



TECNOLÓGICO  
DE MONTERREY

Campus Ciudad de México

# EN-CLAVES

DEL PENSAMIENTO

Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura, Psicología

Publicación semestral de la División de Humanidades y Ciencias Sociales

Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México

01

Año 1, Núm. 1  
Junio 2007

*Bernard Mandeville: la ética del mercado  
y la desigualdad social como base del progreso moderno*  
María Cristina Ríos Espinoza

*Del homo faber al animal laborans: la violencia  
de la racionalidad instrumental*  
Miguel Ángel Martínez Martínez

*Aproximación a la "ética del discurso" de Apel a Habermas,  
como ética racional ante la crisis de la razón*  
Ricardo Rivas García

*La memoria perdida de las cosas (crítica a la modernidad)*  
Alberto Constante

ISSN: 1870 879X

# DIRECTORIO

## **EN-CLAVES** **del pensamiento**

Revista de humanidades: arte, filosofía, historia, literatura, psicología.  
Publicación semestral de la División de Humanidades y Ciencias Sociales del  
Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México  
Año I, núm. 1, junio 2007

### **Directora**

Dora Elvira García G.

### **Jefe de redacción**

Luis Álvarez Colín

### **Consejo de redacción**

Dina Comisarenco	Soffía Reding
Alberto Constante	Shannon Shea
Margo Echenberg	Carlos Sola
Alberto Hernández	Enrique Tamés
Roberto Oropeza	Jorge Traslosheros

### **Comité editorial y asesor nacional e internacional**

Raúl Alcalá (UNAM), Antonio Barba (UAM-I), Mauricio Beuchot (UNAM), Boris Berenson (UNAM), Bertold Benreuter (*Polylog*), María Eugenia Borsani (U. Nacional del Comahue, Arg.), Adriana Bracho (Tecnológico de Monterrey), Jacob Buganza (Tecnológico de Monterrey), Pedro Cobo (ITAM), Rodrigo Díaz Cruz (UAM-I), Paolo Cristofolini (*Historia Philosophica*, Ita.), Ricardo Foster (U. de Buenos Aires), Simona Forti (U. del Piemonte Orientale), Blanca García García (U. de las Américas A. C.), Carlos Gende (U. Nacional del Comahue, Arg.), José Luis González (ENAH), Gracia Domingo (U. de las Américas A. C.), Luis Montaña Hirose (UAM-I), Heinz Krumpel (U. Viena), María Fernanda Lander (Skidmore College, EE.UU), María Teresa Muñoz (UIC), José Antonio Pérez Tapias (U. Granada, Esp.), Neus Campillo (U. Valencia, Esp.), Ana Zagari (U. del Salvador, Arg.), Jesús Conill (U. Valencia, Esp.), Jorge Velásquez (UAM), Inés Sáenz (Tecnológico de Monterrey), Alejandro Sahuí (UAC), Osmar Sánchez Aguilera (Tecnológico de Monterrey), María Josefa Santos (UNAM), David Sobrevilla (U. Perú), Cristina Sánchez (Universidad Autónoma de Madrid), Valentina Torres Septién (UIA), Ambrosio Velasco (UNAM), Garrath Williams (Lancaster University, UK), Lillian Zirpolo (*Aurora*, The Journal of the History of Art, EE.UU), Rafael A. Soto Mellado (UACM)

### **Asistente editorial**

Ivón Cepeda

### **Cuidado de la edición**

Juan Carlos H. Vera  
Jennifer A. Voutssós Lara

### **Diseño**

Omar Zamora Calderón  
Víctor M. Juárez Balvanera

## ÍNDICE

Presentación .....	5
--------------------	---

### Artículos

<i>Bernard Mandeville: la ética del mercado y la desigualdad social como base del progreso moderno</i> María Cristina Ríos Espinoza .....	13
<i>Del homo faber al animal laborans: la violencia de la racionalidad instrumental</i> Miguel Ángel Martínez Martínez .....	39
<i>Aproximación a la “ética del discurso” de Apel y Habermas, como ética racional ante la crisis de la razón</i> Ricardo Rivas García .....	63
<i>La memoria perdida de las cosas (crítica a la modernidad)</i> Alberto Constante .....	91

<i>Foucault y la hermenéutica: convergencias y divergencias en torno a las prácticas sociales</i> Leandro Martín Catoggio . . . . .	121
<i>Hannah Arendt y la política radical: más allá de las democracias realmente existentes</i> André Duarte . . . . .	143
<i>Derechos humanos, universales</i> Virgilio Ruiz Rodríguez . . . . .	155
<i>El manejo discursivo del pasado en el restablecimiento de las relaciones entre España y México</i> Carlos Sola Ayape . . . . .	167
<b>Entrevista</b>	
<i>Homenaje al maestro Raúl Anguiano (1915-2006)</i> Dina Comisarenco . . . . .	193
<b>Reseñas y noticias</b>	
<i>El nacimiento de una nueva revolución educativa. Del padecimiento del estrés al aprendizaje de las emociones</i> Luis Álvarez Colín . . . . .	199
<i>Es indudable que las cosas no comienzan; o no comienzan cuando se les inventa. O el mundo fue inventado antiguo</i> Juan Gris . . . . .	201
<i>El disfraz del despojo</i> Diego Alberto Sánchez Moreno . . . . .	203
<i>Los matices de la globalización</i> Marcela Ximena Ortiz Aranda . . . . .	206
Noticias . . . . .	210

## PRESENTACIÓN

**H**oy sale a la luz, desde América Latina y en particular desde México, una revista de Humanidades. Para justificar una nueva revista no basta el deseo de publicar. Ésta debe traducir y estimular el pensamiento de diversas tradiciones y de grupos epistémicos de investigadores con intereses comunes. Más aún: debe ser puente que comunica inquietudes, retos y tareas de los diferentes mundos de acción que representan, dentro del vínculo social, las personas, los grupos y las instituciones; las comunidades y las organizaciones. Debe reconocer *la pluralidad* de la sociedad y la cultura y respetar —a decir de Ricoeur— sus diversos órdenes de *prefiguración práctica*, *configuración epistémica* y *refiguración hermenéutica* que a la manera de chopo surtidor, al prodigar sombra y frescura, se reparten en semejanzas y diferencias, otorgando así sentido e inteligibilidad a la experiencia humana del tiempo.

He aquí nuestros retos: rescatar y reinterpretar la riqueza de nuestras tradiciones humanísticas, iluminar con ellas el presente y abrir rutas alternativas para el futuro. Rehabilitar la razón (sin la cual no hay filosofía) que es *una* pero armoniza —en justas palabras de Ladrière— una gran variedad de usos teóricos y prácticos y modalidades discursivas e intuitivas, para que nos permita en todo momento comprender los entrecruzamientos de la técnica y la ciencia, el arte y la literatura, la ética y las diferentes prescripciones de la acción y sus orientaciones. Poner al hombre y su reflexión sistemática —desde una triple

dimensión fenomenológica: *la corporalidad, la temporalidad y la alteridad*— en el centro no sólo de las investigaciones y los debates sino en lo más hondo de nuestra vida cotidiana y en lo más profundo de la acción social, que siguiendo a Burke, Geertz, Turner y Goffman, ésta puede ser vista como acción simbólica, como drama y *performance* y como teatro pero siempre llena de tensiones, contradicciones y conflictos. En una palabra: captar lo global y recrear lo local repensando las Humanidades, acompañadas de la permanente construcción de significados, símbolos y acciones.

Hacemos nuestras las lúcidas palabras de Christian Jambet en su introducción al pensamiento de Henry Corbin, cuando dice: “Europa sólo puede salvar su propio pensamiento reencontrando fuera de ella a quienes le revelen lo que ella es. No hay vida del espíritu más que en la integración indefinida de la verdad, en el cuestionamiento de los límites de la razón por la razón misma”. En efecto, lo que vale para Europa desde Oriente, vale también para América Latina y para México desde todos y cada uno de los países. Por ello, con esta revista queremos ver lo nuestro en el espejo de los demás y a su vez contemplar las diferentes culturas en los múltiples y complementarios *Speculum Naturae, Scientiae, Morale et Historiae* (Vincent de Bouvais, 1624). Queremos reinventar los vínculos y las relaciones con otras naciones y comunidades en esta dramática era de la globalización, de la celeridad y de la complejidad. Para lograr esta tarea, *EN-CLAVES* se propone ser un modesto vehículo a fin de reflejar la belleza, la unidad y la verdad que nos hermana y crear con ello nuevos puentes y caminos de apertura, empatía, reciprocidad y reconocimiento. Estamos convencidos que para comprender sabiamente al hombre, al mismo tiempo necesitamos organizar el “asalto al cielo”. Con ello queremos decir que tenemos en alto aprecio la *gnosis* del “Oriente de las eternas luces” que como relámpago de futuro ilumina, con nuevos caminos, nuestros atribulados y mostrencos tiempos presentes.

Esta revista lleva el nombre de *EN-CLAVES* y, por cierto, En-Claves es una dupla de palabras. Figura retórica cercana a la *distinctio*, que al ayudarse de otros elementos distingue y separa para, en un segundo momento y esto es lo más importante, combinar y jugar con nuevos significados. Para ver con ellos la realidad desde ángulos y perspectivas diferentes. En efecto, por un lado *enclave* nos lleva a pensar en un territorio incluido en otro con diferentes características políticas, administrativas, geográficas o de otra índole. Por otro lado, *clave*, del latín *clavis*, significa llave pero también explicación que necesita algún escrito para su comprensión y que termina por constituirse en signo o combinación de signos. Es algo tan relevante y decisivo que, bajo una transposición y juego metafóricos, se convierte en el punto fundamental del arco o de una bóve-

da, es decir, la dovela que lo cierra y lo sustenta y que desempeña la función de piedra angular o piedra de amarre en la que se sustenta una edificación.

Así pues, con la combinación de En-claves y claves queda constituida nuestra revista como *EN-CLAVES del pensamiento* busca convertirse en un espacio académico y de investigación —en cuanto territorio de considerable amplitud— sobre el cual el Tecnológico de Monterrey apuesta y arriesga trabajar por las Humanidades, empeñándose en una reflexión que tiene al ser humano como centro de todo cuanto existe. Busca ser cruce de caminos entre diversas disciplinas procurando el diálogo, la multidisciplinaria y la interdisciplina. Busca ser atalaya de nuevos horizontes y corrientes y cerco íntimo para el intercambio entre profesores y alumnos. Como *claves del pensamiento* esta revista desea alzarse como emblema descubriendo las “figuras” principales que representan y formalizan lo más íntimo, lo más arcano, lo decisivo de diferentes culturas, tradiciones, paradigmas y escuelas acerca del hombre y de su existencia, cargada siempre de procesos y categorías, de acontecimientos y estructuras, a lo largo y ancho de su transitar por la temporalidad de las épocas, los linajes, las generaciones, los años y los días.

Con *EN-CLAVES* pues, a la manera de símbolo y entendido éste —bajo la inspiración de Lledó— como un “objeto viajero” en búsqueda de su otra mitad complementaria, queremos hospedar ideas y representaciones, ilusiones y proyectos e “imágenes logoicónicas” (De la Flor) no sólo de nuestra América sino también de otros continentes y de muchos países para así darle a todas las fenomenologías del Espíritu, que en la historia van formando “universales antropológicos”, un lugar adecuado mediante la conciencia histórica y su articulación simbólica.

La historia no está acabada. Entre la *experiencia* y la *interpretación* permanentes —señales cuya marca han establecido Koselleck y Gadamer, entre otros— transcurre el acontecer de nuestra existencia y el de las instituciones. En su construcción y a través de temporalidades de ciclo rápido y de ciclo lento, concurren para darle sentido todas las naciones del orbe y cada uno de los seres humanos, especialmente aquellos ciudadanos, estudiosos e investigadores que ejercen la memoria y la imaginación, contribuyen —en opinión de un buen grupo de investigadores franceses e italianos— a robustecer el vínculo social y construir las múltiples identidades. Por estas razones y buscando fortalecer —en compañía de White y Rüsen— la imaginación y el conocimiento históricos y los diversos tipos de conciencia histórica, valoraremos en esta revista los temas históricos e historiográficos.

¡Ni duda cabe! La historia y la literatura y más recientemente la psicología —de la mano de Bruner y Lazarus— nos han mostrado que la identidad del

hombre es una identidad narrativa. En efecto, la búsqueda del hombre, hecha de mismidad-continuidad-otredad, atraviesa el umbral del texto y la ficción para transformarse en símbolo y acción, en cultura y *performance*. Por ello, la literatura con su imaginación creativa, su innovación semántica y su fuerza tropológica, retórica y poética ocupará un espacio importante en *EN-CLAVES*. Sin la literatura no podríamos afrontar una renovación a fondo del lenguaje. Ésta, en efecto nos ayuda, en palabras de Ricoeur, a “compaginar la inmediatez del símbolo con la mediatez del pensamiento”.

Ingresando al terreno de la filosofía, adoptamos la fórmula hermenéutica que dice: *De la acción al texto para nuevamente volver a la acción*. En efecto, la acción humana, en todas sus formas: individual, interpersonal, social, histórica, comunitaria, cívica, política, ecológica, iluminada no sólo por la razón teórica sino custodiada por la razón práctica, ocupará gran parte de nuestro interés y atención. Intentaremos incluir reflexiones multidisciplinares que analizando la identidad, el lenguaje y la tecnología, examinen directamente la dimensión ética en la esfera de la racionalidad tecnológica.

La razón práctica, crisol donde se funden las prerrogativas de la humanidad, constituye no sólo el receptáculo final de la razón teórica sino la arena donde se construye el espacio público, el ámbito donde se juega la práctica política y la *communitas* donde se pretende alcanzar la justicia, la libertad y la dignidad. Por ello, desde hoy *EN-CLAVES* se compromete a pensar, contra viento y marea, la razón práctica y desde hoy se empeña en aceptar todas sus consecuencias.

En efecto, la primera responsabilidad de *EN-CLAVES*, aceptada y declarada, se constituye como la búsqueda de un pensar crítico sin el cual el discurso en torno a lo humano y la interpretación de las Humanidades resultan vanos. La segunda responsabilidad, acompañados de Hannah Arendt, es el intento por escapar de la *superfluidad* y con ello librarnos de la deshumanización. La tercera responsabilidad consiste en cancelar las polarizaciones para, con generosidad y visión, vislumbrar la realidad desde diferentes perspectivas, entender la acción humana a partir de posibilidades diferentes a las conocidas o asumidas por nosotros y reflejar en los diversos cauces de lo político, lo social y lo cultural, la *ermenéia* que es interpretación justa, articulación lúcida y aplicación frónética.

Para este empeño de considerar la acción humana como unidad de análisis, tenemos el invaluable auxilio de una psicología moderna que echada hacia adelante por Elder, Bronfenbrenner y Lazarus, entre otros y con los beneficios del “curso de la vida”, de la ecología de los contextos del desarrollo y del estudio de las emociones, ha logrado avances considerables como ciencia que

recupera la persona, el contexto, el significado para así construir las principales mediaciones de la acción humana. De igual modo reconocemos el estatuto tanto de la psicología social y política, como de la psicología cognitiva, que están explorando con imaginación, audacia y rigor nuevos caminos de comprensión del ser humano y están rompiendo con los contextos de aislamiento y dispersión, donde se encontraban hace algunos años.

*EN-CLAVES* también tiene contemplado incluir en su agenda un tema emergente y cada vez más importante en nuestras sociedades todas, sean éstas urbanas o rurales, sean de innovaciones de tecnología de frontera o de innovaciones tecnológicas organizacionales. Nos referimos a la naturaleza cambiante y versátil de las organizaciones y corporaciones. En efecto, cada vez se hace más evidente que estamos viviendo en una “sociedad de organizaciones” con las consecuencias buenas y malas que ello acarrea para la marcha de las naciones, la formación de las comunidades y la salud mental, emocional y económica de los grupos y las personas.

El arte, en cuanto configuración cultural compleja y *clavis universalis* del mundo, no puede estar ausente en nuestra revista. En efecto, las figuras y objetos que el arte expone a nuestra memoria, reflexión y contemplación son proposiciones que hoy coaligan —con nuevas lecturas hermenéuticas— lo plástico, lo literario y las líneas de pensamiento, bajo una revisión histórica intensa y fecunda. Por otro lado, los temas centrales de la representación simbólica y sus múltiples formaciones de sentido, requieren nuevas *claves* de semántica y una colaboración estrecha con muchas disciplinas. En una palabra, para *EN-CLAVES* el hombre continúa siendo un “animal semiótico” y el arte, como lugar privilegiado de la creación, nos concede el mantener viva la tarea de *desciframiento* que durará mientras el hombre mantenga vivo y *aspirativo* su ingenio.

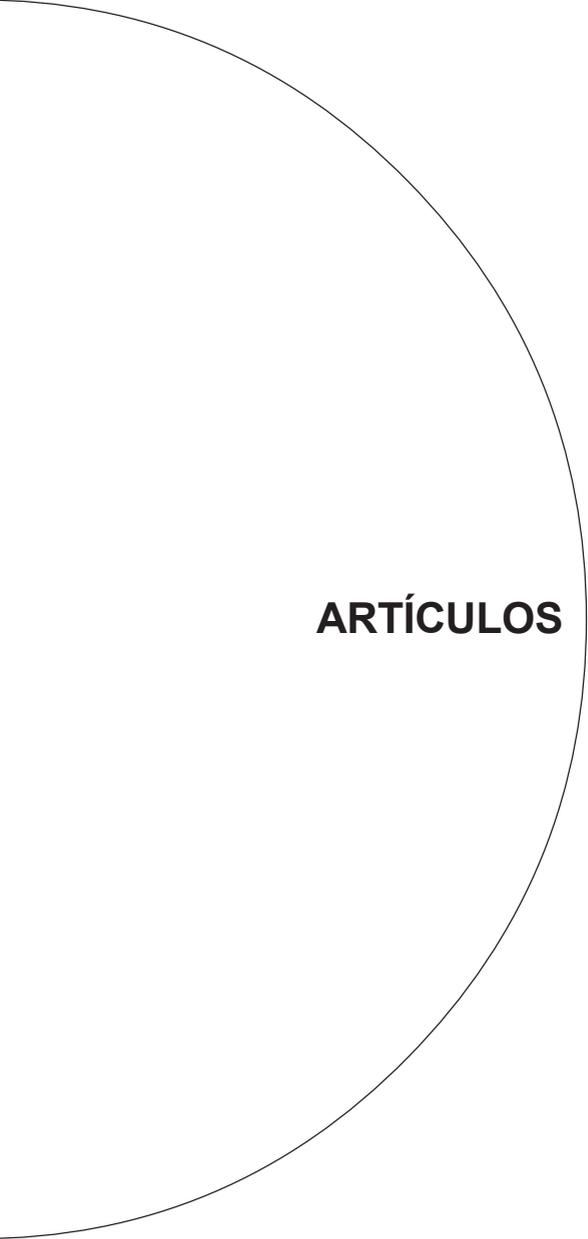
La literatura, la historia, el arte, la filosofía y la psicología, bajo formas simbólicas, rituales y dramáticas se encarnan hoy en las ciudades. Éstas, en efecto, constituyen *en-claves* que concentran y representan el microcosmos icónico del hombre. Por ello mismo, *la ciudad*, nuestra ciudad, las ciudades en general —en cuanto necesitan ser pensadas de nueva cuenta— serán también un lugar importante en *EN-CLAVES*. En efecto, el estudio de las ciudades se ha convertido en un tema importante e interdisciplinario. Se ve surcado por la sociología y la antropología, los estudios urbanos y los estudios culturales, los *mass media*, las artes, la literatura, el urbanismo, la etnografía, etcétera. Las ciudades con sus lugares y sus “no lugares”, con sus diferentes temporalidades, son símbolos de lo posible y lo imposible, son metáforas de la audacia y la irresponsabilidad. Los imaginarios sociales e históricos tejen y destejen las ciudades como universos del quehacer, del ocio, de la fiesta y de los dramas.

Finalmente entendemos al hombre de manera plural y ello para honrar la diferencia de las individualidades, de las tradiciones y de las culturas. En efecto, concebimos la existencia humana como “búsqueda del Dador de la Vida” y “flor y canto” (Nezahuatcóyotl); como “revelación” (Suhrawardí); como aporía y enigma (Platón, Aristóteles y la escolástica); como *admiración* e interrogación a la manera de Merleau-Ponty; como *alétheia* o desvelamiento del ser en la línea de Heidegger y Balthasar; como viaje, a manera de la metáfora más antigua (Blumenberger); como misterio (Gabriel Marcel); como encuentro (Buber); como “rebelión auténtica del alma” (Corbin) que busca “su verdadera patria: las Formas trashistóricas, las Formas de la hierohistoria” (Jambet); como búsqueda incansable de la verdad y la vida (Zambrano); como testimonio y lugar de la esperanza (Ricoeur). El elenco anterior —sólo a título de Índice y como variaciones de lo Único— es una admirable epifanía del ser que *EN-CLAVES* desea ampliar mediante la polifonía de trabajos, investigaciones y propuestas que está ya recibiendo y cuyo número y calidad espera aumentar en cada entrega.

A la manera de *anamnesis* que busca recordar para que nuestra historia adquiera sentido y no carezca de futuro, a la manera de *anagnórisis* que intenta superar lo inmediato y, mediante el reconocimiento, purificar las pasiones, *EN-CLAVES* nace hoy para colaborar con una tarea esencial: descubrir tanto el sentido como la dirección que generan en su temporalidad las personas, los grupos y las sociedades y ello para —siquiera sea un poco— “abrir pausa en los destinos, donde brinca la fuente de [nuestra] libertad”. (Alfonso Reyes).

Así pues, con este primer número *EN-CLAVES*, mirando hacia el pasado para rescatar hilos de luz que abran un sendero en nuestro presente y forjen esperanzas para un futuro diferente, apuesta a lo mejor que tiene el hombre: anular la maldición para alentar el germen de una libertad imaginativa. La escritura que de aquí surja, esperamos se convierta en conciencia histórica intergeneracional, caligrafía del espíritu y un surco más donde puedan seguir aflorando las “formaciones de sentido”, sin las cuales no hay en la vida humana ni dirección, ni esperanza, ni futuro.

Dora Elvira García G.  
Luis Álvarez Colín



**ARTÍCULOS**

# BERNARD MANDEVILLE: LA ÉTICA DEL MERCADO Y LA DESIGUALDAD SOCIAL COMO BASE DEL PROGRESO MODERNO

MARÍA CRISTINA RÍOS ESPINOSA\*

## Resumen

**E**l ensayo rastrea el origen de la ética del mercado de Bernard Mandeville, filósofo liberal precursor del liberalismo económico de Adam Smith. El objetivo central del ensayo es criticar una teoría social que pretende legitimar la exclusión, al defender un orden de mercado que busca preservarse a sí mismo con base en la utilidad de la pobreza y la explotación del trabajo disfrazado de moralidad. El ensayo comienza haciendo una valoración positiva del “principio de honorabilidad” postulado por Mandeville, como una forma menos exigente de hacer sociables a los insociables en la sociedad de mercado, en donde sus miembros ya no necesitan ser buenos para moderar sus pasiones más violentas, ahora sus pasiones no necesitan ser eliminadas sino sólo darles una forma más aceptable en la cultura mediante una compensación imaginaria llamada adulación. El poder socializador descansa en la pasión del orgullo y no en la razón, quien se impone sobre las pasiones más violentas moderándolas. Sin embargo, una mirada crítica nos revelará una doble moral en el mercado, los de la clase dominante cuyos vicios son útiles al comercio y los de la clase

\* Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; profesora del Instituto Cultural Helénico, A. C.

trabajadora, cuya pobreza e ignorancia es útil en la sociedad porque fomenta los “beneficios públicos” o el “interés común”, que no son otros más que los de las clases dominantes.

### Abstract

This essay studies the origin of Bernard Mandeville’s ethics of the market, he is a philosopher of liberalism, an ancestor of Adam Smith’s economic liberalism. The main purpose of this essay is to criticize a social theory which attempts to legitimate exclusion by the defense of a market order based in the utility of poverty and work exploitation disguised as morality. The essay begins with a positive valuation of what Mandeville calls the “principle of honor” as a less exigent manner to make sociable the insociability in men within the market realm. For or this new kind of morality it is not necessary for men to be good in order to tame their more violent passions, their total elimination is not required, they only need to become adjusted within culture thanks to an imaginary compensation called flattery. Pride has the power to socialize humanity instead of reason, it imposes itself over the more violent passions of men. Nevertheless, from a critical perspective the market reveals a double morality: The ethics of the dominant class whose vices are of utility to commerce, and the ethics of the working class whose poverty and ignorance becomes useful for market societies as it allows “public benefits” or “common interest” which are none other than the values defended by ruling classes.

*Key words: ethics of the market, utility of poverty, ignorance, exclusion, pride, flattery.*

El presente ensayo pretende rastrear la génesis de la *ética del mercado* de uno de los filósofos liberales más controversiales en la historia de las ideas de la Europa continental, como lo fue el doctor Bernard Mandeville (1670-1733), holandés de nacimiento, emigra a Inglaterra por cuestiones políticas. Es uno de los primeros ideólogos defensores del comercio y del libre mercado, emparentado con el utilitarismo político al estilo del realismo político de Maquiavelo, gran escéptico de la filosofía racionalista de Descartes y uno de los primeros teóricos acerca de las éticas del “amor propio”, Adam Smith dedica un capítulo entero a refutarlo en su libro acerca de *La teoría de los sentimientos morales*. Su obra principal fue *La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen las virtudes públicas*, editado por vez primera en 1705 como un poema satírico y reeditado en 1714 con observaciones al poema y otros ensayos acerca del

origen de la virtud moral y la naturaleza de las sociedades, entre otros. En 1724 se le añade a dicha obra una segunda parte, en donde explica los fundamentos de la sociabilidad humana, en un debate directo en contra de lord Shaftesbury, quien defiende la naturaleza social innata del hombre a lo que Mandeville se opone argumentando la insociabilidad humana.

La presente investigación es mostrar el surgimiento de una nueva forma de moralidad, como discurso legitimador de una nueva forma de propiedad basada en el comercio y, por lo tanto, de una nueva clase social llamada burguesía liberal. No se trata de un objetivo meramente histórico, sino de un interés filosófico por rastrear en la génesis del discurso liberal los principios de la civilización occidental moderna y poner en cuestión su pretendida legitimidad. Comenzaré indicando la importancia del pensamiento de Mandeville y la denuncia que hace a la moralidad de su época, para después analizar el surgimiento de esta nueva *ética del mercado*, que lo emparenta con el liberalismo económico moderno y que aún tiene vigencia en la teoría del neoliberalismo, como lo es la defensa de la división del trabajo, la productividad del trabajo, el automatismo del mercado, el utilitarismo político y el Estado mínimo. Por último, haré una crítica a dicha *ética del mercado* por legitimar la desigualdad social a través de la pobreza, la ignorancia y el excedente de oferta de trabajo para la explotación como base para el progreso material. En el utilitarismo y realismo político del filósofo se defiende la desigualdad social de manera explícita, lo cual lo hace aparecer como un cínico en ocasiones, la única diferencia con la defensa que hace del mercado la teoría neoliberal vigente es que la base de la ganancia del mercado y la supuesta eficiencia del mismo, enmascara esta desigualdad, aunque en el fondo la lleve implícita.

### Importancia teórica de Mandeville

Cuando se emprende la tarea de investigar acerca de la filosofía del siglo XVIII se piensa en los grandes pensadores de la época, la lista apenas incluye a Bernard Mandeville, autor poco conocido y muy incomprendido, pues ninguno de los ensayos de este filósofo posee el renombre del que gozaron Hume o Adam Smith, por citar algunos. Sin embargo, un examen más de cerca revela que fue una de las mentes más importantes de las primeras tres décadas del XVIII, la lectura de *La fábula de las abejas*<sup>1</sup> contiene ideas que formaron parte

<sup>1</sup> Editada por primera vez con ese nombre en 1714 y reeditada en 1723 con un segundo volumen por demás polémico. *La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, trad. de José Ferrater Mora, México, FCE, 1982.

del debate político y religioso de su tiempo, así como teorías sociales que serán asociadas posteriormente en la historia con Voltaire, Hume y Adam Smith. Es desconocido por la mayoría salvo por algunos cuantos especialistas, pero aun así ejerció una marcada influencia en el pensamiento de su época. Hizo su debut como satirista político en su tierra natal, Holanda, pero luego se dedicó a traducir las fábulas de La Fontaine, con el objetivo aparente de mejorar su inglés. Emigró de Holanda a Inglaterra debido a sus afiliaciones políticas. Cercano a su muerte en 1732 había escrito dieciséis trabajos separados, colaboró en la revista *The Female Tatler*, y escribió en diversos estilos que incluyen versos satíricos, fábulas, ensayos y diálogos. Su importancia radica entre otras cosas, en haber descubierto, en mi opinión, una *ética de la honorabilidad* que funda las relaciones cívicas y el surgimiento de la esfera pública,<sup>2</sup> pero además en plantear la tesis acerca de un orden espontáneo en las sociedades, que sirve de antecedente al postulado acerca de la “espontaneidad de las instituciones” de Smith en su *Riqueza de las naciones*, de la “mano invisible” del mercado y también en la teoría evolucionista de las sociedades de Friedrich Hayek, se podría decir que este teórico contemporáneo del liberalismo económico es un mandevilliano moderno.

Mandeville postula una ética en donde lo relevante ya no es ser bueno sino aparentar serlo.<sup>3</sup> Lo sustantivo en las sociedades comerciales es la praxis pública más que la privada,<sup>4</sup> deja de ser relevante qué sea el hombre en la esfera privada. La educación y la “cultura de la honorabilidad” no son más que canales de expresión que posibilitan la realización de la existencia de formas menos amenazantes, y más seguras para satisfacer los apetitos y deseos.

Me parece importante la recuperación del pensamiento de un autor que ha sido considerado secundario por la historia de las ideas, cuando en realidad posee una actualidad inusitada, pues al interpretar filosóficamente los principa-

<sup>2</sup> La esfera pública en este caso específico es la sociedad comercial organizada y la opinión pública, esta última debe entenderse como aquello que el mercado aprueba intersubjetivamente, gracias a lo cual es posible la formación de la identidad subjetiva, la cual incluye el intercambio mercantil pues sin esa aprobación intersubjetiva los bienes no se podrían transformar en mercancías y, por tanto, no se cumpliría el proceso de valorización de las mercancías hacia su plena realización como dinero.

<sup>3</sup> Recordemos un planteamiento similar en la ética del mercado de Benjamin Franklin quien postulaba que todas las virtudes son lo que son en cuanto benefician concretamente al individuo, y que basta con la apariencia de virtud, cuando así se consigue el mismo efecto que con la práctica de la virtud misma: consecuencia esta inseparable del más estricto utilitarismo. Vid. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Colofón, 1999, cap. II, p. 51.

<sup>4</sup> El mundo de lo público intersubjetivo de normas sociales simbólicas. El mundo privado deja de ser lo más importante en términos de virtud ciudadana.

les argumentos de la “ética política” mandevilliana descubrimos los principios ideológicos de un discurso que busca la legitimación del capitalismo como un sistema de “libre mercado”, con la apariencia de un orden político democrático cuando en realidad la libertad de la “sociedad de mercado” es sólo la de aquellos que detentan el poder económico. Se trata de una postura teórica que ya ha sido desmentida por la práctica histórica del capital, pues como bien sabemos el modelo del “hombre activo” de la civilización bajo la figura del individualista posesivo-racional, que en la búsqueda de su interés propio fomenta de manera automática y espontánea el bienestar público, no es más que la búsqueda retórica de legitimación de un orden indefendible desde el plano ético. Un discurso que pretende ser ético cuando la realidad histórica del capitalismo demuestra lo contrario, pues los resultados concretos del capitalismo que pretende un “libre mercado” muestran en realidad estructuras monopólicas y oligárquicas, el “libre mercado” es sólo aparente pues es la época del férreo control económico que tiene como su lubricante al poder político, es a lo que Ulrich Beck ha llamado acertadamente “subpolítica”.<sup>5</sup>

La importancia de Mandeville consiste en haber marcado el surgimiento definitivo en el pensamiento moderno de las ideas de la evolución, la formación espontánea de un orden, concepciones que no eran nuevas en la filosofía; sin embargo, fue nuestro pensador quien les da su pronunciamiento específico, en un momento crucial de la historia del pensamiento filosófico, en donde el racionalismo del siglo xvii había ocultado el avance logrado previamente en esta dirección, como lo llega a afirmar Friedrich Hayek en su estudio sobre Mandeville.<sup>6</sup> Nuestro pensador, fue el primero en defender sistemáticamente la teoría del *laissez-faire*,<sup>7</sup> la evolución espontánea de las sociedades y del mercado; se caracteriza por ser uno de los promotores del desarrollo del utilitarismo moderno y del comercio a larga distancia entre naciones; establece por

<sup>5</sup> Vid. Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 1988. En donde se refiere a la subpolítica como la subordinación de la política a los intereses de las corporaciones transnacionales, quienes dictan el tipo de políticas que ha de seguir un país, muchas veces en contra del desarrollo sustentable de la nación donde invierten sus capitales.

<sup>6</sup> Vid. Friedrich Hayek, “La tendencia del pensamiento económico. Ensayos sobre economistas”, en *Dr. Mandeville*, vol. iii, Madrid, Unión Editorial, 1970.

<sup>7</sup> El término es empleado por Adam Smith en *La riqueza de las naciones*. La traducción de este término francés significa “dejar hacer, dejar pasar” y se refiere a la mínima intervención del Estado en los asuntos económicos, se refiere a la idea de un orden espontáneo de los intereses privados a favor del interés público o bienestar general de una nación. La idea de fondo es que cada individuo siguiendo su propio interés logra sin proponérselo el interés general.

primera vez la teoría de la división del trabajo,<sup>8</sup> es defensor del lujo y su necesidad, lo que lo hace enfrentarse a la moralidad ascética de su época.<sup>9</sup> Además, su pensamiento podría asociarse con lo que actualmente se conoce como “teoría de juegos de suma cero”,<sup>10</sup> que defiende un concepto de racionalidad basado en la “eficiencia instrumental”, la cual se cumple cuando en un sistema formado por dos jugadores la ganancia de uno implica la pérdida del otro. Dicha teoría tiene implicaciones políticas y sociales al justificar como necesario la existencia de perdedores. En el plano epistemológico, Mandeville es un empirista que no cree en la existencia de ideas innatas, considera al entendimiento como una especie de tabla rasa,<sup>11</sup> lo cual lo hace emparentarse con las ideas de Locke y Hume, es un crítico de los filósofos racionalistas como Descartes, no cree en la posibilidad de juicio *a priori*, sino sólo aquellos producidos por la experiencia y cuyo hábito permite que se implanten como imágenes en la conciencia.

Asimismo descubre cómo a lo largo de la evolución de las sociedades se logra la incorporación de la obligatoriedad social en los individuos, gracias a la

<sup>8</sup> B. Mandeville, “Diálogo cuarto y sexto”, en *op. cit.*, pp. 447-448 y 605.

<sup>9</sup> Mandeville adopta un concepto de virtud rigorista que consiste en considerar a la virtud como una absoluta negación del yo. La virtud es cualquier acto por el cual el hombre va en contra de sus impulsos naturales o logra dominar sus propias pasiones. La adopción de dicho concepto es un mero recurso satírico, es decir, lo emplea para demostrarle a sus críticos que aquellos actos humanos considerados virtuosos no cumplen con el concepto rigorista de virtud y pueden ser considerados formas del “amor propio” o del egoísmo. Este filósofo no cree que sea posible la abnegación o el ir en contra de las pasiones a través de la razón o mediante la fuerza de la religión, pues tendría que dejar de ser hombre para lograrlo. Es curioso ver como el rigorismo del concepto de virtud adoptado por este autor, lleva a sus críticos rigoristas a ablandar su postura y aceptar criterios un poco más utilitaristas como móviles de la acción humana. De hecho, el mismo Adam Smith reconoce verdaderas las afirmaciones del autor de *La fábula de las abejas* en torno a las intenciones utilitaristas de los sujetos en el mundo burgués. La prueba de que Mandeville toca verdades en el desenmascaramiento de las intenciones de las acciones humanas, fue la molestia que causó a sus contemporáneos rigoristas defensores de la reforma de las costumbres en Inglaterra durante el siglo XVIII.

<sup>10</sup> Para la justificación de esta interpretación en el pensamiento mandevilliano cf. “Investigación sobre la naturaleza de la sociedad”, en *op. cit.*, p. 244. Aquí pone varios ejemplos acerca de la paradoja del bien social derivado del mal natural o social. Dice que si siempre hubiese buen tiempo en los mares, los armadores de barcos morirían de hambre ante la solidez de los mismos; en cambio las tormentas y huracanes dan empleo a miles de armadores en Inglaterra. Sin embargo, no se puede decir lo mismo del comerciante para quien el mal tiempo es sinónimo de pérdida para su actividad comercial, es decir, el mal es relativo, lo que para unos son bendiciones para el resto son todo lo contrario.

<sup>11</sup> Para una mejor comprensión de las posturas epistemológicas se debe consultar B. Mandeville, “Cuarto diálogo entre Horacio y Cleómenes”, en *op. cit.*, pp. 467-475.

educación entendida como la formación (*Bildung*) del hombre en la cultura y a un aprendizaje mecánico, que por la práctica se convierten en normas de convivencia. Su teoría busca darle una legitimación a los intercambios mercantiles de las sociedades comerciales, vistas por el “humanismo cívico”<sup>12</sup> como una amenaza de corrupción.<sup>13</sup> Descubre cómo el progreso material es una forma de paz, los ciudadanos no necesitan ser buenos ni creyentes para tener conductas cooperativas en la sociedad,<sup>14</sup> buscando activamente el “interés propio” logran sin proponérselo el “interés público” de manera espontánea. Por “interés público” se debe entender la virtud pública<sup>15</sup> que no es más que el progreso material y la ganancia económica.

Mandeville descubre un sistema de compensaciones psicológicas que ayudan al individuo en su adaptabilidad social, la cual no es natural sino artificial. En tanto es producto de un proceso cultural. El proceso funciona a base de

<sup>12</sup> Entre dichos defensores de las virtudes públicas se encontraban los “humanistas cívicos” quienes se oponían al comercio por considerarlo una forma de corrupción. Como representantes de dicho “humanismo cívico” tenemos a Charles Povey, Edward Stephens, White Kenneth, antiguos “Whigs” que escriben panfletos en contra de la corrupción en Inglaterra a finales del siglo xvii, ligaban las virtudes privadas con la virtud pública, es decir, que ambas deben ser compatibles pues no se puede ser virtuoso en el espacio público si en el ámbito privado se es corrupto. Pensaban que una sociedad virtuosa debía estar compuesta por buenos cristianos. Otros reformadores de las costumbres como Richard Steele, escritor de obras de teatro y fábulas a principios del siglo xviii, fue uno de los principales oponentes de Mandeville, quien a través de la invención de un personaje llamado “Bickerstaff” representante del Gran Censor de Inglaterra intentaba reformar a la sociedad. Mandeville se opone a la reforma de las costumbres por parte del Estado promovido por Steele y para ello escribe varios panfletos en revistas como *The Female Tatler* en donde defiende la práctica de la prostitución, así como su poema satírico “El panal rumoroso”, cuyo objetivo es demostrar el desastre en el que se convertiría una república si se le extirpan sus vicios, pues el vicio es útil a la sociedad cuando es bien administrado por la política.

<sup>13</sup> Para conocer más acerca del debate teórico en contra del comercio durante el siglo xviii, vid. J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, Universidad de Cambridge, 1985; o mi investigación “Contexto ideológico en la Inglaterra de finales del siglo xvii y principios del xviii”, en *Fundamentación ética del mercantilismo: Bernard Mandeville o la paradoja del vicio en la sociedad*, México, Publicaciones Cruz O-CUM, 2002, pp. 17-39.

<sup>14</sup> Mandeville siguiendo a Pierre Bayle afirma en concordancia con él, la posibilidad de ser bueno sin necesidad de ser creyente. La historia había demostrado la falta de coherencia de la conducta humana en torno a sus principios morales abstractos y sus principios religiosos.

