volante en 1963.⁷ Después, en una segunda nota publicada en *Arkhé* con el título “La cuestión lugoniana”, insistí en mi referencia al “ontismo” que sería según mi concepción, el constitutivo formal de la conciencia argentina. Por lo pronto yo no execro al positivismo, lugar común de todos los que escriben la historia de la filosofía de nuestro país. Esto de maldecir al positivismo o considerarlo como una calamidad filosófica, es una monserga que creo que comienza con Korn, sigue con Alberini y se continúa en todos los cronistas que se ocupan del tema en la literatura en nuestro país y aún en el extranjero. Pero el positivismo no es una *generatio aequivoca* en el pensamiento europeo, al cual exclusivamente pertenece. Por el contrario, es un producto de la filosofía europea, de la madurez europea, y de muy alta calidad (pág. 15 del orig.) especulativa. La filosofía positiva se inspira originariamente en Kant, Condorcet, Saint Simon y Burdin, y es el fruto de

⁷ En el original hay una serie de puntos que parecen indicar la ausencia de un fragmento del texto que allí se enuncia. Y en el margen bien pegado a estos puntos suspensivos hay una leyenda manuscrita en lapicera de color rojo que dice: “aquí la página impresa”.

un auténtico genio.⁸ No se limita a los seis volúmenes de la *Philosophie positive*, sino también y especialmente, a los cuatro (de)⁹ la *Politique positive* y a la profunda *Synthese subjective*, coronamiento del sistema, que muestra la potencia especulativa de aquel gran hombre. Este sistema filosófico no podía ser trasplantado a América, por imposibilidad absoluta de ser comprendido y asimilado: era un fruto de la sabiduría europea y para la conciencia filosófica europea. Por ello yo niego que en nuestro país se haya dado el positivismo en su forma auténtica, aunque nominalmente haya habido algunos que se llamaron o se dejaron llamar positivistas.

“El positivismo —he escrito— no es el pecado original nuestro, sino que no como positivismo sino como ontismo es su connotación original, lo cual es distinto... La conciencia americana es, por ahora futuro puro, proyecto puro... y la connotación positivista de nuestro ser *naci-ente* no es más que eso, o sea nuestra única manera posible de existir en el horizonte de la emersión vital. A ese modo de aparecer, debido a sus características cognitivas que no van más allá de los determinantes intrínsecos de las cosas y que alcanza cuando mucho a enunciación de leyes, por lo general estadísticas, pero sin ninguna exigencia eficiente o final, es a lo que llamamos ontismo para diferenciarlo del positivismo, que es europeo. Es un estado de pre-conocimiento, sin pasado, sin tradición, propio de los entes en emersión cuya pupila no está ejercitada aún en la visión cognoscitiva y menos metafísica, y cuya conciencia (*Gewissen*) carece de tradición y de deuda o de culpa o de pecado, por carecer de pretérito que la oprima y que la agobie con el peso de una gran historia”. El *ontismo* según nuestra concepción es (pág. 16 del orig.) la “consideración de la realidad del mundo de acuerdo a sus

⁸ Se refiere a Augusto Comte (1798-1857).

⁹ Ver original, p. 16.

determinantes intrínsecos, sin eficiencia y sin finalidad, es decir, en una inmanencia necesitante y deviniente.” Esta actitud sí es auténtica y acorde con nuestra primitividad; es fatalmente nuestra, porque no podemos rebasar el nivel de nuestra capacidad especulativa natural, que corresponde isocrónicamente a la situación de los presocráticos, en cuya conciencia emergente y admirante apenas se dibujan los motivos intrínsecos de las esencias o el Ser de las esencias, pero no su existencia, que importarían una extrinsecidad inexplicable (en efecto, la esencia es simplemente porque es; la existencia es innecesaria y extraña al ser de la esencia). La presencia de las causas extrínsecas se produce después en el paradigma griego, y en Aristóteles —cuya personalidad corresponde a la madurez del pensamiento helénico— aparecen aquellas como un problema insoluble que se da en la aporía de la acción inmanente y acción transitiva, que el Estagirita no¹⁰ acertó a despejar. Dentro del riguroso pensar griego la cuestión no tenía solución, aunque la eficiencia no era productiva de ningún efecto, sino mero antecedente; y menos la hubiera tenido si fuese productiva o creadora, aunque este supuesto resulta inadmisible, pues hubiera dejado abierto un camino a la explicación de la creación de las cosas, lo cual no es filosófico sino teológico, no es griego sino semítico.

Si no hay otra filosofía posible que la griega, la única posible del riguroso punto de vista de la razón, no queda otra posibilidad de filosofar que comenzar como los griegos comenzaron y seguir el itinerario especulativo que ellos recorrieron, no en el sentido de una repristinación, sino de una cautela impuesta por el espíritu mismo en la circularidad de su devenir eterno. Acaso Europa no pueda ya intentar esa

¹⁰ Ver en el original, p. 17. ¿Es “no” o “ni”?

aventura, debido a su enorme historia, pero esa dificultad no reza para nosotros. La (p. 17 del orig.) primitividad de América y por consiguiente de Argentina, nos coloca en el inicio de la visión del mundo o del despertar al contorno como despertaron los presocráticos, si tenemos capacidad para ello y si nuestra esencia emergente está sellada por la filialidad feliz que no se entenebrece con la alienación en un otro, ni se hunde en la indiferencia de un nirvana. En ese sentido nuestra vocación auténtica es por la *arkebé*, por el *principium* que debiera sernos traslúcido como lo fuera para los eléatas, si nuestra aptitud visionaria no estuviera obscurecida por los errores de una educación filosófica sin fundamento clásico o humanístico.