<sup>15</sup> Me parece que Mandeville establece el camino hacia un nuevo tipo de virtud (la honorabilidad) perfectamente compatible con la felicidad mundana, pues no exige el ser bueno sino tan sólo aparentar serlo, por el contrario, la virtud del humanismo o del ascetismo era totalmente incompatible con la felicidad mundana, debido a que para el ascetismo la felicidad era sólo posible en lo transmundano, una felicidad alcanzada por la santidad. Para el ascetismo protestante, por ejemplo, la vida temporal era sólo un camino para practicar la virtud, hacerse merecedor de la felicidad y alcanzarla en lo transmundano.

compensaciones siendo una de ellas la adulación, instrumento mediante el cual la “sociedad de mercado” otorga el reconocimiento de honorabilidad a los “sujetos-de-crédito”,<sup>16</sup> cuya efectividad social se basa en el poder del lenguaje y su “habilidad comunicativa”. Dichos reconocimientos son el resultado de acuerdos comunitarios, y están basados en aquello que la “sociedad de mercado” considera valioso, es decir, en los imperativos de una *ética de mercado*. El reconocimiento intersubjetivo posibilita la formación (Bildung) de la identidad pública de los actores y los coloca en un lugar en el espacio de la “sociedad de mercado”. El reconocimiento a través de la opinión funda la identidad pública de los distintos “sujetos-de-crédito”, armoniza las relaciones mercantiles y facilita la gobernabilidad al formar una especie de “conciencia cívica”.

Las tesis que aporta a las teorías ética, social y política, nos ayudan a explicar la génesis del discurso neoliberal actual, como serían sus ideas acerca del automatismo social basadas en la división del trabajo y el productivismo, en donde se idealiza a la “sociedad de mercado” como la única forma posible de lograr beneficios públicos. Asimismo reconoce el carácter fundamental de la “sociedad de mercado” como un sistema de intercambios que posibilita la construcción de un orden con pretensiones de universalidad, al estar basado en las necesidades materiales y espirituales de los hombres, quienes al buscar su interés privado contribuyen a la satisfacción de los fines de otros egoístas<sup>17</sup>

<sup>16</sup> El término “sujeto-de-crédito” no es una categoría empleada por Mandeville, sino una categoría propia construida para designar específicamente al hombre del honor moderno en la naciente sociedad burguesa que retrata en *La fábula de las abejas*. Por “sujeto-de-crédito” me refiero al sujeto perteneciente a la sociedad de mercado que depende del reconocimiento público, del aplauso y estima de los miembros de dicha sociedad y que funciona como un intercambio de reconocimientos. La buena estima de los otros le brinda al sujeto una identidad pública, le hace digno de credibilidad y confianza, es decir, digno de crédito, lo cual no se refiere a su mero aspecto económico sino a la imagen positiva que la sociedad tiene de él, lo que le permitirá la realización de su interés propio, el cual se manifiesta en la ampliación de sus posibilidades de progreso material.

<sup>17</sup> A partir de un criterio utilitarista el orden producido es racional, es orden en tanto el bien público es alcanzado, independientemente de no existir una meta racional direccional de la conducta. Ése es el sentido de racionalidad al que nos sujetaremos al hablar de orden cívico en el discurso mandevilliano. No estamos frente a una teoría política de acuerdos racionales preconcebidos, a la cual este filósofo se oponía como gran crítico de la teoría del contrato. En su sistema social sí es posible un acuerdo entre voluntades privadas, pues de lo contrario la sociabilidad sería imposible; sin embargo, el acuerdo es un resultado espontáneo y azaroso de las acciones egoístas de los actores que siguen su propio interés, es decir, no es premeditado. Estamos frente a un orden racional de carácter universal, pero que tiene como fundamento la naturaleza pasional de los hombres. Se podría inferir que el orden social racional descansa sobre una base irracional, en tanto, su fundamento es el interés, que para Mandeville todavía es una pasión.

iguales a él. Esta armonización de intereses en el interés común de la “sociedad de mercado” es posible como forma de felicidad (la moralidad y la felicidad mundana se vuelven compatibles), incluso cuando no se tiene por meta consciente a la alteridad, el beneficio producido a favor de los demás es alcanzado de modo no intencional, análogamente al (aparente) ciego azar o espontaneidad de la organización de la naturaleza física.<sup>18</sup> En sentido estricto, al no ser una finalidad auto consciente “no sería racional” en tanto no es *a priori* o preconcebido racionalmente en la abstracción del pensamiento o como producto del entendimiento; sin embargo a partir de una “racionalidad instrumental”, sí posee una racionalidad pero sólo en los medios y no en los fines.

En la “ética política” mandevilliana el Estado es un mal necesario dado el automatismo del mercado y no una necesidad *sine qua non* de la vida en común, como en la teoría del Estado de Hobbes o Spinoza. El Estado es necesario más no suficiente desde la posición mandevilliana, su fuerza no basta para civilizar a los hombres y transformar sus relaciones en un cuerpo social y político armónico, para lograrlo es necesaria la ilustración,<sup>19</sup> en especial un cierto tipo de instrucción en las reglas del honor que apelan al orgullo como principio constitutivo de la naturaleza humana dada su utilidad social, pues Mandeville reconoce que no puede haber sociedad sin la transformación de los instintos en ventajas políticas. Es gracias a la necesidad del reconocimiento intersubjetivo por la que el hombre acepta moderar sus pasiones más violentas y no por el poder de la razón o una recompensa ultraterrena de salvación como ofrecían las religiones.

La tarea política en el mundo moderno consistirá en una diestra administración de las pasiones que permita la formación de un *espíritu público* al interior

<sup>18</sup> Digo aparentemente ciego azar o espontaneidad del orden, porque existe una visión teleológica-teológica en la organización natural y social en la filosofía mandevilliana, de otra forma no se justifica la posibilidad de una armonía. Es una teleología-teológica porque supone una Providencia en la base de toda organización, tanto de la naturaleza como de la sociedad, pero no sólo como un supuesto de la razón para orientarse en el pensamiento como hace Kant, es decir, como una máxima del juicio reflexionante sino como si fuese una determinación del orden de la naturaleza y de la sociedad, lo cual es un abuso dogmático de la filosofía de de este pensador

<sup>19</sup> Está esperanza puesta en la formación del hombre y en su ilustración le aleja del estado de naturaleza, lo cual emparenta al autor de *La fábula* con la Ilustración. Sin embargo, no se trata de una ilustración en su vertiente racionalista que confía ciegamente en el poder de la razón para conocer y explicar las causas y esencia de las cosas. El progreso y dominio técnico sobre la naturaleza es posible mediante la acción del “hombre activo”, desde la perspectiva mandevilliana, aquel cuyo poderoso afán de dominio y de sobresalir en el *Beau Monde* es capaz de vencer cualquier obstáculo, cuyo motor para la praxis se encuentra en el principio del “amor propio” y del “apego-de-sí”.

de las conciencias, ya que el hombre nace desprovisto de él, según Mandeville. El logro de dicha tarea sólo es posible través de un largo proceso civilizatorio.<sup>20</sup>

Bernard Mandeville es importante por pertenecer a una tradición que analiza la historia social del ser humano basada en la necesidad constitutiva de su existencia, cuyos excesivos deseos le llevan paradójicamente a adecuarse a la sociedad. Se opone radicalmente a aquella moralidad que cree que el ser humano posee cualidades amables inherentes a su naturaleza, las cuales lo llevan a socializarse y cuya rectitud personal es el origen del bien público, como sostenían Shaftesbury y Hutcheson, entre otros. Nuestro pensador contribuye con la tarea de legitimación del nuevo orden social en la Inglaterra del siglo XVIII, que se enfrenta a la desvalorización de una moralidad que ya no se ajusta a la realidad material del surgimiento de nuevas formas de propiedad, pues se trata de una moralidad que sólo vive como una ilusión romántica y un recurso retórico de categorías decadentes.

Fue un defensor de la libertad de prensa, la propiedad privada, el interés público como fin del Estado, pero defensor al mismo tiempo, del individualismo no intervencionista, promotor del comercio, tolerante de los males sociales, pero siempre bajo la vigilancia del Estado independientemente de la forma de gobierno.<sup>21</sup> Desarrolla una filosofía de la individualidad no elaborada sistemáticamente hasta entonces, promotor del lujo y del comercio como formas de expresión de la libertad burguesa.

## La denuncia de Mandeville

Bernard Mandeville enuncia como hipócritas a todos aquellos que consideraban a las *virtudes privadas* condición necesaria para lograr la *virtud pública*, mientras que en realidad no hacían más que ocultar y enmascarar su búsqueda.

<sup>20</sup> El proceso civilizatorio de las sociedades modernas es la gran fascinación de Mandeville, por lo cual sostenemos que estamos frente a un liberal y escéptico moral (pero de la moral abstracta racionalista y ascética) más que frente a un rigorista. Un escéptico relativo pues tiene fe en la ciencia y la publicidad, y confía en la posibilidad de la construcción de un orden político estable.

<sup>21</sup> Aunque sabemos a través de una mirada histórica que Mandeville puede ser identificado con los principios políticos de los *Whigs* defensores de una monarquía limitada, moderada por el poder legislativo de la Cámara de los Comunes en Inglaterra. No cree en el autoritarismo del Estado, ni en la coacción totalitaria del mismo, claro está que a nivel interno, pues a nivel externo confía en la milicia defensora del comercio e imperialista, pues las colonias son imprescindibles para el comercio.

da por el interés propio. Su hipocresía consistía en condenar los medios empleados para obtener la prosperidad material, como por ejemplo la actividad comercial, considerada una forma de corrupción, mientras que al mismo tiempo disfrutaban de los beneficios del lujo y gozaban de una vida cómoda.

También demuestra cómo una hábil administración política logró estabilizar el conflicto antropológico de los desmesurados deseos individuales. La participación de la política en la armonización de intereses privados como tarea civilizatoria no está en contradicción con la creencia en el *laissez-faire*, es decir, con la postulación de un orden espontáneo en la sociedad, en donde la búsqueda del interés privado conduce al bienestar público de manera no intencional, la cual será explotada posteriormente por Adam Smith con su “mano invisible”.<sup>22</sup>

Nuestro autor también rechaza como contrario a toda experiencia histórica la noción de una herencia moral, no cree en el *summum bonum*<sup>23</sup> de Shaftesbury. Los hombres fueron y seguirán siendo dirigidos por sus pasiones comunes, cuya intensidad subjetiva está adaptada a sus temperamentos internos. Insiste en la necesidad de adaptación de los países comerciales de la Europa moderna a las nuevas condiciones económicas, de igual forma el nuevo papel del Estado debe ser el ocuparse expresamente de la manipulación del egoísmo para lograr beneficios comunitarios. El Estado ya no tiene el imperativo de combatir la supuesta corrupción moral provocada, según la ortodoxia, por la ampliación de las oportunidades económicas y del comercio. La acción política ya no buscará moralizar a la sociedad para alcanzar la bondad, sino persuadirla acerca de la conveniencia de observar el espíritu público como única forma de realización de sus intereses, a través de un modo de vida honorable basado en el reconocimiento intersubjetivo dentro del mercado.

<sup>22</sup> Me parece que la “mano invisible” es en realidad la mano providencial quien tiene preestablecido un orden perfecto en este mundo, he descubierto que Adam Smith basa su idea de espontaneidad del mercado en la *Teodicea* leibniziana. Con respecto al orden del mercado; *vid.* “Economic Interest, the Market, and Society”, en Louis Shneider, *Paradox and Society, The Work of Bernard Mandeville*, Transaction Books/Rutgers, New Brunswick, New Jersey y Oxford, Gran Bretaña, pp. 130-166.

<sup>23</sup> Este término significa el sumo bien. Mandeville niega la posibilidad de una bondad intrínseca en la naturaleza humana o una tendencia natural del hombre al bien supremo, en la que sí creía su mayor antagonista Lord Shaftesbury.

## La honorabilidad pública como *ethos* del mercado

Bernard Mandeville es el precursor de la noción de honorabilidad como parte de un discurso legitimador de nuevas formas de propiedad, como fue el comercio de altos vuelos en Inglaterra, así como el nacimiento de la burguesía liberal y de la “sociedad de mercado”. Me parece que la noción de honorabilidad pública será el fundamento legitimador de la *ética del mercado*, la cual surge a partir de que las sociedades modernas observaron cierto progreso material, pues en condiciones de mera subsistencia estos códigos no hubiesen sido suficientes para garantizar la seguridad de los ciudadanos, por ello es una invención que se adecua a la “sociedad comercial”.<sup>24</sup> Para Mandeville fue evidente que aquello que obligaba a los miembros de la sociedad de su época ya no dependía de una disciplina de moralidad estricta, necesaria en los estadios de mera supervivencia. En condiciones sociales primitivas,<sup>25</sup> los códigos de virtud requerían de una exigencia superlativa sobre nuestras naturalezas pasionales, pues sin estas estrictas demandas de “auto-control”, la ira (*anger*) en especial, hubiese amenazado la estabilidad social misma.<sup>26</sup> De manera que lo que diferenció las

<sup>24</sup> Aún cuando Mandeville no explicita el papel de la ley y del Estado, me parece que están supuestos, de otra forma no sería posible sostener el orden. Las buenas costumbres serían insuficientes para garantizar el correcto funcionamiento de la vida cívica, es necesaria una administración de justicia acompañada de la formación de instituciones. Asimismo, el orden social en el discurso mandevilliano es posible gracias a la desigualdad, como se puede observar en su oposición a la instrucción de los pobres llevada a cabo por las escuelas de caridad de su época, pues consideraba que la labor de dichas escuelas distorsionaba el equilibrio de la división del trabajo, pues al educar a los hijos de los pobres se provocaría una escasez de empleos poco calificados en el mercado y por tanto un incremento de los salarios. Por otro lado, se generaría una sobreoferta de empleos calificados innecesarios en el mercado. En suma podemos decir que el orden del mercado es posible gracias a la desigualdad social y a la protección de la propiedad privada y de los contratos por el Estado, ello asegura la “autopreservación” de la sociedad de mercado, poco importa que se trate de una minoría propietaria e ilustrada frente a una mayoría pobre e ignorante.

<sup>25</sup> Me parece que estas condiciones sociales primitivas pueden incluir a la familia en su forma natural, pues considero una abstracción pensar al hombre en “estado de naturaleza” originario, pues cuando se habla de “estado de naturaleza” siempre hay que pensarlo como un presupuesto lógico más que histórico, como se llega a mal interpretar la idea de contrato social hobbesiano o roussoniano. En toda forma social siempre está supuesta la ley, aunque sea exclusivamente la ley del clan. El “estado de naturaleza” se debe entender como la suspensión del estado de derecho, es decir, como la ausencia de ley.

<sup>26</sup> Para una mejor comprensión de la forma como fueron matizadas las pasiones y encausadas en el proceso civilizatorio, *vid.* E. J. Hundert “Self-love and the civilizing process”, en *The Enlightenment’s Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge, Universidad de Cambridge, p. 70.

nuevas condiciones modernas de los modos antiguos de vida comunitaria, fue que ahora los individuos podían satisfacer sus apetitos sin ser considerados inmorales, o al menos eso fue lo que intentaron mostrar algunos moralistas del siglo XVIII.<sup>27</sup>

Mandeville argumentaba que el ciudadano virtuoso clásico fue una casualidad no intencionada dentro del proceso civilizatorio y que ahora sólo permanecía como la fantasía de los moralistas. Considero que la transformación moral derivada del tránsito de sociedades premodernas hacia sociedades modernas fue el surgimiento de este principio del honor, como un nuevo discurso ético de legitimación dentro de las sociedades comerciales. Fue psicológicamente bien recibido por los “sujetos-de-crédito” al ser un *ethos* menos represivo que el *ethos* de la virtud entendida como abnegación, y más efectivo para lograr conductas socializadoras que facilitarían la gobernabilidad. Socialmente esta transformación fue posible gracias a las mejores condiciones de seguridad material<sup>28</sup> que lo garantizaron:

La razón por la cual existen tan pocos hombres virtuosos y tantos honorables, es porque la única recompensa que recibe un hombre virtuoso está en el placer de su acción, lo que la mayoría de las personas consideran poca paga; mientras que la auto-negación de los apetitos de un hombre de honor, es inmediatamente recompensada por la satisfacción que recibe de otros, y lo que somete de su avaricia, o de cualquier otra pasión, es doblemente pagada a su orgullo. Además, el honor brinda grandes permisos mientras que la virtud ninguno.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Vid. Albert Hirschman, *The Passions and the Interest: Political Argument for Capitalism Before its Triumph*, Princeton, Universidad de Princeton, 1977, en donde nos muestra la transformación que sufre el concepto de interés a lo largo de la modernidad, dicho concepto pasa de ser considerado un vicio a formar parte de un nuevo tipo de racionalidad, que consistirá en el cálculo, la moderación, la constancia en la conducta y la predictibilidad de la acción humana.

<sup>28</sup> Esas condiciones de seguridad material llevan implícitos el lenguaje, el castigo, las instituciones y los códigos escritos en leyes.

<sup>29</sup> B. Mandeville, “Remark R”, en *The Fable of the Bees*, vol. I, F. B. Kaye, ed., Oxford, Clarendon, 1924, p. 222. La versión inglesa dice: “The reason why there are so few men of real virtue, and so many of real honour, is, because all the recompence a man has of a virtuous action, is the pleasure of doing it, which most people reckon but poor pay, but the self-denial a man of honour submits to in one appetite, is immediatly rewarded by the satisfaction he recieves from another, and what he abates of his avarice, or any other passion, is double repaid to his pride: Besides, honour gives large grains of allowance, and virtue none”. (La cita en la edición española se puede cotejar en “Observación R”, en *Lafábula de las abejas*, pp. 144-145.)

Podemos concluir por la cita que en contraste con los antiguos estándares de virtud, los códigos modernos de la honorabilidad exigían menos abnegación por parte de los “sujetos-de-crédito”, pues tan sólo bastaba mostrar una apariencia de virtud si ésta era suficiente para lograr una posición social y económica en el mercado. La siguiente cita muestra cómo en las sociedades burguesas no era importante si el hombre honorable poseía una vida realmente virtuosa, sino las muestras exteriores de sociabilidad:

Un hombre honorable no debe hacer trampa o mentir; debe pagar sus deudas de juego puntualmente, aunque el acreedor no le cobre; aunque puede beber, jurar y deber dinero a todos los comerciantes del pueblo, sin que se den cuenta de que ha bebido. Un hombre honorable debe ser leal a su príncipe y a su país... pero si siente que no le es útil, puede renunciar y hacerles todo el daño que pueda. Un hombre honorable nunca debe cambiar de religión por interés, aunque puede ser tan corrupto como desee, y nunca practicar ninguna. Nunca debe pretender a la esposa, hija o hermana de su amigo, ni nadie que le sea confiado a su cuidado, aunque fuera de ellas podría acostarse con todo el mundo si quisiera.<sup>30</sup>

En la cita podemos ver como lo importante es aparentar ser lo que no se es, la virtud se practica siempre y cuando brinde una utilidad pública a quien la ejerce. Mandeville intenta demostrar la utilidad social de este ideal desmitificado, como lo es el “principio de honorabilidad”. Dicho principio se convertirá en un instrumento normativo basado en el principio del “apego-de-sí” (*self-liking*), el cual consiste en la imagen de aceptación y aprobación que tiene un sujeto de sí mismo, cuya construcción depende del reconocimiento social otorgado por la adulación de otros sujetos en el mercado. Los códigos de honor podían ser practicados por cualquier tipo de hombre, incluso los más viles. En una obra llamada *An Enquiry into the Origin of Honor* nos dice acerca del honor lo siguiente: “(estas normas fueron) la invención de los políticos para lograr que el hombre mantuviera sus promesas y compromisos, dado que otras obligaciones resultaron ineficientes, y la religión cristiana misma fue insuficiente para ese propósito”.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> B. Mandeville, “Remark R”, en *op. cit.*, p. 223. La versión inglesa dice: “A man of honour must never change his religion for interest, but he may be as debauch’d as he pleases, and never practice any. He must make no attempts upon his friend’s wife, daughter, sister, or any bod that is trusted to his care, but he may lie with all the world besides. (La trad. al español es mía.)

<sup>31</sup> B. Mandeville, “Author of the Fable of the Bees”, en *An Enquiry into the Origin of Honor and the Usefulness of Christianity in War*, Londres, J. Brothers, 1732. (Reeimpresión con introducción de M. M. Goldsmith, Londres, Cass Reprint, 1971, pp. 29-30.)

Cuando Mandeville habla de la invención de los políticos, la figura del político es una abstracción, no se trata de la invención de alguna figura histórica concreta,<sup>32</sup> sino un recurso civilizatorio, como aquello que las sociedades en su tránsito y evolución debieron utilizar para persuadir y “formar” (*Bildung*) al hombre para hacerlo sociable neutralizando sus pasiones más violentas. Para ello, se tuvo que inventar un mecanismo de compensaciones imaginarias de aceptación general, como lo fue el “principio de la honorabilidad”, un ideal artificial<sup>33</sup> para el provecho humano que servía para regular sus relaciones intersubjetivas dentro de la “sociedad de mercado”, más eficiente que la virtud. Se trata de un principio instrumental que le ha de servir a la política para progresar en el camino civilizador. El “principio de la honorabilidad” posibilitaría la formación de una identidad pública en los sujetos pertenecientes a la “sociedad de mercado”, al estar basada en el reconocimiento público a través de la adulación, que permite la obtención de una imagen significativa de “auto-estima” para sí mismo y para el mercado, sin necesidad de renunciar a ese trasfondo oculto que es su naturaleza pasional. El género humano pudo avanzar hacia el progreso gracias a esta invención política del “principio de honorabilidad” a través de un eficaz sistema de compensaciones:

Pero si queremos saber qué es lo que los hacía descollar tanto en fortaleza, coraje y magnanimidad, dirijamos la mirada a [...] los elogios públicos que se concedían a los vivos y todas las recompensas imaginables con que se premiaba a los hombres de mérito; y veremos que lo que impulsó a tantos hasta el más alto grado de abnegación, no fue otra cosa sino la destreza de sus políticos que supieron emplear los medios más efectivos para halagar el orgullo humano... las virtudes morales son la prole política que la adulación engendra en el orgullo <sup>34</sup>

<sup>32</sup> Me parece que la figura del legislador es más un supuesto lógico que histórico. Lo mismo ocurre con su modelo civilizatorio, es decir, las hipótesis de los tres pasos civilizatorios de Mandeville son lógicas más que históricas, en realidad el tipo de sociedad que sustenta dicho modelo es el de la “sociedad de mercado”, es decir, un espacio de la competencia y de intercambio de poderes, a través de los mutuos reconocimientos de la honorabilidad, estimación, reputación y riqueza, en donde el Estado está supuesto como garante de la vida y de la propiedad.

<sup>33</sup> Artificial en el sentido de ser un ideal sociohistórico, creado por el hombre a través del avance civilizatorio. No es un principio innato aunque tenga su fundamento en el orgullo, este último sí es una pasión innata y parte de la condición humana, mientras que el “principio de la honorabilidad” es un derivado secundario y sociohistórico de aquel principio natural que es el orgullo.

<sup>34</sup> B. Mandeville, “Investigación sobre el origen de la virtud moral”, en *La fábula de las abejas*, p. 28.

Para Mandeville, la adulación es el mecanismo compensatorio que persuade al hombre a aceptar un contrato social, es decir, a aceptar el no ejercer violencia sobre la sociedad y enmascarar sus pasiones a cambio de que se le recompense su orgullo, es así como el hombre le da forma a su socialidad. No es la razón quien reprime las pasiones, sino el orgullo, una pasión en sí misma. Por ello podemos decir que Mandeville crítica a aquellos filósofos que consideran una forma de grandeza el carácter racional de la naturaleza humana, a la razón como una facultad que le distingue como el ser más elevado de la creación, poseedor de una benevolencia<sup>35</sup> inherente a su constitución, para nuestro filósofo éstas son nociones románticas, lo que en realidad existe en la constitución humana es un afán por sobresalir dada nuestra naturaleza egoísta y orgullosa. Las grandes acciones meritorias de la humanidad, como la benevolencia y la caridad, son desenmascarados como un engaño,<sup>36</sup> un producto de la política y la educación. De esta manera nos revela cómo las supuestas virtudes tienen su origen en las pasiones o instintos y están dominadas por tendencias siempre ocultas. Detrás de las virtudes se encuentran tendencias vitales que no son desinteresadas. Desenmascara de manera irónica estos encubrimientos y disimulos, saca a la luz lo oculto en la apariencia de las formas sociales y culturales.

### **El escepticismo de Mandeville a la virtud como abnegación: la fuerza del orgullo como factor de socialización**

Mandeville es un escéptico de los valores tradicionales y de la virtud como abnegación, es decir, niega la posibilidad del sujeto de someter una pasión con la fuerza de la razón o de un ideal religioso. Para la historia de la civilización prueba, siguiendo a los escépticos franceses como Pierre Bayle y Pierre Nicole, la imposibilidad del creyente de seguir sus ideales y creencias dada su natura-

<sup>35</sup> Mandeville pertenece a una tradición para quienes los sentimientos morales son considerados virtudes, dentro de dicha tradición podemos incluir a su principal antagonista Lord Shaftesbury y a buena parte de la moralidad escocesa. El sentimiento moral por excelencia es aquel que tiene en consideración a los demás, que se conmueve ante el sufrimiento y el dolor ajeno. La benevolencia es una acción movida por el sentimiento de amor al prójimo. Para Mandeville a diferencia de Shaftesbury, la benevolencia está basada en el "amor propio" y en el egoísmo.

<sup>36</sup> El término engaño no posee un peso negativo o peyorativo, debe ser considerado la manera como se logra el proceso civilizatorio. El engaño civilizatorio posee una utilidad política y es necesario para socializar a los hombres, quienes están a cargo de este ardid son los políticos y los moralistas, según Mandeville.

leza pasional. Los valores de la moralidad del “humanismo cívico” son considerados modos de valorar caducos que han desgastado su discurso hasta volverse un cascarón vacío, pues han perdido su poder explicativo y han dejado de adecuarse a las nuevas formas de vida de la “sociedad comercial”. Nuestro filósofo es uno de los precursores de un momento histórico en donde se da la transformación de los estándares valorativos, lo que antes se consideraba volátil y corrupto, como lo era la fantasía, la opinión y el crédito, que eran consideradas apariencias y caprichos de la Fortuna, se torna real. Asimismo, la idea de excelencia de una naturaleza humana guiada por la razón, a la cual se le hicieron mil encomios, queda como una noción romántica, una quimera, una abstracción, aunque necesaria para manipular a la sociedad y convertir a sus miembros en individuos pacíficos.

Mandeville realiza una *inversión* de esa excesiva confianza en la razón de la modernidad. Lo pasional es lo ontológicamente auténtico y la supuesta fuerza de la razón es un engaño, una ilusión, y todas las construcciones de la razón son una apariencia. El papel de la razón no es más que la función de la mente que descubre razones para justificar las exigencias de sus emociones. Nuestro autor muestra una desconfianza en la razón para alcanzar verdades absolutas, ésta es tan sólo un instrumento al servicio de las pasiones.

De la interpretación a la argumentación mandevilliana podría decirse que la civilización posee un fundamento irracional, pues se trata de un mundo de apariencias culturales, cuya raíz ontológica profunda es la fuerza pasional de la naturaleza humana. El mercado es ese mundo de apariencias en donde los “sujetos-de-crédito” deben aparecer honorables, dignos de confianza sin el imperativo de sacrificar su raíz ontológica pasional. Nuestro pensador les dice a los hombres como son en realidad en lugar de cómo “deberían ser”, demuestra la utilidad social de la hipocresía. En el sistema mandevilliano el proceso de socialización es posible gracias a la adulación, que funciona como una compensación mundana otorgada a cambio del sacrificio del hombre por reprimir sus pasiones más violentas en beneficio de los demás. Sin embargo, no se trata de un sacrificio como el que se hacía necesario con la práctica de la virtud en sentido rigorista, el sacrificio de los “sujetos de crédito” pertenecientes a la “sociedad de mercado” tenía una recompensa temporal, el acrecentar el orgullo y lograr una imagen positiva de reconocimiento público. El orgullo se convirtió en la más útil de las pasiones siempre y cuando estuviese bajo la buena administración de los políticos:

[ ] el principal objeto que han perseguido los legisladores y otros hombres sabios que se desvelaron por la institución de la sociedad, ha sido el hacer

creer al pueblo que habían de gobernar, que era mucho más ventajoso para todos reprimir sus apetitos que dejarse dominar por ellos, y mucho mejor cuidarse del bien público que de lo que consideraban sus intereses privados [...] no es probable que alguien haya logrado persuadir a los hombres [...] si al mismo tiempo no se les hubiese mostrado una recompensa que los indemnizara de la violencia que sobre ellos mismos tendrían que hacer para observar esta conducta.<sup>37</sup>

Me parece que dicha recompensa se refiere a la adulación otorgada por la “sociedad de mercado”, por lo que esta última considera una acción valiosa, como lo es observar el cumplimiento del bien público. Desde la perspectiva mandevilliana, este elogio es lo que alimenta al orgullo que es una pasión y actúa en contra de otras pasiones más violentas, de manera que no será la razón quien tenga la fuerza para reprimir los apetitos y socializar a los hombres sino la fuerza del orgullo, de ahí la utilidad de esta pasión como factor socializador:

[...] la perspectiva de la gran recompensa por la que las mentes más exaltadas han sacrificado tan gustosamente su tranquilidad, salud, placeres sensuales y hasta la última pulgada de sí mismos, nunca ha sido otra sino aquella que es al aliento del hombre, la etérea moneda de la fama [...] “la recompensa de la gloria” [ ] una felicidad superlativa, que el hombre consciente de haber realizado una acción noble, se goza en el amor propio, mientras piensa en los aplausos que espera.<sup>38</sup>

Considero que a cambio de esta adulación, que no es otra cosa más que un reconocimiento otorgado por el mercado, los “sujetos-de-crédito” lograrían representarse una imagen valiosa de sí mismos en su conciencia, es lo que hoy conocemos como “autoestima”.<sup>39</sup>

Nuestro filósofo penetra en la apariencia de la “sociedad de mercado” para denunciar cómo el arte de la cortesía, la modestia y las buenas costumbres

<sup>37</sup> B. Mandeville, “Investigación sobre el origen de la virtud moral”, en *op. cit.*, p. 23.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>39</sup> La construcción completa de esta argumentación tomó como hilo conductor la tesis mandevilliana acerca del “amor propio” que aparece en la segunda parte de *La fábula de las abejas*, en donde hace la diferencia entre dos principios constitutivos de la naturaleza humana, el “amor propio” (*self-love*) y el “apego-de-sí” (*self-liking*), el primero es innato y el segundo es el resultado de una arquitectónica del yo en su relación con la sociedad, es la gran necesidad que el sujeto tiene de la opinión de los hombres mundanos puesto que así se forma una imagen valiosa de sí mismo.

tenidas por la sociedad como verdaderas virtudes no lo son, las desenmascara como modos culturales de expresión de la pasión de orgullo.

El “principio de honorabilidad” como principio normativo de la *ética del mercado* mandevilliana está más en conformidad con la estructura constitutiva de los “sujetos-de-crédito” como pasionales,<sup>40</sup> dicha ética se levanta desafiante en contra de la *ética de la abnegación* por ser anti-natural desde la perspectiva mandevilliana, al no reconocer la existencia pasional del hombre y apelar a la razón como motor de la voluntad. El aparente rigorismo del concepto de virtud<sup>41</sup> adoptado en su *Fábula* es meramente teórico, dicho rigorismo es un recurso satírico empleado con el afán de demostrarles a los filósofos defensores del ascetismo moral y a los racionalistas de su época, la imposibilidad del sujeto de trascender su naturaleza pasional a través de la abnegación. El *ethos* de la honorabilidad libera al ser humano de la frustración ante la imposibilidad de ser virtuoso o bueno conforme a la moral del humanismo cívico, la cual condenaba las prácticas mercantiles necesarias a las sociedades comerciales modernas como corrupción. Veamos lo que nos dice Mandeville en su introducción a *La fábula de las abejas*:

Una de las principales razones del porqué son tan raras las personas que se conocen a sí mismas, radica en que la mayoría de los escritores se ocupa en enseñar a los hombres cómo deberían ser sin preocuparse nunca por decirles cómo son en realidad el hombre...[es]...un compuesto de varias pasiones... [que]... lo gobiernan por turno, quiéralo o no [...] aquellas pasiones de las cuales todos decimos avergonzarnos son [...] las que constituyen el soporte de una sociedad próspera.<sup>42</sup>

Pero en su trasfondo, ¿qué trata de demostrar esta nueva forma de moralidad? La manera como los ciudadanos podían tener conductas cooperativas y adecuarse a la sociedad sin necesidad de ser virtuosos o creyentes, sino que siguiendo su propio interés lograrían sin proponérselo el interés general de manera espontánea. Mandeville trata de demostrar que la prosperidad material de la “sociedad comercial” es una forma de paz, en tanto los sujetos estarán dispuestos a moderar sus conductas para poder realizar sus fines privados, de

<sup>40</sup> Aunque se trata de las pasiones del hombre civilizado y no la del salvaje.

<sup>41</sup> B. Mandeville, “Investigación sobre el origen de la virtud”, en *op. cit.*, p. 27 “[...] convinieron con los demás en llamar...VIRTUD a cualquier acto por el cual el hombre, contrariando los impulsos de la Naturaleza, procurara el bien de los demás o el dominio de sus propias pasiones mediante la racional ambición de ser buenos”.

<sup>42</sup> “Introducción”, en *ibid.*, p. 22.

lo contrario otros egoístas iguales a él le obstaculizarían su camino. Es así como podrá lograrse la tranquilidad y la felicidad comunitarias que es el fin de la política, pero sin necesidad de renunciar a la naturaleza pasional del hombre, es decir, se logra la reconciliación del hombre con su existencia sin la necesidad de ser bueno sino tan sólo aparentar serlo. El “principio de honorabilidad” es el sostén de las “sociedades de mercado”, la vida mundana adquiere trascendencia y la pierde la vida transmundana, en ello consiste el gran aporte teórico de Mandeville.

Sin embargo, esta *ética del mercado* propuesta por Mandeville tiene implicaciones negativas para la reproducción de las clases trabajadoras, como se habrá de demostrar en el siguiente apartado, en tanto va a llegar a justificar la necesidad de la desigualdad social como una forma de alcanzar el progreso de una nación, lo cual hace necesaria su crítica.

### **Crítica a la *ética del mercado* de Bernard Mandeville: la desigualdad social como base del progreso moderno**

La crítica a la *ética del mercado* mandevilliana se hace necesaria por sus implicaciones. En primer lugar, fomenta una indiferencia ética por el otro, en tanto no se busca la felicidad ni el amor al prójimo de manera intencionada o *a priori*, la felicidad de la alteridad es un accidente, un resultado azaroso de la búsqueda tenaz del propio interés egoísta. En segundo lugar, las relaciones intersubjetivas al estar basadas exclusivamente en la obtención de una buena opinión pública, somete a los sujetos en relaciones de dominio en su búsqueda por el reconocimiento del mercado, tensiona las relaciones sociales hacia la obtención del poder otorgado por los símbolos de estima dentro de la sociedad de mercado. En tercer lugar, las relaciones intersubjetivas se fundan en el utilitarismo social y político, en tanto los fines de los demás son considerados la única forma de obtención de los fines privados, es decir, el reconocimiento de la importancia y el respeto de los intereses ajenos nos son más que el medio de realización de los propios fines. De lo contrario otros egoístas iguales a mí podrían obstaculizarme la propia realización de mi libertad. Se dejan de lado otras fuentes de socialización como la solidaridad, la simpatía, la caridad, entre otras, que Mandeville reduce a meras formas del egoísmo y de vanidad por parte de los actores sociales.

En cuarto lugar, tenemos el fenómeno de la *mercadolatría* que somete las relaciones sociales a una base exclusivamente instrumental, como lo es la bús-

queda del interés económico. En la postura mandevilliana el orden del mercado no requiere de un acuerdo de fines sino tan sólo de medios, es decir, no existe un contrato social basado en el acuerdo premeditado de voluntades, como vimos en el análisis, sino tan sólo el acuerdo de medios como lo serían las reglas del mercado impuestas por el Estado como marco para la acción dentro del orden, con lo cual estamos frente a una “racionalidad instrumental” de la economía y un idea de automatismo del mercado, lo cual vuelve impersonales las relaciones sociales y la subjetividad es degradada a su mera “funcionalidad” en el orden del mercado, por lo que se dejan de lado otro tipo de relaciones extra mercantiles, como las que mencioné antes.

Una de las implicaciones es que el sujeto se convierte en víctima del *espíritu del mercado*, que descansa en la premisa de que una sociedad avanza hacia el progreso sin un esfuerzo deliberativo por obtener el orden del mercado, este último será el resultado de la mera acción individualista en la búsqueda del interés propio, de manera tal que el beneficio público se obtiene entonces de manera *espontánea*. La idealización del mercado o *mercadolatría* consistiría en afirmar que fuera del mercado no hay alternativa posible, su sistema es necesario como el mejor de los mundos posibles, es lo que brinda sentido y dirección a la sociedad en la imposición hegemónica de su funcionamiento. Si bien ésta no es la postura de Mandeville sí es en lo que derivara posteriormente bajo la forma del neoliberalismo económico. El problema consiste en que la esencia humana de la sociedad se encuentra amenazada por el orden del mercado que transforma la tierra y el trabajo en simples mercancías.

La crítica a la *ética del mercado* mandevilliana debemos enfocarla en contra de su idea de progreso, cuya base oculta es la explotación social y la discriminación cultural, en tanto promueve la ignorancia del trabajador y con ello la desigualdad de clases, lo cual favorece tanto los bajos costos de la mano de obra como la abundancia de trabajo poco calificado. Este imperativo de la *ética del mercado* mandevilliana a favor de una sobreoferta laboral pobre e ignorante, obedecía a la falsa creencia de que la ignorancia desalentaba las ambiciones de los pobres y los mantenía en un conformismo contrarrevolucionario, es decir, se evitaba que sus múltiples deseos se pudieran convertir en un peligro para la estabilidad social. De igual forma, el desempleo permitiría una tendencia a la baja en los costes salariales gracias a lo cual los alimentos y materias primas se mantendrían baratas, los bienes exportables se abaratarían, se fomentaría una ventaja comparativa en exportaciones, y se ayudaría al crecimiento de la población: “es evidente que en una nación libre en donde la esclavitud está prohibida, la riqueza más segura consiste en una multitud de pobres laboriosos, son la reserva que nunca falla en la marina y los ejércitos,

sin ellos no existirían los placeres y no se valorarían los productos de otros países”.<sup>43</sup>

Esta idea del trabajo basado en la pobreza y en la ignorancia era lo que alentaba los ataques de Mandeville en contra de las escuelas de caridad, dedicadas a educar a los hijos de los pobres. Argumentaba que con una mayor educación, los hijos de los pobres “desearan mucho” y aumentaría sus ambiciones por encima de su condición, haciéndolos unos inadaptados para el trabajo “poco calificado” y mal remunerado. La escasez de trabajo poco calificado provocaría un aumento de los salarios y no se encontraría quien estuviese bien dispuesto a hacer el trabajo sucio de una gran nación:

[ ] es necesario que un gran número de ellos sea ignorante y pobre. El conocimiento multiplica nuestros deseos y entre menos cosas desee un hombre, más fácilmente serán satisfechas sus necesidades. La felicidad y el bienestar de cada reino y nación requiere que el conocimiento de los laboriosos pobres se limite a sus ocupaciones y nunca extenderse más allá [en cuanto a cosas tangibles] de lo referente a su vocación”.<sup>44</sup>

La defensa de la “utilidad de la pobreza”, la explotación y la ignorancia del trabajador en la doctrina mercantilista, que Mandeville compartía, era que entre más elevados fuesen los salarios los trabajadores se tirarían al vicio, al alcoholismo y a la haraganería. En cambio, entre menores fuesen los salarios más trabajarían, pues el pobre sólo está dispuesto a trabajar cuando la necesidad lo obliga. Mandeville insiste en que una nación libre donde está prohibida la esclavitud, una multitud de trabajadores pobres es la riqueza más segura de una nación. Ello impediría el vicio y la corrupción de las clases pobres, al menos del tipo de vicios observados en las clases más altas. Si bien Mandeville aparecía como un liberal al principio, al final su posición es muy conservadora al ponerse a favor de la “utilidad de la pobreza”.

<sup>43</sup> B. Mandeville, *The Fable of the Bees*, vol. I, p. 287. “[...] it is manifest, that in a free nation where slaves are not allowed of, the surest wealth consists in a multitude of laborious poor; for besides that they are the never-failing nursery of fleets and armies, without them there could be not enjoyment, and no product of any country could be valuable”. (La trad. es mía. Cf. “Ensayo sobre la caridad”, en *La fábula de las abejas*, p. 190.)

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 288. “[ ] it is a requisite that great numbers of them should be ignorant as well as poor. Knowledge both enlarges and multiplies our desires, and the fewer things a men wishes for, the more easily his necessities may be supplied. The welfare and felicity of every state and kingdom, require that the knowledge of the working poor should be confined within the verge of their occupations, and never extended (as to things visible) beyond what relates to their calling”. (La trad. es mía. Cf. “Ensayo sobre la caridad”, en *op. cit.*, p. 190.)