3. Después de las anteriores reflexiones debemos decretar que no existe una filosofía argentina, porque los pensadores nuestros, algunos distinguidos, no conocieron a los griegos. Digo que no lo conocieron vivencialmente con una conciencia histórica adecuada. Es claro que sabían de su existencia por los manuales de historia de la filosofía, pero a un pensador solamente se lo conoce por su lengua. Tampoco el conocimiento puede ser súbito, instantáneo, como creen algunos pintorescos marxistas que en la frontera de los ochenta pretenden reparar tardíamente lo que nunca sospecharon que existía. Se trata de una tarea larga y difícil que espero comience alguna vez entre nosotros. Abrigo esperanzas de algunos jóvenes amigos que parecen haber entrado por la buena senda. Es cosa de las nuevas generaciones.

De haber seguido la influencia jesuítica en los claustros universitarios argentinos, es posible que germinara en nuestro medio nacional un pensamiento esencialista inspirado en las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez, que en el momento de la expulsión, era el predominante en el medio jesuítico y en el ámbito donde irradiaba esa enseñanza. No creo, en cambio, que hubiera tenido iguales posibilidades la

llamada filosofía tomista (p. 18 del orig.) de la distinción real de esencia y existencia, porque esta concepción teofilosófica no corresponde a un medio óntico sino a un ambiente de exaltada ontología, que no solamente supone una sensibilidad metafísica originaria, sino también una conciencia sobrenaturalizada o por lo menos con capacidad de serlo. El tomismo supone una conciencia teológica muy desarrollada, pues es más teológico que filosófico, mientras que el suarecismo es más filosófico que teológico en cuanto, el negar o cuestionar la distinción real, abre camino a una concepción esencialista de las cosas, que en definitiva es propicia a una eliminación de la existencia como sobreagregada a la esencia en un acto de difícil o imposible conceptualización.

Tal cual he planteado el problema y llegado el momento de predecir posibilidades, creo que el encaminamiento de nuestro pensar filosófico, a partir del ontismo que es el fondo sano y auténtico del alma argentina, puede ser el siguiente:

a) La filosofía de Martín Heidegger, pensamiento itinerante hacia el Ser.

b) La filosofía de Jorge Guillermo Federico Hegel, pensamiento total del Ser.

c) La filosofía analítica y el pensamiento lógico de Ludwig Wittgenstein, contenido en el *Tractatus logico-philosophicus*.

d) La pregunta por el sentido del Ser de Martin Heidegger, supone en ella misma una actitud complaciente para con la Metafísica, aunque el propósito manifestado en el planeamiento de p. 41 de *Sein und Zeit* prometía los rasgos fundamentales de una “phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie zum Leitfaden der Problematik der Temporalität”. En realidad y aunque la destrucción de esa historia no se escribió nunca, la promesa significaba un nuevo enfoque de la ontología que en efecto se dio en la medida de lo posible, pues la Metafísica (pág. 19 del orig.) recibió un impacto que la conmovió hasta los cimientos.

La sacudió sin destruirla y echó abajo el revestimiento pseudo metafísico de la Metafísica. Cayeron las viejas y venerables imágenes que durante dos mil años exornaron el muro primitivo, y ante los ojos de los iconoclastas apareció una sola palabra: Ser. Las viejas imágenes, producto de una inspiración exhausta no pueden ser restauradas más, porque ya no tienen sentido para el hombre como lo tenía para la creatura ahora desfalleciente y sin aptitud imaginante. El Ser como muro es absoluto, total e infranqueable: es absoluto (en y por sí), total (comprende todo), infranqueable (más allá de él no hay nada, no hay ni la Nada).

Otra representación podría ser la del Ser como horizonte, pues este es una línea real que no se alcanza nunca, pero esta representación no indica limitación: el horizonte es un límite ilimitado que se desvanece en profundidad, mientras que el Ser es una realidad implicada en los entes y que se da: el Ser se da en los entes en una inherencia analógica, y por eso más allá del Ser no hay nada para los entes, que por lo demás no necesitan nada para ser entes sientes. Por ello el Ser es como muro para los entes, porque si no son Ser son no-Ser, son entes privados de Ser, que es a lo que algunos llaman impropriamente nada; (nosotros la llamamos nada lógica o privación; los griegos la llamaban στερησις¹¹

Vistos el Ser y los entes, el problema que sobreviene es el de la identidad y de la diferencia, que nosotros llamaremos un poco analíticamente “univocidad” y “equivocidad”, o sea que planteamos primeramente una cuestión nominal o de lenguaje, pero con la advertencia de que la significación de los términos (orales o escritos) no depende de ellos mismos sino de su contenido. *Identität und Differenz*, no es una cuestión nominal sino ontológica (en un nivel inicial puede ser solamente

¹¹ Al final de éste párrafo, hay un agregado en manuscrito que reza así: “privación = despojo, sustracción”.

óptica). Para explicar esta relación no es utilizable el sistema escolástico de (p. 20 del orig.) analogía cuyo constitutivo formal es teológico-trascendente, sino la analogía griega que es filosófica-inmanente. Con esta distinción cambia todo el sistema escolástico de analogía tan múltiple y confuso porque tiende a encontrar una transición de lo inmanente a lo trascendente. A ese fin multiplica los grados y distinciones como se multiplicaban infinitamente los eones en el gnosticismo. La analogía filosóficamente tomada, no va más allá de los límites que le asigna Platón en el Parménides. En sí misma es lógica, pero se enriquece con la participación. Heidegger asocia a la *Identität* y *Differenz* lo que él llama el *Austrag*, que literalmente es “distribución”, pero que yo traduzco por “participación”. Es un problema indicado pero no resuelto, porque el resolverlo hubiera significado una definición metafísica: hubiera habido que optar por la inmanencia o por la trascendencia, lo que no convenía a un pensar itinerante como el de Heidegger. En el fondo del pensamiento heideggeriano hay una indecisión constitutiva, que no lo abandona nunca. Desde *Sein und Zeit* hasta el *Gespräch* televisado con Richard Wisser es visible la timidez por decir la última palabra. En la primera obra no se pronuncia ni por la inmanencia ni por la trascendencia, como se puede comprobar en la cuestión “Ser-en-el-mundo” que no llega a una conclusión clara y precisa; en el “Diálogo”, se declara filósofo del Pensar, categoría especulativa nueva, extra filosófica, que exige un lenguaje restaurado que devuelva a las palabras su sentido arcaico y originario. Tampoco habla de la cosa que deba significar este lenguaje, y se limita a cerrar el diálogo con estas palabras enigmáticas que escribiera Heinrich von Kleist y que expresan: “Retrocedo ante algo que no está presente, y me inclino ante su espíritu con un milenario de anticipación”.

A pesar de esta falta constitutiva de decisión, el camino que se pierde en la lejanía indeterminada ya está tomado por muchos. (p. 21 del orig.).

La palabra *Metafísica* ha sido pronunciada. También lo han sido *Ser*, *ente*, *identidad* (univocidad), *diferencia* (equivocidad), *Austrag* (participación). Ninguna ha sido definida claramente. Su rendimiento semántico es relativo, y el despistamiento (*Holzwege*) amenaza al viador que se larga a la aventura. Pero la palabra *Ser* es mágica. Es como una *Resurrexit*. Su simple presencia, su simple expresión tiene un eco conmovedor, y ese ha despertado todo un mundo que estaba dormido por el opio de la mala filosofía. Ha despertado a unos más y a otros menos según la pesantez del sueño. A nosotros los argentinos nos ha despertado apenas de una somnolencia y nos ha traído a la autoconciencia de una presencia translúcida, porque aún no está recargada por los estratos de una historia bimilenaria: no tenemos que destruir ninguna historia de la Ontología. Nuestro ontismo constitutivo¹² nos torna propicios a una intelección del Ser en su pureza primitiva e inerrante.

b) La filosofía de Hegel no es encaminamiento sino consumación. Es la expresión del Espíritu en su plenitud formal. En el principio ya no está el *Logos*, sino el *Geist*. Es la inteligibilidad más la acción. Después de la experiencia cristiana en que va implicada la creación, y habida cuenta de la germanidad, el Espíritu totalizante no podía ser ya más la inteligibilidad pura del Ser parmenídeo. Por eso no hay ni habrá una mística hegeliana de tipo dionisiano, por ejemplo. En definitiva, el hegelianismo se traduce más en

¹² En su primigenio y fundamental trabajo sobre el sentido de la filosofía americana de 1953, titulado *El ser visto desde América* afirma: “quien filosofe genuinamente como americano no tiene otra salida que el pensamiento elemental dirigido al ser objetivo existencial”, esto es, a la realidad óptica que nos rodea. Trabajo silenciado y ocultado por los macanadores de la pseudo-filosofía de la liberación que como el zorro en el monte, con la cola borran las huellas, así Dussel y Roig han sido alumnos de él e, incluso, han escrito libros y artículos, en su primera época, sobre de Anquín.

la acción, que en algunos hegelianos de desbordó y cubrió a la especulación. Estos desaforados han perdido de vista la inteligibilidad del *Geist* hegeliano, al cual lo llaman “mis-tificación” en cuanto inteligibilidad (p. 22 del orig.) en sí. Pero el *Geist* nunca ha sido inteligibilidad pura. Es su parte débil, pero también su fuerte dentro del mundo moderno desacralizado, en el cual la *vita contemplativa* no es más posible. La faz activa y revolucionaria de hegelianismo se pierde en la pura acción y se vuelve inauténtica, pierde la conciencia de circularidad de lo eterno y se torna mesiánica. El hegelianismo auténtico nunca puede ser mesiánico, “Die Posaunen des jüngsten Gerichts” es una invención del mal humor de Bruno Bauer. El devenir hegeliano es circular, no es lineal y en consecuencia no puede ser mesiánico. Pero en la acción, cuyas fuentes he señalado, se filtra la irracionalidad (subrepticamente tal vez), y ofrece pie al mesianismo (a las trompetas del juicio final), que no tienen sentido para el Espíritu verdaderamente puro, para el Ser en y por sí.