El argumento mandevilliano a favor de la ignorancia de los pobres es que se les mantiene en un estado de inocencia y de bondad natural, con lo cual contradice aquello que sostuvo previamente en *La fábula de las abejas*, en donde se oponía a la idea de una bondad natural en el hombre. Defendía la tesis de que el egoísmo y la insociabilidad eran formas innatas en la naturaleza humana, ¿de dónde viene ahora esta defensa de una inocencia natural en los pobres si se les mantiene en la ignorancia? En la primera parte de su libro, Mandeville nos dice que si tomamos cien hombres pobres de entre 40 años de edad, sin escolaridad, “alejados del conocimiento y de la gran ciudad”, y los comparamos con cien muy buenos estudiantes de la gran ciudad, se puede observar que los pobres e iletrados mostraran más amor fraterno entre ellos, menos maldad y menos apego en el mundo, gran felicidad, inocencia y sinceridad hacia su prójimo que los estudiosos, quienes mostrarán mayor envidia e insociabilidad entre ellos. Mandeville sostiene que los trabajadores pobres e ignorantes no sólo realizan una gran contribución al “bienestar general” de una nación sino a su pureza moral también. La pregunta obligada será ¿a qué bienestar general, “beneficios públicos” o “interés común” se estará refiriendo? Me parece que el interés común es el bienestar de las clases dominantes, de manera tal que aquella frase del título de *La fábula* “Vicios privados hacen virtudes públicas”, se refiere a los vicios y virtudes de las clases dominantes, mientras que para la clase trabajadora recomienda deberes, subordinación de las inclinaciones naturales a favor del interés de los explotadores. Me parece entonces que la moralidad entendida como virtud individual es sólo para las clases trabajadoras. Los ricos, la clase dominante y explotadora debe perseguir el “interés propio”, un vicio sí porque el interés todavía es considerado una pasión, sin embargo es un “vicio útil” porque fomenta la “virtud pública”, que ha de entenderse como el bienestar material de un país a través del comercio y el lujo. Los trabajadores deben seguir su deber, lo cual significa trabajar mucho y disfrutar poco, para compensarlos por soportar este sacrificio y renuncia a favor del “bienestar general”. Me parece que fueron las clases dominantes quienes inventaron este tipo de moralidad, como una forma de *instrumentación de la dominación* para mantener a la clase dominada dentro de su condición. Mandeville trasladó lo que hacían las clases dominantes en la práctica al ámbito de lo teórico, por ello creo que su filosofía sirvió para legitimar ideológicamente las prácticas mercantiles de la nascente sociedad de mercado del siglo XVIII. La siguiente cita nos permite ver esta pretensión ideológica:

He dado, como máximas que nunca deben abandonarse, que es necesario mantener al pobre estrictamente apegado al trabajo y que, si es prudente

aliviar sus necesidades, curarlas sería una locura; que se debería fomentar la agricultura y la pesca en todas sus ramas con el fin de procurar provisiones, y en consecuencia abaratar el trabajo; he nombrado la ignorancia como un ingrediente necesario en la mixtura social; todo lo cual manifiesta claramente que nunca pude imaginar que el lujo pudiera hacerse común a todas las partes de un reino. He insistido también para que se proteja la propiedad, que la justicia se administre imparcialmente, y que se mire ante todo a los intereses de la nación; pero en lo que más he insistido, y he repetido una y otra vez, es la gran importancia que debe darse a la balanza de comercio y al cuidado que la Legislatura debiera tener en que los artículos importados anualmente nunca excedan a los exportados, y donde se observe esta regla... no habrá lujo extranjero capaz de arruinar a un país; el apogeo de éste sólo se da en las naciones sumamente populosas, y aún en éstas solamente en las clases superiores, y en cuanto más numerosas, la clase baja debe ser la más extensa, por ser la multitud de los trabajadores pobres la base que lo soporta todo.<sup>45</sup>

Me parece que los “beneficios públicos” buscados por la sociedad del mercado son una prosperidad basada en la concentración de la riqueza y la exclusión de los trabajadores pobres, y por consiguiente se está legitimando la necesidad del sacrificio de vidas humanas como una justificación del progreso.

## Conclusiones

La crítica se hace necesaria dada la actualidad del pensamiento de Mandeville en la ideología del liberalismo económico, en tanto la praxis capitalista concreta ha demostrado la imposibilidad de la *utopía liberal* que promete la armonización de intereses a través del automatismo del libre mercado. En realidad dicho mercado nunca ha sido libre según lo demuestra la historia, al contrario siempre ha estado controlado por el poder económico de los grandes consorcios mundiales, apartándose cada vez más de los ideales reproductivos de la vida y cuestiona la supuesta racionalidad de esta utopía. Cada día es más evidente la imposibilidad de una sociedad civil que ocupe el vacío del Estado, de un sistema aparentemente democrático que subordina lo político a lo económico, que justifica la opresión a través de un sistema de derechos y cuya ideología pretende llamar a eso un orden racional. La racionalidad del liberalismo económico produce realidades como la miseria, la cual no puede constituir el soporte de

<sup>45</sup> B. Mandeville, “Observación Y”, en *La fábula de las abejas*, pp. 162-163.

un orden verdaderamente libre ni legítimo. ¿Cómo se podría llamar racional y libre a un orden que al mismo tiempo que acumula riqueza, expulsa a un gran número de desposeídos a la miseria, cómo llamar racional a dicha contradicción? Los expulsados del mercado no sufren de un despojo de bienes de consumo solamente sino también de bienes culturales, y se ven imposibilitados para lograr su autorrealización como voluntades libres en el aparente mundo de libertades prometido por el liberalismo. El pretendido orden de la “sociedad de mercado” deja de ser un espacio para las muestras de expresión simbólica como postulaba el pensamiento mandevilliano, así como un lugar de reflejo e identificación de las voluntades subjetivas que acompañaba el reconocimiento. La generación de una “masa de pobres e ignorantes”, como resultado de este liberalismo colonialista pone en cuestión ese orden y esa pretendida racionalidad mercantil, el supuesto orden se muestra como contradicción.

Además de sus contradicciones históricas, la *ética del mercado* mandevilliana tiene implicaciones ontológicas que es necesario desenmascarar y poner seriamente en cuestión, en tanto me parece que hipostasía al hombre de temperamento activo<sup>46</sup> como parte de la naturaleza humana, pero al hacerlo cae dentro de una “falacia naturalista” en tanto el “afán de dominio” de este modelo de hombre aparece como universal, como si se tratase de una estructura ontológica fundamental del sujeto, cuando en realidad no es más una característica socio-histórica determinada del hombre occidental moderno que se toma como modelo de hombre y se le ontologiza como “condición humana”.

Por último me gustaría agregar que el análisis del pensamiento mandevilliano no obedece a un mero interés erudito para conocer mejor la historia de las ideas, su estudio se hace necesario por la influencia que ejerció en la teoría de la evolución de la civilización de Adam Ferguson, en la idea de espontaneidad del orden del mercado y la “mano invisible” de Adam Smith, en la teoría poblacional de Malthus, y en la Escuela Austriaca de economía cuyos máximos representantes son Friedrich Hayek y Von Mises, por ejemplo en la apreciación de los efectos no intencionados ni anticipados de la acción social. Según el liberalismo económico, el orden del mercado puede operar de modo eficiente en la sociedad porque no necesita de un acuerdo en los fines y valores por parte de los miembros del mercado, lo cual dado el tamaño creciente de las sociedades es imposible, por ello la sociedad está interrelacionada por los medios y no por los fines. El resultado final del orden social es espontáneo y no deliberativo. Una sociedad avanza y progresa de manera eficiente sin un es-

<sup>46</sup> Tal como hará posteriormente Max Weber en su explicación ontoreligiosa del progreso occidental.

fuerzo deliberativo por obtener el bien, mientras que los individuos se concentran en la obtención de sus intereses inmediatos. Esta teoría evolucionista de la civilización y del *laissez-faire* en economía es insostenible hoy en día, cuando necesitamos un Estado de bienestar sólido, que no puede estar a cargo de la sociedad civil ni de lo que hoy conocemos como Organizaciones no Gubernamentales (ONG's) pues aunque su acción contribuye a la toma de conciencia y solidaridad de la sociedad, no es su papel. El fin de la política debe seguir siendo la felicidad de sus ciudadanos, hoy en día eso debe entenderse como la obtención de sus mediaciones reproductivas vitales, los derechos humanos no sólo formales sino materiales, con contenido. La defensa de una herencia común, la de crear sociedades sustentables a través de políticas económicas y sociales que busquen fomentar la creación de empleos, que no premien la inversión destructora del empleo, ni la polarización y regionalización del desarrollo industrial, como se ha visto en México después de 24 años de políticas neoliberales con la consecuente pérdida de soberanía nacional.

El Estado mínimo que promueve el neoliberalismo en la actualidad es mínimo para la imposición de reglas claras en cuanto a la normatividad ecológica, reformas sociales, educativas, de defensa de los recursos no renovables. Sin embargo, es máximo para el control y la militarización de las fronteras, cuyo fin es evitar los flujos migratorios que amenazan las supuestas democracias de los países más desarrollados, es máximo en la lucha contra el terrorismo y el narcotráfico como un pretexto más para la militarización del mundo.

A tres siglos de distancia del pensamiento mandevilliano, se siguen generando empleos precarios y mal remunerados, tan sólo el modelo de desarrollo mexicano considera a los empleos precarios una ventaja comparativa para nuestras exportaciones en maquila, ¿no es esto en el fondo seguir creyendo en la "utilidad de la pobreza" como creía Mandeville? La contradicción de un modelo de desarrollo de esta naturaleza resulta incuestionable. No se puede llamar moderna y progresista a una civilización en donde la desigualdad social es vista como necesaria e inevitable para la acumulación de riqueza. Esta contradicción emana desde la defensa ideológica de teorías sociales y económicas que surgen desde el siglo XVIII, se preservan y reproducen en el siglo XIX en donde la libertad es entendida como apropiación, la naturaleza como pasividad puesta ahí para ser explotada, la guerra como una forma de control poblacional necesaria para el comercio, la obtención de mano de obra barata, la disponibilidad de tierras para el cultivo y, por último, el reconocimiento de que no hay realización de lo político, es decir, no hay construcción de relaciones sociales de convivencia si no es en obediencia a una estrategia autorestrictiva y que vivimos en una civilización represiva que llegamos a considerar necesaria e incuestionable.

# DEL HOMO FABER AL ANIMAL LABORANS: LA VIOLENCIA DE LA RACIONALIDAD INSTRUMENTAL

MIGUEL ÁNGEL MARTÍNEZ MARTÍNEZ\*

## Resumen

**E**xplicar que del trabajo no sólo es la dimensión de la actividad humana que permite producir el conjunto de instrumentos que facilitan el sustento de la vida humana, sino también implica la combinada racionalización de los procesos productivos, el fortalecimiento de la fuerza de trabajo disciplinada, la producción masiva de los bienes de consumo estandarizados y la elevación de la capacidad adquisitiva de los trabajadores. Elementos que permiten configurar la identidad del ser humano en un proceso que va del *homo faber* al *animal laborans*, donde la convivencia en espacios concentracionarios es el ámbito en el que de antemano se desenvuelve.

Palabras clave: *Homo faber*, *animal laborans*, racionalidad instrumental, modernidad, violencia, trabajo, vida sin más.

\* Profesor del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México.

## Abstract

To highlight that labour is not only the dimension of human activity that allows the production of the group of tools that provide sustenance, but also the combined rationalization of productive processes, the strengthening of a disciplined workforce, the massive production of standardized commercial goods and the growth of the workers acquisitive capacity. These elements allow for the setting of the human being's identity in a process that goes from the *homo faber* to the *animal laborans*, where human relations in concentrational spaces are the realm in which the human thrives.

Key words: *Homo faber*, *animal laborans*, instrumental rationality, modernity, violence, work, labour, bare life.

## Introducción

[ ] nos encontramos con la perspectiva de una sociedad de trabajadores sin trabajo, es decir, sin la única actividad que les queda. Está claro que nada podría ser peor.<sup>1</sup>

Hannah Arendt

Las presentes reflexiones buscan explicitar que del trabajo no sólo es la dimensión de la actividad humana que permite producir el conjunto de instrumentos que facilitan el sustento de la vida humana, desde su dimensión orgánica, y aligeran sus fatiga, sino también implica la combinada racionalización de los procesos productivos, el fortalecimiento de la fuerza de trabajo disciplinada, la producción masiva de los bienes de consumo estandarizados y la elevación de la capacidad adquisitiva de los trabajadores. Los elementos anteriores permiten configurar la identidad del hombre más como consumidor que como ser humano.

De esta manera, el objetivo que busca el presente artículo consiste en establecer la relación entre el *homo faber* y el *animal laborans* en la conformación de los espacios comunes y en la construcción de la identidad del hombre. Para ello, se distinguirán las características del trabajo, desde la perspectiva arendtia-

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 17.

na, donde la instrumentalidad, permanencia sobresalen en la artificialidad del mundo, así como su impacto en la manera en que se relacionan los seres humanos.

En última instancia, se trata de comprender el eclipse prolongado de la política que la ubica en una posición subalterna *respecto del mercado*, donde la racionalidad instrumental es su distintivo. Pues, la desatención de las transformaciones que han vaciado progresivamente las categorías y los conceptos modernos, ha sido la condición por la cual desde la Modernidad se le ha conferido al trabajo la capacidad de orientar las distintas dimensiones económicas, políticas y sociales que conforman la existencia del ser humano, pues su actividad es considerada como propiamente humana ya que le permite al hombre escapar a la destrucción y a la permanente fluidez de la naturaleza. Por tal razón, el trabajo se ha convertido en la *conditio per quam* se llega a la auto-realización humana.

### La promesa del trabajo

La promesa establece la posibilidad de dominar un tiempo que todavía no llega. Ciertamente, hacen más cómoda la vida de los seres humanos, pero se realizan al precio de irradiar procesos contradictorios. En este sentido, el concepto del trabajo no sólo implica la posibilidad de realizar logros positivos y efectivos que impulsen el progreso, sino también los costos de dicho proceso. Pues, las diversas consideraciones sobre el trabajo ponen el acento en la transformación de la naturaleza por el hombre, lo cual implica una finalidad esencial. Por ello, la transformación de la naturaleza se orienta hacia un fin: el dominio del hombre sobre la materia, convertida en objetos o productos, buscando constantemente la satisfacción de las distintas necesidades humanas.<sup>2</sup>

A través de la fabricación o del trabajo, el ser humano construye un entramado de acciones que, con una finalidad práctica y con ayuda de su cerebro, sus manos, instrumentos o máquinas, modifican el entorno donde se realizan las acciones humanas, las cuales no se quedan estáticas, sino que adquieren la capacidad de reaccionar, a su vez, el mismo hombre. Por ello, es posible considerar que en la relación entre el hombre y la naturaleza, mediada por la técnica, es donde parece residir el elemento motor que explica la evolución de las

<sup>2</sup> “El proceso desemboca y se extingue en el producto. Su producto es un valor de uso, una materia dispuesta por la naturaleza y adaptada a las necesidades humanas mediante un cambio de forma”. Cf. Karl Marx, *El capital*, t. I, México, FCE, 1959, p. 130.

estructuras sociales.<sup>3</sup> De esta manera, la actividad del trabajo no sólo produce objetos y obras que tienen cierta duración, que desafían al ecosistema al crear un mundo artificial en la naturaleza, sino que esta transformación permite el intercambio de mercancías haciendo depender al mundo de una permuta entre propietarios, de un intercambio de valores y monedas.<sup>4</sup>

Tal situación permite considerar que la transformación de la naturaleza por medio del trabajo, hace que el ser humano se comporte como *Señor de la tierra*, pues trasciende las determinaciones impuestas por la naturaleza y es capaz de escapar del cambio constante a través de la durabilidad de los productos por él fabricados. En este *ascenso contra la naturaleza* la actividad que desarrolla el ser humano significa un progreso importante, aunque no suficiente.

Para establecer un dominio sobre la naturaleza, el ser humano requiere de la violencia para transformar los elementos naturales, dados de manera previa. De tal manera que la violencia implícita en el trabajo se plasma en un proceso de reificación que transforma el material de la naturaleza en un objeto, en un producto. Éste es el caso del trabajo en cuanto actividad que busca liberar al hombre de la naturaleza e instalarlo en un mundo construido por la fuerza de sus manos; en otros términos, el trabajo es un factor cultural, puesto que en todos los tiempos y en todas las tradiciones es necesario trabajar para afrontar qué y cómo producir los satisfactores que colman las necesidades insoslayables y aquellas que surgen de la interacción entre los seres humano. Así, conforme avanzaba el tiempo, el hombre comenzó a desarrollar formas novedosas de satisfacer sus distintas necesidades hasta que los procesos productivos fueron impregnados de una racionalidad sistémica, en sus aspectos técnicos, que impactaron e impregnaron la racionalidad política y humana.

De esa manera, el destino de los ciudadanos, en tiempos de la globalización y la democracia liberal, se encuentra sujeto a los vaivenes económicos y a sus cualidades transformadoras. Pues, durante el siglo XIX se descubrió el carácter fuertemente condicionante de los factores tecnoeconómicos, más evidente en la sociedad burguesa-capitalista en proceso de su industrialización que en la estructura liberal que busca imponerse por medios espectaculares, impactando con ello en la comprensión del trabajo en sus aspectos positivos y negativos.<sup>5</sup> Aún más, durante el siglo XX ha evidenciado la adaptación activa y pasiva de las necesidades y cualidades del ser humano para configurar una sociedad totalizadora de las relaciones económicas neoliberales o neocapitalistas del

<sup>3</sup> Cf. George Friedmann *et al.*, *Tratado de sociología del trabajo*, t. I, México, FCE, 1997, p. 14.

<sup>4</sup> Cf. Julia Kristeva, *El genio femenino: Hannah Arendt*, Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 175.

<sup>5</sup> Cf. José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 2000, p. 193.

trabajo promovidas como medio de control social, de integración de los seres humanos, sin soslayar la presión directa de la autoridad, y su consecuente liquidación de la individualidad bajo el engranaje de *un mundo administrado*. Por ello, el mismo trabajo manifiesta la ambigüedad que atraviesa la realidad de hombre y sus relaciones con el mundo. Por un lado, es humanizante en cuanto objetivación del hombre en lo que puede realizarse; mientras que, por otro, se priva del mundo común compartido con otros en cuanto que tal objetivación se desarrolla en condiciones que el sujeto se ve negado como ser humano.

En esta situación, la promesa del trabajo no se cumple. Pues el ser humano al plasmar su humanidad, en la transformación de la naturaleza, impregna dotes de violencia que vuelven en contra de él y que remontan a la relación triádica entre Cronos, Rea y Zeus. Situación que se agrava al confundirse entre los *bienes de consumo* y los *bienes de uso*, en los primeros no se presenta una duración, sino que su finalidad se agota con su uso, mientras que en los segundos, su finalidad no es la destrucción inmediata, sino su permanencia, su durabilidad.<sup>6</sup>

Así, el ser humano, más consumidor que ser humano, ha construido su mundo, su espacio cultural, pero ese espacio no le pertenece. Por el contrario, ese espacio se ha transformado en su dueño frente al cual debe someterse; pues, un espíritu de desasosiego e inquietud fue penetrado en la vida cotidiana y tal indistinción entre los bienes fueron dados, por supuesto, en los tiempos modernos. Así, el trabajo se consolidó como el elemento privilegiado y, con respecto a él, se desarrolla cierta indignación contra la improductividad económica. Así, el deseo de riqueza y de éxito material se vuelve una pasión que lo absorbe todo. Con esta transformación, producida por los cambios económicos, el individuo se fue quedando solo, pues todo depende de su esfuerzo y no de la seguridad de su posición como humano en un mundo común.

Desde una reflexión, desde el margen, desde el pobre, el trabajo con sus exigencias transnacionales, implica un incremento en la incertidumbre y el empobrecimiento; mientras que para los campesinos, incluye un crecimiento en la presión individual y económica; por su parte, la clase popular tiene que enfrentar la ruina en sus proyectos y expectativas. Por tanto, para estas clases las nuevas dinámicas del trabajo, que prometen desarrollo y dotes de progreso, son intrínsecamente un cambio hacia lo peor, pero con la esperanza de una calidad de vida mejor.

<sup>6</sup> Cf. Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt: el espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, p. 146.

Estos elementos son mucho más complicados para la clase media urbana. Pues, amplios sectores se encuentran en una situación cada vez más difícil, en tanto que muchos de los microempresarios tienen que enfrentar el poder superior de los monopolios y transnacionales, evidenciando las dificultades, siempre más graves, para mantenerse independientes y competitivos. A menudo experimentan una lucha contra fuerzas abrumadoras e invisibles, que para muchos se trata de una lucha desesperada y temeraria, destinada al fracaso. Inclusive, para las personas más afortunadas, el papel creciente del capital, del mercado y de la competencia expone una situación personal caracterizada por la inseguridad, el aislamiento y la frustración.<sup>7</sup>

Los factores anteriores han contribuido a que se experimente una creciente impotencia del individuo concreto, pues la escena económica y política por su complejidad y vastedad es directamente proporcional a las amenazas que el individuo debe enfrentar. Pues la desocupación de millones de personas, debido a las crisis en las estructuras económicas de cada país, ha aumentado su sentimiento de inseguridad.<sup>8</sup> Para la mayoría de las personas el quedar desempleado constituye una carga difícil de soportar, en proporción directa con las responsabilidades, por lo que el terror de la desocupación no deja de ensombrecer toda la vida misma.

El trabajo, en cuanto orientador de sentido, despliega una trama de referentes de sentido desde las relaciones propias del intercambio comercial y no desde la reciprocidad. Estas formas de relación organizadas por la vivencia del trabajo exaltan una inclinación a considerar a los seres humanos como medios para otros fines, como lo es mantener las fuentes de supervivencia. En lo anterior, no se pretende distinguir mentalidades o actitudes, sino discernir los elementos relacionados con la política que tergiversan su sentido y su necesidad. Pues, los procedimientos técnicos y profesionales que permiten conseguir o mantener un trabajo apuntan a la estandarización y uniformización, a la conformación en serie de la individualidad y a la producción en masa de la *humanidad*.

Estas formas de comprender el trabajo moderno, ha permitido que las relaciones concretas entre los seres humanos hayan reducido su carácter directo, asumiendo un espíritu de instrumentalidad y manipulación. Pues las relacio-

<sup>7</sup> Cf. Zygmund Bauman, *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 53-68.

<sup>8</sup> A pesar de que exista verdadera inseguridad con respecto al desempleo, se neutralizan ciertas consecuencias, tanto por los recursos públicos, como por las redes de solidaridad social entretejidas por la familia, los amigos, los vecinos, entre otros grupos cercanos. Cf. Amartya Sen, "El futuro del Estado de Bienestar", en *La Factoría*, núm. 8, febrero, 1999. Este artículo fue una conferencia pronunciada en el "Círculo de Economía" de Barcelona en 1999.

nes de competencia promueven la indiferencia mutua, entablando una lucha contra los demás en el desarrollo de su actividad económica, en la cual no ofrece sólo el producto de su esfuerzo sino su propia personalidad, misma que debe ser agradable, poseer energía, iniciativa y todas aquellas cualidades que su posición o profesión requieran. Tal como ocurre con las demás mercancías, al que le corresponde fijar el valor de las cualidades humanas y aún, de manera radical, de su misma existencia en el mercado, siendo éste no un producto de la actividad humana, sino que la actividad humana se ha venido transformando lentamente como resultado de las condiciones del trabajo moderno donde no es la mera instrumentalidad la que preocupa, sino que ésta se forma como elemento homologador de la experiencia humana en la que se establece la *utilidad* como modelo de convivencia entre los hombres en el mismo mundo común.

### La violencia de la racionalidad instrumental

Ya se ha considerado que la modificación del mundo se realiza por medio de la violencia, donde el ejercicio de la destrucción y de la fuerza que se ejerce para interrumpir los procesos naturales, con el fin de producir las cosas artificiales que, en última instancia, constituyen el entorno cultural, son los elementos esenciales. Lo anterior, se efectúa en la medida en que todo ser interactúa con los demás en un ambiente específico y los modifica por el mero hecho de coexistir; la capacidad fabril del hombre no puede dejar de modificar también esa naturaleza, de la cual él mismo procede como eslabón superior.

De esta manera, la violencia se entiende como una prolongación de la fuerza, pero se distingue de ella por su carácter instrumental. Este carácter instrumental de la violencia se relaciona con la fabricación, con la categoría medios-fines. Los instrumentos son considerados y empleados para incrementar la fuerza de los individuos; incluso, gracias al desarrollo técnico, pueden llegar a sustituirla, como sucede en la automatización en las fábricas que suplantán la actividad productiva del *homo faber*.

La violencia es la *conditio sine qua non* se puede realizar ninguna fabricación. Pues, la violencia permite la destrucción de la naturaleza debido a que el proceso de fabricación está determinado por las categorías “medio-fin”. Para explicar los correlatos de la *vita activa* en la teoría política arendtiana, es necesario considerar la labor, el trabajo o fabricación y la acción, así

como la vida, la mundanidad y la pluralidad, de manera respectiva les corresponde la potencia, la violencia y el poder.<sup>9</sup>

En este sentido, la violencia no se limita a la relación entre el hombre y los objetos creados por él en el mundo, sino que también se impregna en la constitución relacional de los seres humanos. Pues, en la medida en que los objetos fabricados da lugar al mundo en el que los hombres se encuentran, se sobredimensiona la dinámica productiva a la esfera de los asuntos humanos, convirtiendo al otro en un simple medio, un objeto más, para conseguir fines particulares. Por tal motivo, las relaciones humanas reguladas por una racionalidad medios-fines son controladas por el dominio de los instrumentos que permiten tener supremacía sobre los demás. Por lo que, la fuerza, que se origina en la vida sin más, es la capacidad física cuya prolongación es manifiesta en la violencia.<sup>10</sup>

De esta manera, la violencia no se puede confundir con el poder porque éste requiere de la presencia de los demás, mientras que aquella puede prescindir de la compañía de las personas, hasta cierto punto, porque depende de implementos; es decir, la violencia se conforma a partir de una naturaleza propiamente instrumental. “La naturaleza no depende ni de números, ni de opiniones, sino de implementos; y queda dicho que los implementos de la violencia, como instrumento cualquiera, aumentan y multiplican el poderío humano”.<sup>11</sup>

La violencia cuando se relaciona con el poder, el segundo, resulta ser el factor importante y predominante; es decir, “el poder termina siendo la esencia de todo gobierno, pero la violencia no. Por naturaleza, la violencia es instrumental: como todos los medios, precisa la dirección y la justificación que proporciona el fin que persigue”.<sup>12</sup>

De esta manera, la forma de dominio sobre la naturaleza es la expresión evidente de la racionalidad instrumental, el cual no puede presentarse como un vínculo permanente para todos los ámbitos de la praxis humana. Por ello, es necesario valorarla desde una teoría sobre la racionalidad para que se logre descomponer la actividad humana en una acción con arreglo a fines y se distinga de la interacción entre los seres humanos, caracterizada por la acción en orden a la libertad.

<sup>9</sup> Dora Elvira García González, *Del poder político al amor al mundo*, México, Porrúa/Instituto Tecnológico de Monterrey, 2005, pp. 27-28.

<sup>10</sup> *Idem*.

<sup>11</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 49.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 48.

También, por la racionalidad instrumental se realiza un control técnico que inunda la actividad del trabajo. Donde los inconvenientes producidos por la tecnificación del mundo social, no sólo alteran una de las dimensiones de ese mundo, sino que repercute en la dimensión comunicativa y relacional de las personas transformando el progreso técnico en eje de la dominación y coordinación humana. Con esa función mediadora construye formas de vida y reproduce un tipo específico de poder, que reconcilia siempre a las fuerzas contestatarias del sistema de dominación y, simultáneamente, derrota toda protesta en nombre de la emancipación.

El aparato técnico de producción y distribución (con un sector cada vez mayor de automatización) funciona, no como la suma total de meros instrumentos que pueden ser aislados de sus efectos sociales y políticos, sino más bien como un sistema que determina *a priori* el producto del aparato, tanto como las operaciones realizadas para servirlo y extenderlo. En esta sociedad, el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en el grado que determina, no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales.<sup>13</sup>

Evidentemente, con la racionalidad instrumental se pone en duda el supuesto tradicional y más influyente sobre la *neutralidad tecnológica*, por lo que se admite un dispositivo de control y coordinación que puede ser separado de la forma como se emplea. La operatividad de la racionalidad instrumental es *omnipresente*, tanto sobre la concepción de los materiales técnicos, como sobre la constitución de los resultados bajo la forma de aparatos específicos.

La intromisión de la racionalidad instrumental en todos los aspectos sociales se justifica en vista de su *instrumentalidad*, en el sentido de *productividad y crecimiento* exponencial. Los cuales son empleados como principios para la estabilidad, para su permanencia; es decir, para profundizar su carácter omnipresente, sin dar lugar a otras alternativas ni a críticas sobre su funcionalidad. Esta función ideológica hace de la actividad técnica una función política, en tanto que se transforma en justificación de un orden que no puede modificarse.

El impacto del progreso convierte a la Razón en sumisión a los hechos de la vida y a la capacidad dinámica de producir más y mayores hechos de la misma especie de vida. La eficacia del sistema impide que los individuos reconozcan que él mismo no contiene hechos que no comuniquen el poder

<sup>13</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*, trad. de Juan García Ponce, Barcelona, Ariel, pp. 25-26.

represivo de la totalidad. Si los individuos se encuentran a sí mismos en las cosas que dan forma a sus vidas, lo hacen no al dar, sino al aceptar la ley de las cosas: no las leyes de la física, sino las leyes de la sociedad.<sup>14</sup>

Por la racionalidad instrumental, la ideología se condensa y se expresa en la justificación discursiva y cobra vida en formas normalizadas de convivencia, impidiendo, con tal omnipresencia, las condiciones de una crítica que permita la transformación abierta, interhumana y concreta de formas de manifestación de la espontaneidad humana, desde la aplicación de libertades formales y no materiales. Por ello, en una sociedad que se ha vuelto eficiente para satisfacer sus necesidades se torna invulnerable para la heteronomía y el derecho a la manifestación práctica de la diferencia, que tiene una función crítica básica. Por ello, una vez advertidos del cambio en la violencia que requiere una estructura administrativa fundada en el trabajo, se deben reconocer los territorios que la consolidan y robustecen, de tal manera que no se encuentran espacios de libertad para su crítica.

Ante la omnipresencia de la racionalidad instrumental y su inmunidad ante la crítica, es posible transformar sus estructuras fundamentales. Como alternativa básica se requiere del discernimiento a través del reconocimiento de los impactos negativos de la sociedad tecnológica sobre la libertad y la política, en donde se muestran las contradicciones internas de esta conformación humana. Frente a la fortaleza de la racionalidad instrumental, promovida por una reproducción de riqueza, que promete satisfacer las aspiraciones de los individuos, donde los medios tecnológicos reproducen los mismos mecanismos instrumentales, donde el Estado se transforma en un órgano burocrático de servicio para *todos*, y la comunicación se caracteriza por una representación violenta del mundo, la oposición y resistencia se presentan como una alternativa insoportable pero cuya necesidad se expone como la situación donde el ser humano concreto puede encontrar su espacio. Sólo en una comprensión resistente de los acontecimientos puede conformar una política que rescate al humano desgastado que se ofrece como aquel “que se mantiene encima de una nave trepándose a lo alto de un mástil que se está derrumbando. Pero desde allí tiene la oportunidad de dar una señal de auxilio”.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>15</sup> Walter Benjamín, “Correspondencia con Gerhard Scholem: 17 de abril de 1931”, *apud* H. Arendt, *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 13. Según Marcuse, cuando más racional, productiva, técnica y total deviene la administración de la sociedad, más alternativos resultan los medios y formas a través de las cuales, los seres humanos banalizados, administrados, en términos de Marx, alienados, pueden romper su servidumbre y alcanzar formas de manifestar

En conclusión, el trabajo es la actividad que le permite al ser humano producir, crear y transformar el ámbito en el que se desarrolla, trascendiendo los límites de lo dado. Y es en el trabajo donde reside la posibilidad del ser humano también como destructor, no sólo de sus propias obras, sino incluso de la naturaleza que lo sustenta. Además, por la universalidad y sistematicidad de la racionalidad instrumental y los niveles a los que, sobre todo actualmente, ha llegado a conformar las relaciones entre los seres humanos, no se queda sólo en el ámbito interhumano sino que también implica la sobreexplotación de la naturaleza. Por tal manera, no puede menos que hablarse de violencia y destrucción que, a la postre, se vuelven contra el ser humano en donde la dinámica moderna del trabajo y de la racionalidad instrumental misma ha establecido el principio de que *todo es posible*. Según este principio *lo posible* está más allá de lo que puede decir o narrar, se encuentra allende de las posibilidades “normales de comprensión”, en donde las cualidades de artificialidad del ser humano le ha permitido inventar una humanidad superflua, le ha permitido fabricar un *humano* que se transforma en un ser que se preocupa sólo y únicamente por su supervivencia.

### **Del homo faber al animal laborans**

El ser humano es el resultado de su actuar, como productor vive en un entorno que él mismo ha creado, un *mundo* que ha construido con su trabajar, donde no sólo la naturaleza en general es transformada para obtener el artificio humano, sino que también su propio cuerpo es objeto de toda clase de manipulaciones y alteraciones, incluyendo las técnicas actuales que transforman su apariencia exterior.

Ya se ha mencionado que el mundo de cosas producidas por el trabajo manifiesta un carácter duradero. Esta permanencia del producto es consecuencia de la *reificación*, aspecto fundamental de la actividad del *homo faber*, mediante la cual un nuevo objeto, *fruto de nuestras manos*, se levanta ante él mismo y simultáneamente forma parte original del mundo en el que el ser humano construye sentido. En síntesis, los productos de las manos están hechos para durar, no para ser consumidos.

Esta permanencia no es un elemento neutral y gratuito, sino que está destinado al uso, servicio y comodidad del ser humano, pues le otorga estabilidad y

su libertad. En este sentido, toda humanización depende de soportar el peso de los momentos de verdad en que el ser humano comprende su situación en el mundo. Cf. H. Marcuse, *op. cit.*, p. 37.

confianza e incluso le permite conservar su identidad en el interior de la dinámica de la realidad. El *mundo* artificial, como resultado de la constante *reificación*, tiene su razón de ser en cuanto que el *homo faber* reinventa el escenario adecuado para la manifestación espontánea de su existencia, misma que se realiza en actos y palabras. Es éste el sentido del trabajo, construir condiciones que le permitan manifestar su libertad y su original existencia, a través de elementos que le faciliten la expresión de sus palabras y la manifestación de sus actos; en última instancia, la actividad reificante del trabajo se orienta a la construcción de condiciones que permitan manifestar la pluralidad, el sentido que todo ser humano le agrega con su presencia en el mundo.

Por el contrario, si el mundo artificial no fuera el lugar propio de la acción y el discurso, los productos fabricados no serían un artificio humano, sino un aglomerado de objetos sin relación alguna entre sí.<sup>16</sup> Por tal razón, es necesario hacer una breve reflexión del uso que se realiza tanto del objeto producido como del carácter destructor del *consumo*, profundizando en la distinción mencionada entre los *bienes de uso* y los *bienes de consumo*. Ciertamente que el uso, sobre todo en forma brutal e indiscriminada, desgasta las cosas y puede destruirlas; también es cierto que “la destrucción, aunque inevitable, es contingente al uso e inherente al consumo”.<sup>17</sup> De tal manera, los objetos manufacturados por el *homo faber*, se presentan ante éste con cierta independencia, y pueden permanecer en el mundo por tanto tiempo como el uso que hace de ellos lo permita.

Ahora bien, el carácter instrumental de las cosas manifiesta que el ser humano es un fabricante de útiles. Pues, ningún ejercicio de fabricación puede realizarse sin la utilidad, más aún, el nacimiento del *homo faber* está determinado por el descubrimiento de los utensilios e instrumentos que permitieron la modificación de la naturaleza y la construcción de un mundo de cosas hechas por el hombre.

Los útiles e instrumentos del *homo faber*, de los que surge la más fundamental experiencia de instrumentalización, determinan todo el *trabajo* de la fabricación. Aquí sí es cierto que el fin justifica los medios; más aún los produce y los organiza. [ ] Debido al producto final, se diseñan los útiles y se inventan los instrumentos, y el mismo producto final organiza el propio proceso de trabajo, decide los especialistas que necesita, la medida de

<sup>16</sup> Gloria M. Comesaña Santalices, “El trabajo como productor del ‘artificio humano’ en Hannah Arendt”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 14, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1997, pp. 99-129.

<sup>17</sup> C. Sánchez Muñoz, *op. cit.*, p. 159.

cooperación, el número de ayudantes, etc. Durante el proceso de *trabajo*, todo se juzga en términos de conveniencia y utilidad para el fin deseado, y para nada más.<sup>18</sup>

De esta manera, debido a la instrumentalidad de los productos es posible comprender su modo de ser, pues queda impregnada de las categorías medios-fines, estableciendo que los individuos representados por el *homo faber*, vivan en un mundo básicamente instrumental, en el cual partiendo de sus propios modelos, crean en primer lugar útiles e instrumentos, para alcanzar luego la transformación en nuevos productos. Por eso, en un mundo marcado por la utilidad, como elemento regulador y conformador de la realidad, todo pierde su valor. Ya que el carácter instrumental de los objetos, los hace caer en una espiral sin fin en la cual todo producto se convierte, una vez terminado, en un medio *para*, dentro de un movimiento sin sentido que no se detiene nunca.

En el mundo del *homo faber*, en donde todo ha de ser de algún uso, es decir, debe presentarse como instrumento para realizar algo más el propio significado de la utilidad sólo puede presentarse como fin, como “fin en sí mismo”, que realmente es una tautología que se aplica a todos los fines o una contradicción terminológica. Porque un fin, una vez alcanzado deja de ser un fin y pierde su capacidad para guiar y justificar la elección de los medios, para organizarlos y producirlos. Se convierte en objeto entre los objetos, esto es, se ha añadido al enorme arsenal de lo dado a partir de cual el *homo faber* selecciona libremente sus medios para conseguir sus fines.<sup>19</sup>

La utilidad como ideal conduce al utilitarismo, pues considera que nada vale realmente en sí mismo, ni tiene sentido, sino que sólo es un medio para obtener otra cosa, que a su vez, ya alcanzada, sufrirá la misma degradación, a saber: su reducción a la categoría de medio, de objeto de uso. El proceso devaluador del utilitarismo, que es el ideal del *homo faber*, alcanzará incluso a la naturaleza, que dejará de ser lo dado, para convertirse en un ilimitado instrumento que el ser humano puede utilizar a su antojo.

Ante ello, la reflexión realizada por Arendt, apela a la argumento kantiano contra el utilitarismo, donde se considera que el ser humano entendido como “fin en sí mismo” y de la obra de arte como “finalidad sin fin” o un objeto que proporciona un placer sin interés. Pero, la solución kantiana sólo intenta apartar al utilitarismo de la escena política, pero permanece atrapado en su princi-

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 171-172.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 173.

pio y lo mantiene con todas sus perplejidades en el resto del ámbito de lo humano: el de la *labor* y el del *trabajo* en el que entonces todo puede degradarse nuevamente a medio. Según Arendt, la única alternativa al utilitarismo es aquella que remite a tomar “al hombre como medida de todas las cosas de uso, pasa a ser el usuario e instrumentalizador, y no el hombre orador, hacedor o pensador, a quien se relaciona con el mundo”.<sup>20</sup> De tal manera, que la instrumentalización, no sólo de todo lo que el *homo faber* ha fabricado, sino incluso de todo aquello cuya existencia no depende de él.

Ahora bien, dentro de la actividad humana del trabajo se requiere, por un lado, de un modelo y, por otro, su duración afinadamente delimitada en el tiempo. “Tener un comienzo definido y un fin definido ‘predecible’ es el rasgo propio de la fabricación, que mediante esta sola característica se diferencia de las restantes actividades humanas”.<sup>21</sup> En este sentido, el trabajo se desarrolla en un definido ciclo temporal: comienza con el modelo del que se parte y concluye una vez obtenido el producto. Esa es la finalidad del trabajo, la obtención del producto.