D) Los *Principia Mathematica* de Russell ofrecen una teoría de la deducción. Según esta, un enunciado complejo o sea una molécula enunciativa constituye siempre una “función de verdad” de ciertos enunciado simples llamados “átomos enunciativos”. La verdad de una depende de la verdad que se le asigne a los segundos. El hecho atómico es elemental y de su verdad o falsedad depende la de la molécula enunciativa. El atomismo lógico no está obligado a decidir sobre la índole de los hechos atómicos, no supone una teoría del conocimiento: es simplemente el fin del lenguaje lógico o sea su parte elemental. De manera que el análisis lógico del lenguaje consiste en hallar la elementalidad de los átomos lingüísticos. Queda así planteado el problema de la validez del lenguaje, que supone un análisis del mismo. Si los átomos lógicos fuesen significativos en el sentido de la lógica escolástica, la consideración de ellos no importaría una gran

novedad. Pero no es así ni en el pensamiento de Russell ni en el de Wittgenstein. El interés del análisis lingüístico para el (p. 23 del orig.) primero no va mas allá de su valor en la comunicación, que por supuesto no es arbitraria. Pero la esencia del lenguaje consiste en servir adecuadamente a la comunicación. Creo que el problema consiste en definitiva en hallar la forma de esa adecuación. El problema es, pues, lingüístico y permite así una visión pluralista del mundo, a través de las formas de comunicación que son prácticamente infinitas. Hasta aquí Russell. Todos estos análisis están supuestos en Wittgenstein que oyó a Russel en su juventud primera y lo asimilo sin compromiso. Pero Wittgenstein es profundo, principalmente en su *Tractatus Logico-Philosophicus*, escrito en forma molecular. Se anticipa a declarar que “el mundo no está constituido de cosas sino de hechos” y que “los hechos en el espacio lógico son el mundo”. Es decir,¹³ que comienza encerrándose en el espacio lógico y se evade así del espacio de las cosas. Entonces su pensamiento se mueve en la esfera puramente lógica: “la imagen lógica de los hechos es el Pensamiento”, “en la lógica no hay nada accidental” (2.012). Las enunciaciones de que hablan los positivistas del círculo de Viena, adquieren un carácter necesitante, y se plantea así en primer plano el tema del lenguaje, o sea del lenguaje lógico, porque el mundo es lógico, porque los hechos que lo constituyen son en el espacio lógico (6.13). Sino habamos lógicamente hablaremos al tun tun. Luego el lenguaje es esencial, está en el primer plano de nuestra actividad especulativa. La Filosofía es Hermenéutica, porque la significación de la palabra está ligada a su sentido lógico primordialmente. Lo que en la Filosofía era problema de esen-

¹³ A partir de este renglón y hasta el final del texto (pp. 24 y 25) se encuentra marcado con lapicera de color negro, como si se hubiera tachado lo escrito. Pero el texto puede leerse bien. Ver.

cias, ahora será problema de significación del lenguaje. Y no puedo rebasar el lenguaje porque “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (5.6). Los secuaces de la filosofía analítica acompañan hasta aquí a Wittgenstein y decretan el sin-sentido de la Metafísica, desde que todo queda (pág. 24 del orig.) reducido a formas del lenguaje, a gramática especulativa, no a ontología. Pero Wittgenstein no asume esta actitud y estampa al final del *Tractatus* esta sentencia llena de sentido analógico: “Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen” (De lo que no se puede hablar se debe guardar silencio), en donde en una forma aparentemente negativa, está la afirmación dionisiana de lo Inefable. La filosofía de Wittgenstein, la del *Tractatus*, termina así con una cita en la tiniebla de la Noche Oscura.

El mito en la construcción cultural

Manuel Javier Amaro Barriga

Universidad La Salle

Ciudad de México

Abstract

The power of myth is in the social cohesion, especially if it is the founding myth, which makes the great civilizations are seen as the inheritors of a great past. The contemporary generation is a civilization without myths or myth inconsequential, ephemeral, disposable, interchangeable and renewable.

Resumen

La fuerza del mito está en la cohesión social, sobre todo si se trata del mito fundacional, que hace que las grandes civilizaciones se perciban como las herederas de un gran pasado. La generación contemporánea es una civilización sin mitos o mito intrascendentes, efímeros, desechables, intercambiables y renovables.

Tradicionalmente se ha considerado que el mito es una oposición a la verdad, a la realidad; que no hace sino explicarlas al margen de la racionalidad. Sin embargo, las mentes creadoras en general, y quienes cultivan la literatura en particular, han demostrado a lo largo de siglos que existen diversas formas de expresar las creencias, los temores, los sufrimientos, las esperanzas y, genéricamente, las pulsiones humanas, lo que significa que el hombre es capaz de transformar sus vivencias y experiencias en verdades colectivas mediante la fabulación, aunque ésta no sea comprobable científica o racionalmente, lo que, por otra parte, no debe obstar

para reconocer en ella la cimentación y posterior asimilación precisamente de aquello, de una verdad social aceptada y compartida.

Al respecto, Hübner, afirma que “por un lado, se confina el mito al reino de la fábula, al mundo de los cuentos; en cualquier caso, a lo no comprobable. Proveniría así, más bien, de la profundidad del sentir, de lo inconsciente, de la fantasía, al punto de que no podría realmente ser aprehensible a través de conceptos”.¹

Sin embargo, el reconocimiento de la validez de los productos de la emocionalidad: la nostalgia, el presentimiento, la profecía, etc., aun dentro de consideraciones —fuera de la racionalidad—, otorgan al mito su fuerza de cohesión social al constituir descripciones de los temas permanentes de la vida, por tanto identificables y redimibles por todos aquellos que conforman un conjunto social.

Desde un punto de vista netamente antropológico y funcionalista, Malinowski, con base en sus múltiples estudios de diversos grupos humanos, abonó respecto de la función social del mito. “Lo que realmente importa en la narración del mito es su función social [...] comporta, expresa y fortalece el hecho fundamental de la unidad local y de parentesco del grupo [...] colabora de una manera importante a la cohesión y el patriotismo local [...] genera un sentimiento de unión [...] integra y fusiona la tradición histórica, los principios legales y las distintas costumbres”.²

El mito, así, se presenta como una construcción de esencia colectiva, lo que significa que su fuerza está en relación directa con el vigor con que impresiona a muchas personas de varias generaciones para permanecer asido a la conciencia colectiva. Grandes acontecimientos, reales o

¹ Hübner, Kurt, *La verdad del mito*, Siglo XXI editores, México, 1996, p. 9.

² Malinowski, Bronislaw, *Magia, ciencia y religión*, Planeta, España, 1993, pp. 133, 134.

imaginarios, muchas veces remotos, pueden ser fabulados, transformados en historias y aceptados como modelos de comportamiento para la sociedad.

Bergson decía que “una de las facultades básicas del hombre es la capacidad y la necesidad de envolver los hechos significantes del cosmos, de la naturaleza, de la religión y de la historia en una trama de fábulas que los explican y al mismo tiempo los humanizan al relatar su historia”.³

Los cuentos mitológicos han sido siempre un recurso didáctico en la formación inicial de los niños de diversas épocas, porque se logra generar en ellos, al margen de las proezas de un héroe espectacular, sentimientos de esperanza, temores, injusticias, logros y otras sensaciones que, a fin de cuentas, son para todos comunes.

Bettelheim, en sus planteamientos psicoanalíticos relacionados con la importancia de vincular a los niños con la narración de mitos y cuentos como parte de la formación de su personalidad, afirmó que el mito es el resultado del contenido consciente e inconsciente una vez modificado por la mente consciente no de una persona particular, sino por el consenso de muchos individuos en lo que, según ellos, son problemas humanos universales —si no estuvieran presentes en un cuento, éste no iría contándose de generación en generación—, y que representan fenómenos psicológicos y sociológicos que sugieren, simbólicamente, la necesidad de alcanzar un estadio superior de identidad, una renovación interna, que se consigue cuando las fuerzas inconscientes personales y del grupo se hacen válidas para la persona.⁴

El mito da significación a situaciones que de otra manera no serían asimiladas; situaciones existenciales que no sólo

³ Bergson, Henri, *La evolución creadora*, Planeta-De Agostini, España, 1994, p. 137.

⁴ Cfr. Bettelheim, Bruno, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Crítica, México, 1988, pp. 52, 53.

excitan el intelecto sino, principal y más profundamente, la imaginación, el sentido del misterio, del temor y, en general, de poderes que superan ampliamente las limitaciones personales. Con base en esto, George Sorel planteó tres grandes características del mito; la primera, en cuanto que registra los grandes movimientos de masas o de individuos masivamente significativos; una segunda, relacionada con lo que ya se apuntó en líneas superiores, que no acontece en el nivel de la racionalidad y de la percepción de los sentidos, y, la tercera, en tanto elabora un modelo conforme al cual la esencia intemporal se encarna en el tiempo.

En este último sentido, ciertamente que no puede elaborarse mitos del futuro ni reelaborar aquellos que ya no perviven y, mucho menos, mitos sobre el presente; los mitos son intemporales, son moldes de una permanente búsqueda de la humanidad; sacude el espectro físico, mental e imaginativo, individual y colectivo en forma tan contundente que la comunidad obtiene subsistencia a partir de su realidad y solidifica su identidad.

El mito fundacional es prueba fehaciente de ello. Casi todas las civilizaciones se saben herederas de un gran pasado y, aunque perdido en la noche de los tiempos, es conocido y venerado por la comunidad en un sentido casi sacro, y con la fuerza y vigor suficientes para rebasar, en el tiempo, las explicaciones históricas, antropológicas y etnológicas de los orígenes reales o, al menos, comprobables científicamente.