El trabajo es la primera actividad que tiene un producto propiamente humano, aún antes de la labor. Pues la relación entre el modelo y la fabricación es de naturaleza distinta a la que puede establecerse entre el apremio de las necesidades vitales y la actividad de laborar. De esta manera, “lo que guía al trabajo de fabricación está al margen del fabricante”,<sup>22</sup> indicando con esto que, mientras que son las propias y subjetivas sensaciones las que inducen y constriñen a laborar, la idea ejemplar a partir de la cual algo se fabrica, es exterior al fabricante y no queda destruida en el proceso de construcción mismo, tal y como sí desaparecen las necesidades vitales que motivan a laborar, una vez que han sido satisfechas. Por otro lado, el modelo mental ya materializado, permanece de manera intacta, presto a ser copiado de nuevo. Sin embargo, el hecho de que no se pueda provocar de manera voluntaria los propios requerimientos vitales, no impide que se puedan reproducir a voluntad una imagen y evocarla cuantas veces se quiera.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> C. Sánchez Muñoz, *op. cit.*, p. 176.

<sup>21</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 163.

<sup>22</sup> C. Sánchez Muñoz, *op. cit.*, p. 161.

<sup>23</sup> Aquí se plantea el problema, tanto psicológico como epistemológico, del estatus de las ideas o imágenes mentales y de las sensaciones corporales, que Arendt apenas evoca al apelar a la moderna psicología. Esta problemática para ella es importante históricamente, pero no es pertinente en cuanto a que no interesa aquí para motivos de la investigación: la descripción de la actividad del *trabajo*. “Casi unánimemente que las imágenes de la mente se hallan tan localizadas en nuestra cabeza como los dolores del hambre se localizan en nuestro estómago”. (*Idem.*)

Ante esto, es evidente que entre el apremio vital y su satisfacción, a través de la labor, hay una relación ineluctable de causa y efecto, mientras que la contemplación de la imagen mental no conduce inevitablemente a iniciar el proceso de trabajo. Aquí el *homo faber* goza de una independencia que el laborante no conoce. Se puede vivir sin trabajar, pero no sin la *actividad* del *animal laborans*, así una vez satisfechas las distintas necesidades vitales el ser humano podría detenerse, descansar, no hacer más esfuerzo. Por el contrario, es entonces cuando comienza a añadir cosas a lo dado, mediante la *reificación* y, por ello, a construir un mundo.<sup>24</sup>

Otra de las condiciones fundamentales del trabajo, que se vinculan con la actividad del *animal laborans*, es el aislamiento, que es la condición con la cual coincide la actividad del pensamiento. El aislamiento del trabajador es necesario para alcanzar la competencia y la excelencia, cualidades cada vez más amenazadas en el mundo y desde el comienzo de la modernidad.<sup>25</sup> Por ello, junto con Arendt se distingue entre el aislamiento y la soledad, aunque contrarias a las necesidades básicas de la condición humana es, sin embargo, una de las experiencias fundamentales que inevitablemente se han de sufrir, tarde o temprano, en la dinámica de la vida “la experiencia de ser abandonados por todo y por todos”.<sup>26</sup>

El aislamiento es la condición para que el *homo faber* pueda permanecer a solas con la imagen mental, el modelo, y alcanzar la maestría en su oficio, la cual no implica un poder sobre las personas como en el que se da en las formas políticas de dominio, sino sobre las cosas materiales. El productor sólo acepta la compañía de aprendices y ayudantes, y en principio su relación con éstos no implica más superioridad que la que momentáneamente se deriva de la habilidad del maestro y de la inhabilidad del aprendiz mientras dura el aprendizaje.

En cuanto al aislamiento del *homo faber* mientras produce su objeto, Arendt insiste en lo extraño y destructivo que puede ser para el artesano el *trabajo* “en equipo”, que no es en realidad tal, sino una especie de derivado espurio de la

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>25</sup> “El hombre, en cuanto *homo faber* tiende a aislarse con su obra, es decir, a abandonar temporalmente el terreno de la política. La fabricación (*poiesis*, la elaboración de cosas), como diferenciada de la acción (*praxis*), por una parte, y de la pura labor, por otra, es realizada siempre en un cierto aislamiento de las preocupaciones comunes, tanto si el resultado es una muestra de pericia manual como una obra de arte. En el aislamiento, el hombre permanece en contacto con el mundo como artífice humano; sólo cuando es destruida la más elemental forma de creatividad humana, que es la capacidad de añadir algo propio al mundo común, el aislamiento se torna inmediatamente insoportable”. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 575.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 576.

división de la *labor* que aquí no puede funcionar, puesto que el “equipo” de trabajadores es una falsa totalidad, cuyas partes carecen de la contigüidad que deben poseer las piezas que integran un todo como el que se requiere para la creación de un producto original al constructo humano.

De tal manera, a lo que se le llama *división de la labor* no es más que la posibilidad de adicionar las potencias singulares para realizar operaciones que no requieren mayor destreza, de modo que varios individuos, pueden comportarse como si fuesen uno, e incrementar así la capacidad laboral. Por su parte, el trabajo no puede sumarse de esta manera puesto que en la labor presupone la equivalencia de los diferentes representantes de la especie. Sino que, en la medida en que el trabajo es creativo, puede perderse en la masa.

Por ello, su actividad reclama un conocimiento específico, un dominio y maestría que sólo se adquieren en el aislamiento momentáneo de la esfera pública. Pero si el trabajo no puede dividirse como la *labor*, o realizarse en equipo, sí exige la especialización, “esencialmente seguida por el producto acabado cuya naturaleza requiere diferentes habilidades que han de organizarse juntas”.<sup>27</sup>

De esta forma, el proceso de alteración de la naturaleza causada por el trabajo construye las condiciones que permitieron que el *homo faber* tenga la apariencia de triunfar sobre muchas de las esferas de la realidad. Sin embargo, la actividad del mismo trabajo, sus exigencias y su racionalidad había configurado su propia cultura. El trabajo inició un proceso de manifestación donde la reproducción del proceso vital, orgánico, cíclico y necesario impedía escapar de la naturaleza, obstaculizaba la trascendencia por medio de la racionalidad instrumental e imponía las características del proceso de la necesidad a las relaciones que tienen lugar entre los seres humanos, identificando la de la misma forma en que se relaciona los objetos con la naturaleza.

En este sentido, la racionalidad instrumental y la orientación de sentido humano por medio de la actividad del trabajo impedían una distinción substancial entre el *animal laborans* y el *homo faber*. Más aún, muestra las dificultades, problemas e implicaciones que plantea la indistinción entre el *homo faber* y el *animal laborans*, antes bien, parece que quienes realizan la actividad del trabajo se incorporan a un proceso de indiferenciación donde su humanidad se pone en entredicho. Y así, reducido a mero sustrato orgánico, nuda vida, a mera fuerza inconsciente, se le puede expropiar de su producto, de su actividad e inclusive de sí mismo, deviniendo en una *no* humanidad naturalizada por la

<sup>27</sup> H. Arendt, *La condición humana*, p. 132.

necesidad del trabajo. Desde estas consideraciones donde se evidencia el establecimiento de las condiciones económicas que orientan la actividad política impiden que el ser humano construya una humanidad incluyente y respetuosa tanto de la naturaleza como del otro distinto. Y a pesar de los avances tecnológicos, frutos del trabajo no se supera el peligro de la barbarie. Pues, los procesos que de modo evolutivo avanza, de un grado de desarrollo a otro que implica mayor comodidad, no superan la posibilidad real de barbarie.<sup>28</sup>

### El mercado como espacio del trabajo

La historia se construye con base en la estructura biológica que, de manera recta, oscila entre la vida y la muerte, se encuentra siempre amenazada por la desaparición física del individuo. Para el hombre, la mortalidad le impide continuar una trayectoria rectilínea en el universo donde todo lo que se mueve se hace en forma cíclica. Sin embargo, el hombre es capaz, gracias a la capacidad de su producción mundana, de trascender la naturaleza y elevarse a un plano de lo imperecedero en tanto que individuo y no como simple miembro de una especie.

Sin embargo, el *trabajo*, en cuanto actividad humana, se ubica entre la brecha de lo público y lo privado, ya que el *homo faber* se mueve en una especie de esfera construida por el mercado, que es la propia del trabajo, aunque dicho ámbito no tiene la misma dignidad del espacio político, en el sentido ético de la palabra, sino remite a la esfera de la circulación mercantil simple de la riqueza social.

A diferencia del *animal laborans* cuya vida social carece de mundo y es semejante al rebaño y que, por tanto, es incapaz de establecer o habitar una esfera pública, mundana, el *homo faber* está plenamente capacitado para tener una esfera pública propia, aunque no sea una esfera política propiamente hablando. Su esfera pública es el mercado de cambio, donde puede mostrar los productos de sus manos y recibir la estima que se le debe.<sup>29</sup>

Este espacio es un lugar intermedio entre el mundo de lo privado y el espacio público de la acción política. Así, el *homo faber* realiza sus productos en el

<sup>28</sup> Cf. W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. de Bolívar Echeverría, México, Contrahistorias, 2005, p. 22. Especialmente la Tesis VII.

<sup>29</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 178.

aislamiento, encuentra su relación con otras personas en el mercado a través del intercambio de sus productos. Ahora bien, aunque el mercado de cambio sea un lugar de encuentro con los demás, este encuentro no se caracteriza por el intercambio de palabras y acciones, sino de productos y utilidades. Por eso, no se puede pensar que el simple intercambio de productos que en este espacio se produce, construye un espacio público, un espacio de encuentro y de reconocimiento interhumano, sino que lo “público” del mercado de cambio permite la acción en común de acuerdo a las actividades del trabajo y a las finalidades de la racionalidad instrumental.

A pesar de las relaciones de intercambio, la capacidad socializadora del mercado cautiva de manera evidente, pero se agazapa el proceso de conversión de los bienes en mercancía y de los seres humanos en propietarios privados. Así, el espacio del trabajo, la sociedad de mercado permite y fomenta esta conversión, dejándola avanzar hasta los extremos absurdos a los que la lleva el capitalismo.

Sin embargo, las personas que se reúnen en el mercado de cambio no son principalmente las personas sino productoras de productos, y nunca se muestran a sí mismas [ ] sino a los productos. El impulso que lleva al fabricante al mercado político es la apetencia de productos, no de personas, y la fuerza que mantiene unido y en existencia a este mercado no es la potencialidad de la gente cuando se unen en la acción y el discurso, sino un combinado ‘poder de cambio’ que cada uno de los principiantes adquirió en aislamiento.<sup>30</sup>

Por ello, la configuración de las relaciones humanas desde el ámbito del trabajo permitió el desarrollo de una sociedad en donde las relaciones interpersonales no son regidas por la libertad, caracterizadas por el discurso y la acción, sino por el funcionamiento pragmático de la economía y de los requerimientos de la supervivencia. Esto supone que los individuos están orientados exclusivamente por el interés de asegurar su existencia material, así como de satisfacer sus necesidades de consumo y proyecciones aspiracionales, teniendo como base la relación medios-fines. De manera que, el significado del trabajo asalariado no yace en la plenitud y la motivación de realizar una actividad productiva, sino en la nuda necesidad de hacerse de un ingreso económico que le permita satisfacer los distintos requerimientos necesarios e innecesarios, cuales quiera que éstos sean. En este sentido, aunque la naturaleza se ha trascendido por el trabajo realizado en el mundo, éste no es suficiente

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 233.

para crear condiciones que permitan experimentar el sentido del *estar entre los seres humanos*; sino que será por medio de la *libertad* por lo que se puede manifestar la identidad del agente en lo público.<sup>31</sup>

Así, los modelos políticos, sociales y económicos, después de la Segunda Guerra Mundial, que prometían un desarrollo pleno de las necesidades materiales y espirituales del hombre no de manera unívoca, sino principalmente desde dos puntos de vista, a saber; por un lado, el socialismo igualó la promesa de felicidad producida por el trabajo y exaltó el compromiso por la igualdad entre todos los hombres que formaban parte de las comunidades socialistas; mientras que, por otro, el capitalismo vinculó las esperanzas y deseos del trabajo a la promesa de la alegría de un consumo ilimitado y de la satisfacción absoluta de todas sus necesidades. Esta promesa que se mantiene en el liberalismo de mercado que, al paso de los años se ha radicalizado en lo que algunos han llamado neoliberalismo.<sup>32</sup>

Por la dinamicidad de la historia, el trabajo se ha convertido en un fin en sí mismo. De tal suerte que ha permitido que las personas se envuelvan en una realidad saturada de ocupaciones, viviendo continuamente en una sobrecarga de trabajo, teniendo apenas tiempo de reflexionar en lo más cotidiano, esto es, en lo que se hace diariamente.<sup>33</sup> La situación no se detiene ahí, sino que avanza dificultándose todavía más. Pues, el mercado ha estructurado una forma peculiar de socializar y generar la subjetividad, ya que, la sociedad industrializada trae consigo una división del trabajo y, con ello, modos de negociación y formas de organización históricamente únicas del Estado, donde las esperanzas en el progreso técnico y social, así como las distintas formas y campos políticos específicos, han promovido una modificación novedosa de medios y fines de la actividad del trabajo. Por lo anterior, la promesa de un crecimiento ilimitado y de posibilidades de consumo parecen exigir cuotas justificadas de una explotación inconmensurable de los recursos, de tal forma que la elevación de los niveles materiales de vida en las naciones industrializadas requieren de manera necesaria del saqueo de las regiones y países escasamente industrializados, comprendiéndose como nudas reservas de materias primas. Por ello, la participación en la vida política, social y cultural depende de la actividad económicamente productiva que los seres humanos realicen.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 157-191.

<sup>32</sup> Claudia Lenz, "El fin o la apoteosis de la labor: la vida buena y la labor en la modernidad tardía", en Marco Antonio Estrada, comp., *Pensando y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, México, UAM/Plaza y Valdés, 2003, p. 40.

<sup>33</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 12.

Ante la exigencia moderna de actividades humanas cada vez más productivas, se establecen una de las demandas que más preocupan al Estado: condiciones estables de trabajo. Pues, busca otorgar las estructuras que posibiliten una vida económicamente productiva y continua. Sin embargo, parece que esta necesidad se vuelve cada vez más “un modelo discontinuado, bajo el signo del ‘crecimiento sin trabajo’ del capitalismo global; es decir, en el contexto en que el capital se ‘emancipa’, en cierta forma, tanto del trabajo como los Estados-Nación, por lo que éstos últimos se vuelven meros objetos de especulación del capital mundial”.<sup>34</sup>

La búsqueda constante de un trabajo asalariado se recrudece porque asegura la existencia material del hombre, de tal manera que la carencia de él, incorpora a una creciente cantidad de la población de las distintas naciones, sin mencionar a los parias del mundo o los deshechos humanos de las regiones menos industrializadas, en el ámbito de la radical dinámica competitiva del mercado, que sólo les resta la lucha por un salario mínimo a través de trabajos penosos, abrumadores e ímprobos en diversos *bad jobs* simultáneos posibilitados por una flexibilidad del trabajo inhumana.<sup>35</sup>

Con el final del “modelo típico del trabajo asalariado”, se pone en entredicho también la función generadora de identidad y de sentido que le corresponde al trabajo en la Modernidad. Por el momento domina la ideología neoliberal del éxito, según la cual el individuo debe afirmarse en el libre mercado: quien fracasa tiene que buscar la culpa en sí mismo.

El mercado en cuanto espacio, muestra su principal característica en la *excepción*. Pues, la falta de alternativas en el perfeccionamiento, la calidad y cantidad de trabajo, manifiesta la fuerza de los argumentos económicos que presentan y explican un Estado paradójico, donde el destino ineludible de los más desprotegidos y débiles de la sociedad es la exclusión, marginación y desconocimiento por parte del mercado.<sup>36</sup>

Pues, la promoción de la desregulación de los mercados, la reducción de los niveles de la calidad de vida y la creciente presión inhumana de la ideología de la competitividad y el éxito, han generado un sistema excluyente, donde se eleva cada vez más el número de seres humanos que se encuentran privados

<sup>34</sup> C. Lenz, “El fin o la apoteosis de la labor: la vida buena y la labor en la modernidad tardía”, en M. A. Estrada, comp., *op. cit.*, p. 41.

<sup>35</sup> *Idem.*

<sup>36</sup> Zygmunt Bauman, *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*, Madrid, Paidós, 2004.

de los medios adecuados de subsistencia, y conformado a un hombre aglomerado en la búsqueda constante de un empleo que le permita gozar de un salario y, a su vez, participar en la dinámica de consumo.<sup>37</sup>

El hombre-masa [ ] presentaba las características del filisteo, más que las del hombre del populacho y era burgués que, entre las ruinas del mundo, sólo se preocupa de su seguridad personal y que, a la más ligera provocación, estaba dispuesto a sacrificarlo todo, su fe, su honor y su dignidad. Nada resultó tan fácil destruir como la intimidad y la moralidad privada de quienes no pensaban más que en salvaguardar sus propias vidas.<sup>38</sup>

En este rubro, el análisis de Arendt describe a quienes no conocen otro interés más que el individual, ese interés de tener un trabajo para mantener o mejorar su nivel de vida material, dentro de una sociedad del éxito, en la cual todo se encuentra ordenado de tal manera, que el sistema se desarrolle en ciclos económicos; así, el trabajo, vuelto fin en sí mismo, ha procurado satisfacer las necesidades no sólo materiales, sino también aspiracionales, pero su incapacidad para satisfacer lo último ha devenido en una dinámica que oscila entre el trabajo y el consumo. “Las consecuencias son la pérdida del mundo, la atrofia de la capacidad del juicio y de acción, así como la mengua del significado político y el interés por los *asuntos públicos*”.<sup>39</sup>

Con lo anterior, Arendt señala que es propio del *homo faber* relacionarse con otras personas a través del intercambio comercial de productos y, en esa sociedad de productores y consumistas, han transformado al intercambio en la forma pública y privilegiada de relacionarse con los otros. Por lo anterior, las relaciones humanas construyeron sociedades comerciales con un simultáneo apetito de múltiples posibilidades de intercambio, incrementando el distinguido consumo y su concomitante vanidad; es decir, la institución social cuya estructura y fundamento de apoyo es el intercambio y la propiedad privada, la atomización de quienes interactúan en ella, la articulación de todos los individuos a través de relaciones de compra-venta y, tanto su movilización como desplazamiento en una organización social que sólo tiene un sentido: el de organizar la producción y distribución de medios para la satisfacción de necesidades materiales, que es su principio y finalidad misma. Pues “la subsistencia se asegura

<sup>37</sup> H. Arendt, *op. cit.*, pp. 135 y ss.

<sup>38</sup> H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1999, p. 525.

<sup>39</sup> C. Lenz, “El fin o la apoteosis de la labor: la vida buena y la labor en la modernidad tardía”, en M. A. Estrada, comp., *op. cit.*, p. 51.

fundamentalmente mediante instituciones económicas que actúan por móviles económicos y se gobiernan por leyes económicas. Las instituciones móviles y las leyes son específicamente económicas”.<sup>40</sup>

Así, el mercado en cuanto espacio muestra un doble rostro. Por un lado, los frutos de las distintas actividades económicas son los que permiten la construcción del mundo de cosas que se utilizan en la vida cotidiana; mientras que, por otro, cuya importancia se pretende resaltar en la presente reflexión, se manifiesta el carácter violento de la fabricación y producción, puesto que construye las relaciones desde un planteamiento de carácter instrumental y utilitarista porque “es cierto que el fin justifica los medios; más aún, los produce y los organiza. El fin justifica la violencia al ejercerla sobre la naturaleza para obtener el material, como la madera justifica la muerte del árbol y la mesa la destrucción de la madera”.<sup>41</sup> En este sentido, es la dinámica de mercado quien ejerce la violencia ante las aspiraciones del ser humano, constreñido por su precario desarrollo económico, convirtiéndolo en el material que da vida al desarrollo, crecimiento y fortalecimiento de mecanismos de intercambios injustos, justificando su propia situación.

Por ello, la urgencia de establecer criterios normativos de relación política, con aparatos alternativos a la violencia, las cuales pretenden señalar y concretar el significado de la instauración de un nuevo sistema político que no se confunda con el concepto del trabajo, producción y utilidad, así como de la consideración de las implicaciones fabriles que conlleva. Con esta crítica se condena la actitud instrumental que se tiene en las relaciones políticas establecidas desde la dinámica de mercado, cuyas directrices están reguladas por él mismo, ya que se confunde el trabajo, sus frutos, su actividad propia y su espacio específico, con las acciones en el espacio público, al considerar la dimensión política desde la actividad misma que realiza el *homo faber* y al afirmarse la instrumentalización de medios y fines, pretendiendo hacer lo mismo con el mundo, es decir, verlo como medio para fines ulteriores.<sup>42</sup>

El hecho de que la economía de mercado constituya espacio separado del resto de la sociedad, especializado en la producción y distribución de bienes *no significa*, que la sociedad tenga una existencia autónoma e independiente cuya estructuración y dinámica se producen al margen del mercado. *Política y socie-*

<sup>40</sup> Carlos Prieto, “Karl Polanyi: crítica del mercado, crítica de la economía”, en *Política y Sociedad*, núm. 21, Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid, 1996, p. 26.

<sup>41</sup> H. Arendt, *La condición humana*, p. 171.

<sup>42</sup> D. E. García González, *op. cit.*, p. 29.

*dad se encuentran institucionalmente separadas del mercado, pero su configuración y dinámica se encuentran configuradas por él.* Una economía de mercado puede funcionar únicamente en una sociedad donde la economía se vea marcada por las relaciones políticas y comunitarias; pues, son las relaciones políticas y comunitarias las que se ven encasilladas en el interior del sistema económico. “La economía desincrustada del mercado no significa que la economía sea de hecho autónoma ya que [ ] la sociedad, la cultura y la política tiene que apoyar el comportamiento económico de múltiples maneras”.<sup>43</sup>

La construcción de esta sociedad, enmarcada en un espacio de fabricación y consumo, ha incrementado la riqueza de las diversas comunidades, pero también ha multiplicado el número de pobres e indigentes hasta cifras insostenibles, tanto en términos morales como políticos. Y si el problema en un momento determinado se consideró como ético o moral, más que político, se requiere una respuesta que aborde los dos planos de manera simultánea. Para ello, no es suficiente una economía política, que desde la teoría arendtiana es una contradicción de términos, sino desde un planteamiento político que no se asimile al modelo de la fabricación, es decir, sin la racionalidad de medios-fines y sin la sacralización de la violencia. Por el contrario, que concrete las condiciones que permitan el surgimiento del poder, que corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar sino para actuar concertadamente con base en la participación, la pluralidad, el discurso y la libertad como prácticas fundamentales para el desarrollo integral y humanizador de la existencia humana.

En este sentido, la crítica se desarrolla con un concreto e irrefutable: la existencia de la pobreza y la marginación, la invisibilidad de ciertos sectores de la población y la falta de reconocimiento de distintos sectores humanos; además, la consideración y valoración de la persistencia histórica de estas situaciones humanas; puesto que “decenio tras decenio el nivel de vida de los [ ] trabajadores no mejoraba en absoluto, cuando no empeoraba; de tal manera que si el fenómeno era persistente a pesar del incremento de riqueza y del sistema de ayudas, se debe a que tenía unas causas ineludibles humanamente pensado”.<sup>44</sup>

Por tanto, el mercado como ámbito de la fabricación o del trabajo ha sobredimensionado sus espacios, sea como teoría o como práctica, ha evolucionado a una situación esclerótica que la política ha asumido tal y como se la presentan. Por ello, importantes sectores de la población, cada vez más nume-

<sup>43</sup> C. Prieto, “Karl Polanyi: crítica del mercado, crítica de la economía”, en *op. cit.*, p. 26.

<sup>44</sup> Karl Polanyi, *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, trad. de Eduardo L. Suárez, México, FCE, 1992, p. 204.

rosa, observan cómo las condiciones de su trabajo y de su calidad de vida se van deteriorando de manera inexorable: los paros son cada vez más frecuentes y alcanzan cifras que cualquier observador de otra época las llamaría como “políticamente insostenibles”; el trabajo de quienes lo tienen y mantienen intensifica la incertidumbre de perderlo; la posibilidad de plantearse un proyecto de vida y alcanzarlo se ha transformado en una utopía, en un “sueño de juventud”; la delincuencia crece alarmantemente; países enteros se inconforman de manera resignada al estar sometidos a “profundas crisis originadas por movimientos, al parecer ‘incontrolables’, de especulación financiera mundial”.<sup>45</sup>

La sociedad de mercado impone su norma con la fuerza de la violencia que constriñe la acción humana, y esa realidad se propone como el único camino y alternativa de una recuperación de la pluralidad perdida.<sup>46</sup> Pero es una recuperación ficticia, puesto que no llega en profundidad o, mejor aún, no llega a la superficie de la vida cotidiana de la mayoría de los seres humanos particulares, que en último caso es donde es posible la realización de sus proyectos, aspiraciones y expectativas. Ante la omnipresencia del espacio construido desde la sociedad de mercado no se ve una alternativa, no porque no la haya, sino porque el mercado se presenta como la única clave de interpretación y comprensión de la realidad política, social y cultural. Una recuperación de los elementos humanos y políticos ayudará a terminar con el monopolio del mundo y restituirá la responsabilidad perdida en estos inicios de siglo.

<sup>45</sup> Manfred Bienefeld, “Karl Polanyi and the contradictions of the 1980’s”, en M. Mendel, ed., *The legacy of the Karl Polanyi*, Londres, McMillan, 1991, p. 127.

<sup>46</sup> A pesar de la persistencia a lo largo de la historia de la marginación y una falta tremenda de reconocimiento, hay quienes consideran que “únicamente el hambre puede espolear y aguijonear (a los pobres) para obligarlos a trabajar; y pese a ello nuestras leyes han decretado que nunca deben pasar hambre. Las leyes, hay que reconocerlo, han dispuesto también que hay que obligarlos a trabajar. Pero la fuerza de la ley encuentra numerosos obstáculos, violencia y alboroto; mientras que la fuerza de la ley engendra mala voluntad y no inspira nunca un buen y aceptable servicio, el hambre no es sólo un medio de presión pacífico e incesante, sino también el móvil más natural para la asiduidad y el trabajo; el hambre hace posibles los más poderosos esfuerzos, y cuando se sacia, gracias a la liberalidad de alguien, consigue fundamentar de modo durable y seguro la buena voluntad y gratitud”. Townsend, *apud* Karl Polanyi, *op. cit.*, pp. 190-191.

# APROXIMACIÓN A LA “ÉTICA DEL DISCURSO” DE APEL Y HABERMAS, COMO ÉTICA RACIONAL ANTE LA CRISIS DE LA RAZÓN

RICARDO RIVAS GARCÍA\*

## Resumen

**D**espués de un convulsionado siglo xx, y de los numerosos diagnósticos acerca de la disolución de la modernidad, de su proyecto ilustrado y del fracaso del sentido emancipador de la historia, se toma como hipótesis en el presente trabajo el planteamiento de Jürgen Habermas sobre la “inconclusión” del proyecto ilustrado. Se abordará la tentativa de Karl-Otto Apel acerca de la tarea fundamentadora de la filosofía y, finalmente, se presentará la propuesta de ambos: una teoría de la racionalidad desde la razón dialógica o comunicativa, que desemboca en una ética de la comunicación o del discurso.

Palabras clave: Crisis de la razón, teoría de la racionalidad, hermenéutica crítica, ética dialógica.

## Abstract

Following a tumultuous Twentieth Century and numerous diagnoses regarding the dissolution of modernity, the project laid out by the Illustration, and the failure

\* Profesor del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad México; profesor de la Universidad Intercontinental.

of the sense of emancipation of history, this paper supports Jürgen Habermas hypothesis on the “incompletion” of the goals established by the Illustration project. The paper presents Karl-Otto Apel’s attempt to show philosophy’s fundamental tasks and both author’s proposals regarding a rational theory based on dialogic or communicative reasoning, which leads to an ethics of communication and discourse.

Key words: crisis of reasoning, rationality theory, critical hermeneutics, dialogic ethics.

### Planteamiento del problema

A decir de Habermas, la única manera de recomponer el curso de la historia es recuperando los ideales de la Ilustración y el “contenido normativo de la Modernidad”.<sup>1</sup> Este proyecto no ha fracasado, sino que no se ha concluido, razón por la cual es posible retomarlo y llevarlo hacia delante, sin descuidar la crítica a la que ha sido sometido, y por la que se nos ha hecho ver los problemas engendrados por sus excesos.

Puede plantearse la pregunta de por qué seguir apelando a la razón después de sufrir todos esos horrores que caracterizan nuestra reciente historia. Como es sabido, con Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein, guardando los matices debidos, se dejó atrás la época antimetafísica, representada por las mordaces críticas del empirismo humeano y la filosofía kantiana. Parecía que con Nietzsche y Heidegger, el pensar teórico conceptual debía ceder su lugar al pensar poético, a la metáfora y al lenguaje lúdico. Mientras que Wittgenstein, en la época del *Tractatus*, hacía asentar el lenguaje “con sentido” en los hechos del mundo; o en la época de las *Investigaciones filosóficas*, reconocía el carácter convencional y/o pragmático de los juegos de lenguaje. Estos tres “filósofos del fin de la filosofía” abren el horizonte del pensamiento a otras perspectivas y representan con claridad la época posmetafísica de la filosofía.

Sin embargo, aunque las críticas de estos autores y las también hechas por la Teoría Crítica de la Sociedad de la Escuela de Fráncfort, significaron un duro golpe a las pretensiones de la razón “monológica” y autosuficiente, consideramos pertinente hacer la siguiente pregunta: ¿en esta época posmetafísica tiene aún cabida la razón? Planteamos la pregunta en otros términos, ¿superar esa racionalidad nos conducirá a un nuevo panorama de racionalidad o a otras

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993, p. 421.

perspectivas de irracionalidad? De ser afirmativa esta segunda opción, la filosofía simplemente pierde su razón de ser, puesto que no puede existir un pensamiento filosófico que sea “irracional” por definición. El pensamiento crítico o fundamentador perdería su lugar ante el pensamiento que poetiza, como ya lo habían anunciado Nietzsche y Heidegger.<sup>2</sup>

La disyuntiva que se presenta para el pensamiento contemporáneo es ¿racionalidad o irracionalidad? Desde nuestra óptica, tan peligrosos son el exceso de racionalidad como el irracionalismo —o quizá más el segundo—, porque éste significa la renuncia a la necesidad de verdad y validez, por lo menos en el terreno del mundo de la vida y de la ética. Cómo es sabido, en la posmodernidad la vida se vuelca hacia la estética y ésta sustituye a la ética; la contemplación perpleja, atónita y patidifusa, sustituye a la responsabilidad solidaria y al compromiso. A este respecto dirá Habermas:

En lugar de seguir el camino trazado por Nietzsche de una crítica totalizadora y autorreferencial de la razón, bien sea a través de Heidegger hasta Derrida, o a través de Bataille hasta Foucault, y tirándolo todo por la borda, es mucho más prometedor intentar lograr esta finalidad a través del análisis del potencial operativo de la racionalidad que se encuentra ya contenido en la práctica cotidiana de la comunicación.<sup>3</sup>

Por ello, si queremos seguir siendo racionales, sin caer en los excesos del racionalismo moderno, y siguiendo el planteamiento habermasiano, debemos partir de una crítica “racional e ilustrada” a la racionalidad ilustrada de la Modernidad, siguiendo la propia dinámica de la Modernidad como “auto cercioramiento”. Debido a que la Edad Moderna significó una ruptura con el pasado y con la tradición, no puede tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, “*tiene que extraer su normatividad de sí misma*” no tiene otra salida que echar mano de sí misma”.<sup>4</sup> Y estas palabras de Habermas las parafraseamos aquí: no se puede llevar a cabo una crítica sobre la razón, o sobre cualquier cosa, al margen de la razón misma. Como dice Habermas, las críticas a la razón que ya se han venido dando han tenido un efecto beneficioso para la filosofía, porque la han desanimado de las pretensiones desmesu-

<sup>2</sup> Martin Heidegger, “¿Qué quiere decir pensar?”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994.

<sup>3</sup> J. Habermas, “Cuestiones y contracuestiones”, en A. Giddens et al., *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 312.

<sup>4</sup> J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 19.

radas, pero a la vez, “la han confirmado en su papel de guardiana de la racionalidad”.<sup>5</sup>

Puesto que la crítica a la racionalidad ha sido hecha desde distintos frentes, vayamos hacia delante y reflexiones sobre si es posible darle cumplimiento al proyecto ilustrado y bajo qué condiciones.

### Una teoría de la racionalidad en el marco del pensamiento postmetafísico

Para Habermas la filosofía, y con ella la cultura occidental, se encuentra aún en la Modernidad, época que sigue en decurso. La Modernidad está caracterizada por cuatro motivos: a) pensamiento posmetafísico, b) giro lingüístico, c) carácter situado de la razón y, d) inversión del primado de la teoría por la *praxis* —o superación del logocentrismo—, mismos que orientan su tránsito.<sup>6</sup> De ellos, los tres últimos pueden perfectamente identificarse y asociarse mutuamente en el pensamiento contemporáneo, que por *de foul* se define como posmetafísico: razón situada y giro lingüístico como superación del antagonismo entre sujeto y objeto, y superación de la oposición entre teoría y *praxis*. Veamos brevemente como se cruzan en la propuesta apeliano-habermasiana estos cuatro motivos.

Habermas cree necesario culminar el tránsito de la Historia y de la Filosofía hacia un pensamiento posmetafísico más de carácter ético,<sup>7</sup> desde una nueva teoría de la racionalidad —como teoría de la acción comunicativa o como ética de la racionalidad dialógica—, en donde se tome en cuenta: a) las exigencias procedimentales de la racionalidad, que cuestionan todo saber unitario totalizante y cualquier presunto privilegio cognitivo de la filosofía; b) las aportaciones de las ciencias histórico-hermenéuticas, que hacen hincapié en el carácter situado de la razón finita, así como de la hermenéutica de la sospecha que ha des-

<sup>5</sup> J. Habermas, *Pensamiento posmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, p. 18. Véase también la conferencia: “La filosofía como vigilante” en J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1991, pp. 9-29.

<sup>6</sup> J. Habermas, *Pensamiento posmetafísico*, p. 16.

<sup>7</sup> Este privilegiar a la *praxis* sobre la teoría, parte del concepto marxiano que se enuncia en la onceava *Tesis sobre Feuerbach*. (*Ibid.*, p. 17). No obstante, la postura que asume Habermas es de interacción entre ambas dimensiones: “[...] el primado clásico de la teoría sobre la práctica no logra resistir la evidencia de unas interdependencias entre ambas, que se tornan cada día más patentes. La inserción de las operaciones teoréticas en sus contextos prácticos de nacimiento y aplicación, hace cobrar conciencia de los contextos cotidianos de la acción y la comunicación”. (*Ibid.*, p. 44.)

enmascarado los condicionamientos e intereses en juego que inciden en tal situación; c) el cambio de paradigma lingüístico del “acuerdo” impuesto como necesario tras constatar los límites insuperables del paradigma de la conciencia; y d) el reconocimiento de la interdependencia entre teoría y *praxis*.<sup>8</sup>

Desde este punto de vista es importante resaltar que la filosofía posmetafísica si bien no renuncia a la verdad, entendida más bien como búsqueda de condiciones de validez y posibilidad, si reconoce que no existe un acceso privilegiado a ella. Se toma distancia del concepto de razón pensada desde la perspectiva objetivista y presencialista, en tanto que ésta aseguraba la inteligibilidad de la realidad y en orden a ella la inteligibilidad de nuestras proposiciones y juicios. También se toma distancia de la perspectiva subjetivista —filosofía de la conciencia o metafísica de la subjetividad— que partía de la subjetividad pura y sus estructuras como fundamento y soporte de la inteligibilidad del mundo.

El pensamiento posmetafísico habermasiano y apeliano reivindican a la razón pero acotan su margen de operatividad y sus alcances mismos sin renunciar a pretensiones de universalidad y validez, no objetiva sino intersubjetiva.<sup>9</sup>

Habermas hace un recuento de los factores que intervienen en la redefinición de ésta como “razón situada”, que nos permiten vincular los motivos del pensamiento posmetafísico. En él se toman en cuenta las aportaciones críticas de la filosofía de la vida, el historicismo, la fenomenología y la hermenéutica de la facticidad.<sup>10</sup> Sin embargo dichas aportaciones han conducido al pensamiento a verse en medio de ciertas aporías.<sup>11</sup> Para Habermas, estas aporías, derivadas de los intentos de descentrar a la razón, provenientes especialmente de la fenomenología y agudizadas por la hermenéutica de la facticidad y la de-STRUCCIÓN (o deconstrucción) de la metafísica, sólo pueden desaparecer si se da un cambio de paradigma: el paradigma del entendimiento o de la acción comunicativa:

Los sujetos capaces de lenguaje y de acción que sobre el trasfondo de un mundo de la vida común se entienden entre sí sobre algo en el mundo, se han (*sic*) acerca del medio que representa su lengua tanto de forma autónoma como de forma dependiente: pueden servirse para sus propios fines del sistema de reglas gramaticales que es el que empieza haciendo posible su

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 40-59.

<sup>9</sup> Cf. N. Smilg Vidal, “La reivindicación de la racionalidad en K.-O. Apel”, en *Diálogo Filosófico*, núm. 18, 1990, pp. 322-334.

<sup>10</sup> Cf. J. Habermas, *Pensamiento posmetafísico*, pp. 51-52.

<sup>11</sup> Aporías para el ámbito de la comunicación, tales como el relativismo extremo, el individualismo, o lo que llama Lyotard, la “incommensurabilidad de los juegos lingüísticos” y de las formas de vida.

práctica, ambos momentos son originarios. Por una parte los sujetos se encuentran ya siempre en un mundo lingüísticamente abierto y estructurado y se nutren de los plexos de sentido que la gramática les adelanta. En este aspecto el lenguaje se hace valer frente a los sujetos hablantes como algo previo y objetivo, como una estructura de condiciones de posibilidad que en todo deja su impronta por otro lado, el mundo de la vida lingüísticamente abierto y estructurado no tiene otro punto de apoyo que la práctica de los procesos de entendimiento en una comunidad de lenguaje. Y en tales procesos la formación lingüística de consenso, a través de la que se entretajan las interacciones en el espacio y en el tiempo, permanece dependiente de tomas de postura autónomas de afirmación o negación por parte de los participantes en la comunicación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica.<sup>12</sup>

Se trata de pasar del paradigma de la conciencia al del entendimiento. Éste paradigma del entendimiento, que tiene que ser recíproco para no reproducir nuevamente la arbitrariedad del monólogo racionalista, es una práctica intramundana orientada siempre por pretensiones de validez, cuando no sólo se quiere expresar una idea sino que se busca que ésta sea entendida o comprendida. Estas pretensiones se manifiestan de cuatro modos, a saber: a) verdad para el contenido proposicional; b) corrección para el contenido realizativo; c) veracidad en la intención; d) sentido o inteligibilidad, y muestran que todo discurso que busca decirse con sentido esté sometido a una continua prueba de acreditación en el mundo de la vida, lo cual constituye una de las condiciones de la comunicación. El mundo de la vida es entendido en una doble vertiente, a saber: como recurso del que se nutre la acción comunicativa y como producto de esa misma acción.

Pero, a decir de Habermas, sólo el giro lingüístico de la filosofía, con todo y lo desafiante que es para la razón, ha ofrecido los insumos conceptuales con los cuales se puede plantear este nuevo paradigma del entendimiento, de la racionalidad comunicativa y dialógica, situada lingüísticamente. El vuelco que dio la filosofía hacia el lenguaje en el siglo xx comenzó distinguiendo las proposiciones con sentido de aquellas que no lo tienen, estableciendo como punto de referencia último y criterio la referencia a los hechos del mundo. Esto supuso la existencia de estructuras isomórficas entre pensamiento, lenguaje y mundo. Aunque el pensamiento y el lenguaje fueran entendidos como sistema, no obstante la realidad se imponía al sistema simbólico, de tal modo que un buen sistema simbólico, aquel que presente proposiciones con sentido, sería el que

<sup>12</sup> J. Habermas, *Pensamiento posmetafísico*, p. 54.

refleje correctamente la realidad. De acuerdo a esto, sólo las proposiciones protocolares de la ciencia podían merecer el honor de ser proposiciones con sentido.<sup>13</sup>

Sin embargo, gracias a las rectificaciones de Wittgenstein en sus *Investigaciones lógicas*, sin pasar por alto los aportes de la fenomenología y la hermenéutica de la facticidad, es puesto en entredicho tal isomorfismo. Según estas rectificaciones, no existe ninguna razón natural para que el lenguaje se constituya de una forma determinada: se constituye a través del uso. El uso del lenguaje no está determinado por el azar, sino por un conjunto de reglas o principios no naturales sino convencionales o pragmáticos.