Piénsese si no han pervivido los crímenes fraticidas fundacionales de Caín y de Rómulo; las grandes proezas de dioses y deidades grecorromanos. ¿No es paradigmática, hasta los días que corren, el mito de la caverna platónica? ¿No repiten, casi como un credo, los niños finlandeses: “Y llegó el año noveno, y en la primavera décima sacó del mar la cabeza, alzó del mar la cabeza, alzó la frente del agua, y a la creación dio principio. Modeló el mundo sobre la espalda de

agua y en las olas infinitas...”,⁵ para recordar con el Kalevala la creación del mundo?

La génesis de la nación mexicana, por virtud del mandato de Huitzilopochtli, se ha perpetuado en el águila posante y devorante impresa más indeleblemente en la conciencia colectiva que en la bandera y moneda corriente. Los mitos revelan que el mundo, el hombre y la vida tienen un origen sobrenatural y una historia, y que esta historia es significativa, valiosa y ejemplar.

El lugar sagrado se combina con el tiempo y el acontecimiento sagrados para figurar el mito paradigmático que insemna en un grupo humano el basamento de un culto o de una nación o su esbozo repetible de identidad: “...tanto en su historia como en la suprahistoria; un ámbito donde las cosas son reales. El mito describe de este modo la participación de la comunidad en lo real, una participación reafirmada al ser realizada repetidamente”.⁶

Sin embargo, es pertinente apuntar que, a fuerza de acatar el dictado de la realidad actual, puede pensarse que se vive ahora una etapa de carencia tanto de mitos como de valoración de mitos tradicionales. La generación contemporánea es una porción de civilización sin mitos o, más lamentable aún, y peligroso, de mitos intrascendentes. La sobrevaloración o exceso de racionalismo, la veneración sin tregua de la tecnología electrónica y su inserción masiva en todos los órdenes de la vida cotidiana, la despersonalización del individuo, la ascendente ruptura de lazos con la tradición y, entre otros indicadores, el consumo desmedido de todo cuanto ofrece el mercado para satisfacer necesidades ahí donde no las había, en detrimento de la búsqueda de mayores aspiraciones,

⁵ Cit. por Campbell, Joseph, *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*, FCE, México, 1980, p. 270.

⁶ Molnar, Thomas, *El mito y la historia*, FCE, México, 1979, p. 123.

han vaciado al mito de su significación. Cita Lévi-Strauss: "...a pesar de que la ciencia moderna no ha prescindido de estos materiales perdidos [los mitos], la separación real entre la ciencia y aquello que podríamos denominar pensamiento mitológico [...] tiene lugar durante los siglos XVII y XVIII [...] con Bacon, Descartes y Newton, en que la ciencia necesitó erguirse y afirmarse contra las viejas generaciones del pensamiento místico y mítico; se pensó entonces que ella sólo podría existir si volvía la espalda al mundo de los sentidos, al mundo que vemos [...] mundo ilusorio frente al mundo real".⁷ Y con el citado Hübner, ello se apuntala: "El mito se ha apartado constantemente de nuestro mundo científico-tecnológico y parece, desde esta perspectiva, pertenecer a un pasado hace mucho superado [...] ha permanecido como un objeto de sorda nostalgia".⁸ En este mismo tenor, Heidegger hablaba de su época —como un período de duración indeterminada entre los dioses que se fueron y aquellos que aún no han llegado; ... que hace falta provocar su regreso".⁹

Esta tarea la han llevado y la llevan a cuesta novelistas, poetas, filósofos y todo estudioso convencido de la necesidad de regresar al hombre su derecho a recapturar, mediante la fabulación, sus experiencias vitales. Son mentes creadoras e innovadoras conscientes de que es una de las formas, sino es que la única, de reinventar el mundo, de darle un nuevo comienzo; una salida esperanzadora para una civilización en decadencia que opone, como toda sociedad que alcanza determinados niveles de desarrollo, sus estados de angustia-expectación.

La puerta falsa a que conduce la idolatría al estatus y al consumismo de estos tiempos tiene la intención de otorgar

⁷ Strauss, Lévi, *Mito y significado*, Alianza editorial, México, 1989, p. 24.

⁸ Hübner, *op. cit.*, p. 9.

⁹ Cit por: Campbell, *op. cit.*, p.87.

el mismo valor a la moda, aun la duradera, que al mito, que es permanente; intenta hacer creer que los mitos elaborados a partir del ingenio de un solo individuo o los fabricados por intereses empresariales son fiel espejo de las propias experiencias. Los tiempos actuales se caracterizan por ello, por la prefabricación de mitos cuyos objetos de culto son efímeros y desechables, intercambiables y, sobre todo, renovables. La añejamente cantada televisión, el discurso y manejo de la relación con las drogas, la incorporación en doctrinas de salvación; el cine y la música industrializados, la compra de marcas, las fugas pornográficas y el entronque con las redes sociales, entre otros bien armados artificios, pretenden conformar —en el sentido tanto de dar forma como de exigir no demandar más— al individuo dentro de un mundo de ficción caracterizado por la vacuidad y la carencia de sentido.