Este ir y venir de ideas ha contribuido al afianzamiento del escepticismo, del relativismo, del perspectivismo. Al no haber principios universales ontológicos, epistemológicos, éticos ni lingüísticos, se presenta el reto para esta razón situada, racionalidad comunicativa, de no renunciar a las pretensiones universalistas y de validez. Hoy en día, la versión reciente de escepticismo —representado por Richard Rorty— “restringe todas las pretensiones de verdad al radio de alcance de juegos de lenguaje locales y reglas de discurso que fácticamente se han logrado imponer, que asimila todo estándar de racionalidad a usos y costumbres, a convenciones sólo válidas en el lugar en que se esté”.<sup>14</sup> Para Habermas, esta posición conduce al irracionalismo *per se*.

Por tanto, reivindicando a la razón, la filosofía debe volver la mirada hacia atrás, hacia la espesura del mundo de la vida, donde la razón opera ya en la práctica cotidiana de la comunicación. En esta práctica hay pretensiones de verdad proposicional, de rectitud normativa y de verdad subjetiva, que se entrelazan dentro de un horizonte mundano concreto y lingüísticamente alumbrado. Estas pretensiones de validez, que son susceptibles de crítica, trascienden los contextos y hablan de una racionalidad comunicativa, que articulada en dimensiones distintas, ofrece criterios para entenderse, establecer acuerdos o consensos y para enjuiciar las comunicaciones falseadas o distorsionantes del mundo de la vida.

<sup>13</sup> Cf. A. Ayer, *El positivismo lógico*, México, FCE, 1981.

<sup>14</sup> J. Habermas, *Pensamiento posmetafísico*, p. 60. Remitimos a la obra de R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995. Véanse también del mismo autor, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós 1991 y *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos 1996. Conviene precisar que Rorty representa otra vertiente del giro pragmático-hermenéutico, “neopragmatismo” o hermenéutica “no normativa”. La vertiente “normativa” tanto del pragmatismo como de la hermenéutica está justamente representada tanto por Apel como por Habermas.

Es aquí donde consideramos pertinente desarrollar los planteamientos de Apel, quien encuentra en esta racionalidad comunicativa condiciones de posibilidad y de validez intersubjetiva y que pueden considerarse como estructuras *a priori* —no en sentido kantiano—, como criterios de validación. Para Apel la “Ética del discurso” es una propuesta de racionalidad hermenéutica y dialógica, que sin embargo, no rehuye a la tarea de fundamentación última de la filosofía, sino que asume el desafío justamente desde el giro lingüístico de la filosofía. Lo que llama la atención del pensamiento apeliano es que sigue viendo la necesidad de una fundamentación última o trascendental de la filosofía, en una época que se ha dado en llamar “posmetafísica”.

A decir de Pérez Tapias, Apel se resiste a renunciar a esta tarea de fundamentación, por lo que propone una *Transformación de la filosofía*, como teoría de la racionalidad, “desde el paradigma dialógico del lenguaje, desde el cual se asegure el punto de apoyo normativo, entre otras cosas, para la afirmación de ese *sentido emancipador de la historia* que, *postulado* desde un teleologismo ético, ha de permitir seguir pensando la modernidad como proyecto inconcluso”.<sup>15</sup>

Consciente que la filosofía poco ha podido contribuir a la transformación de la sociedad, reconoce a su vez que esta “impotencia” de la filosofía es reconfortante en cuanto que permite su propia transformación. Apel apuesta por la fuerza de esa misma filosofía, conservada a pesar de y gracias a su “importancia” como discurso libre de la carga de la acción, cuya imposible plena “realización” salvaguarda precisamente sus dimensiones crítica y utópica.<sup>16</sup> La apuesta conlleva en su caso la preservación de la especificidad de la filosofía como discurso argumentativo que reflexivamente aborda lo “irrebasable” ya presupuesto en el propio ejercicio de la racionalidad dialógica. Justamente salvando esa especificidad, que implica llevar adelante las tareas propias de fundamentación, es como la filosofía puede cumplir la necesaria función de mediación entre teoría —incluidas las ciencias particulares— y *praxis*, en aras de la más efectiva emancipación de los hombres, como ideal de una “Ilustración inacabada”.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995, p. 117.

<sup>16</sup> Cf. K.-O. Apel, “Introducción: la transformación de la filosofía”, en *La transformación de la filosofía*, t. I, Madrid, Taurus, 1985, p. 9. [El segundo tomo en castellano fue editado en el mismo año, por lo cual diferenciaremos únicamente con el número en romano].

<sup>17</sup> Apel, a diferencia de Habermas, marxista este último, no busca que la filosofía transforme la realidad, sino que la realidad sea transformada filosóficamente, no en sentido platónico en donde todos los seres humanos realicemos la *polis* ideal en la medida en que seamos filósofos, sino en cuanto que esta realidad sea transformada racional y críticamente, con la base que

Para que la filosofía recupere ese interés emancipatorio, Apel lleva a cabo la transformación hermenéutico-pragmática de la misma. Y la filosofía que busca transformar es la filosofía kantiana, la filosofía trascendental de la conciencia, por una pragmática trascendental del lenguaje; pues, como dice Adela Cortina “el punto de partida de la reflexión no será ya los juicios sintéticos *a priori* de la física y las matemáticas o los imperativos como proposiciones prácticas sintéticas *a priori*, sino el hecho irrefutable del lenguaje, expresivo de la intersubjetividad humana”.<sup>18</sup> Esta transformación semiótica-pragmática-hermenéutica de la filosofía permite situar la propuesta apeliiana en el marco del pensamiento posmetafísico sin rehuir a la tarea de fundamentación, la *quaestio iuris* con la que queda comprometida la racionalidad moderna.<sup>19</sup>

### **La transformación de la filosofía: la semiótica trascendental de Apel como filosofía primera**

El subtítulo que encabeza este apartado tiene como referencia la controversia sobre la fundamentación última. Para Apel, transformar la filosofía trascendental kantiana no significa renunciar a la fundamentación trascendental, sino a los presupuestos de los que parte aquella, para buscar otros, que sean capaces de resistir la crítica contemporánea a todo intento de fundamentación trascendental.

Como es sabido, en Aristóteles la filosofía primera versaba sobre principios y causas de las cosas, “lo que es en tanto que algo es”.<sup>20</sup> La autoridad de Aristóteles, en materia de filosofía primera y fundamentación última, no se cuestionó hasta que aparece la publicación del *Discurso del método* de Descartes, con quien la filosofía primera cobró una nueva connotación, a saber: el punto de partida para todo posible saber son las ideas claras y distintas, que por supuesto, se encuentran en el *ego cogito*, en la conciencia. A partir de aquí la filosofía retomó como paradigma la conciencia para establecer las condiciones de posibilidad de todo saber. Kant es quien da la puntilla a este paradigma

pueda ofrecer esta filosofía “transformada”. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1988.

<sup>18</sup> A. Cortina, “Introducción”, en K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós/ICE-UAB, Barcelona 1991, pp. 19-20.

<sup>19</sup> Cf. K.-O. Apel, “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant” en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, pp. 147 y ss.

<sup>20</sup> *Met*, IV 2 1003a 20ss.

cuando establece no sólo esas condiciones de posibilidad sino los límites y alcances del saber. La pregunta metafísica de la antigüedad *¿an sit ens?* (*¿el ente es?*), presupone para los modernos una pregunta previa: *¿gnosco?* (*¿conozco?*), y de ésta pregunta dependía la de los antiguos. Así, el paradigma de la conciencia fue elevado a la categoría de criterio de verdad. La filosofía de los siglos XIX y XX es el resumen de las críticas más severas a este paradigma, que en la Modernidad —representada en la Ilustración— agudizó lo que Heidegger llamó “olvido del ser”.

Ahora bien, considerando la afirmación de Ch. S. Peirce, el pensamiento es de naturaleza lingüística y, en consecuencia, son signos lingüísticos no sólo las palabras sino también los pensamientos, la filosofía en el siglo XX, dará un vuelco del problema epistemológico, o “logológico” al problema lingüístico, que se puede simplificar en la pregunta: *¿cómo es que nuestras palabras nos conectan con el mundo?* Dicho de otro modo, no preguntamos por las condiciones de posibilidad, tanto de lo que es ni tampoco de nuestro conocer, sino por las condiciones que hacen posible el lenguaje “con sentido”, o sea aquel que nos comunica con el mundo y que aceptamos como válido. Desde este planteamiento, el giro lingüístico no escapa a la pregunta por la trascendentalidad, entendida ésta como la búsqueda de dichas condiciones de posibilidad, o la búsqueda de lo incondicionado, que sea a su vez condición para lo demás. El giro lingüístico, si bien se torna antimetafísico o posmetafísico, mantiene compromisos de justificación trascendental y apriorística, lo que permite considerar a la filosofía del lenguaje —y no la del conocimiento o la del ser— como filosofía primera.

Es Apel quien tiene el mérito de aportar una determinación lingüística y semiótica de la trascendentalidad, para construir un marco racional de argumentación intersubjetiva. No hay una reducción trascendental que nos conduzca hacia un *a priori* fundamentador. Sin embargo, en todo proceso de comunicación, en todo acto de habla, se suponen ciertas reglas que permiten el entendimiento. Estas reglas van a constituir ese *a priori* buscado por Apel, pero no es un *a priori* lógico formal. Es un nuevo marco racional lingüístico: semiótico —en su doble dimensión: pragmático y hermenéutico— trascendental, con el que pretenderá abordar la problemática de la fundamentación última, sobre las condiciones subjetivo-intersubjetivas del conocimiento, del entendimiento mutuo y de la formación del consenso.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Sin embargo, esta empresa fundamentadora no ha estado exenta de críticas y reacciones adversas. Es el caso la célebre disputa de Apel contra el racionalismo crítico popperiano representado por Hans Albert. Cf. H. Albert, *Tratado sobre la razón crítica*, Buenos Aires, Sur,

Ahora bien, para Apel la fundamentación de la validez del conocimiento, entendimiento y consenso, tiene que apoyarse sobre las posibles evidencias de conciencia de los sujetos cognoscentes competentes y sobre las reglas *a priori*<sup>22</sup> intersubjetivas de un discurso argumentativo, en cuyo contexto las evidencias tienen que lograr validez intersubjetiva. Esto quiere decir que estas evidencias no son tomadas acríticamente o como verdades incuestionables, sino que siempre estarán sujetas a nuevas comprobaciones por parte de la comunidad dialogante. Esto permite a Apel seguir manteniendo vigente el falibilismo pero en la que considera su versión original, la de Peirce.

La fundamentación se garantiza por el entretnejimiento *a priori* (pragmático trascendental) entre evidencias paradigmáticas (cognoscitivas) y reglas del uso del lenguaje. Estas condiciones se deben reconocer siempre que en un juego lingüístico de argumentación se pretenda decir algo con sentido o validez.<sup>23</sup>

En este sentido, Habermas dirá que esto constituye una prueba pragmático-trascendental, que básicamente consiste en reconstruir los presupuestos universales y necesarios, en identificar los presupuestos pragmáticos, sin los cuales no puede funcionar el proceso de argumentación. Pues todo el que participa en la *praxis* de la argumentación tiene que haber aceptado esas condiciones, que por tanto son normativas, para que haya entendimiento. De otro modo no es posible la comunicación. Por ello, estas condiciones son inexcusable-

1973, y K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, especialmente el apartado: "Falibilismo, Teoría consensual de la verdad y Fundamentación última", pp. 37-145.

<sup>22</sup> Resulta pertinente aclarar qué significa lo *a priori* en Apel: Desde el siglo XVII, el término *a priori* se ha aplicado en la historia de la filosofía cuando se considera la manera como llegamos a saber la verdad de una proposición: son *a priori* aquellos enunciados cuya verdad se origina en la misma razón. *A priori* significa, por tanto, con anterioridad a la experiencia, o independientemente de ella, no en sentido psicológico, sino en sentido lógico y hasta metafísico: no es necesario recurrir a la experiencia para conocer que un enunciado es verdadero. Los enunciados cuya verdad se conoce independientemente de la experiencia, por sólo la razón, son al mismo tiempo enunciados necesariamente verdaderos (no pueden ser falsos y su opuesto es una autocontradicción). Lo necesario puede conocerse *a priori*. No se precisa recurrir a la experiencia para saber con certeza que "cuando alguien es A, entonces no es B", basta con conocer sólo el significado de los términos. Lo *a priori*, en Apel, se entiende como aquellos presupuestos, no lógicos ni metafísicos, sino preteóricos, pertenecientes al ámbito de nuestra facticidad constituyente y por tanto irrecusables. Lo *a priori* es fáctico, más aun, pragmático. No obstante, en tanto irrenunciables, tienen un carácter trascendental, puesto que son condiciones de posibilidad de cualquier cosa que se derive de, o se apoye en, ello.

<sup>23</sup> En esto Apel encuentra supuestos de fundamentación última para la ética, que enlazan teoría y praxis. Cf. K.-O. Apel, "El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia" en *La transformación de la filosofía*, t. II, pp. 341 y ss.

sables. Si el discurso argumentativo busca el entendimiento mutuo o el acuerdo, debemos presuponer esas condiciones de antemano en la *praxis*.

Apel trae a colación al segundo Wittgenstein con su crítica al lenguaje privado, para quien el juego lingüístico es una forma de vida que no puede jugarse solipsistamente, por lo que será imprescindible la concertación lingüística o dialógica. Dada la imposibilidad del lenguaje privado, estamos condenados *a priori* al acuerdo intersubjetivo:<sup>24</sup> “No se puede lograr una conciencia cognoscitiva sobre algo *en tanto que* algo, o sobre *sí mismo* como persona sin participar ya, junto con la “producción intencional”, en un proceso lingüístico interpersonal de acuerdo intersubjetivo”.<sup>25</sup> La evidencia de los acuerdos sólo puede ser considerada como verdad en el marco del consenso interpersonal. La filosofía primera transformada hermenéuticamente parte “del *a priori* de una *comunidad real de comunicación*, que para nosotros, es prácticamente idéntica al *género humano* o a la sociedad”. Y como cada individuo debe poder darse cuenta con “evidencia” de la necesidad de un acuerdo en la comunidad real de comunicación “—y la filosofía no puede renunciar a esta exigencia— entonces debemos presuponer claramente que, en cierto modo, cada uno debe poder anticipar en la autocomprensión que realiza mediante el pensamiento el punto de vista de una *comunidad ideal de comunicación* que todavía tiene que construirse en la comunidad real”.<sup>26</sup>

Para Apel, mediante la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de la comprensión se puede alcanzar el punto arquimédico para la fundamentación última filosófica: las condiciones “*a priori de la argumentación*”.<sup>27</sup>

## La semiótica trascendental como teoría de la racionalidad

Apel mantiene un compromiso con la tarea fundadora de la filosofía, y para resistir a las críticas propone el paradigma semiótico trascendental.<sup>28</sup> Pero

<sup>24</sup> Cf. K.-O. Apel, “Introducción: la transformación de la filosofía” en *op. cit.*, t. 1, p. 55. Esta será considerada por Apel como “estructura anticipativa del comprender” y como “*a priori* del acuerdo intersubjetivo” o “*a priori* de la comunidad *real* de comunicación”.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 56-57.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>28</sup> Cf. “Metafísica de la comunicación (Apel y Habermas)”, en J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 252 y ss.

el compromiso es con una convicción de reivindicación del *logos*, que se deja ver en tres vertientes, a saber: a) orden de fundamentación, en contra de los proyectos deconstructores de la filosofía que sitúan el pensamiento en un *Abgrund* (ausencia de fundamento); b) orden cósmico-lógico-ético, frente al caos epistémico ético y político (ausencia de verdad); y, c) orden teleológico-lógico ético, frente al juego, a la metáfora y a la estatización de la vida. Los dos primeros órdenes se resuelven en el tercero, donde se puede recuperar el sentido del ser y del *logos* en la *praxis* comunicativa, argumentativa y lingüística.<sup>29</sup>

La semiótica trascendental parte de la tesis de que la función sígnica o semiosis tiene una estructura triádica, es decir, necesita de la cooperación de tres instancias, a saber: el signo, el objeto significado y el intérprete del signo. Esta división tripartita de la semiótica se debe tanto a Ch. S. Peirce como a Ch. Morris.<sup>30</sup> Estos elementos de la función sígnica serán considerados por Apel desde la reflexión trascendental.<sup>31</sup> La relación triádica del signo constituye un elemento básico mínimo de todo conocimiento intersubjetivamente válido, debido a que su referencia objetiva tiene que estar mediada por el significado (considerado también intersubjetivamente válido o aceptado) del signo lingüístico. Además todo argumento es interpretable desde esta estructura triádica, y los argumentos constituyen la condición de posibilidad de los pensamientos intersubjetivamente válidos. De aquí se ve que el punto de partida de la semiótica trascendental es esta estructura semiótica del conocimiento y de la argumentación. Dado que nuestro saber de objetos está siempre mediado por la relación sígnica, ésta no puede ser tematizada filosóficamente como un objeto semántico, sino como una "condición de posibilidad" de la descripción e interpretación de algo. Y cuando se argumenta, se presupone esta función trascendental sígnica.

Pero también en la comunicación la función trascendental recae en los argumentantes, en la medida en que se hacen saber las pretensiones de verdad y validez, conectadas a proposiciones, argumentos, sistemas lingüísticos, que pueden ser confirmados, refutados o discutidos por todo miembro de la comunidad ilimitada de argumentación. En este caso se asume el rol de sujeto trascendental del conocimiento por el hecho de que se pueden hacer explícitas

<sup>29</sup> En el capítulo dedicado a la ética del discurso, J. Conill hace una revisión del nuevo paradigma planteado por Apel en *Transzendente Semiotik und die Paradigmen der Prima Philosophia*. Seguiremos el análisis de Conill, cf. *El crepúsculo de la metafísica*, pp. 264-306.

<sup>30</sup> Cf. Ch. Morris, *Fundamentos de la teoría de los signos*, México, UNAM, 1958, p. 36; sobre Peirce vid. C. Sini, *Semiótica y filosofía*, Buenos Aires, Hachette, 1985, pp. 13-81.

<sup>31</sup> K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, pp. 133 y ss.

las pretensiones de validez mediante expresiones performativas. Esto implica un saber semiótico trascendental, que puede ser concebido como la transformación proposicional del saber reflexivo, el cual se expresa mediante las partes performativas y autoreferenciales de los actos del habla. Lo anterior exige un paradigma de filosofía que deje de estar orientado por la función de la representación de las proposiciones y se oriente por la doble estructura proposicional preformativa del lenguaje humano. Este paradigma lo constituye la semiótica trascendental. En él el saber reflexivo adquiere la forma de proposiciones autoreferenciales y con pretensión universal de verdad y validez.<sup>32</sup>

Como ya hemos mencionado, esta Semiótica Trascendental toma como punto de partida la relación sgnica o semiosis —la cual es triádica o tridimensional: signo, significado e intérprete—, este punto de partida es asumido desde la reflexión trascendental, la cual concibe tal estructura triádica como condición de posibilidad de todo conocimiento y argumento. “*Tridimensionalidad semiótica y trascendentalidad* son los rasgos básicos que hacen posible un nuevo marco de discurso filosófico teórico, universal y constructivo”.<sup>33</sup> La semiótica trascendental considera al ente como posible objeto de la interpretación del mundo mediada por signos; considera la relación sgnica total, integral, en sus tres dimensiones: “estudia la trascendentalidad en su tridimensionalidad semiótica”.<sup>34</sup> Desde este punto de vista, todo conocimiento que pretenda ser intersubjetivamente válido, todo argumento, ha de contar con esta estructura triádica. No hay conocimiento intersubjetivamente válido, ni argumento, que no tenga esta estructura semiótica como condición trascendental de posibilidad. Un diálogo que renuncie al acuerdo intersubjetivo, no busca pretensiones universales de verdad y validez, será un monólogo, que recae en dogmatismo —del tipo positivista, cientificista, o irracionalista— y olvida las virtualidades de la razón crítica teórica y práctica. Por ello el lenguaje, que siempre es lenguaje en común, según el juego lingüístico del acuerdo, no puede prescindir de exigencias críticas y normativas en la racionalidad comunicativa.

La tridimensionalidad de la estructura semiótica tiene el rango de condición intersubjetiva que hace posible las convenciones, el lenguaje y la comunicación. Es, en este sentido, para Apel una condición trascendental. Es designada como semiótica trascendental en tanto *logos* filosófico que descubre esa tridimensionalidad semiótica como condición sin la cual no es posible el sentido, la verdad, la validez y el discurso argumentativo. La semiótica trascenden-

<sup>32</sup> J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, p. 267.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 269.

tal, entendida como filosofía primera, buscará reivindicar la validez universal propia del *logos* intersubjetivo de la reflexión y su pertenencia al ser, para superar tanto el olvido del ser como el olvido (renuncia) del *logos*, ya que este último dejaría al ser humano arrojado al destino y exonerado de la responsabilidad emancipadora de la historia.

### Estructura de la semiótica trascendental

La estructura de la semiótica trascendental presentada por Apel puede dividirse en dos partes, que nos recuerdan a Kant: pragmática trascendental y hermenéutica trascendental. Aunque Apel no se toma el cuidado de hacer explícita esta doble estructura de la semiótica trascendental, permite descubrirla por el relieve que da a estos dos polos; la pragmática, que ostenta la primacía dentro de la semiótica y que exige la tematización del sujeto;<sup>35</sup> y la hermenéutica, que supera el objetivismo y posibilita el tratamiento del sujeto en cuanto tal.<sup>36</sup>

A) Dimensión pragmática. Por lo que se refiere a la pragmática, es de todos conocido su origen en Ch. S. Peirce, cuya máxima célebre dice: “Considera qué efectos, que presumiblemente pueden implicar consecuencias prácticas, concebimos que comporte el objeto de nuestra concepción. En tal caso, nuestra concepción de dichos efectos es el todo de nuestra concepción del objeto”.<sup>37</sup> Esta máxima es la estructura formal del proceso de investigación científica —“si intentas conseguir X, realiza operaciones Z”— que Peirce buscará aplicar al ámbito de la experiencia práctica y sus conceptos, según la pretensión de universalidad y de búsqueda de condiciones *a priori* trascendentales que propuso Kant. Sin embargo en Peirce las condiciones *a priori* están referidas al futuro, esto es, a las consecuencias o efectos de la experiencia práctica. En otras palabras, Peirce busca determinar, entre las diversas formas en que puede traducirse en la práctica una proposición, cuál es la que debe considerarse su significado verdadero. De aquí se ve que el significado de una idea es el propósito racional de la acción que diseña “identificándose el propó-

<sup>35</sup> Cf. J. Conill, “Wittgenstein y Apel sobre la crítica del sentido: ¿De la lógica a la antropología?”, en *Pensamiento*, vol. 48 (189), ene-mar 1992, pp. 3-31.

<sup>36</sup> J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, p. 286.

<sup>37</sup> Ch. S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, en *Popular Science Monthly*, apud G. Bello, “El pragmatismo americano”, en V. Camps, *Historia de la ética*, vol. 3, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 38-86.

sito racional, por su parte, con las ‘consecuencias verosímiles sobre la conducta vital’”.<sup>38</sup>

Este método pragmático de Peirce busca alcanzar validez universal en su aplicación a toda situación experimental posible. Con ello, aunque es su intención superar a Kant, no logra separarse de la filosofía trascendental. Sin embargo, a diferencia de Kant, Peirce buscará los esquemas y formas no *a priori*, sino en la estructura semiótico comunicacional de la comunidad científica, y éstas no son estructuras lógico trascendentales, anteriores a toda experiencia, sino posteriores a la constitución socio-institucional, histórica, de la comunidad de experimentación e investigación y en todo caso hablamos de estructuras sociales.<sup>39</sup>

Apel ha acentuado la tensión entre Kant y Peirce en un doble movimiento: a) uno de ida —de Kant a Peirce—: desde el trascendentalismo kantiano a su transformación semiótico-pragmática con el fin de superar el solipsismo moral a través del recurso a la intersubjetividad semiótica que implica un sujeto real de la interpretación de los signos, a saber la comunidad ilimitada de investigación; b) el otro movimiento es de regreso —de Peirce a Kant—: con el objetivo de transformar el *ethos* científico del desinterés propio de los investigadores individuales en función de la causa común de la verdad, en un *ethos* genuinamente moral propio de una comunidad ya no de investigación sino de mutuo conocimiento y respeto morales.<sup>40</sup> A este respecto afirma Apel que la comunidad de los argumentantes va más allá de la de los científicos, aunque ésta presupone aquella: “El *a priori* de la argumentación contiene la exigencia de *justificar*, no sólo todas las ‘afirmaciones’ científicas, sino también todas las *exigencias* humanas”.<sup>41</sup>

El paso que da Peirce respecto de Kant, lo hace notar Apel: el sujeto de la experiencia moral e intérprete de los signos es la comunidad de investigación. Sin embargo para Apel esa comunidad no se restringe a la investigación científica sino que se extiende a la comunidad de reconocimiento mutuo generalizado, esto es, cualquier comunidad real de comunicación. Este es un primer paso en la transformación de la filosofía trascendental kantiana en el marco del giro lingüístico, con el objeto de restaurar la trascendentalidad en el contexto de una comunidad ilimitada de investigación. Apel, como hemos dicho ya, va más allá de esta comunidad ilimitada de investigación y supone una comunidad ideal de comunicación.

<sup>38</sup> G. Bello, “El pragmatismo americano”, en *op. cit.*, p. 39.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>40</sup> K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, t. II, p. 181.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 403.

Más allá de Peirce, la transformación de la filosofía propone la transmutación del desinterés de los investigadores de sus problemas individuales al adoptar la causa comunitaria de la búsqueda de la verdad "a lo largo del camino", en la imparcialidad o disposición a la argumentación intersubjetiva, mediante la cual los participantes en la comunidad de comunicación están dispuestos a convertir sus pretensiones más singulares y caprichosas en pretensiones comunes mediante argumentación: "[...] la 'subjetividad', propia de la imposición egoísta de intereses, debe sacrificarse en aras de la 'transubjetividad' de la defensa argumentativa de intereses".<sup>42</sup> No se trata de violentar o suprimir la autonomía individual, se trata de trascenderla, superando el solipsismo, pues Apel considera una exigencia el no sacrificar sin necesidad ningún interés finito e individual de los seres humanos:

El sentido de la argumentación moral podría expresarse adecuadamente en un principio, que no es precisamente nuevo: todas las *necesidades* de los hombres, que puedan armonizarse con las necesidades de los demás por vía argumentativa, en tanto que *exigencias* virtuales, tienen que ser de la incumbencia de la comunidad de comunicación.<sup>43</sup>

Así, la transformación de la comunidad de investigación de Peirce en comunidad de argumentación moral, llevada a cabo por Apel, puede derivar en dos máximas para la ética que prescriben un marco normativo: a) la conservación de la comunidad *real* de comunicación y b) su transformación en comunidad *ideal*:

A partir de esta exigencia contenida en toda argumentación pueden deducirse *dos principios regulativos fundamentales*. En primer lugar con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la *supervivencia* del género humano como comunidad *real* de comunicación; en segundo lugar, debemos intentar realizar la comunidad *ideal* de comunicación en la *real*. El primer objetivo constituye la condición necesaria del segundo, y el segundo confiere al primero su sentido; el sentido que ya está anticipado en cada argumento.<sup>44</sup>

Este punto lo ampliaremos en el último apartado.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 403-404.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 404.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 409. Conviene apuntar que aunque Apel parta explícitamente del *factum* de la argumentación por su irrefragabilidad y porque en él se explicitan las pretensiones de racionalidad latentes en las acciones con sentido, el verdadero punto de partida es cualquier acción y expresión humana con sentido, en la medida en que puedan verbalizarse, porque pueden considerarse argumentos virtuales.

B) Dimensión hermenéutica. Apel reconoce la deuda con Heidegger y Gadamer, a quienes debemos el haber roto el cerco cientificista y liberar al pensamiento para que se abra a la experiencia hermenéutica, a la comprensión como acontecer del sentido (histórico, dialógico, interpersonal, artístico, ontológico).<sup>45</sup>

La comprensión no es un método, sino la estructura abierta del ser-en-el-mundo<sup>46</sup> que permite superar la dicotomía cartesiana entre sujeto objeto y toda filosofía de la conciencia. El descubrimiento de la estructura del ser-con (*mit-sein*) implica superar el error más profundo: el solipsismo metódico. El ser humano no está sólo, sino con otros (aunque se sienta solo y abandonado). Vive con (convive). Tiene una relación originaria, radical, con los demás: la intersubjetividad originaria. El solipsismo impregna todos los logicismos y ontosemánticas, que tienden a creer que uno solo es autosuficiente para conocer, argumentar y actuar con sentido. El individualismo metódico no se percató debidamente de la dimensión comunicativa entre los sujetos para esclarecer el sentido y preguntarse por la verdad y validez del conocimiento y la acción.

La hermenéutica —en Heidegger y Gadamer— pone de manifiesto la estructura de la precomprensión caracterizada lingüística e históricamente; el círculo hermenéutico permite superar la aporía entre apriorismo y empirismo, ya que en él se tienen en cuenta los elementos *a priori* convertidos hermenéuticamente en prejuicios que han de ponerse a prueba y acreditarse en la apertura de la experiencia. Al desvelarse la estructura del pre-ser-se del ser ahí en el modo de la *cura* o de la preocupación referida al futuro, se pone en cuestión la idea del conocimiento desinteresado de algo en tanto que algo. Pues cuando captamos algo y lo entendemos o comprendemos, estamos interesados ya, por cuanto tenemos un ser previo por el que nos precedemos a nosotros mismos en el pre-ser-se del ser ahí preocupado por su determinación respecto al futuro.<sup>47</sup>

La síntesis hermenéutica (donación de sentido y constitución del sentido, para la comprensión) es propia de un ser-en-el-mundo, en el que tienen su raíz más factores que también intervienen en la constitución del sentido. La comprensión como un *modo de ser-en-el-mundo* se presupone para constituir los datos de la experiencia y el qué del conocimiento. La fenomenología hermenéutica concibe la comprensión en su raíz ontológica como modo de ser-en-el-

<sup>45</sup> K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, t. 1, pp. 24-26. Vid. "Heidegger y el final de la filosofía", en H. G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 239-256.

<sup>46</sup> H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1988, p. 12.

<sup>47</sup> K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, t. 1, pp. 36-37. Vid. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 32, pp. 171-172.

mundo, previo a cualquier explicación y complementario, del que depende la constitución del sentido como problemática específica.<sup>48</sup>

Otra aportación esencial de la hermenéutica es la atención que presta al acuerdo intersubjetivo acerca del mundo objetivo y al acto hermenéutico de la relación sujeto-sujeto establecida necesariamente en el acuerdo, cuando creamos al otro capaz de verdad y decisión normativamente correcta. Hace ver que el sujeto efectúa en relación con otros sujetos lo que Apel denomina "acciones del acuerdo", que explicitamos comunicativamente en los actos del habla. Prestar atención al acuerdo intersubjetivo implica superar la abstracción objetivista de la dimensión pragmática. Desde este redescubrimiento de la dimensión pragmática la filosofía puede replantear el problema del sujeto del conocimiento y de la acción, los horizontes del sentido y el problema de la verdad, así como la complementariedad entre comprensión y explicación, teniendo en cuenta las acciones de los sujetos encaminadas al acuerdo intersubjetivo.<sup>49</sup> Esta hermenéutica no renuncia a la tarea crítica de la filosofía.

La hermenéutica crítico-trascendental<sup>50</sup> que propone Apel, recoge elementos de la hermenéutica de Heidegger y Gadamer, pero los compagina con un criticismo trascendental (kantiano) que exige relevancia normativa. De tal modo que la hermenéutica sea metodológicamente relevante. Esto significa no renunciar a la *quaestio iuris*, a la pregunta por las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento y la acción. Por ello, la redefinición trascendental de la hermenéutica permite discernir la comprensión verdadera y válida recurriendo a la reflexión crítica del logos intersubjetivo que no queda sumido en el ser sino que tiene la capacidad excéntrica de preguntarse por principios y criterios de validez intersubjetiva.<sup>51</sup>

Para Apel, Wittgenstein por un lado, y Heidegger y sus seguidores por el otro, han aportado una contribución importante al problema de la constitución del sentido, pero han dejado de lado el problema de la verdad y validez; han negado la distinción entre una *quaestio iuris* y una *quaestio facti*. A decir de Apel, si queremos una hermenéutica crítica que incorpore la pregunta por la validez y la verdad, no podemos seguir exclusivamente el camino heideggeriano y gadameriano, quienes se sitúan en "el acontecer histórico del sentido", lo cual

<sup>48</sup> Cf. R. Rivas, "Replanteamiento crítico de la ciencia a partir de la hermenéutica", en *Efemérides Mexicana*, vol. 23, num. 67, 2005, pp. 59-79.

<sup>49</sup> K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, t. 1, pp. 265 y ss.

<sup>50</sup> Apel la llama "Filosofía trascendental transformada hermenéuticamente". *Ibid.*, p. 56.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 33 y ss. Vid. L. Sáez Rueda, "Reilustración Dialógica", en Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 378-382.

compromete a la hermenéutica crítica con el relativismo historicista.<sup>52</sup> Debemos volver a Kant, aunque transformando su filosofía trascendental mediante la ampliación hermenéutica, y no separar la problemática de la constitución y la de la justificación o fundamentación, la del sentido y la de la verdad o validez. Desde este enfoque hermenéutico, es necesario plantear la pregunta metodológicamente relevante por la validez de la comprensión para responder a la pregunta por la posibilidad de la comprensión. Es preciso ofrecer un criterio que permita distinguir la comprensión adecuada de la inadecuada; especificar un criterio del posible progreso en la comprensión. De otra manera no podemos determinar por qué una comprensión es mejor que otra o por qué y cómo es que vamos avanzando en ella. Apel nos hace ver que el mismo Gadamer supone un progreso en la comprensión: cuando concede superioridad al concepto hegeliano de “comprensión”, frente al de Schleiermacher y Dilthey.<sup>53</sup> Y tal criterio, como hemos mencionado arriba, es la “estructura anticipativa del comprender”.

Lo que ve Apel es que la hermenéutica contemporánea debe dar un giro y asumir que no puede prescindir de criterios normativos. Si el *topos* central de la hermenéutica es, para Gadamer, “comprender mejor a un autor de lo que él se comprende a sí mismo” ello indica que debe existir y un criterio referencial para la comprensión. Así la hermenéutica puede conservar críticamente la herencia de la Ilustración y se tornará una hermenéutica normativa, que será crítica en la medida en que no apele a la tradición o esté puesta al servicio de un dogma.<sup>54</sup> Sólo así podrá considerarse una auténtica hermenéutica filosófica.

Esta hermenéutica crítico-trascendental es posible si está guiada por un principio regulativo del proceso cognoscitivo en la comprensión. Se requiere una comprensión superadora que esté orientada desde el *a priori* del acuerdo argumentativo en la pre-estructura hermenéutico-trascendental. El *topos* central de la hermenéutica se tendrá que interpretar como un principio normativo relevante y, entonces, significará que toda comprensión, en la medida en que es acertada, comprende al autor del sentido que se ha de comprender, mejor de lo que éste se comprende a sí mismo. Esto se infiere del carácter reflexivamente superado de la comprensión, a juicio de Apel. En este sentido, perdura la exigencia de superación en la comprensión. La prueba de que ello ha sido posible es la crítica a las ideologías. Dicha crítica es un ejercicio hermenéutico y al mismo tiempo crítico con relevancia normativa y con intenciones superadoras

<sup>52</sup> K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, t. 1, p. 155.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 43. Vid. H. G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 366-367.

<sup>54</sup> Apel considera a la hermenéutica de Gadamer con un fuerte carácter conservador precisamente porque “rehabilita a la autoridad” (*La transformación de la filosofía*, t. 1, pp. 45-46).

en la comprensión. Apel quiere mostrar que la mediación dialéctica del acuerdo intersubjetivo inmediato por su suspensión temporal y parcial en aras de la crítica a las ideologías es legítima desde el enfoque hermenéutico trascendental. Esta crítica a las ideologías supone un progreso frente a dos alternativas: la violencia (confrontación bélica) y la manipulación de una parte de la sociedad por otra mediante la supresión tecnocrática y cientificista de la comunicación. Puede significar realmente un progreso desde el punto de vista de la hermenéutica trascendental, sólo suponiendo que podamos y debemos esperar legítimamente de la historia un progreso en el acuerdo entre los seres humanos y en la autocomprensión de los mismos. Y ¿cómo mostrar que podemos esperar con razón de la historia un progreso en el acuerdo intersubjetivo?

Muchos han visto en el presupuesto de un progreso histórico en el acuerdo humano una nueva creencia que no es más que una “secularización” del cristianismo. Apel señala que la secularización no es sin más una categoría del desenmascaramiento propio de la crítica de las ideologías, sino una categoría que rescata hermenéuticamente el “aparecer” de la verdad. Por lo tanto podríamos recurrir en la línea de la interpretación judeo-cristiana de la historia, tanto a la concepción hegeliana del “progreso en la conciencia de la libertad” como a la idea popperiana de progreso desde las sociedades cerradas a la sociedad abierta en las democracias modernas. En esta tradición va implícita una concepción del progreso ilimitado en el acuerdo humano y una idea de “comunidad de interpretación” ilimitada, todavía por construir. Pero la idea misma de la ilimitada “comunidad de interpretación” y la concepción del progreso ilimitado en el acuerdo humano hunde sus raíces en la idea socrática del diálogo y en la representación cristiana de la comunidad como congregación real-ideal de los llamados a la unión con Dios, a realizar a través de la historia.<sup>55</sup>

Apel cree poder deducir la posibilidad real y sobre todo la necesidad lógico trascendental y ética del progreso histórico en el acuerdo intersubjetivo a partir de la “pre-estructura” hermenéutico trascendental de la comprensión mediante un postulado de la “crítica trascendental del sentido”. Se trata de la “pre-estructura” hermenéutica de una filosofía trascendental que no parte de la hipótesis de un “sujeto” o “conciencia en general” como garante de la validez intersubjetiva del conocimiento, sino que parte del siguiente supuesto: dado que “uno solo y una sola vez” no puede seguir una regla —como sostuvo Wittgenstein— estamos obligados al acuerdo intersubjetivo.

En esta concepción, que implica una teoría consensual del acuerdo lingüístico acerca del sentido, de la evidencia y de la verdad, radica la superación del

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 57.

solipsismo metódico que ha desorientado a la teoría del conocimiento, puesto que no se puede conocer algo en tanto que algo si no se participa ya (en la pre-estructura) en un proceso lingüístico interpersonal. En este sentido, la filosofía trascendental, transformada hermenéuticamente, parte del *a priori* de una comunidad real de comunicación que para Apel es prácticamente idéntica al género humano o la sociedad (la comunidad indefinida de Peirce como sujeto de la verdad-consenso *in the long run*).<sup>56</sup> Pero como cada uno de los seres humanos se percatan de la necesidad de un acuerdo en la comunidad real de comunicación, entonces se debe presuponer que cada cual deba poder anticipar en la autocomprensión el punto de vista de una comunidad ideal de comunicación que todavía está por construirse en la comunidad real. Por lo tanto, el género humano como sujeto cuasi trascendental de la verdad recupera en el *a priori* del acuerdo su propia responsabilidad solidaria.

El desarrollo de la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de la comprensión nos conduce a un punto de fundamentación filosófica última. Porque quien participa en la argumentación reconoce ya implícitamente como *a priori* de la argumentación la comunidad de comunicación. Este *a priori* ocupa un lugar destacado en la “pre-estructura” hermenéutico trascendental de la comprensión; y los restantes presupuestos, tanto materiales como existenciales, tienen que subordinarse al *a priori* de la argumentación, porque sólo presuponiéndolo es posible conocer y discutir los restantes en su significación. Incluso quien lo rechaza o lo declara ilusorio, lo está confirmando y presuponiendo, puesto que todavía argumenta u orienta su conducta hacia alguna comunidad de comunicación que encarne la ideal.

### De la racionalidad dialógica a la ética de la comunicación

Habermas, en el marco de la Teoría crítica de la sociedad, mantiene el compromiso por hacer ver la función ideológica de la técnica en el capitalismo tardío. Hace una distinción entre acción técnica y acción instrumental que sirve para comprender el poder omnímodo de la técnica en manos de unos pocos y su intento de justificar el sistema capitalista recurriendo a un nuevo tipo de moralidad: el utilitarismo.<sup>57</sup> La actitud positivista del cientificismo reinante es lo que posibilita el predominio de la dimensión técnica sobre la social. Según Habermas

<sup>56</sup> La expresión se refiere a la aproximación a la verdad de un modo asintótico o indefinido, siempre en camino y a lo largo de él.