Contrariamente a lo anterior, el mito verdadero es aquel que se construye cuando una gran cantidad de personas se siente conmocionada en forma decisiva al reconocer su limitación ante poderes de creación verdaderamente trascendente, cuando se atestigua la vivencia del bien y del mal y se aspira a la redención permanente; cuando se dubita ante el sentido de la vida y se voltea hacia el origen primero para perseguir el destino y debatirse por hacer inasible la muerte.

El pensamiento mítico no niega ni prima sobre las explicaciones científicas; se constituye como una valoración cualitativa de la realidad al transcribir legítimamente la experiencia de lo tremendo mediante códigos humanamente comprensibles, porque cuenta, además, con la virtud de hacer pervivir su validez específica aun después de que la descripción científica despliega sus argumentos desmitificadores.

No sin razón el hombre no sabe hasta dónde puede extenderse ni hasta dónde llegan sus límites, aunque olvide constantemente la fatalidad de la individualidad y viva como si fuera todo eso que ve: “... el hombre busca a tientas su des-

tino, orgulloso y triste por no encontrarlo. Sólo el desastre devela la pequeñez de la individualidad.”¹⁰

Por ello, arte y ciencia, binomio inseparable del verdadero humanismo, habrán de imponerse la tarea de establecer una nueva alianza entre el hombre y el cosmos, entre lo físico y lo síquico; habrán de orientar sus afanes para restituir al pensamiento mítico el lugar que le corresponde dentro del concepto verdad; lograrán, cada cual con sus propios medios, hacer comprender al hombre de hoy, tan proclive al utilitarismo a ultranza y al empecinado individualismo, que el mito no representa el oscurantismo que le asigna la posmodernidad ni está cargado de una ciega irracionalidad opuesta al progreso.

Un renovado espíritu humano, un nuevo humanismo debe reinstalar la convicción de que no es la ciencia el único vehículo hacia la verdad en tanto que el hombre es parte de sus objetos de estudio; que ambos, mito y ciencia, se re-constituyen uno sobre otro en una dialéctica capaz de ofrecer más y mejores respuestas respecto de los cuestionamientos vitales del hombre y su medio; y que, finalmente, descalificar el mito mediante la anulación de la trascendencia, por ejemplo, de las grandes tradiciones literaria, poética, dramática y de todas las formas que develan las capacidades sensibles y creadoras del hombre, en pro de intereses específicos equivale a negar la existencia de la puerta por la que el ser humano entró, para siempre, en el camino de la construcción cultural que le otorga su propia esencia y misión de vida.

¹⁰ Cioran, Emil, *El crepúsculo del pensamiento*, Nueva imagen, México, 2004, p. 148.

Revistas recibidas en calidad de canje

Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, Agora. Papeles de Filosofía, Agora. Revista de Filosofía, Anais de Filosofia, Anais do II Simposio Internacional de Ética, Anales Valentinos, Anales del Seminario de la Historia de la Filosofía, Logos. Anales del Seminario de Metafísica, Revista de Filosofía (Universidad Complutense de Madrid), Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, *Analisis*, *Annali Della Facoltà di lettere e filosofia*, *Analogía*, *Anamnesis*, *Angelicum*, *Annales D'Esthetique*, *Anthropos*, *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, *Anthropológica*, *Anuario Filosófico*, *Apeiron*, *Aquinas*, *Arete*, *Atualização*, *Auriga*, *Avance y Perspectiva*, *Avanzada*, *Benson Latin American Collection*, *Bibliografía Bíblica Latino-Americana*, *Boletín. Museo e Instituto "Camón Aznar"*, *Boletín Cultural y Bibliográfico*, *Cadernos de Historia e Filosofia da Ciencia*, *Caesura*, *Caminos*, *Carthaginensis*, *Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos*, *Centro Intercelesial de Estudios Teológicos y Sociales*, *CIAS*, *Ciências e letras*, *Ciencia Tomista*, *Concordia*, *Contextos*, *Contrastes*, *Convergencia*, *Convivium*, *Coordenadoria de Pós-graduação em Filosofia*, *Cristianismo y Sociedad*, *Crítica*, *Cuadernos de Filosofia Latinoamericana*, *RS. Cuaderno de Realidades Sociales*, *Cuadernos de Etica*, *Cuadernos de Filosofia*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, *Agencia Española de Cooperación Internacional*, *Cuadernos Salmantinos de Filosofia*, *Dialéctica*, *Diálogo Científico*, *Diálogos* (Universidad de Puerto Rico), *Diálogo Filosófico*, *Dialogue*, *Dianoia*, *Disenso*, *Divus Thomas*, *Doctor Communis*, *Educação e Filosofia*, *Efemérides Mexicana*, *Eglise et Theologie*, *Theoforum*, *El Basilisco*, *Encuentro*, *Endosa*, *Signa*, *Epimelia*. *Revista de Estudios sobre La Tradición*, *Escritos*, *Escritos de Filosofia*, *Escritos del Vedat*, *Espíritu*, *Estudio Agustiniiano*, *Estudios Ecuatorianos*, *Estudios Filosóficos*, *Estudios (ITAM)*, *Estudios Socio-Jurídicos*, *Ethical Perspectives*, *Ethique et Corps Souffrant*, *Etica e Filosofia Política*, *Extensiones*, *Filofagia*. *Revista Nacional de Estudiantes de Filosofia*, *Filosofar Cristiano*, *Filosofia Oggi*, *Filósofos*, *Filozofski Vestnik*, *Franciscanum*, *Franciscan Studies*, *Fronesis*, *Fundação Universidade de Brasília*, *Hemeroteca Nacional*, *Heterotopia*, *Ho Theologos*, *Hvmanistica e Teología*, *Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz*, *Ideação*, *Instituto de Filosofia*. *Seminarios de Filosofia*, *Instituto Francés de La Laguna*, *Intersticios*, *Isidorianum*, *Iyyun*, *Iztapalapa*, *Jahrbuch Fur Kontextuelle Theoligen*. *Anuario de Teológicas Contextuales*, *Kairós*, *Kriterion*, *La Antigua*, *La Ciencia y El Hombre*, *La Ciudad de Dios*, *La Palabra y El Hombre*, *Laval Theologique et Philosophique*, *Leopoldianum*, *Línea Universitaria*, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, *Lumen*, *Ilu*. *Revista de Ciencias de Las Religiones*, *Máthesis*. *Revista de Educação*, *Mathesis* (UNAM), *Medicina y Etica*, *Mester*, *Metalogicon*, *Motilal Banarsidass*, *Noein*, *Nueva Sociedad*, *Páginas*, *Patristica et Mediaevalia*, *Pensamiento*, *Perficit*, *Philosophiques*, *Philosophy Today*, *Pontificia Universidad Católica del Perú*, *Praxis*, *Presencia Ecueménica*, *Presença filosófica*, *Proyección*, *Prudentia Iuris*, *Punto D'Incontro*, *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ*, *Φιλοσοφία*, *Razón y Fe*, *Relaciones*. *Estudios Históricos y Sociedad*, *Relea*, *Religión y Cultura*, *Revista Agustiniiana*, *Revista Alternativas*, *Revista Argentina de Estudios Estratégicos*, *Revista*

Boca de Polen, Revista Cubana de Ciencias Sociales, Revista da Universidade, Revista de Ciencias Sociales, Revista de Filosofía (Universidad de Zulia), Revista de Filosofía (Universidad de Colima), Revista de Filosofía (Universidad de Costa Rica), Revista de Filosofía (UIA), Revista de Filosofía. Revue Roumaine de Philosophie, Revista de Investigaciones Jurídicas, Revista de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Diadokhe. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana, Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán, Revista de la Universidad Cristóbal Colón, Revista de la Universidad del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Revista do Curso de Filosofia, Revista Escritos, Revista Intercontinental de Psicoanálisis Contemporáneo, Revista Latinoamericana de Filosofía, Revista Logoi, Revista Magister, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Revista Novatellus, Revista Philosophical Review (Taiwán), Revista Portuguesa de Filosofia, Revista Universitaria, Revista Universidad de Medellín, Revista Universidad Pontificia Bolivariana, Revista Venezolana de Filosofía, RF. Revista de Filosofía, RIED. Revista Iberoamericana de Educación a Distancia, Revista di Filosofia Neo-Scolástica, Revista Lasalliana, Sacuanjoche, San Juan de la Cruz, Sapientia, Sapienza, Science et Esprit, Senderos, Sevartham, Signo de los Tiempos, Signos Filosóficos, Signos Universitarios, Síntese, Sophia, Stromata, Studia Philosophiae Christianae, Studium, Studium Legionense, Synaxis, Teaching Philosophy, Telos, Temas Jurídicos, The Anahuac Journal, The International Journal of Applied Philosophy, The Journal of Philosophy for Children, Theoría, The Philosophical Review, Topicos. Revista de Filosofía, Trans/form/ação, Transversalites, Universidades, Universidad Católica “Cardenal Raúl Silva Henríquez”, Universidad de la Habana, Universidad Nacional del Comahue, Universidad Nacional de Quilmes, Universidad Simón Bolívar, Universitas Philosophica, Utopía y Praxis Latinoamericana, Verifiche, Veritas, Vertebración, Vertentes, Voces, Volubilis, WHR. Western Humanities Review, Wissenschaft und Weisheit, Xipe-Totek, Yachay.

Normas del Consejo editorial

1. *Logos* recibe materiales inéditos exclusivamente, y asienta que la responsabilidad conceptual es exclusivamente de los autores.
2. Los trabajos son recibidos en soporte electrónico, en Word de Windows, en cualesquiera de estas direcciones:
revistalogos@lasallistas.org.mx o karen.luna@ulsa.mx
3. Los textos deberán incluir un resumen en castellano y un *abstract*, en inglés, no mayores de diez líneas.
4. Todas las ilustraciones y gráficas deben estar en archivo aparte, correlacionadas con el texto.
5. Las notas irán a pie de página, numeradas en forma progresiva.
6. En el inicio de artículo deberá indicarse el título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece.
7. La redacción acusará recibido de los originales, y su aceptación dependerá de la evaluación hecha en torno de su pertinencia temática y extensión.
8. Los trabajos recibidos por *Logos* no tendrán, en caso alguno, carácter devolutivo.

Nota: Si las editoriales y los autores vinculados desearan enviar reseñas de libros, deberán enviárnoslas para que sean integradas al final de los trabajos recibidos.