<sup>57</sup> Cf. J. Habermas, *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid, Tecnos, 1984, pp. 53 y ss.

hay que proceder a su crítica. Por ello plantea su teoría sobre los intereses del conocimiento: no hay saber neutral; todo conocimiento se pone en marcha por un interés: en dominar los objetos, en comprender a otros sujetos, en emancipar al género humano. Desde aquí Habermas propone distinguir tres intereses del conocimiento: el interés técnico por dominar —motor de las ciencias empírico analíticas—, interés práctico por el entendimiento —propio de las ciencias histórico hermenéuticas—, y el interés emancipatorio —germen de las ciencias sociales críticas—. Éste último es el fundamental y el que debería guiar a los otros.<sup>58</sup> En cierto modo, Habermas propone recuperar la capacidad utópica del ser humano con la que el capitalismo pretende acabar. Sería muy interesante incidir en la necesidad de revitalizar la capacidad utópica. Habermas entiende dicha capacidad utópica en clave marxista pero sin dejar de lado al individuo, puesto que éste tiende a disolverse en el todo de las relaciones sociales. La solución estaría, por tanto, en recobrar la dimensión social para lo que sería necesario una legitimación que afecte a todos los hombres. Esta legitimación ya no la puede dar la Religión<sup>59</sup> por lo que hay que fundar una moral universal, sin religión, asentada en la acción comunicativa que presuponga una situación comunicativa ideal.

Pero regresando a los intereses cognoscitivos, ha sido necesario adoptar un método (indicación del carácter normativo de la crítica al conocimiento), que en la perspectiva apeliana es el de la filosofía trascendental transformada semióticamente, puesto que descubre en los planteamientos hermenéutico y científico dos intereses distintos, descartando así toda pretensión científica de unidad de método e interés.<sup>60</sup> Para Apel, la unidad de la ciencia descansa únicamente en la “unidad de la pretensión de verdad y de su posible resolución en el discurso argumentativo”.<sup>61</sup>

Ante las reducciones positivista y neopositivista de la “lógica de la ciencia” o de la “metodología”, Apel incorpora en su filosofía trascendental transformada la tradición antropológica que posibilita considerar las estructuras humanas fundamentales en su función cuasi-trascendental, aunque ampliándola con la

<sup>58</sup> Cf. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, pp. 318 y ss.

<sup>59</sup> Cf. J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid, Cátedra 1973.

<sup>60</sup> Es de notar que tal observación crítica es planteada contra la pretensión de Popper —en su obra *La lógica de la investigación científica* (Madrid, Tecnos, 1962)—, quien consideraba que la distinción dicotómica entre “explicación” y “comprensión” (entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu) era estéril, puesto que las ciencias naturales y sociales debían mantener unidad metodológica.

<sup>61</sup> A. Cortina, “La ética discursiva”, en V. Camps, ed., *op. cit.*, p. 539.

teoría de los intereses del conocimiento. Esta orientación gnoseo-antropológica (o *antropología del conocimiento*) de la filosofía trascendental tendrá en cuenta el *a priori* de los intereses del conocimiento, pero también el *a priori* de la reflexión crítica acerca de la validez. Esto permite responder mejor a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión puesto que podemos establecer principios regulativos para el posible progreso del conocimiento y permite la constitución del sentido de los enunciados científicos. Se abre aquí un programa de teoría del conocimiento y de la ciencia que establece principios regulativos para el progreso en la orientación en el mundo y en la reconstrucción de la historia. Porque todo conocimiento surgido del interés práctico debe ser mediado en el ámbito del discurso teórico, capaz de reflexión crítica sobre su validez.

Esto supone ampliar la teoría del conocimiento tradicional en la dirección de una antropología del conocimiento, que consiste en un enfoque que amplía la pregunta kantiana por las “condiciones de posibilidad del conocimiento” de tal modo que, no sólo se indiquen las condiciones para una representación del mundo unitaria y objetivamente válida para una “conciencia en general”, sino todas las condiciones que posibilitan planteamientos con sentido. Podemos integrar los conocimientos científicos en una antropología del conocimiento mediando dialécticamente la “explicación” y la “comprensión” bajo un principio regulativo que postula la superación de los momentos irracionales de nuestra existencia histórica. Este principio normativo es el acuerdo intersubjetivo de la comunidad de comunicación.<sup>62</sup>

Aquí es donde entra en juego el interés emancipatorio. Además del interés técnico y del interés práctico, como condiciones trascendentales de posibilidad de las diversas ciencias, la teoría de la ciencia, como teoría crítica está regida por el interés emancipatorio. De acuerdo con la teoría de los intereses del conocimiento de Habermas, la ciencia tiene una exigencia de promover la emancipación de la sociedad y de los individuos, lo cual a su vez exige responsabilidad social y compromiso político. El interés técnico podría concebirse como momento del interés cognoscitivo emancipatorio, pues el dominio sobre la naturaleza implica una virtual liberación del hombre y es condición de toda ulterior emancipación. Es virtual porque depende del desarrollo y progreso en el acuerdo intersubjetivo sobre los fines y valores. Si no se quiere renunciar a la función crítica emancipadora de la ciencia y la técnica, no podemos sustraer a la reflexión racional el acuerdo sobre fines, valores e intereses. Ante esto, no es sostenible ya un concepto de ciencia axiológicamente neutral.

<sup>62</sup> K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, t. II, p. 141.

Apel sostendrá que el presupuesto de una dimensión intersubjetiva del acuerdo, requerida por una razón dialógica, en la que han de observarse ciertas normas de ética mínima, permite fundar una teoría de la verdad —entendida como consenso— que se apoye sobre un criterio de validez tanto gnoseológico como ético.<sup>63</sup> La condición de verdad de un enunciado consiste en el consentimiento potencial de todos los dialogantes potenciales, es decir, en la expectativa de alcanzar un consenso racional. El sentido de la verdad consiste en que siempre que entremos en un discurso pensamos que puede alcanzarse un acuerdo fundamentado, pero las condiciones de tal acuerdo racional no dependerán ya a su vez de un consenso sino de las propiedades formales de un discurso, las cuales son investigadas por la lógica del discurso, que suponen el bosquejo de una situación ideal de acuerdo, diseñada en condiciones de racionalidad, de modo que no venza sino la fuerza del mejor argumento.

Apel cree haber encontrado en el *a priori* de la comunidad ilimitada (ideal) de comunicación en la que se asienta el acuerdo “el criterio supremo de valoración para las ciencias hermenéuticas del acuerdo intersubjetivo y las ciencias sociales críticas”. El consenso alcanzado en una situación ideal es similar a una idea regulativa, en cuanto orienta los consensos fácticos y permite criticarlos, pero se distancia de ella desde el momento en que está ya anticipada contrafácticamente en cada acto de habla y constituye el punto supremo de la reflexión trascendental.<sup>64</sup> La unidad trascendental no se da en el sujeto trascendental, sino en la unidad de la interpretación que se produce entre los sujetos, en un *nosotros* trascendental —como bien dice A. Cortina—,<sup>65</sup> presupuesto tanto para el discurso práctico como para el teórico. La antropología del conocimiento conduce a un cognitivismo ético, enraizado en la filosofía del lenguaje (superando la filosofía de la conciencia), cuyos principios regulativos para esta ética —universalista, por cierto— son las mismas reglas básicas del discurso racional, que como se ha insistido constituyen el suelo irrebalsable y último de la comunicación. Estas reglas pueden formularse así: “un hablante sólo puede afirmar aquello en lo que verdaderamente cree”; “quien introduce un enunciado

<sup>63</sup> K.-O. Apel, “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”, en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, pp. 37 y ss.

<sup>64</sup> K.-O. Apel, “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant”, en *ibid.*, p. 157.

<sup>65</sup> A. Cortina, “La ética discursiva”, p. 545. En este sentido, Cortina alude a un “socialismo filosófico”, en el que desemboca la razón práctica como razón comunicativa, el cual engendra una actitud solidaria en tanto es consciente del comunitarismo del individuo, incapaz de autocomprenderse fuera del marco de la comunidad a la que pertenece. (*Vid. Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985, p. 20).

o norma que no es el objeto de la discusión debe dar una razón de ello”; “cualquier sujeto capaz de lenguaje y acción puede participar en los discursos”; “cualquiera puede problematizar cualquier afirmación”; “cualquiera puede introducir en el discurso cualquier afirmación”; “cualquiera puede expresar sus posiciones, deseos y necesidades”; “no puede impedirse a ningún hablante hacer valer sus derechos, establecidos en las reglas anteriores, mediante coacción interna o externa al discurso”.<sup>66</sup>

Estas reglas son los presupuestos trascendentales porque cualquier participante en un discurso las ha reconocido ya implícitamente. Esto da lugar a una ética universalista en cuanto que dichas reglas deberán ser universalmente asumidas por cualquiera que argumente. Para no caer en un círculo vicioso, el principio de universalización no es un presupuesto ético sino argumentativo (consensual), en el cual se funda esta ética. Apel lo pone en estos términos: “Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión”.<sup>67</sup>

Podemos aducir que Apel está transformando el imperativo categórico kantiano también desde la perspectiva comunicativa, dándole un sentido dialógico desde la categoría de reconocimiento recíproco: todo ser dotado de competencia argumentativa es autónomo porque puede erigir pretensiones de validez con sus actos de habla defenderlas discursivamente. Reconocerle tal derecho significa reconocerle como persona, legitimada para participar efectivamente en los diálogos cuyos resultados le afecten, sin que exista justificación trascendental alguna para excluirle de los mismos o limitar sus intervenciones en comparación con otras personas.<sup>68</sup> La racionalidad supuesta en la comunicación permite superar el “solipsismo metódico” y nos muestra que sobre las cuestiones morales se puede y debe argumentar, lo que permitirá, mediante la aplicación del principio del acuerdo intersubjetivo, distinguir entre lo correcto y lo incorrecto, y a su vez entre la validez y la mera vigencia, de las normas morales. Dado que la razón es inherente al lenguaje, tendrá primacía axiológica la acción y la racionalidad no podrá ser sino comunicativa.

<sup>66</sup> A. Cortina, “La ética discursiva”, en *op. cit.*, pp. 575-576, n. 10. Vid. R. Alexy, *Teoría de la argumentación jurídica. Teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

<sup>67</sup> K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, t. II, p. 380.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 381.

Si la ética de la ciencia de Peirce atribuía al científico el afán por la verdad, para Apel este afán puede ir más allá de la ciencia y ser asumido como actitud humana y forma de vida. Para Peirce la vocación de verdad suponía cuatro actitudes: autorrenuncia, reconocimiento, compromiso y esperanza. Estas actitudes son aplicables a la ética del discurso apeliana: autorrenuncia frente a los propios intereses y convicciones que en virtud de su limitación no pueden imponerse como únicos; reconocimiento del derecho de los miembros de la comunidad real de comunicación de exponer sus argumentos con la aneja obligación de justificarlos; compromiso en la búsqueda de la verdad, porque sólo a través de los dialogantes reales en una comunidad real, aunque falible, puede hallarse la verdad; esperanza en el consenso, que es crítica y garantía de los consensos fácticos, consenso solidario en una perspectiva teleológico-moral. Estos rasgos valen, entonces, como *ethos* de cualquier ser humano.<sup>69</sup>

Por lo visto hasta aquí, la reconstrucción de la racionalidad como discursiva y dialógica, es la base de un proyecto ético, una ética del acuerdo intersubjetivo; más aún, se trata de un proyecto futuro en el que pueda realizarse la comunidad ideal de comunicación, que recupera el principio de esperanza, de una esperanza no escatológica sino de quien confía en la racionalidad humana y en la humana solidaridad.<sup>70</sup> Este proyecto recupera los ideales de la Ilustración que no se cumplieron o que se traicionaron en nuestra reciente historia.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 402 y ss.

<sup>70</sup> K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, pp. 183-184.

# LA MEMORIA PERDIDA DE LAS COSAS (CRÍTICA A LA MODERNIDAD)

ALBERTO CONSTANTE\*

## Resumen

¿ qué es la modernidad? La modernidad es una construcción creada por el tipo de mentalidad que dio a luz a los conceptos de evolución, desarrollo, progreso y revolución. Términos siempre emancipadores pero que, con el tiempo, nos han venido mostrando sus propias raíces: el afán de dominio que ha hecho de la razón la clave de esa misma dominación. Hoy, el proyecto muestra sus límites y esto hace que tengamos que repensar nuevamente a ese mismo proyecto para encontrar una nueva salida.

Palabras clave: Modernidad, Razón, Progreso, Revolución, Desarrollo.

## Abstract

What is modernity? Modernity is a construction developed due to the type of mentality that gave birth to the concepts of evolution, development, progress

\* Profesor investigador de la UNAM; profesor investigador del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México

and revolution. These are emancipating terms that, over time, have shown their true roots: the desire for domination which has made reason the key to that domination. Today, the project shows its limits, and this causes us to rethink the modern project to find a new way.

Key words: Modernity, Mind, Progress, Revolution, Development.

## Introducción

*“... me espanto y me asombro de verme aquí más bien que allí, porque ahora mejor que entonces. ¿Quién me ha puesto allí? ¿Por orden y voluntad de quién este lugar y este espacio han sido destinados para mí?”*

Pascal

Quiero comenzar preguntando si nuestro mundo ya no es “moderno”. Desde Lyotard mucho se ha escrito acerca del fin de la modernidad. Sé que éste es un problema arduo poco esclarecido y más bien mal comprendido. Se ha escrito mucho en torno a este problema, y siempre resultan ser estudios parciales, con recortes aquí y allá, con descuidos en algunos puntos, omisiones e inadvertencias en otros. Indefectiblemente en un artículo como éste se corre el riesgo de simplificar y esto me parece inevitable. Me disculpo de antemano, éste es un esfuerzo más, entre muchos otros, de dilucidar qué y cómo y por qué en nuestro rostro se ha escrito esa geografía que inaugura y da sentido a nuestro destino y que lleva el nombre de Modernidad. Quizá tenía razón Weber al señalar que la Modernidad era el tiempo del desencantamiento del mundo quizá porque ella significó el desgarramiento de la organización del tiempo y la ruptura con la tradición con lo que se organizaba nuestro tiempo y nuestro espacio de otra manera. Hoy, creemos que estamos en el dintel de su agonía y muchos celebran este fin y acarician esa cosa extraña llamada posmodernidad. Me parece que ésta no es otra cosa que una moda. Una moda que impide pensar el auténtico problema: la modernidad. Porque ¿qué ha sido de eso que hoy llamamos “El proyecto de la modernidad”?

Ésta es una pregunta de índole mayor. No sólo es difícil definir lo que significa, sino también datar sus orígenes. Pensemos sólo que dentro de un contexto la modernidad es una forma de concebir el mundo, de establecer estrategias

de posicionamiento, de comprensión y de transformación en cada época. En este caso particular, a la modernidad que nos referimos es, más que nada, una condición ideológica, la expresión de una manera específica de ver y comprender los hechos en el tiempo como continuidad y también como ruptura. En este sentido podemos señalar que “el periodo moderno estaba construido por la idea de ruptura”<sup>1</sup>. Es cierto que hoy estamos de cara ante el desencanto de ese proyecto, de sus promesas y de sus sueños.

A ese desencanto hoy se le llama posmodernidad a falta de otro nombre con mayor imaginación. Todos sabemos que el proyecto moderno alcanzó su apogeo con la ilustración en el siglo XVIII. Sus esfuerzos se concentraron en desarrollar una ciencia objetiva, leyes universales y morales. Los pensadores de la Ilustración tenían la expectativa de que las artes y las ciencias no sólo promoverían el control de las fuerzas naturales. Sino también la comprensión del mundo. El desarrollo del progreso económico y moral. La justicia de las instituciones y la felicidad de los seres humanos. La idea fundamental fue la de “progreso”. Desde entonces, la modernidad ha recibido varias denominaciones: Edad de la razón o de la ciencia; de la burguesía; de la industria; del capital, pero fundamentalmente la “Época de las Revoluciones”.

La revolución, su metáfora y su mito han colonizado espacios. La misma noción que utilizarían todos los modernos es ya un indicativo: Revolución, con el que trataban de indicar que el cambio era radical, que había una ruptura entre el pasado y el presente. Revoluciones del pensamiento y del método, de la ciencia y de la técnica; revoluciones políticas y sociales, revolución industrial, revolución burguesa, revolución proletaria, hasta una “revolución conservadora” hemos tenido. Cada una de ellas ha contribuido al “progreso” de la humanidad o han acelerado la marcha de la historia. Se han traducido en evolución y desarrollo, o han abierto nuevos caminos a la libertad, a la justicia, a la emancipación y a la felicidad. Incluso, la última revolución —la biogenética— promete la vida perdurable aunque no eterna.

Bacon así lo vio y Descartes reforzó esa idea. Pero ¿desde qué altura del pensamiento podrían dominarse las cumbres de la filosofía moderna? Con esta pregunta sospechamos que la modernidad es algo más. La modernidad es revolución. La concepción de lo que podemos entender como moderno es un argumento de temporalidad; lo *Neuzeit* o *le moderne* es algo nuevo, diferente,

<sup>1</sup> Olivia Harris, “The Temporalities of Tradition: Reflections on a Changing Anthropology”, en V. Hubinger, ed., *Grasping the Changing World: Anthropological Concepts in the Postmodern Era*, Londres, Routledge 1996, pp. 1-16 (on anthropology’s modernist, structuralist, and postmodern “moments”).

una suerte de hiato con respecto a lo que le precedió y marca una ruptura, un *impasse* con el pasado. Lo “moderno” como tal surge independientemente de un momento especial, de un instante particular o de una época concreta. Se trata de una estrategia ideológica que está unida al surgimiento de la llamada sociedad civil, una sociedad que determina el derrotero económico y sustancial del mundo contemporáneo y, además, de la creación de un régimen democrático como graña preponderante de gobierno.

La modernidad es una construcción creada por el tipo de mentalidad que dio a luz a los conceptos de evolución, desarrollo, progreso y, como hemos apuntado reiteradamente: revolución. Todo esto se debe, entre otras muchas cosas, a nuestra fe en una racionalidad fundamental del mundo y la racionalidad de sus cambios. A diferencia de muchas de las culturas, nuestro mundo busca el cambio permanente con el fin de ser un mejor lugar donde vivir.

La modernidad asimismo significa el proceso de aceptar y adoptar elementos de otras culturas. Sin duda, el preámbulo de la modernidad fue una revolución: la copernicana. *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) es el auténtico prólogo astronómico a una obra, la modernidad, cuyo epílogo tal vez se esté escribiendo en estos tiempos aunque esto no quiere decir que terminará. Esa fecha liminar entre renacimiento y barroco, fecha acosada por la Reforma y la Contrarreforma no sospecha el potencial crítico de aquella otra preliminar. Y esto se plantea con carácter problemático en la medida en que es problemático el porvenir de la filosofía. Los modernos consideraron el porvenir como la perspectiva de unas posibilidades de desenvolvimiento. Y esto es lo que incita la reflexión sobre el problema de la génesis. ¿Dónde ubicar esos indicios? Los indicios están en el inicio de la filosofía moderna. Y ésta no se produjo en Descartes, sino en Bacon. El corte con la época anterior se había concebido como una innovación metodológica. En esto también Bacon es anterior a Descartes. El problema es si la modernidad era una nueva proyección de la filosofía. A los cambios en la vida del hombre se les venían a añadir cambios en la filosofía. ¿De qué manera combinaría esa proyección con el nuevo proyecto de vida del hombre moderno?<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Quiero dejar simplemente una pincelada, como lo es casi todo el texto, acerca de otro moderno tan importante como lo fue Leibniz. De cara al *Discours de la Méthode*, Leibniz escribe su *Discours de Métaphysique* y, al comienzo por el *bon sens*, opone el comienzo por la *notion de Dieu*. Son estas nociones las que para mi juicio lo mantienen encerrado en los oscuros calabozos de la metafísica, porque Leibniz no cuestionará nunca la inteligibilidad de lo real, ni tampoco tratará de demostrarla. Su principio es, de entrada anticartesiano: el mundo es inteligible, en cuanto derivado de la perfección divina. Tan sólo habría que recordar que diez años antes de escribir el *Discurso de metafísica*, cuando planteaba su pensamiento cuestionando los principios

La filosofía moderna se caracteriza por un giro metodológico, por la matematización del mundo, por la fijación de límites, la invención del sujeto y por el dominio del logocentrismo, entre otras cosas. Pero no solo. El cambio también es vocacional y esto hay que reiterarlo: hay un cambio *vocacional*. Es ahí donde comienza a manifestarse lo que se llama el espíritu de la modernidad: Un cambio en la disposición humana frente al ser y el conocer. Hay que advertir que lo que cambia, después del renacimiento, es el tenor de la vida de los hombres. El hombre moderno quiere superar los significados vitales del renacimiento, los del medioevo y los del mundo griego. Bacon concuerda con ese tenor de la vida. Con lo que no concuerda es con la vida moderna porque él es quien la inaugura. La vida nueva que empieza en el mundo sin reflexión, aparece en él programada. El inicio de la modernidad y la nueva orientación de la filosofía coinciden en un mismo momento y en un mismo pensador. Más que una re-forma lo que se inicia con Bacon no es una revolución sino una deformación. Lo más grave de este proceso es *el cambio de orientación vital* que sufre la filosofía. La alteración en el sentido vocacional es el punto crucial de este proyecto. Porque no es el corte teórico o metodológico sino *el corte vocacional*. La modernidad correspondería a *la vocación traicionada*. La disposición de dominio sobre el ser. Veamos.

Este cambio tuvo que ver con hechos sumamente notables: Es a partir del siglo XVI cuando con el proceso de secularización del mundo arranca una nueva visión del hombre. Porque lo que tenemos es otra idea de hombre, otro hombre, un sujeto de conocimiento que domina. Lo que está naciendo es el "Proyecto de la Modernidad". Éste es la valoración del mundo como una realidad autónoma, sin la necesaria referencia a una Providencia que gobierna los destinos de la humanidad y del orden de la naturaleza. El modelo presenta cuatro características: Una evolución perceptible, desde finales de la Edad Media, a la construcción del sujeto personal, que se afirma como la realidad.

fundamentales sobre los que se había edificado la física moderna, Leibniz traduce un resumen del Teeteto y del Fedón, *vid.* María Jesús Soto, "Causalidad, expresión y alteridad. Neoplatonismo y modernidad", en *Revisión del Neoplatonismo* (II); María Jesús Soto-Bruna, ed., *Anuario Filosófico*, 2000, núm. 33, Universidad de Navarra, pp. 533-554; diálogos a los que se remite para fundar tesis tan centrales en su sistema como son la de la inmortalidad del alma, la crítica al materialismo y la de la armonía preestablecida. Perfectamente puede sostenerse que la metafísica leibniziana obedece al proyecto general del neoplatonismo, el cual sostiene una concepción teofánica de la realidad, y ello según un esquema jerárquico descendente, que permite mantener la trascendencia del primer principio. *Cf.* G. W. Leibniz, "Discours de Métaphysique", § 1; ed. de C. J. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 vols., Reedición de Georg Olms Hildesheim, 1989, IV, p. 428.

Las sociedades llegan a ser más técnicas que científicas, por ello la modernidad escoge al técnico como figura emblemática; la técnica es el motor de esta evolución.<sup>3</sup> De la gran querrela surgida en los albores del Renacimiento entre los antiguos y los modernos se resuelve con el total triunfo de los segundos.

El hombre habría entrado en un periodo nuevo (llamado “moderno” precisamente por eso) en el cual la enseñanza de los antiguos perdería toda pertinencia. Asistimos a un eclipsamiento de la cultura general llamada clásica. Los grandes maestros y los textos-fuertes, largo tiempo juzgados fundadores de nuestra cultura, se hunden ahora en la noche del olvido. La modernidad se caracteriza por la secularización.<sup>4</sup> Por un lado reivindica las autonomías de las mentalidades y los modos de vida de toda referencia religiosa o metafísica. Por el otro, afirma la voluntad del hombre de no extraer más que de sí mismo las orientaciones y normas morales juzgadas convenientes. El tunecino Ali Mezghani la define así: “Del tema de Dios, subordinado a la fe, es necesario pasar al tema del derecho, subordinado a la ley humana”.<sup>5</sup> Bajo esta perspectiva, cuando el mundo opera bajo el esquema del gobierno divino, el orden creado por Dios debía ser tan perfecto como su creador. El Libro de la Creación y el de las Escrituras se acercan tanto que pareciera que sólo hay uno: la Escritura de las cosas. De tal modo que la creación no necesitaba de su intervención constan-

<sup>3</sup> Podríamos convenir con Antoine Compagnon en que en este proceso se dan, al menos, cinco paradojas de la modernidad: la superstición de lo nuevo, la religión del futuro, la manía teorizante, el llamado a la cultura de masas y la pasión de la denegación. No entraré a ello, sólo quedan anotadas. Cf. Antoine Compagnon, *Los antimodernos*, 1ª ed., Barcelona, Acontilado, 2007.

<sup>4</sup> La modernidad es ese giro de la sociedad a partir del tropo de la secularización de la historia divina. ¿En qué consiste tal secularización? Básicamente en el advenimiento de la noción de progreso y la separación de la iglesia y del Estado, el desarrollo y la diferenciación social; consiste en la diferenciación de las esferas de valor y de los sistemas y subsistemas sociales (Weber y Habermas *dixit*). El progreso, el desarrollo y la diferenciación social son los signos, las marcas por las que nuestras sociedades viven en su modernidad. Calificar nuestras sociedades de modernas es, como se ha señalado, una repetición de la empresa de los misioneros cristianos quienes se autoadjudicaban un estatus providencial, es decir, la misión del sujeto blanco como sacrificio: evangelizar y colonizar al infiel. Si la cristiandad exportaba, como todavía lo hace, la trascendencia divina, hoy en día exportamos progreso, desarrollo y tecnología, es decir, diversos medios de continuar el mismo proyecto de impostación y desentrañamiento del concepto de trascendencia propio de otras culturas. Cf. Matei Calinescu, *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*, Dirham, Universidad de Duke, 1987; Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, Minneapolis, Universidad de Minnesota, 1982; Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. 1. *The Rise of Modern Paganism*, Nueva York, A. Knopf, 1966 y vol. 2. *The Science of Freedom*, Nueva York, A. Knopf, 1969.

<sup>5</sup> Esta es una frase que aparece de una conferencia dictada en Monastir, Túnez, y publicada en *Le Monde*, el 20 de abril de 1993.

te. Si no necesitaba de su intervención el proceso de secularización se hacía más agudo. La misma idea de Providencia, entendida como el gobierno de Dios sobre lo creado, ahora se pensaba como las “leyes de la naturaleza” y de la historia. De hecho, con este proceso no se negaba a Dios sino sólo se hacía superfluo para el funcionamiento del cosmos. Esta nueva conciencia reflexiva del mundo permitió romper con prácticas sociales y posibilitó así el desanclaje.

Bajo esta perspectiva el mundo se bastaba a sí mismo para ser. En sí mismo el mundo guardaba sus leyes y funcionalidades. De ahí que científicos y filósofos vieran en la naturaleza la nueva Biblia, la palabra de Dios escrita en lenguaje matemático. La revelación sobrenatural se volvió accesible a la razón. La naturaleza entonces se volvió: a) Norma clásica; b) Criterio axiológico de acción y, c) Realidad última, absoluta. Y, no obstante, como señala Derrida:

La revolución de la razón no puede hacerse más que en ella... no se puede llamar contra ella más que a ella, no se puede protestar contra ella que desde ella, ella no nos deja, sobre su propio campo, más que el recurso a la estratagema y a la estrategia..., “deconstruir” la filosofía sería así pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo, desde un cierto exterior incalificable por ella, innombrable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia por esta represión interesada en alguna parte.<sup>6</sup>

La relación entre los individuos y las cosas en el Renacimiento estaba garantizada externamente por Dios, pero si la modernidad decretaba su obsolescencia, ¿dónde buscar el nuevo fundamento? Este es el punto desde el cual arranca una nueva visión humana, porque lo que tenemos es otro hombre, un sujeto de conocimiento que domina, que señala, que designa qué es el fundamento. La idea de la modernidad es la valoración del mundo como una realidad autónoma. Y con ello Bacon llevó a cabo el nacimiento del proyecto. Francis of Verulam creó el programa de cambio que se autoimpuso y le impuso a la filosofía. Bacon fue el primer ejemplo de una indecisión vocacional. Indecisión entre el saber y el hacer. Este conflicto interno conducirá en nuestros días a un predominio de la praxis sobre la teoría.

La modernidad es un fenómeno, entonces, que ha acompañado a la humanidad a lo largo de su larga y turbulenta y belicosa historia. De igual forma la

<sup>6</sup> Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, París, Ediciones de Minuit, 1972, p. 392. (Hay traducción al español, *Márgenes de la filosofía*, trad. de Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 1988).

noción de modernidad ha asimilado el significado de pertenecer a la sociedad occidental contemporánea, como si ésta hubiese sido una condición a la que aspiraba casi toda la humanidad. Con esto queremos decir que la modernidad es un término dinámico y fundamentalmente “occidental”, muy estrechamente relacionado con la idea de progreso, entendido éste como una estrategia, una lógica de cambio y perfeccionamiento continuo.

La modernidad siempre entendida como proceso, como estrategia de cambio y transformación rompe definitivamente con el pasado y con aquello que lo define, incluida la llamada tradición. Lo importante es el hecho de que el hombre moderno definido de esta manera no es sólo temporal sino también un valor positivo. Lo que sigue es un intento de comprender y de abrir a la comprensión un proyecto que ha constituido todo lo que somos hoy. El problema de fondo es que este fenómeno se nos presenta como un modelo emancipatorio, revolucionario, de cambios profundo y seculares y otro, como el resultado mismo enajenante y que nos ha llevado al borde de la destrucción.

## El olvido

Cuando las cosas, los signos y las acciones están liberados de su idea, de su concepto, de su valor, de su referencia, de un supuesto origen y de su ideal final, entran en una autoreproducción al infinito. Las cosas siguen funcionando cuando su idea lleva mucho tiempo desaparecida. Siguen funcionando con una indiferencia total hacia su propio contenido. Y la paradoja consiste en que funcionan mucho mejor. Así, por ejemplo, la idea de progreso y de todo lo que ella conllevó ha desaparecido, pero sus efectos continúan. La idea de riqueza que sustenta la producción ha desaparecido, pero la producción continúa de la mejor de las maneras y, en este punto, lo que advertimos es que todo se da dentro de una indiferencia total, absoluta: no más clases sociales, no más clase trabajadora, no más medios ni modos de producción, no más muchas cosas como lo sagrado, lo santo, Dios<sup>7</sup>, libertad..., el descubrimiento ya no significa una coherencia esencial bajo un desorden, sino el empujar un poco más lejos, un poco más fuerte esa línea de silencio de la lengua y hacerla irrumpir en esa región de luz que todavía permanece abierta a la claridad de la percepción, pero que ya no está abierta al habla familiar.

<sup>7</sup> Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del debe., La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1994. Cf. el capítulo llamado “La virtud sin Dios”, pp. 28-31.

El glorioso movimiento de la modernidad no ha llevado a una transmutación de todos los valores como quería Nietzsche, sino a una dispersión e involución del valor, cuyo resultado no es otra cosa que una confusión total: la imposibilidad de rescatar o reconquistar el principio de una determinación de las cosas.<sup>8</sup> Recuerdo aquí una cita del aciago Walter Benjamin:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y éste debería ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despartar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irremisiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos *progreso*.

Benjamin, concibe lo moderno<sup>9</sup> como una historia que es destino, una demanda, una exigencia y un sino inexorable que ha de cumplirse. Pero también como un tiempo de señales engañosas que lo postergan, o de sabidurías y apuestas que aproximan los finales de ese derrotero trazado. Benjamin reconoce que los actores de la trama, conducidos por fuerzas que están más allá del sentido de sus actos, son máscaras que invierten o confunden los signos. Así, el futuro, ese desfiladero hacia el que apunta el progreso moderno,<sup>10</sup> no tiene nada que conmueva la esperanza de los pueblos: es vacío, tiempo sin

<sup>8</sup> Es notorio advertir cómo Daniel Bell, representante de la versión neoconservadora de la modernidad ha señalado que una cultura, por ejemplo, posmodernista, es del todo incompatible con los principios morales de una conducta de vida racional y propositiva, Bell atribuye el peso de la responsabilidad a la disolución de la ética protestante y, por tanto, al paso del individualismo competitivo al individualismo hedonista.

<sup>9</sup> Después, como veremos, se tocarán tanto a Daniel Bell que encarna la versión neoconservadora; a Habermas que reproduce la versión reformista y a Lyotard, que representa la versión posmoderna.

<sup>10</sup> Aquí remito al estudio que llevó a cabo Alberto Hernández denominado "Modernidad y tecnología o de la brecha entre Cultura y Tecnología en las Sociedades Modernas", en Pablo Thelman Sánchez y Alberto Hernández, *Sociedad y tecnología 1*, México, ITESM, 1999, en donde hace un apretado pero clarificador diseño del llamado "Proyecto de la modernidad".

lengua. El presente se tiñe de significación cuando se entrelaza, fugaz e inteligentemente con aquellos pretéritos redentores fracasados y, al final de cuentas, el mito del progreso, del dominio de la ciencia y de la técnica en donde los hombres deberíamos de ser por siempre más felices.

Quizá el privilegio concedido a esta idea, en sus diferentes formas y en sus múltiples vertientes en todos los campos, fue lo que propició que hoy se nos apareciera como la ubicación dominante en lo que respecta a las estrategias modernas, que a fuerza de generar ilusiones, expectativas, sueños, esperanzas de un futuro promisorio, así como dinamizar el potencial utópico del que nos hablara Ernst Bloch,<sup>11</sup> descubrió, al fin, que la fantasía y la ingenuidad perversa también le eran propias. Aquella faz unitaria del mundo y de la historia que se nos trató de entregar con la idea de progreso, al poco tiempo de su puesta en marcha, se ha visto quebrantada en la medida en que el racionalismo no ofrece, en modo alguno, el carácter de una evolución progresiva paralela en todas las esferas de la vida humana.

Los análisis de filósofos y pensadores como Heidegger, Foucault, Lyotard y muy notoriamente a los miembros de la Escuela de Fráncfort: Adorno, Benjamin, Horkheimer, Marcuse, Habermas, Negt o Schweppenhäuser<sup>12</sup> y tantos otros, nos muestran que una vez rota la unidad y la direccionalidad del progreso mesiánico, el hombre se encuentra en un laberinto sin saber la medida del avance o del retroceso. Las estrategias posmodernas, por ello, han hallado su justificación en esta fractura y sacrifican la historia en un intento de autonomía plena para el hombre; una autonomía tal que lo lleva a desaparecer, en su soledad perpetua, al margen de cualquier trayectoria, horizonte o destino.<sup>13</sup> La

<sup>11</sup> Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Fráncfort, Suhrkamp, 1970, *passim*. En este libro nos señala que existen, en último término, dos clases de posibilidad: la posibilidad meramente objetiva (posibilidad formal) y la posibilidad real que es la apertura al futuro. Bloch con ello apunta a la esperanza cuando nos señala que “el hombre es el ser que tiene todavía mucho ante sí”. La esperanza para Bloch es como el punto de apoyo arquimídeo con el que se puede levantar el mundo. De ahí la importancia que le dará a la utopía.

<sup>12</sup> Para Heidegger, la fuerte crítica antimoderna no tiene ningún sentido, la continuidad, los intentos de revitalizar el pensamiento metafísico lo único que nos muestra es su propia errancia. Cf. Martin Heidegger, “La doctrina de Platón sobre la verdad”, en *Gesamtausgabe*, Fráncfort, V. Klostermann, 1975, p. 9, independientemente de su ya célebre artículo “La época de la imagen del mundo” (*Die Zeit des Weltbildes*). Estos pensadores, podríamos decir en líneas generales, se han destacado, entre otras cosas, por su crítica al proyecto de la modernidad.

<sup>13</sup> En el caso específico de Lyotard, la posmodernidad se presenta como la crítica al discurso ilustrado y a su legitimación racional. Básicamente la posmodernidad representada por Lyotard lo que representa es la incredulidad en los metarrelatos, es decir, en los relatos omniabarcantes, totalizadores; en el caso de los pensadores de la Escuela de Fráncfort ellos son tomados como

condición posmoderna, en este sentido, designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes, pero también de los sueños y de las expectativas. El intento de vaciar de contenido la idea de progreso, de romper la forma continuista o su secularismo tecnicista sólo ha conducido a los posmodernos a ensayar un poblado campo semántico que acentúa las contradicciones de un presente insatisfactorio que aún clama por un futuro redentor.

Es la epidemia de la dispersión, los límites traspuestos, la involución del valor. En este delirio disipador de tinieblas, de una transparencia que lo niega todo porque al mismo tiempo nos lo vela, tendríamos que recordar aquello que Foucault ensaya en *Historia de la locura*: ¿Cómo se aprendió a luchar contra la peste y luego contra la locura? No fue únicamente mediante el aislamiento de los apestados o más tarde en contra de los locos, sino fragmentando estrictamente el espacio maldito, cada saber creó su propio objeto de conocimiento; en el caso de la locura, fue la psiquiatría la que acabó recluyendo y excluyendo bajo la mirada el pecado, donde “la exclusión es una forma distinta de comunión”,<sup>14</sup> al tiempo que se inventaba una tecnología disciplinaria de la que más tarde se beneficiaría la administración de las ciudades y, en fin, mediante encuestas minuciosas que, una vez desaparecida la peste, servirían para impedir el vagabundeo (el derecho a ir y venir de la “gente de a pie”, y hasta prohibir el derecho a desaparecer que todavía nos es negado hoy en día de una forma u otra). Porque ya no se desaparece, sino se transparenta uno a sí mismo en medio de los otros, se disuelve por su proliferación, por la mirada de una clínica que vigila y castiga, que nos coloca en el espacio de lo normal o de lo patológico, que nos “normaliza” o nos “excluye” en todas las formas posibles, difuminándose en cierto modo todo aquello que significa aventura, riesgo, pasión, ardor.

La contigüidad, el orden metastático del que nos habla Baudrillard, la proliferación cancerosa de la transparencia es la que ha eliminado el secreto: “Y es posible que nuestra melancolía proceda de ahí, pues la metáfora seguía siendo hermosa, estética, se reía de la diferencia y de la ilusión de la diferencia. Hoy, la metonimia (la sustitución del conjunto y de los elementos simples, la conmutación general de los términos) se instala en la desilusión de la metá-

una tradición eminentemente transdisciplinar que permite transitar en distintos campos del conocimiento y en su mayoría son críticos de la razón “instrumental” unos, o del logocentrismo, otros. Habermas es un caso excepcional porque él sostiene la viabilidad de la modernidad.

<sup>14</sup> Michael Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE, 1979, 2 tt.

fora”,<sup>15</sup> que es, sin lugar a dudas, el lugar del secreto. La sociedad entera es la que ha comenzado a gravitar alrededor de un punto inercial, ya no se trata entonces de una crisis, sino de una catástrofe.

Pero al igual que en los casos anteriores, su actualidad deslumbrante ya no tiene el mismo sentido que en el análisis clásico o marxista, pues su motor ya no es la infraestructura de la producción material ni la superestructura, sino la desestructuración del valor, tanto económico como moral, la desestabilización de los mercados y las economías reales; estamos ante el triunfo de la economía liberada de las ideologías, de las ciencias sociales y de la historia, de una economía liberada de la economía y entregada a la especulación pura; de una economía virtual liberada de las economías reales. El mundo contemporáneo es el mundo de la asepsia total, porque se blanquea la violencia y la historia en una gigantesca maniobra de cirugía. Tanto las constelaciones del gusto, del deseo, como las de la voluntad se han deshecho gracias a algún efecto misterioso que podemos encontrar en aquella frase de Max Horkheimer “La maldición del progreso constante es la incesante regresión”.<sup>16</sup>

La idea de progreso aparece ahora como un fenómeno superficial, dudoso, bajo el cual se oculta un movimiento regresivo y en cuya realización el individuo se decanta más en el vacío. Cuando Lyotard nos habló sobre la “condición posmoderna”.<sup>17</sup> La paradoja de este esfuerzo radica en que cada vez que intentamos borrarlos a nosotros mismos de nuestro propio lenguaje, de igual forma se refuerza el apuntalamiento no solamente de la idea de progreso, sino todo aquello que se sostuvo por el empuje iluminista: el racionalismo y el afán objetivador que se mantiene como imperial en la era tecnológica. La idea de Lyotard, apoyada básicamente en el crecimiento de la sociedad informatizada, es que la acción social ha sufrido una fuerte evolución y han aparecido nuevos lenguajes y juegos de lenguaje con base en una heterogeneidad de reglas. El saber científico no es exclusivamente narrativo y ha cambiado de estatuto.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Jean Baudrillard, *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, trad. de Jorge Pech Casanova, Barcelona, Anagrama, 1991, *passim*.

<sup>16</sup> Max Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, p. 65.

<sup>17</sup> Cf. Jean François Lyotard, *The Postmodern Condition; A Report on Knowledge*, Minessota/Manchester, 1984. (Hay traducción: *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1984), p. 72.

<sup>18</sup> Sólo para anotar que lo que Lyotard advierte es que existen muchos lenguajes y juegos de lenguajes diferentes, y es razonable pensar que la multiplicación de las máquinas de información afecta y afectará a la circulación de los conocimientos tanto como lo ha hecho antes el desarrollo de los medios de circulación de los seres humanos, primero el transporte, después los *mass media*.

Ya nadie parece recordar que los beneficios de todas las morales consisten en exportar su sentido ante quien medita en dar el primer paso hacia una transformación imposible, porque en este punto es inevitable reflexionar con Wittgenstein: “El primer pensamiento que viene a la cabeza ante la institución de una ley ética del tipo de: ‘Tú debes...’ es esto: ¿y qué pasaría si yo no lo hiciese?” Ni el amontonamiento de las condenas ni los premios futuros vencen totalmente la fascinación de la absoluta disponibilidad nacida de la indeterminación.

Actuamos, es cierto, sólo cuando dejamos de examinar nuestras esperanzas, de sopesar nuestros temores; no es que acabemos la crítica de nuestros motivos, sino que la abandonamos. Habría que señalar que esta aspiración a la transparencia total no es exclusiva de los Estados democráticos, sino también, paradoja, de los totalitarismos; a fin de cuentas es la ambición ilustrada por excelencia. Los poderes totalitarios aceleran sencillamente un proceso que en otras formas de Estado se va desarrollando paulatinamente. Por otra parte, la ambición ilustrada de conseguir la cohesión social por medio de una aplicación absoluta de la justicia, entendida como patrimonio de la razón humana, desemboca también en la coacción violenta.

La Ilustración, y sus más inapreciables ideas, lo que consintió fue el proceso por medio del cual se interiorizó en el perímetro racional una ley trascendente de lo social que se convirtió abiertamente en arbitrio del poder. La situación es que el poder, que se garantizaba desde antiguo en una trascendencia mítica se hizo, felizmente, irrecuperable. La Ilustración secularizó el poder, pero, al mismo tiempo, creó las condiciones, presupuestos y necesidades racionales que siguieron justificando el poder mismo. Lo grave, la amenaza de un movimiento tan absurdamente heterogéneo como lo es el de la posmodernidad lo que ha traído como consecuencia es la creación de una serie de presupuestos contrarios que hacen de nuestra posición actual algo particularmente violento y peligroso, puesto que, por virtud de esa misma heterogeneidad, se generaron los elementos indispensables para una renovación total del poder mismo.

### **El “fracaso” del proyecto**

¿Es necesario concluir que el “proyecto” de la modernidad ha fracasado? Según Jürgen Habermas, no. “Este proyecto está justamente inacabado, víctima de un extravío histórico donde conviene analizar los motivos filosóficos a la luz de su resultado desastroso”. No basta con comprobar esta evidencia de que la modernidad tecnológica disuelve los lazos sociales y contentarse con denunciar las ilusiones del progreso: importa descubrir la razón de esos efectos. Esta

razón sostiene precisamente cierta concepción de la racionalidad, la cual proviene del paradigma del conocimiento de los objetos, después del siglo XVII, en lugar de inscribirse en aquél de la “armonía entre sujetos capaces de hablar y de actuar, ahora olvidado”, dice Habermas.

En adelante, según este filósofo, será posible resguardar la democracia de los daños con que la amenaza la tecnociencia y ceder a las nuevas tecnologías, al desarrollo del espacio público así restituído y reordenado. No se postula aquí, pues una defensa a ultranza del irracionalismo ni tampoco se desdeña la labor fructuosa de la razón. Lo que en el fondo se da es una suerte de horror metafísico a los cambios que ahora se nos imponen pues lo que ellos parecen hacer es un despojo de nuestra vida.<sup>19</sup> Es el ritmo enfermizo del progreso lo que nos asusta y nos desconsuela, pero esto no significa que “todo pasado haya sido mejor”. La modernidad, pero ¿de qué se habla realmente cuando se habla de “modernidad”? ¿De un movimiento cultural contemporáneo? ¿De una época histórica que arbitrariamente se data su comienzo en el siglo XVII? ¿Y el llamado Renacimiento, ese periodo donde se gestaron las palabras que dieron un nuevo orden a las cosas? ¿Del espíritu de un tiempo determinado que comenzó en el siglo XIX? ¿De uno y otro? ¿De uno bajo la responsabilidad del otro? ¿Acaso uno está autorizado para tratar la historia en términos de “época”, es decir, de unidades discretas, cada una dotada de un principio espiritual que organizaría y mantendría la identidad?

No es fácil simplemente enunciar y actuar como si... la filosofía moderna fuese una filosofía “superada”. Porque ¿desde qué altura del pensamiento podría dominarse las cumbres de la filosofía moderna? En rigor, no puede pensarse que el tiempo causa la muerte del pasado en cada acto presente. Si la historia no es un empobrecimiento inexorable, una progresiva acumulación de muertes, es difícil entonces pensar que la modernidad ha muerto, sólo por razón del tiempo transcurrido. Porque con el fin de esa modernidad termina

<sup>19</sup> Podríamos decir que la primera modernidad fue aquella que hizo estallar las instituciones, los valores, los pensamientos premodernos. El ataque a la tradición, el culto de lo nuevo, el resquebrajamiento de la idea de autoridad permitieron a quienes vivieron ese proceso experimentar que “todo lo sólido se desvanece en el aire”, como decía Marx y popularizó por Marshall Berman. Pero, según Zygmunt Bauman, la pretensión última de los impulsores de esa primera modernidad era poner en marcha un proceso de creación de instituciones, normas, valores que fueran más sólidos aún que sus antecedentes premodernos. En la actualidad seguimos siendo modernos, pero hemos perdido esa aspiración a la solidez. Hoy impera lo flexible, lo fluctuante. Es el tiempo de los fluidos. De ahí que para Bauman sea apropiado referirse a nuestra época como “modernidad líquida”. Cf. Zygmunt Barman, *Vida líquida*, trad. de Albino Santos, Buenos Aires, Paidós, 2007.

algo más que esa misma modernidad, pues representa un cambio en la disposición humana frente al ser y al conocer. La única manera de concebir nuestra vida y nuestra historia como continuidades y de no seccionarlas en fases o momentos paralizados e inconexos, consiste precisamente en eliminar esa noción un poco romántica de la novedad absoluta.

Cada momento presente está vinculado al pasado por lo que hay de pasado en el presente mismo. Algo hay de común en el ambiente y es que el proyecto de modernidad es ahora profundamente problemático. La palabra *Modernus* apareció en el siglo V, en el Imperio agonizante, para calificar de manera confusa la era del final de un mundo. En la Edad Media, el neologismo *modernitas* fue creado para designar la época en curso, en oposición a la *Antigüedad*, y traducía la toma de conciencia de una ruptura histórica. De igual manera, los tiempos cristianos se consagraron como *modernos* en relación con los tiempos *paganos*, mucho antes de que los racionalismos se considerasen también como “modernos” en relación con las ideologías holísticas. El término “moderno” apareció ya constantemente desde el siglo XIV, y designaba hasta el siglo XVIII a todo lo que se oponía a los “Antiguos”, es decir, a la Antigüedad greco-romana. Con el movimiento de la Ilustración, y luego con la Revolución industrial, el vocablo modernidad entraría a la lengua corriente, pero evolucionará profundamente, escindido entre dos significados, a la vez unidos y divergentes.

La modernidad remite, en primer lugar, a las nuevas concepciones emancipadoras del igualitarismo liberal, y más tarde de los socialismos; asimismo, el concepto nos lleva de la mano a la época de las ideologías que secularizaron al cristianismo, en oposición a las sociedades del Antiguo Régimen. En este sentido, el concepto de modernidad sigue en su evolución metamórfica a la concepción del mundo igualitario, pero será en este espacio ideológico preciso que aparecerá el concepto de progresismo científico y técnico, de naturaleza “prometéica”, por lo tanto problemática, escindido entre una llamada al fin de la historia en el bienestar universal, y una concepción completamente nueva y dinámica del tiempo, dominada por la categoría del futuro. Algo se ha quebrantado y es el sentido del tiempo. En adelante el tiempo social se encontrará programado, sintetizado, reducido a lo inmediato. Baudrillard nos habla del “perpetuo *travelling* del cambio por el cambio”.<sup>20</sup> Con la modernidad “lo instantáneo de vuelve hegemónico”. Todo se instala en el instante. Es curioso que la trágica ironía del urbanismo modernista consista en que su triunfo ha contribuido a destruir la misma vida urbana que esperaba liberar.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> J. Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Trad. de Pedro Rovira, Barcelona, Kairós, 1978, p. 27.

<sup>21</sup> Como fue el caso de Le Corbusier quien soñaba con una ultramodernidad que pudiera

Edgar Morin comenta con acritud que “El presente está perdido. El planeta vive, titubea, se voltea, hipea regularmente. Todo se hace y se vive a plazos cortos”.<sup>22</sup> Es la prefiguración del futuro la que se muestra como garante de la modernidad. El futuro se ha convertido en un tiempo social y por primera vez en la historia de los hombres el futuro tiene más peso que el pasado y que el presente. La influencia de lo que aún no es, todavía supera a aquello que fue. La historia funciona en adelante al revés: nuestro presente se origina en el futuro. El presente ya no se distingue entonces del pasado, sino del futuro; la esencia del tiempo ya no es la memoria, esta categoría estable, sino el porvenir dinámico, incesante. La modernidad, partiendo con un paso ligero, ha cumplido muy bien su proyecto. El poder de lo racional se ha cambiado en poder bruto y se vuelve contra la racionalidad misma; el poder que se creía haber conquistado sobre todas las cosas se revela puro impoder. Aparte del contenido teórico de sus obras, son las declaraciones reiteradas de los modernos las que reclaman ahora una consideración filosófica. La fe en el porvenir, su carácter emancipador del hombre, su culto a la razón, *el dominio del hombre sobre la naturaleza* y, sobre todo, el carácter lineal, ascendente y progresivo del proceso histórico en el que lo viejo cede su paso a lo nuevo, pudieran ocultar una radical inseguridad en el hecho de su misma insistencia. A grandes trazos, podríamos decir que éstos eran los rasgos distintivos de la modernidad. Las obras del pensamiento moderno constituyen un proceso caracterizado por esa intención compartida, deliberada y expresa de terminar con el mismo proceso, produciendo en la filosofía novedades radicales y definitivas, aunque lo paradójico fuese que se declaraban a sí mismos autores de revoluciones sucesivas e incompatibles.

La razón confiada en los éxitos de las ciencias fisico-matemáticas, instala en la conciencia del hombre un insaciable apetito de dominio, el cual es llevado hacia nuevos campos de investigación. Este afán de dominio, por ejemplo, que apareció en la época moderna fue sin duda distinto del tradicional afán de dominio. En la época moderna, por primera vez el hombre pensó que la naturaleza podía ser el objeto de su afán de poder, y que la participación de todos en el dominio de la naturaleza podía convertir ese afán en fuerza aglutinante, en base universal de toda *praxis*. Todas las ciencias se encuentran afectadas,

cicatrizan las heridas de la ciudad moderna. Más típico del movimiento modernista que en la arquitectura era un intenso e indiscriminado odio a la ciudad y un ferviente deseo de que la planificación y el diseño modernos pudieran destruirla.

<sup>22</sup> Edgar Morin, *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, 3ª ed. Barcelona, Kairós, 1983, p. 53.

reformadas, estimuladas. Pero según el programa de la modernidad, la expansión ilimitada de ese proceso no tardaría en trastornar las técnicas, hasta ese momento rutinario. Su eficacia aumentaría a medida en que ellas beneficiaran la precisión racional.

Los enciclopedistas llevarían ese movimiento a su paroxismo y sacarían de ahí las consecuencias sociales, divulgando los conocimientos, que sustituirían a los secretos de manufactura empírica; codificando, clasificando y ordenando los procedimientos, contribuyeron a romper las corporaciones y trastornaron el orden social e intelectual anterior. Pero nacieron también y después proliferan, las técnicas de nuevo tipo, hijas ya no de la práctica secular de los agricultores y de los artesanos, sino de los progresos del conocimiento científico mismo. Convirtiéndose muy rápido en sistema, ellas se apoderaron de todas las esferas de la existencia. Un “verdadero” medio se creaba así y sería en adelante la única permanencia del hombre, a los ojos del cual la naturaleza tomaría, de golpe, una figura nostálgica. Un giro, un trastorno histórico se operó entonces, sellando de esta forma nuestro funesto destino. La modernidad ha escondido la vitalidad de una transformación optimista del mundo y las tendencias mortíferas de una ideología abstracta, que ha pretendido normalizar todo el planeta. Pero no habría que olvidar que el fuego de Prometeo es ambiguo: preside tanto el confort como endurece la espada. Los tiempos modernos rompieron el equilibrio entre la vida y el espíritu intelectual y empujaron al racionalismo hasta el escepticismo y la pérdida del sentido. Pensadores como Condorcet aún tenía la extravagante expectativa de que las artes y las ciencias no sólo promoverían el control de las fuerzas naturales, sino también la comprensión del mundo y del yo, el progreso moral, la justicia de las instituciones e incluso la felicidad de los seres humanos, como bien apunta Habermas. El siglo XX y el que comienza han demolido este optimismo.

La modernidad marca la asunción tanto del utilitarismo cuantitativo como del espíritu conservador de la seguridad, inaugurado por las doctrinas de la Ilustración y la filosofía liberal del interés individual. En realidad estas doctrinas progresistas han asumido la modernidad confundiendo con la universalización de la razón discursiva y con la creencia de la perfectibilidad del mundo. Un cierto modernismo, de naturaleza entrópica, corresponde al proyecto del fin futuro de la política y de los conflictos, de secularización material de todo valor espiritual, digerido por lo tecno-económico y lo social. Con esta visión lo moderno pudo asimilarse a lo “mundial” o también confundirse con la decadencia<sup>23</sup> de la

<sup>23</sup> Esta modernidad supuestamente opuesta a las edades oscuras del antiguo mundo en decadencia.

función soberana, de naturaleza espiritual y religiosa —como observaron Nietzsche y Evola— en favor de una concepción de poder, atravesada por una voluntad de poder impulsiva y mercantil que toma la forma ramplona de un “deseo de dominación”, cuya legitimación radica en la adulación demagógica, desprovista de sentido, de perspectiva histórica y de interioridad.

## Les Temps perdu

Los tiempos modernos señalan la conjunción de una dominación anónima de naturaleza burocrática sobre los hombres, y el fin de todo imperio sobre uno mismo. La extensión de lo físico, de lo económico y del individualismo hedónico, como señala Lipovetsky, se corresponde en la modernidad con el ocaso de lo histórico, de lo religioso y de lo íntimo. Esta patogénesis que denominaríamos social e ideológica de la “Época de las Revoluciones” nos impide sucumbir al fetichismo de lo moderno. Esta desconfianza que produjo este movimiento en el mundo contemporáneo parece tanto más justificada cuanto que la Edad de la razón se resuelve contra la sí misma, contra su dinámica futurista. La obsesión de lo “nuevo”, la evanescencia de las modas (Lipovetsky), las desilusiones del progresismo a la vista de los resultados contemporáneos, empuja a las mentalidades a dedicarse al culto de lo “actual”. El destino de las ideologías que conllevan el sello de ese movimiento es llegar a combatir esa modalidad hegemónica de la racionalidad occidental, en lo que ésta tiene de tentación de hacer la historia, incluso de reconsagración del pasado en el futuro. La modernidad, partiendo con un paso ligero, ha cumplido muy bien su proyecto. El poder de lo racional se ha cambiado en poder bruto y se vuelve contra la racionalidad misma; el poder que se creía haber conquistado sobre todas las cosas se revela puro impoder, sobre todo respecto de la tecnociencia.

La llamada tecnociencia y su expansión planetaria, a la que han dedicado estudios pensadores como Marx, Weber, Marcuse, Habermas y el propio Heidegger,<sup>24</sup> plantean que hay una fusión entre técnica y ciencia, una suerte de

<sup>24</sup> M. Heidegger, “Die Frage nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze*, V. Klostermann, Fráncfort, 2000 (GA 7), p. 29. Heidegger cree que esta connotación de la técnica vale también para la técnica moderna. También ella es un desocultar, un sacar a la luz. Pero la técnica moderna tiene su modo peculiar de hacerlo: “El desocultar que actúa en la técnica moderna es un provocar que exige de la naturaleza que suministre energía, la cual puede ser fomentada y almacenada”. La técnica moderna se caracteriza por provocar la naturaleza para que suministre algo que a su vez es solicitado y provocado de nuevo. “La energía oculta en la naturaleza es abierta, lo abierto es transformado, lo transformado es almacenado, lo almacenado es de nuevo

*feed-back*, cuestión que Jonas hace suya<sup>25</sup>, cuyo lazo de unión radica en los grandes equipamientos que en la física se han producido en los últimos años y cuyos resultados se han vistos favorecidos por el auge en las tecnologías. De hecho podríamos decir que no hay astrofísica sin potentes aceleradores de partículas, sin telescopios gigantes ni computadoras que arrasan con toda noción humana de tiempo. Ni genoma sin la gran tecnología que permite separar las cadenas cromosómicas. Las investigaciones trabajan sobre fenómenos experimentalmente producidos y controlados. Por ello podemos asegurar que la sociedad científica está íntima e indisolublemente ligada a la sociedad técnica. Bachelard ya había apuntado esas evidencias con una palabra paródica y polémica: “fenomenotecnia”, la cual apuntaba a la producción artificial de fenómenos naturales, sometidos a la investigación teórica. Pero la expresión tecnociencia induce a pensar más hondamente: coloca a la técnica al frente de la ciencia y desarrolla una tesis epistemológica. Jacques Ellul escribió: “Es, en efecto, la última palabra: la ciencia ha devenido un medio de la técnica”. Hoy, reitera: “la ciencia, ya sea que se trate de descubrimientos espaciales, de estructuras moleculares, de efectos de desarrollo químico e incluso matemático [...], no puede progresar más que por mejoramientos técnicos. Todo progreso de la ciencia actual [...] depende exclusivamente del equipamiento técnico”.<sup>26</sup>

Todo esto tiene su historia.<sup>27</sup> Lo matemático, en sentido estricto, no es sino una consecuencia de la concepción matemática de la realidad en donde la razón apela a la medida numérica porque por ella se hace la realidad máxima-

distribuido y lo distribuido es conmutado. Abrir, transformar, almacenar, distribuir, conmutar son modos del desocultar”. En este modo de tratar la naturaleza comienza el peligro de la técnica moderna, según Heidegger. El objeto pierde en ella su carácter de objeto: “Lo así solicitado pierde su propia condición. Nosotros lo llamamos el *Bestand*... La palabra *Bestand* adquiere ahora el rango de un título. Caracteriza nada menos que el modo como está presente todo lo que es encontrado por el desocultar provocante. Lo que está en forma de *Bestand* no está ya ante nosotros como objeto (*Gegenstand*)”. *Bestand* significa permanencia, consistencia. Heidegger lo usa en un sentido nuevo que no tiene traducción. Su significado está claro en relación con la etimología de “objeto”: *Gegen-stand*, lo que está enfrente. En la técnica moderna el objeto sería *Bestand*, esto es, despojado de su carácter de objeto y reducido a lo utilizable.

<sup>25</sup> Hans Jonas, *Técnica, medicina y ética: sobre la práctica del principio de responsabilidad*, Madrid, Paidós Ibérica, 1997.

<sup>26</sup> Jacques Ellul, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Colección Classiques des Sciences Sociales, Económica, 1990, pp. 235 y ss. (Reedición corregida y aumentada por su autor a partir de la obra publicada en 1954 por la Editorial A. Colin.)

<sup>27</sup> Hablamos en sentido amplio, evidentemente con una gran licencia, en una metáfora, como si efectivamente viviéramos en un tiempo de metáforas, como diría Nietzsche, es decir, de verdades cristalizadas

mente transparente como objeto y manejable por el sujeto humano. La técnica no nace de las matemáticas, sino, al contrario, éstas y toda la ciencia moderna, incluso, para un filósofo como Heidegger, las ciencias históricas “pertenecen al ámbito de la esencia de la técnica moderna y solamente a él”.<sup>28</sup> Si bien no todo se reduce unilateralmente a este proyecto, permanece no obstante inmanente a todo, porque es el *ideal* de la explicación científica, según el cual todo converge en un punto único: *conocer es medir*. La ciencia moderna, por tanto, como muy bien lo había dicho Bergson, es “hija de las matemáticas”.

Que esta filiación se haya complicado hasta el punto de que la explicación no es siquiera inmediatamente matemática, como se puede observar en la biología y, mejor aún, en la historia, o cuando Marx enuncia como “tendencial” la ley de la baja de la tasa de ganancia, esas son cosas que no deben de engañarnos. Aún cuando el saber científico no culmina en un cálculo, en el sentido matemático del término, de todas maneras, dice Heidegger, en él “impone su yugo el reino exclusivo del cálculo, con mayor rigor aún por cuanto ya no necesita siquiera usar el número”. Ante su objeto, la única salida que tiene la ciencia es calcular algo de una manera u otra. El cálculo matemático no es más que una restricción ideal del espíritu de cálculo que sostiene de cabo a rabo a la empresa científica. La pregunta es si existe una alternativa rigurosa entre pensar y calcular, entre pensar y contar. En rigor, no del todo. Si para la ciencia no hay nada en las cosas que no sea determinable siguiendo el hilo de un cálculo matemático, ello no significa que el proyecto de calcularlo todo sea, a su vez, resultado del cálculo. De la misma manera que, en el siglo XVII, Galileo y luego Descartes postulan, no como “resultado de un cálculo”, sino como resultado de una decisión filosófica, que en la naturaleza todo es calculable matemáticamente.

Aquí, tanto Galileo como Descartes, piensan como filósofos que son, y sólo a partir de ahí se dedican a cálculos de los cuales resulta, por ejemplo, para Galileo, en el caso de la caída de los cuerpos, la proporcionalidad entre la velocidad y el tiempo de caída. El cálculo de Descartes, por su parte, se niega a ver en ello más que una aproximación, que Galileo extrapola. Cuando en *Saggiatore* Galileo afirma que es imposible comprender lo que está escrito en el libro del mundo sin conocer la lengua matemática, vale preguntarse si es ésta una proposición matemática. Pues no. No existe un teorema o un axioma que diga que la lengua en que está escrita la naturaleza es la lengua matemática.

Descartes había dicho que “la naturaleza obra en todo matemáticamente”, lo cual es equivalente. Son proposiciones hechas por un filósofo y no proposi-

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen, Neiemeyer, 1971, p. 49.

ciones dadas por un físico. Tan sólo dos siglos más tarde, cuando el pensamiento de Galileo y Descartes se ha dejado eclipsar por la extensión de los resultados que la ciencia autoriza, ésta termina imaginándose que “piensa” cuando no hace sino calcular, como ha dicho Heidegger.<sup>29</sup> La confusión, que es el rasgo más característico de nuestra época, se llama “positivismo”. Todos los hombres de ciencia, hoy en día, son positivistas y razonan como tales y por ello la filosofía que todos profesan es la idolatría del cálculo científico. Mientras Galileo y Descartes estaban ahitos de filosofía, los modernos los contemplan y dicen: ¿para qué necesitamos filosofía? Nunca el olvido de lo esencial ha sido tan descarnado ni tan brutal. Como consecuencia, la ciencia funciona por su cuenta y sólo se necesita a sí misma para funcionar, mientras se crean sociedades que “tejidas por las ciencias, viviendo de sus productos, han llegado a depender de ella como un toxicómano de su droga”.<sup>30</sup>

El problema está en saber si cabe desintoxicarse de la ciencia sin anular el pensamiento. ¿Tenemos que aprender a regresar desde ese alto grado de intoxicación por la ciencia y la virulencia del cálculo al pensamiento de Descartes y Galileo? Porque la intoxicación moderna se origina en el pensamiento. Ciertamente, debemos volver a ese pensamiento. Sin embargo, ¿basta con ese *retour amont*, ese “regreso río arriba”, como dice René Char en uno de los poemas elogiados por Heidegger en el *seminario de Thor*, para volvernos verdaderamente pensantes? ¿O bien será preciso admitir que, una vez descubierto el proyecto filosófico que fue el de los iniciadores de la Edad Moderna, la pregunta tendría que formularse de nuevo? ¿Es la lectura matemática de la naturaleza, que consiste, al decir de Kant, “en deletrear fenómenos en él”, acaso más verdadera que su lectura griega, de la cual da un impresionante modelo la *Física* de Aristóteles? Koyré podría señalar que el modelo de Aristóteles es un modelo caduco, añadiendo líneas arriba, “irremediablemente caduco”.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, la incompreensión de esta frase ha hecho creer a las mentes bien pensantes, que este filósofo no comprendió el fabuloso poder de la ciencia, su avance tecnológico, los descubrimientos tan asombrosos de nuestros últimos cien años. Creo, sin duda, que la tontería de quienes están incapacitados a pensar filosóficamente confunden el pensar al que se refiere Heidegger con el “complejo tecnocientífico”. Heidegger no escatima reconocimiento a estos avances, lo que critica es el fundamento. Nadie discute que haya “talentos”, ese no es el problema, ni tampoco de que haya “gestión del conocimiento”, sin duda que no es escaso, el problema es mucho más serio que esta frivolidad.

<sup>30</sup> Jaques Monod, *Le hazard et la nécessité*, París, Seuil Universitaire Press, 1970. (Hay trad. al español *El azar y la necesidad*, Barral Editores, 1977). Esta frase se encuentra al final del libro.

<sup>31</sup> Alexandre Koyré, *Estudios galileanos*, Madrid, Siglo XXI, 1980. Koyré en esta obra nos plantea la necesidad de comprender cada una de las etapas de la ciencia como una estructura

La ciencia moderna no es más verdadera que el saber antiguo, es verdadera de otro modo, en el sentido de la verdad mudada en certeza. Esta mutación se refleja en toda la historia occidental. La decisión filosófica de Descartes y de Galileo, sin olvidar a Leibniz, claro está, aunque no sea el punto a destacar, que inaugura la Edad Moderna, no es transparente del todo a sí misma. Lo importante es volver a descubrir la dimensión en que se mueve el pensamiento de Descartes y Galileo (y de Leibniz, claro está), por ello, decir que volver a ellos no es suficiente. Si la ciencia no piensa, como afirma Heidegger, el pensamiento de quienes fueron los iniciadores de nuestro mundo moderno, como mundo de la ciencia, sólo es pensante a medias. Ser pensante significa ir más allá del autor de *El discurso del método* o, mejor, “*río arriba*” con respecto a él. Lo cual indica hasta qué punto la ciencia no piensa, pues sin saberlo, ella sólo se instrumenta a partir de Descartes y ni siquiera lo ve a él. Por otro lado, si nos detuviéramos un poco en nuestro recorrido, podríamos advertir que lo que se ha reconocido como la ganancia que representó para el pensamiento y para la moral el movimiento renacentista quedó invalidada por el racionalismo cartesiano. La razón tenía que imponer un principio uniforme a esa diversidad de las acciones humanas. La razón, para poder explicar la tentativa renacentista hubiera tenido que renunciar a todas sus prerrogativas, negándose a sí misma al descender al terreno de lo particular abandonando las altas cumbres de lo universal. La unidad genérica, en tanto mecánica de los cuerpos vivos, fue lo que posibilitó a Descartes a postular una regularidad uniforme de todos los procesos físicos y mentales del hombre.

La razón prescindía de todo en su irrefrenable optimismo porque se sostenía sobre unos principios que consideraba inamovibles, seguros y ciertos. “La teoría mecánica del mundo de Descartes y su doctrina de la inmutabilidad de la Ley Natural, llevadas a su conclusión lógica excluían la doctrina de la Providencia. Esta doctrina corría ya un serio peligro. Quizá ningún artículo de fe fuera más insistentemente atacado por los escépticos del siglo XVII y quizá ninguno era más vital”.<sup>32</sup> Bossuet quien fuera un defensor de la doctrina providencialista a ultranza fue, sin duda, uno de los primeros pensadores que levantó su voz contra quienes, como Descartes, la atacaban. Su *Discurso sobre la historia*

organizada dotada de una racionalidad, de una legalidad interna que es necesario develar, al tiempo que se tiene que ir renunciando a los prejuicios de los conocimientos presentes y atendiendo a los condicionamientos contextuales de cada teoría. Los *Estudios galileanos* constituyen, sin duda, la contribución fundamental de Koyré al estudio de la revolución realizada por Galileo en la mecánica y en la constitución del mundo moderno.

<sup>32</sup> John Bury, *La idea de progreso*, Madrid, Alianza, 1971, p. 73.

*universal* no era otra cosa que la actualización *De Civitate Dei* y surgía como un poderoso dique moral, al modo jansenista, contra el inmoralismo que crecía como consecuencia de la doctrina cartesiana: los axiomas que Descartes hubiera mantenido en su obra de 1637 con respecto al mundo, la supremacía de la razón y la invariabilidad de las leyes naturales, chocaban en los cimientos de la ortodoxia. La razón era el *organon* y la evidencia fundamental.

El apriorismo cartesiano, el racionalismo sustancialista, en gran medida, fue el que relegó la reivindicación renacentista de la acción humana al olvido. Un racionalismo que propició el advenimiento imperial de la razón, lo mismo en el dualismo cartesiano que en el panteísmo spinozista o el pluralismo monodológico de Leibniz. El poder apriorístico de la razón se elevó sin freno ni contrapeso con el racionalismo. Una *Mathesis universalis* como quería Descartes o una *Scientia generalis*,<sup>33</sup> a la manera de un Leibniz, no podía dar cuenta, es decir, “razón” de la acción humana: el reino de la moral y de la historia.

## El progreso que cansa

El racionalismo no logró advertir que la acción es justo la forma específica del ser en el hombre, y que la acción misma no puede ser reducida a formas generales de los actos singulares sino acaso a la comprensión de la estructura del hombre cuyos actos son siempre únicos e inconfundibles. No fue sino hasta Vico cuando se formuló por primera vez “el estudio de la Sociedad sobre la misma base de certidumbre que habían encontrado los estudios de la naturaleza por obra de Descartes y Newton”,<sup>34</sup> es decir, la conexión necesaria que hay

<sup>33</sup> Leibniz inauguró un método con pretensiones de universalidad para conocer, crear y entender la profunda unidad del universo: la *scientia generalis* de la misma forma que llevó a efecto la creación de un lenguaje perfecto para realizar el razonamiento por medio de cálculos simples: la *lingua characterica*. Estos proyectos fueron los impulsores de parte de su trabajo y culminaron, en el primer caso, a resultados matemáticos y, en el segundo, a ofrecer hilvanar aportes en la lógica y en la simbología matemática. Ahora bien, su concepción de la mónada anula la distinción que preveía Descartes respecto a la *res extensa* y a la *res cogitans*. En su lugar propone una multiplicidad infinita en el universo. Habiendo múltiples sustancias compuestas, cada una de ellas se compone, de otras sustancias. Éstas son fuerzas primitivas, simples, inextensas e impenetrables y por todo ello, la actividad es interior y “anímica”: la *vis viva*. Por otro lado, Leibniz no verá a este mundo como algo necesario, como lo veía por ejemplo Spinoza, sino uno de los tantos posibles de concebir en la mente divina. De esta forma, no es factible deducir la existencia del mundo, éste es algo contingente y una verdad “de hecho”. No es posible explicar por qué es así y no de otro modo. Por ello, de todos los mundos posibles, Dios elige “el mejor”.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 242.

entre una ontología de lo humano y las formas constantes que su acción en el mundo toma en el devenir de los tiempos.

Es claro que mediante la teoría de la Providencia, los padres de la Iglesia, habían encontrado un cierto orden y unidad en la historia así como una relativa garantía si no a un “progreso”, sí a una estabilidad moral, un coto al hombre; pero del mismo modo que la religión natural se había desvinculado de la iglesia, de sus dogmas y de su culto, la moral se separaba indefectiblemente de la religión y tendía a hacerse laica. La secularización de la razón fue, sin duda, el impulso más fuerte a una moral sin auxilio de la religión. “La necesidad racional de una teodicea del sufrimiento y de la muerte ha producido efectos sumamente poderosos”<sup>35</sup> había dicho Weber; la teodicea racional del mundo prestó al sufrimiento un signo positivo, pero ésta resultaba insatisfactoria para cubrir todo ese ámbito de la esfera moral. Esa teodicea comenzó a toparse con serias dificultades a medida que fueron racionalizándose las reflexiones religiosas y éticas sobre el mundo eliminándose, paulatinamente, las nociones primitivas y mágicas. Sin embargo había que buscar unos principios de orden y unidad que reemplazaran a la teoría de la Providencia y de las causas últimas, desacreditadas, como decíamos, por el pujante racionalismo.

El “padre de la moderna Incredulidad” como le llamó de Maistre a Bayle, en sus *Pensamientos sobre el Cometa*, fue quien sostuvo que la moral es independiente de la religión. De la misma forma, Voltaire en sus *Lettres philosophiques* defendió la opinión contraria a Pascal, al declarar que la finalidad del hombre no era asegurar su salvación en el más allá, sino ser feliz en este mundo que es el suyo. El hombre, para Voltaire, no es tan malo ni tan infeliz como ese “misántropo sublime”. Es la naturaleza la que nos incita a buscar nuestra propia felicidad en este bajo mundo. Un imperativo se advertía ya, un imperativo que no había conocido el humanista del Renacimiento: la utilidad social. La moral divorciada de la religión sería, entonces, concebida como el resultado de los imperativos mismos de la vida social que se interiorizan en nosotros en forma de ayuda mutua y de beneficencia espontánea.

En consecuencia, señala John Bury, “en armonía con el movimiento general del pensamiento, aparecieron alrededor de la mitad del siglo XVIII nuevas líneas de investigación que desembocaron en la sociología, la historia de la civilización y la filosofía de la historia. De *L'esprit des lois* de Montesquieu, que pudo reclamar para sí el título de padre de la moderna ciencia social, el *Essai sur les mœurs* de Voltaire y el plan de Turgot para una *Historie Universelle* abren una

<sup>35</sup> Max Weber, *Ensayos sobre sociología contemporánea*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985, t. II, p. 18.

nueva era en la visión humana del pasado.<sup>36</sup> Ninguna de estas filosofías ofreció una concepción unitaria de la realidad, como los grandes sistemas del siglo xvii, ni se aproximaron siquiera, al riguroso sistematismo de aquellos pensadores. Lo que trajeron, en cambio, con su interés por lo inmediato, por su renovado afán de conocer las cosas en sí mismas en toda su amplia variedad, fue un nuevo y agudo sentido de lo humano, una nueva visión de la historia y una nueva y prometedora enunciación de la moralidad.

La convicción de que tanto lo histórico como lo moral pertenece a otro *genre de certitudes*, como escribiera el disolvente Bayle, de hecho lo que hacía era realzar la singularidad del hombre así como de su acción en el mundo. En realidad lo que se había y estaba gestándose lentamente no era otra cosa que una sumisión de la razón a los hechos, a eso que entonces se llamaba *la nature des choses*, aunque, a la postre, esa *insatiabilité des nouvelles*, ese enciclopedismo o espíritu ilustrado, les hubiera impedido encontrar un hilo conductor que diera sentido, organicidad, coherencia, en suma, racionalidad a todo ese vasto panorama histórico. Lo que se operó efectivamente fue el abandono, hasta Hegel, de la idea de un plan providencial con arreglo al cual se determina el curso histórico. Las consecuencias que trajo dicho abandono no son desestimables. Paul Hazard, en su obra ya clásica, nos dice: “La jerarquía, la disciplina, el orden que la autoridad garantiza, los dogmas que regulan firmemente la vida, he ahí lo que amaba los hombres del siglo xvii. Las imposiciones, la autoridad, los dogmas, es lo que rechazan los hombres del xviii, sus sucesores inmediatos. Los primeros son cristianos, los segundos anticristianos; los primeros creen en el derecho divino, los segundos en el derecho natural; los primeros viven satisfechos en una sociedad que se divide en clases desiguales, los segundos sólo sueñan en la igualdad. La mayoría de los franceses pensaban como Bossuet; de pronto, los franceses piensan como Voltaire: es la revolución”.<sup>37</sup>

Si el espíritu crítico y la tendencia imanentista habían venido a invalidar la concepción teleológica tanto de la moral —diversidad moral— como de la historia, había que sustituir la idea de un fin por otra que ofreciera la misma fuerza. Esta idea se llamó *Progreso*. Esta idea había venido germinando lentamente, desde hacía tiempo, aunque sólo fue posibilitada a partir de la controversia que se dio entre los llamados “antiguos y modernos” que, a su vez, encontraba los elementos en los principios estatuidos por Bacon y Descartes. La teoría común de la degeneración de la humanidad colocaba en un pasado mítico su edad de oro, un paraíso perdido y una nostalgia. Las visiones escatológicas judeocris-

<sup>36</sup> J. Bury, *op. cit.*, p. 135.

<sup>37</sup> Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, París, Gallimard, p. 1.

tianas sustituyeron la visión temporal de los griegos abriéndose a una concepción ya no cíclica sino lineal del tiempo; asimismo, la historia teológica que Bossuet renovó en realidad no fue ya otra cosa que un lecho de Procusto: “La afirmación de la permanencia de los poderes de la naturaleza de la teoría de la degeneración e, indudablemente, contribuyeron en gran medida a desacreditar esa teoría”.<sup>38</sup>

Ese cambio, se empezó a hacer patente con Bacon y Descartes quienes reconocieron el carácter acumulativo de los conocimientos y de las técnicas. A partir de entonces el cometido del conocimiento se abría a un nuevo horizonte de cálculo, como dice Heidegger, y filantrópico como dice Nicol; la humanidad tomaba conciencia de su poder, de su unidad y ya sólo parecía depender de ella el asumir su nuevo, propio y prometedor destino. Lo que se llamaba Antigüedad era, en realidad, la infancia del mundo. Ya Pascal apuntaba en el prefacio de su *Tratado del vacío*<sup>39</sup> que los antiguos eran en verdad nuevos en todo y sólo constituían la infancia de los hombres. La mayor gratitud que se les debía manifestar consistía no en repetirlos apelando a su autoridad, sino por el contrario, en superarlos invocando la experiencia y la *razón*. La controversia fue sumamente importante sobre todo en cuanto a los resultados que, de un modo lateral, adquirirían las ideas morales y el tratamiento de la historia.

El paso decisivo, a una concepción cimera de la idea de Progreso había sido dado por Fontanelle, Bacon, Bodino, Descartes, Leibniz<sup>40</sup> y los demás defensores de los llamados Modernos. Todos ellos habían abonado el camino reconociendo que había un progreso en el presente y en el pasado, pero sólo hasta que se concibió que el conocimiento tenía un futuro indefinido fue cuando la idea de *progreso* adquirió carta de identidad. La idea de progreso sólo podía cobrar igual fuerza y vigencia que la de Providencia si se lograba repetir, en el campo histórico, la operación newtoniana. El principio mecánico que operaba en la física, en el terreno de la naturaleza, daba razón de los acontecimientos físicos con una regularidad igualmente mecánica. En la historia, pensaron Montesquieu y Voltaire, debería de operar el mismo principio. El tratamiento de esta idea fue distinto en ambos pensadores. Voltaire, en su *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* “ se proponía trazar *l'histoire de l'esprit humain*’ y no los detalles fácticos, y mostrar los pasos por los que el hombre había avan-

<sup>38</sup> J. Bury, *op. cit.*, p. 79.

<sup>39</sup> Blas Pascal, *Oeuvres*, París, PUF, 1989, t. II, p. 129.

<sup>40</sup> Cf. H. Hamm, *Der Theoretiker Goethe. Grundpositionen seiner Weltanschauung*, Berlín, 1980, pp. 134 y ss. El eudemonismo leibniziano no coloca a la felicidad en la consecución de ciertos fines, sino en el continuo progreso y el deseo o la inquietud interior que a su búsqueda conduce.

zado ‘desde su rusticidad bárbara’ en tiempos de Carlomagno y sus sucesores’ hasta la gentileza de los nuestros”.<sup>41</sup>

Esta idea se asentaba sobre la concepción alrededor de una invariabilidad del ser del hombre. “El hombre, en general ha sido siempre lo que es. He aquí lo que no cambia de un extremo a otro del universo.”, decía Montesquieu,<sup>42</sup> pero lo mismo sucedía en todos los procesos que originaron las distintas sociedades. Todo, para Voltaire, estaba inexorablemente sometido a un principio de razón universal que Dios nos había otorgado, un principio tan constante que subsistía a pesar de sus avatares. En realidad esta razón se presentaba de un modo intemporal y al mismo tiempo inmanente. No obstante, Voltaire veía que a pesar de lo que él llamaba “instintos”, comprendiéndolos como inalterables e iguales, la historia mostraba el cambio en las costumbres y en la moral de los pueblos. El problema era claro: ¿Cómo conciliar estos cambios, esta pluralidad de *moeurs* y de morales con la permanencia de una razón *universelle*? Pensaba Voltaire que los cambios históricos dependían, en parte, de la naturaleza misma y, en parte, de las decisiones arbitrarias y azarosas de los hombres. Para explicar esto, Voltaire partía de una hipótesis: el hombre es el único ser perfectible. Esta perfectibilidad se basaba en el hecho de que operan en el hombre dos factores, por un lado su naturaleza que es fundamentalmente uniforme y constante, mientras que lo histórico lo constituye las costumbres, los *moeurs* y la moral, estos elementos son los que nos permiten diferenciar una época de otra, y advertir el progreso moral de un pueblo.

La dificultad que acarrea el pensamiento de Voltaire radica en el hecho de que si es el azar, o si ha sido él quien ha gobernado los cambios en la historia ¿cómo creer que fuese la razón humana la que hubiera producido el avance y progreso de la civilización? Por otro lado, si se concibe al hombre como un ser perfectible, como el único ser perfectible, Voltaire nunca logra explicar a) ¿cómo es que el hombre es una excepción? y, b) ¿cómo logra el progreso moral sin que el azar llegue a torcer su voluntad? Montesquieu, mientras tanto, no podía admitir que la historia estuviese confiada a la fortuna y al azar, por ello, era necesario encontrar unos principios de organización y de explicación. En razón de lo anterior, mantuvo que los fenómenos sociales se hallaban sujetos a leyes generales, de la misma manera que los fenómenos físicos:

No es la fortuna lo que gobierna el mundo, tal y como lo demuestra la historia de los romanos. Son causas generales, morales o físicas las que operan

<sup>41</sup> J. Bury, *op. cit.*, p. 138.

<sup>42</sup> Voltaire, *Essai*, París, Alcàn, 1987. Introducción, p. vi.

sobre cada Estado, lo elevan, lo mantienen o lo destruyen; todo cuanto sucede se halla sujeto a esas causas; y si una causa particular, como el resultado accidental de una batalla arruina a un Estado, no hay duda de que por debajo de ésta había una causa general que acarreó la decadencia de ese Estado.<sup>43</sup>

Esos principios eran leyes, éstas eran los principios de una racionalidad universal. Sin embargo, el cuadro del universo no estaba del todo perfectamente estructurado. Era el hombre, más bien, su acción, lo que originaba la perturbación; era en él donde se quebraba la armonía de las leyes ya que el único ser que podía y de hecho infringía esa racionalidad era el hombre justo con la *razón*, la facultad que lo distinguía de lo demás. La paradoja estriba en que “el orden racional sólo puede alterarlo el ser eminentemente racional. La irracionalidad del hombre se explicaría por su libertad, por la conducta de sí propio, que son sus prerrogativas más valiosas. Imposible resolver semejante contradictorio, en los términos del racionalismo”.<sup>44</sup>

Sean cuales sean las limitaciones y asertos que poseyeron los pensadores de siglo XVIII, Lavoisier que escribía: “el hombre es nuevo Prometeo, un segundo creador”<sup>45</sup> o La Mettrie que decía “El hombre no ha sido elaborado con un barro más valioso; la naturaleza utilizó una sola y misma masa; sólo varió el fermento”,<sup>46</sup> contribuyeron poderosamente a la formación de un nuevo sentido del pasado y prepararon el terreno para una nueva concepción del hombre como ser moral e histórico capaz de progreso; separaron, asimismo, el terreno para una verdadera filosofía de la historia que germinaría con Hegel. El Siglo de las Luces había intentado realizar la consigna de Kant:

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propia razón! He aquí el lema de la Ilustración.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> Cf. Montesquieu, *Consideraciones sobre la grandeza y decadencia de los romanos*, apud J. Bury, *op. cit.*, p. 135.

<sup>44</sup> Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo*, 2ª ed. corr. México, FCE, 1960, p. 86.

<sup>45</sup> Apud Mariano Artigas, “Tres casos: Galileo, Lavoisier y Deum”, en *Aceprensa*, núm. 46, 1 de abril, 1992, p. 35.

<sup>46</sup> Julien-Offray de la Mettrie, “L’Homme machina”, 1748, apud R. Ullshöfer, *Literatur und Gesellschaft, Schroedel-Crüwell*, Stuttgart, 1979, pp. 159-160.

<sup>47</sup> Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, trad. de Eugenio Ímaz, 1ª reimp. México, FCE, 1979, p. 25.

*Sapere aude*. Y se sirvieron de su razón. La idea de Progreso, la nueva fe, trajo consigo el ideal de realizar en este mundo una existencia feliz y moralmente buena para la mayoría de los hombres. La idea de progreso no parece exclusivamente moderna e ilustrada, pero es en el Siglo de las Luces cuando su configuración alcanza el sentido de ser una clave de bóveda en la comprensión de lo que los hombres hacen en su presente. La misma filosofía de la *Ilustración* parecía infundir ánimos a la humanidad para emprender la marcha hacia el futuro que, se preveía, sería mejor, porque estaría universalmente regulado por la razón.

Sin embargo, cuando la razón queda atrapada en el fino tejido de sus propias redes, la vida —que es tajante y, como dice Kundera, no admite experimentos— puede liberarse zanjando la cuestión por sí sola: superando con la acción al pensamiento. El anhelo de futuro es mucho más arraigado en la humanidad que su confianza en la razón. Sólo así cabe entender que la vida, es decir, la vida histórica, haya podido ser tan enaltecida tanto por el racionalismo como por el irracionalismo. El futuro conlleva siempre un residuo irreductible a la razón; el futuro se teje, en su tensión más culminante, con los hilos de lo imprevisible sobre un telón de fondo de misterio, porque el futuro es lo indeterminado y lo indeterminable; trae siempre novedades, positivas o negativas, a la vida, que son como las condiciones de posibilidad de ese esfuerzo por vivirla, son ellas las que mitigan nuestro temor por lo desconocido.

Todo el saber, sin omisiones ni reservas, está convocado a dar provecho inmediato y tangible, así lo demanda ese supremo interés humanista, esa “salvación de la humanidad” que nos impele hacia la posición de dominadores del mundo. Pero si esta demanda es ineludible, ya no hay dominación, ni hay humanismo: el dominador pasa a ser el dominado. La idea del *homo faber* no es la más sutil de las ideas del hombre, ni los hombres dan lo mejor de sí mismos cuando encarnan solamente esa idea. La variedad en los grandes productos de la tecnología le sirve para realzar la idea del *homo faber* y con ella reaparece la vieja noción de progreso histórico, pero si la historia no fuese más que la evolución de los medios de vida, es manifiesto que la moderna tecnología sería un progreso. En la ingenua satisfacción que nos causa tal progreso olvidamos que aquella actividad pragmática solía juzgarse inferior porque atañía a lo meramente necesario. Así lo creímos mucho tiempo, tal vez porque lo necesario era lo consabido. Los actos libres son siempre inesperados. Los inventos tecnológicos también son actos libres, pero no nos sorprenden si son inventos prácticos y acaban por fatigarnos: todos buscan lo mismo, un único fin. Por ello, es necesario analizar esta noción para advertir los efectos de este movimiento que se inició de manera casi revolucionaria con Bacon y Descartes.

Las ciencias dominantes, las más vinculadas a la tecnología, pueden cultivarse con provecho atendiendo solamente a la información de última hora, en un completo desconocimiento de su línea histórica, la intención se dirige hacia los resultados inmediatos. Por ello, el desarrollo de la tecnología nos acostumbra insensiblemente a vivir sin el soporte del pasado, y contribuye así a una desorientación cuya causa principal es la velocidad y cuyo efecto principal es la desarticulación de la estructura temporal de nuestro ser: no podemos saber qué es lo que nos sucede cuando nos suceden tantas cosas a la vez. Se diría que con la proliferación de novedades nuestra propia vida no deja huella en nosotros. Nuestras experiencias se borran con la misma celeridad con que desaparecen las novedades de ayer y, por ello, lo que está por venir ya no es nuestro porvenir, es algo que sobreviene.

Aquí lo que se pierde es algo que atañe al hombre, es el sentido de la continuidad y de la estabilidad inherente a la medida del tiempo vital. La ciencia y la técnica moderna “mantienen el lugar de las ideologías”. No forman una nueva ideología, puesto que su cualidad consiste en negar la existencia misma de una esfera ideológica, sin embargo, la cascada de consecuencias sociales de esta conciencia tecnocrática que gira alrededor de la tecnociencia es impresionante: despolitizan a la gran masa, destruyen el espacio público de discusión, amenaza constantemente a la democracia que, aun respetada en las formas, pierde de hecho su contenido viviente para convertirse en práctica publicitaria, plebiscitaria y espectacular de la política, porque lo que se tiende es a instalar a la técnica como modo de legitimación de la dominación social y política. El objetivo es claro y ostentoso: terminar con las visiones tradicionales del mundo y plantear respuestas técnicamente tratadas a las preguntas prácticas que surgen del todo de la existencia.

# FOUCAULT Y LA HERMENÉUTICA: CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS EN TORNO A LAS PRÁCTICAS SOCIALES

LEANDRO MARTÍN CATOGGIO\*

## Resumen

**E**l presente trabajo se divide en dos partes. La primera se centra en el paso del método arqueológico al genealógico en la obra foucaultiana, intentando discernir el modo en que las “prácticas divisorias” forman subjetividades. La segunda tiene como objetivo una confrontación con la hermenéutica gadameriana a fin de enfrentar los diferentes modos de estudio de la relación entre los individuos y las prácticas sociales que los constituyen. Se observarán convergencias y divergencias entre ambos planteos, y se sostendrá que las críticas a la hermenéutica por parte de Foucault carecen de una razón justificada.

Palabras clave: Arqueología, Genealogía, Hermenéutica, Lingüística, Interpretación.

## Abstract

In the first part of the article, I analyze the path from the archeological to the genealogical method in Foucault's work focusing on the way in which the “dividing

\* CONICET-Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina).

practices” form subjectivities. In the second part, I take into account Gadamer’s Hermeneutics to consider the different ways of studying the relationship between the individuals and the social practices that constitute them. Finally, I point out agreements and disagreements between both proposals, and I affirm that Foucault’s criticism of Hermeneutics is unjustified.

Key words: Archeology, Genealogy, Hermeneutics, Linguistics, Interpretation.

## Introducción

Michel Foucault, en el texto “El sujeto y el poder” incluido en el libro de Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, indica que el tema de su investigación siempre ha sido el sujeto y que ha estudiado al mismo desde tres modos de objetivación, en los cuales los seres humanos se transforman en sujetos.<sup>1</sup> En el primer modo se encuentra la objetivación del sujeto hablante, del sujeto productivo y del sujeto que simplemente vive. En el segundo comenta las objetivaciones del sujeto a las que llama “prácticas divisorias”: divide al sujeto en sí mismo y en cuanto a los otros. Finalmente, un tercer modo, en que el individuo se convierte a sí mismo en sujeto; aquí Foucault investiga la sexualidad y cómo los individuos se reconocen como sujetos sexuales. Siguiendo esta jerarquización, la primera parte de este trabajo aborda explícitamente al segundo modo de objetivación en el estudio foucaultiano. Para ello se centrará, por un lado, en el paso del método arqueológico al genealógico y en el modo en que las “prácticas divisorias” forman sujetos. De esta manera, Foucault menciona que:

Las ideas de las que me gustaría hablar aquí no tienen pretensiones de teoría ni de metodología. Quisiera decir [...] cuál ha sido el propósito de mi trabajo de estos veinte últimos años. No se trataba de analizar los fenómenos de poder, ni de sentar las bases de tal análisis. He pretendido ante todo producir una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura; he tratado, desde esta óptica, de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos”.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM, 1988, p. 227.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 228.

Por otro lado, la segunda parte del trabajo, se centrará en una confrontación con la hermenéutica gadameriana a fin de cotejar los diferentes modos de acceso al estudio de la relación entre los individuos y las prácticas sociales que los constituye.

### A priori objetivo y a priori histórico

Cómo accede Foucault al estudio del sujeto en estos tres diferentes modos de objetivación mencionados es una cuestión en sí misma. Para el primer modo de objetivación el método designado es el *arqueológico* y para el siguiente se designa la *genealogía*, de origen nietzscheano. A qué se debe el cambio de método de estudio de los problemas es algo que trataré a continuación. Foucault ve en el análisis de la historia la clave para estudiar las distintas objetivaciones del individuo. Cristina Micieli escribe que “la obra de Foucault interpela a la historia para saber quiénes somos”.<sup>3</sup> Pero, esto no significa que vea a la historia como una sucesión lineal donde el investigador intenta establecer relaciones entre sucesos disímiles o busca una continuidad que atraviesa los distintos sucesos, y tampoco ve a la historia como una totalidad que da significado a cada una de sus partes. Para Foucault “la atención se ha desplazado de las vastas unidades que se describían como épocas o siglos, hacia fenómenos de ruptura”.<sup>4</sup> Para el análisis foucaultiano lo importante, el problema a estudiar, no es la tradición sino las rupturas, los cortes que fundan. No hay aquí un fundamento desplegado con una propia teleología sino una refundación, un volver a fundar en cada corte, cada ruptura. Hecho que indica una discontinuidad. El pensamiento de este filósofo se centra en las interrupciones, allí donde algo que era de una manera comienza a ser de otra, surge una transformación y se ve interrumpida la continuidad. Hay un cambio que irrumpe y que rompe con la continuidad. Leemos en la historia una serie de interrupciones, de cortes que no permiten linealidad alguna y que alejan de sí toda idea de fundamentación última, universal. El pensamiento fundacionista da lugar al pensamiento de la discontinuidad.

Esta discontinuidad, para Foucault, aparece en un triple papel.<sup>5</sup> En primer lugar, es una operación deliberada del historiador. En segundo lugar, es también el resultado de una descripción. Es el concepto que no se deja de especi-

<sup>3</sup> Cristina Micieli, *Foucault y la fenomenología*, Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 17.

<sup>4</sup> M. Foucault. *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Biblos, 2002, p 5.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 13-15.

ficar. La discontinuidad es un concepto polimorfo que adopta la forma propia del campo de estudio; no es lo mismo la discontinuidad en un nivel epistemológico, en una curva de población o en la sustitución de una técnica por otra. En tercer lugar, la *historia global*, reemplazada ahora por lo que llamaremos *historia general*. En la historia global tenemos un sistema de relaciones homogéneo, donde expresan todo un mismo núcleo central. La historia se articula en grandes unidades que guardan un principio de cohesión. La historia general, en cambio, no presupone ni dispone de estas nociones sino que las problematiza, los cuestiona. El juego propio de la historia general es el de determinar qué relación existe entre las distintas series, qué efectos tienen los desfases, cuál es la verticalidad de las relaciones entre series, o sea, cuál domina a cuál. En fin, una historia general “despliega el espacio de una dispersión”.

La historia continua, la historia global, pertenece a la función fundadora del sujeto, donde nada se dispersa y todo se reúne bajo una unidad. Esta historia global se ve resquebrajada ya a partir del siglo XIX con Marx y su análisis histórico de las relaciones de producción, Nietzsche y su crítica a la racionalidad, a un fundamento originario racional y teleológico; y a las nacientes investigaciones en psicoanálisis, lingüística y etnología, donde el sujeto comenzó a dejar la centralidad y fueron tomando la misma las leyes del deseo, los juegos del discurso y las reglas de acción.<sup>6</sup> Esto es una ruptura, o como también lo llama Foucault, un cambio de *episteme*. Este concepto utilizado en *Las palabras y las cosas* es el concepto central para comprender el modo en que Foucault analiza los distintos tipos de saberes que objetivan al individuo. El análisis recae en discursos con estatus científico como la biología, la economía y la lingüística. Éstos son saberes que objetivan al individuo en tres funciones esenciales: el trabajo, la vida en sí misma y la comunicación. La *episteme*, para el filósofo francés, es siempre una y es la condición de posibilidad de todo saber.<sup>7</sup> Es condición de posibilidad de los discursos propios de la biología, la economía y la lingüística. Es condición de posibilidad de los enunciados propios de estos saberes con estatus científicos. Cada uno de estos saberes comprende un discurso que contiene una serie de enunciados que no respetan un proceso lineal sino que refieren a cortes que varían el sentido del mismo.

La *episteme* funciona como un *a priori* que determina la posibilidad de enunciación de cualquier saber. Como escribe Roberto Machado, “la episteme es el orden específico del saber, la configuración, la disposición que toma el saber

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>7</sup> M. Foucault. *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1984, p. 166.

en una determinada época y que le confiere una positividad en cuanto saber”.<sup>8</sup> La episteme es un *a priori* que ordena, podríamos decir; pero, el tema específico es saber *cómo* ordena. Foucault, en *La arqueología del saber*, parece querer responder a este tema. Y, es justamente en este punto donde se creará la controversia por el método arqueológico. El *modo* en que la episteme ordena pasa a ser el problema. La pregunta, entonces, que se podría hacer es la siguiente: ¿cómo una episteme *ordena* un determinado campo de saber? Foucault habla de *reglas de formación* como las condiciones de existencia de los enunciados de un discurso. Estas reglas son, justamente, aquellas que ordenan y condicionan un campo de saber. Las reglas de formación determinan los conceptos, los posibilita y los condiciona.<sup>9</sup> El método arqueológico recaerá sobre estas reglas de formación o, mejor dicho, estudiará cómo éstas permiten una serie de enunciados. Dichas reglas producen un campo de dispersión donde los enunciados se relacionan de diferentes maneras. Para Foucault este espacio de dispersión no posee centro y no encuentra sujeto individual o colectivo que las sustente. El espacio de dispersión “propuesto” por las reglas *a priori* permite enunciados autónomos con respecto a un sujeto. Los enunciados son autónomos y anónimos. No hay ninguna actividad sintética de una conciencia muda sino, todo lo contrario, es el sujeto efecto de este espacio de dispersión donde se da la positividad de los discursos. En resumen, el sujeto es efecto de la positividad de los discursos.

Efecto de cruces y variaciones de enunciados. La episteme posibilita enunciados de diferentes tipos de saberes que se pliegan en el individuo. Hay una heterogeneidad de enunciados que se relacionan en un espacio de dispersión variable en tiempo y espacio. El estudio arqueológico piensa estos cruces y desplazamientos de enunciados en ese espacio sin centro. En esto es ilustrativo Deleuze. Este pensador, en su libro *Foucault*, menciona que en un enunciado podemos distinguir tres tipos de espacio.<sup>10</sup> El primero, llamado *espacio colateral*, constituido por otros enunciados, donde tenemos un dibujo transversal del enunciado. Lo que Deleuze llama “familia de enunciados”. El segundo es el *espacio correlativo*, en el que se da la relación entre el enunciado y su materialidad: conceptos, sujetos, objetos. El tercer espacio es extrínseco: lo constituyen las formaciones no discursivas, como las instituciones, los acontecimientos políticos y procesos económicos. A este espacio Deleuze le da el

<sup>8</sup> R. Machado, “Arqueología y epistemología”, en AA. VV., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 25.

<sup>9</sup> M. Foucault, *La arqueología del saber*, p. 348.

<sup>10</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 2003, pp. 31-36.

nombre de *espacio complementario*. Y es el que lleva a Foucault a una concepción de la filosofía política. Dicho espacio retiene el enunciado como discursividad pero lo relaciona con el afuera institucional. El *espacio complementario* es en el filósofo francés el punto conflictivo. Cómo un discurso remite a una institución y cómo ésta remite a un determinado discurso. Y es justamente aquí, donde nos separamos de la arqueología, tema de la crítica que realizan Dreyfus y Rabinow al método arqueológico, quienes declaran en el cuarto capítulo, de la primera parte de su libro “el fracaso metodológico de la arqueología”.<sup>11</sup> La crítica de estos pensadores norteamericanos radica en la autonomía del discurso que se transparenta en la definición de episteme. Como dije renglones arriba, la episteme es un orden del saber determinado por unas reglas de formación. Pero, dichas reglas no son ni psicológicas, ni sociológicas, ni antropológicas; son condiciones de posibilidad de todo enunciado. Incluso de esos saberes. Esto, ha llevado a pensar en un Foucault estructuralista. Para Dreyfus y Rabinow la explicación dada en *La arqueología del saber* se asemeja a una posición estructuralista. Para ellos la propuesta foucaultiana no es algo meramente descriptivo; sino una versión modificada del planteamiento estructuralista. Es más, si las reglas de formación no son ni leyes causales objetivas, ni reglas subjetivas, sean estas individuales o colectivas, entonces terminan por ser algo parecido a un formulismo. En definitiva, funcionan a un modo trascendental. La posición de Foucault con respecto a estas críticas ha sido la de distanciarse del estructuralismo e indicar que la arqueología se mueve en un nivel diferente. Para el pensador francés las reglas que describe operan en un nivel más básico, profundo, que cualquier tipo de formalización. Estas reglas no son principios formales son *a priori históricos*. El *a priori* formal es distinto del *a priori* histórico, ambos pertenecen a niveles distintos. Los *a priori* históricos condicionan a los *a priori* formales de cualquier saber. Pero, esta explicación no convence a los críticos norteamericanos. Para ellos “los principios de producción y rarefacción que ha descubierto *no son meramente descriptivos*”.<sup>12</sup> La mera descripción parece ser suplantada por una “explicación cuasi-estructuralista” de los fenómenos que estudia. Esta descripción que dice hacer Foucault no termina siendo tal sino que, por el contrario a su proyecto, termina siendo “una especie de *a priori* explicativo”. Pensamiento ajeno a la intencionalidad descrita en *La arqueología del saber*. En este texto su autor escribe algo que parece una defensa a las críticas que vendrían luego,

<sup>11</sup> H. Dreyfus y P. Rabinow, *op. cit.*, pp. 101-121.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 113.

“he tratado de hacer surgir la especificidad de un método que no fuese ni formalizador ni interpretativo”.<sup>13</sup>

Una posición similar a Dreyfus y Rabinow la tiene Roberto Machado cuando escribe:

En *Las palabras y las cosas* hay una *normatividad* específica y manifiesta en el concepto mismo de episteme. La prueba de esto es la insistencia de Foucault en el carácter de necesidad de la episteme. Mejor que un juicio, la normatividad arqueológica es el ordenamiento de los saberes de una época teniendo en cuenta el saber mismo considerado a la vez en su contemporaneidad, su generalidad y su profundidad, es decir, a partir de la episteme.<sup>14</sup>

Tanto Machado como Dreyfus y Rabinow destacan el carácter normativo de la episteme en la constitución de saberes que objetivan al individuo. Debido a ello Michel Foucault se ha visto encerrado en una ilusión de un discurso autónomo alejado de la práctica. Incluso se le puede aplicar este pensamiento ya que parece estar ciego ante la pertenencia a una determinada episteme. Para Dreyfus y Rabinow, el autor de *Las palabras y las cosas* no se da cuenta de que se encuentra envuelto en las prácticas sociales que estudia y que, en gran medida, es un producto, efecto de ellas. Por eso se puede decir que hay, en este método arqueológico, una preponderancia de la teoría por sobre la práctica aunque Foucault no quiere que su obra fuese tomada de esa manera.

Este pensamiento crítico lo aborda Deleuze en su libro. Éste nombra el llamado *espacio complementario*. Espacio en el cual los enunciados se ven relacionados directamente con acontecimientos políticos, procesos económicos o instituciones, pareciendo, en principio, no pertenecer al análisis propio de la arqueología. El método arqueológico refiere más bien a los dos primeros espacios, es un análisis de saberes, de enunciados de saberes con estatuto científico. La arqueología toma al enunciado en su vinculación con otros (*espacio colateral*) y en su vinculación con su materialidad (*espacio correlativo*). Ejemplo de esto es el trabajo *Las palabras y las cosas*. Por ello el mismo Deleuze aclara que, en cuanto describe la tercera espacialidad del enunciado (*espacio complementario*), donde pasamos a un dominio diferente al de la arqueología.<sup>15</sup> Es con la intención de explicitar este campo no trabajado que Foucault encuentra la *genealogía* como método. Por ello, para Dreyfus y Rabinow, si

<sup>13</sup> M. Foucault, *La arqueología del saber*, p. 227.

<sup>14</sup> R. Machado, “Arqueología y epistemología”, p. 27.

<sup>15</sup> G. Deleuze, *op. cit.*, p. 38.

bien la arqueología desempeña un papel sumamente importante en el análisis foucaultiano de la objetivación del individuo, se encuentra subordinada a la genealogía. Para estos autores, la genealogía no sólo subordina la teoría a la práctica sino que también muestra cómo toda teoría no es más que la expresión de las prácticas organizadoras.<sup>16</sup>

Así como Deleuze rastrea la positividad del enunciado en las tres porciones espaciales, incluyendo de esta forma el segundo aspecto metodológico de la obra foucaultiana, el mismo Foucault ve en la “procedencia” (*Herkunft*) y en la “emergencia” (*Entstehung*) los conceptos fundamentales para describir el objeto propio de la genealogía, definida en su trabajo “Nietzsche, la genealogía, la historia”, de 1971, año que podemos señalar como el del giro a una nueva metodología. En este escrito<sup>17</sup> describe, como se dijo, el objeto de la genealogía con base en dos conceptos: *emergencia* y *procedencia*. Esta configuración de la genealogía es tomada del análisis de la obra de Nietzsche y puesta al servicio de lo que llamamos con Deleuze *espacio complementario*. La genealogía, como *procedencia*, indica una seriación de sucesos que revisten como capas a un concepto cualquiera. Un ejemplo de ello es la concepción de verdad que tiene Nietzsche. Ésta, a través de la historia, se ha determinado por una sucesión de capas de conocimiento que parece mantener una homogeneidad propia. Pero, esto no es así. Esta solidificación de capas, conjunto de pliegues, de sucesos heterogéneos muestran que, una vez que analizamos su serie de sucesos constitutivos, el concepto es frágil y para nada inmóvil.

La *procedencia* tiene la característica de inscribirse en el sistema nervioso, en el cuerpo. El cuerpo es la superficie de inscripción de los sucesos. Para Foucault es el cuerpo de los niños el que se altera en la inscripción de sucesos por parte de sus padres. Los sucesos dejan huella en el cuerpo, y la genealogía, debe mostrar cómo se produce esa relación entre historia y cuerpo. Es tarea propia de la genealogía como *procedencia* descubrir el *cómo* del cuerpo en la historia (cómo actúa, cómo se reconoce, cómo se altera, etcétera). En cuanto *emergencia* la genealogía muestra el punto de surgimiento. El acontecimiento, la singularidad propia del suceso que corta y se inscribe. Este aspecto le permite a Foucault mantener una concepción no lineal de la historia, sino, por el contrario, una historia hecha de cortes, una historia que a través de sucesos crea pliegues que se inscriben en el cuerpo. Un aspecto muy importante de la genealogía como *emergencia* es que ésta siempre se da en una

<sup>16</sup> H. Dreyfus y P. Rabinow, *op. cit.*, p. 124.

<sup>17</sup> M. Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992, pp. 7-31.

interrelación de *fuerzas*. La emergencia va a mostrar un lugar de enfrentamiento de fuerzas. El surgimiento se da en el intersticio de una lucha de fuerzas. Lo más interesante de esta concepción de acontecimiento como producto de una lucha de fuerzas es el anonimato de éstas y cómo produce sujetos. Cómo en esta lucha de fuerzas se relaciona la serie de reglas que condicionan un campo de saber con la voluntad de aquellos que dominan esas reglas. Esto es la *interpretación* e interpretar, “es apoderarse, mediante la violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones”.<sup>18</sup>

Esta lucha de fuerzas se da en un espacio y del intersticio entre ellas surge el evento. La genealogía estudia justamente eso, aquello que surge del *lugar* de enfrentamiento de fuerzas. Lo surgido, lo propio del enfrentamiento de fuerzas es *el poder*. A esto Deleuze responde: “la fuerza nunca está en singular, su característica fundamental es estar en relación con otras fuerzas, de suerte que toda fuerza ya es relación, es decir, poder: la fuerza no tiene otro objeto ni sujeto que la fuerza”.<sup>19</sup> El poder es relación de fuerzas; y del poder surgen las reglas reguladoras de un campo de saber. Por ello se suele entender, como lo hacen Dreyfus y Rabinow, a la genealogía como instancia explicativa de la arqueología. La cuestión del poder y su relación con el saber en cuanto a objetivaciones del individuo es el tema foucaultiano de su etapa genealógica, y, para adentrarse en su significación, se pasará a continuación a una interpretación del texto *Vigilar y castigar*.

## Las instituciones como productoras de subjetividad

Los dos conceptos mencionado, *procedencia* y *emergencia*, son, a mi entender, los que darán el marco teórico a la obra foucaultiana *Vigilar y castigar*. El objetivo de esta obra es describir el proceso de cambio del poder de castigar. Estudiar la metamorfosis del poder punitivo a partir de las tecnologías políticas que se han inscripto en el cuerpo. En definitiva, “cómo un modo específico de sujeción ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto “científico”.<sup>20</sup> Como se puede observar, el tema central

<sup>18</sup> M. Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *op. cit.*, pp. 18-19.

<sup>19</sup> G. Deleuze, *op. cit.*, p. 99.

<sup>20</sup> M. Foucault. *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2001, p. 31.

del estudio foucaultiano es cómo se han inscripto en el cuerpo las relaciones de poder, a su vez, cómo esto genera un saber con estatuto científico y, en definitiva, cómo ambos efectúan un tipo de sujeción. Esto es, cómo hacen de un individuo un sujeto. Como dice Foucault en uno de sus cursos de 1976: "El individuo no es el *vis-a-vis* del poder; es, pienso, uno de sus primeros efectos. El individuo es un efecto del poder, y al mismo tiempo, o justamente en la medida que es un efecto, el elemento de conexión. El poder circula a través del individuo que ha constituido".<sup>21</sup>

Por ello podemos decir que la cuestión del sujeto en el marco de una lucha de fuerzas es el tema esencial de esta segunda parte de la obra de Foucault, así como el concepto de tecnología política. Esto es, el *cómo* de la acción de las resistencias sobre el sujeto: qué estrategias utiliza el poder para disciplinar cuerpos y hacer así un determinado sujeto. Las preguntas que podemos hacer esperando una respuesta del filósofo francés son básicamente las siguientes: qué es el poder y cómo actúa para efectuar sujetos. En cuanto a la primera cuestión, que Deleuze llamó la originalidad de *Vigilar y castigar*, se piensa una nueva concepción del poder. Foucault va a esbozar una nueva interpretación con respecto a ello, y tal es así que se diferencia inmediatamente de anteriores concepciones. La interpretación nace en el *Leviatán* de Hobbes y que continúa hasta la concepción marxista, se circunscribe a un campo delimitado por la soberanía jurídica y por las instituciones estatales. Se describe al mismo centrado e institucionalizado. Una soberanía jurídica que descende, que se articula y se da en una forma descendente. Pero en los siglos XVII-XVIII se produce un cambio profundo: el poder que rebasa la mera soberanía jurídica. Este es el poder que se instala con la ascendente burguesía y que Foucault llama *poder disciplinario*.

Dicha temática, para este autor, debe estudiarse de una forma ascendente; desde los mecanismos propios infinitesimales, que tienen su propia historia, tácticas y técnicas a sus relaciones posibles. El poder no repercute hacia abajo ni se centraliza; es difuso y descentrado. Se le concibe como una *estrategia* y no como una propiedad. Concebirlo de esta manera es enterdelo como un *ejercicio*. El poder, para Foucault, se ejerce y no se posee, no es propiedad de nadie ni de nada. El ejercicio de éste descifra en el fondo una red de relaciones siempre tensas. El poder es una lucha tensa de relaciones de fuerza. Se instala en la tensión de dominados y dominantes. No es posición de los dominantes solamente sino que también atraviesa a los dominados y éstos participan den-

<sup>21</sup> M. Foucault, "Curso del 14 de enero de 1976", en *Microfísica del poder*, p. 152.

tro de sus posibilidades en el espacio estratégico. Por ello no podemos creer que el saber sea ajeno a las relaciones de poder. Éste crea estrategias en las cuales se encuentran inmersas las instituciones. Para Michel Foucault no existe una relación de poder sin su correlación en un campo de saber. El sujeto se halla inmerso siempre en una relación poder-saber; no existe el sujeto libre o sujeto testigo que, ajeno a la implicancia poder-saber, conozca. Por ello escribe: “[...] en suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reactivo al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento”.<sup>22</sup> No hay sujeto ni modelo de conocimiento que se inscriba por fuera de la relación poder-saber. Para el genealogista, tanto el sujeto como el objeto y el modo de acceso a éste, son efectos de la relación poder-saber. Como se puede observar, el Foucault arqueólogo termina siendo un fracaso por esta ignorancia. Dreyfus y Rabinow marcan el límite y el fracaso de la arqueología en cuanto a esta relación fundamental de poder-saber; y es aquí donde se puede ver lo que llaman la primacía de la práctica por sobre la teoría. Por ello, Deleuze, ha señalado una evolución en *Vigilar y castigar*.<sup>23</sup> Este Foucault realiza un nuevo paso con respecto al arqueólogo. La forma de lo *visible* se hace patente en correlación con la forma de lo *enunciable* de, por ejemplo, *Las palabras y las cosas*. Abre una nueva porción de espacio que se pone junto a la relación del enunciado con su material y con otros enunciados; en resumen, hay una complementación de la forma de lo enunciable. De allí, la definición del *espacio complementario* del enunciado.

Las relaciones de poder, relaciones de fuerza, a través de diversas tecnologías políticas sobre el cuerpo generan distintos tipos de acción. El individuo es atravesado por las relaciones de poder en sus diversas estrategias generando en él una docilidad, un control minucioso. Docilidad que hace del individuo una cosa apta *para* y que podemos identificar más con un útil que con un ser humano. “A [los] métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las “disciplinas”.<sup>24</sup> Para Foucault, esto es un punto de emergencia, un acontecimiento que instala una nueva serie. Es durante el siglo XIII donde surge una nueva tecnología sobre el cuerpo. Y la misma tendrá tres características principales:

<sup>22</sup> M. Foucault. *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, pp. 34-35.

<sup>23</sup> G. Deleuze, *op. cit.*, pp. 57-59.

<sup>24</sup> M. Foucault, *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, p. 141.

1) El cuerpo ya no se trabaja como unidad sino en partes. Hay un poder infinitesimal sobre el cuerpo activo.

2) El objeto de control es la eficacia de los movimientos, su organización.

3) La modalidad implica una coerción interrumpida, constante. Se ejerce un poder infinitesimal sobre el espacio y el tiempo.

La disciplina se puede observar, ante todo, en la distribución de los individuos en el espacio. Esta nueva tecnología política surgida, en cuanto al espacio dirá que a cada individuo le corresponde un lugar, un emplazamiento de acción. A cada individuo un lugar y a cada lugar un individuo. Es, justamente, un individuo —un espacio. La ecuación es uno a uno, nunca varios —uno. El poder disciplinario restringe al individuo a un espacio. Se puede pensar en el dispositivo escuela como un espacio amplio donde se encuentran varios individuos; pero esto no es exactamente así. Dentro de ese espacio amplio los alumnos se encuentran sectorizados y ordenados de tal forma que los mismos pueden ser señalizados en su individuación. El poder disciplinario siempre evita las distribuciones por grupos. El espacio se fragmentará según la cantidad a repartir, sean estos cuerpos o elementos. En cuanto al tiempo, el ejemplo a imitar será los monasterios benedictinos. De estas comunidades monásticas se toman tres procedimientos efectivos: el establecimiento de ritmos, división específica de tareas y regulación de repeticiones de tareas. Los procedimientos efectivos serán la clave del poder disciplinario; su fin no se alejará jamás de una composición de fuerzas para obtener una máquina eficaz. La máquina se estudia y se adiestra en sus partes, en todas sus partes, y la misma, se convierte de esta forma, en un objeto dócil y útil. Se toma al individuo, así como se tomaba al campesino para realizarlo soldado, y se le “endereza” a la manera de un código. Un código que se visualiza como tecnología política. Lo visible es el adiestramiento hasta tal punto de hacerlo invisible y que la máquina funcione ya por sí misma.

La disciplina “fabrica” sujetos tomando a los individuos como objetos y ejerciendo sobre ellos un enderezamiento de conductas. Como escribe Foucault:

[ ] puede decirse que la disciplina fabrica a partir de los cuerpos que controla cuatro tipos de individualidad, o más bien una individualidad que está dotada de cuatro características: es celular (por el juego de la distribución espacial), es orgánica (por el cifrado de actividades), es genética (por la acumulación de tiempo), es combinatoria (por la composición de fuerzas).<sup>25</sup>

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 172.

El poder disciplinario se encarga específicamente de “enderezar conductas” y para ello utiliza tres tipos de instrumentos: la inspección (visibilidad), la sanción normalizadora (la norma) y una combinación de ambos instrumentos: el examen. La vigilancia se hace indispensable en la medida que los obreros en las fábricas, por ejemplo, comienzan a ser cada vez más. Las tareas de control se hacen necesarias en la medida que la producción aumenta incansablemente. Ya la vigilancia es un engranaje propio del aparato de producción. A su vez, esta vigilancia, que no sólo se puede observar en las fábricas sino también en colegios y hospitales, requiere una normatividad, una serie de límites y sanciones que regulen los grupos de individuos. Con la normatividad se controlan todos los movimientos y regulan los tiempos de trabajo o estudio, se produce una coerción sobre la acción del cuerpo. Esta normatividad inserta; en la cotidianidad de la fábrica, el colegio o los hospitales, diferenciaciones, exclusiones y, jerarquizaciones.

### Convergencias y divergencias con la hermenéutica

De esta manera, el modo de acceso al fenómeno estudiado recae en una genealogía que se desarrolla de un modo discontinuo y que, como hemos visto, permite o condiciona la ilustración descriptiva del método arqueológico cuasi estructuralista. Las relaciones de poder determinan la configuración objetiva de los entes representados por las ciencias. Un juego de fuerzas que es una biopolítica: una producción de subjetividades que funda toda teoría posible; un movimiento ascendente que va desde la praxis hacia la teoría. Esta noción misma de oposiciones constantes de fuerzas, un juego discursivo de fuerzas que forman una circularidad entre la remisión del discurso a las instituciones y éstas a un modelo discursivo temporario, es el modo disciplinario de la producción de subjetividades. Es el acontecimiento emergente que se inscribe en una violencia interpretativa: un dominio de las reglas que regulan la discursividad. En suma, la interpretación muestra los ámbitos discursivos que confluyen en el discurso. En Foucault se distinguen dos modos o niveles interpretativos. Uno de ellos refiere a la propia metodología de análisis interpretativo que realiza de la historia de las ideas y es la búsqueda de las reglas que subyacen a las prácticas discursivas. El otro es aquel en el que critica y, según él, es propio de la hermenéutica: el discurso paralelo. La hermenéutica “se encuentra ante la obligación de interpretarse ella misma hasta el infinito; de proseguirse siempre”.<sup>26</sup> Para

<sup>26</sup> M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, El cielo por asalto, p. 47.

Foucault la hermenéutica produce discursos paralelos a los ya existentes mediante un intento de desenmascarar una apariencia en pos de un conjunto de signos ordenados y claros, de un “algo oculto” que debe surgir como sentido verdadero.

Esta característica de la hermenéutica, según Foucault, nos lleva ante dos consecuencias importantes. Por un lado, la interpretación queda anclada en el mentor de la interpretación; o sea, en el “quién” que ejerce la interpretación. Por otro lado, la interpretación cae en una circularidad en que la misma siempre vuelve sobre ella en un puro lenguaje allende a la locura.<sup>27</sup> Esta consideración foucaultiana de la hermenéutica apunta, entonces, a dos cuestiones particulares. La primera, que la hermenéutica es un discurso sobre discurso y, por tanto, no accede a las reglas condicionantes de los mismos. La segunda, que la hermenéutica, según ello, es meramente circular y cae en un puro lenguaje autoreferente. Ahora bien, según ello, este filósofo parece comprender la hermenéutica en el sentido de la hermenéutica romántica asociándola a lo que él llamó en *Las palabras y las cosas* el doble empírico-trascendental. Pero esto, a nuestro entender, no afecta a la hermenéutica contemporánea, la hermenéutica ontológica heideggeriana-gadameriana para ser más precisos. El tratamiento de la hermenéutica como un discurso autónomo que se dirige a un objeto que se encuentra “más allá” en el sentido moderno de una dicotomía “apariciencia-verdad” o “sentido-sin sentido” es un procedimiento que, justamente, cae preso de sus mismas denuncias. Foucault cree que la hermenéutica trabaja de un modo dicotómico cuando es él el que ve a la hermenéutica de esa forma. La separación entre sujeto y objeto o, para ser más precisos, entre el intérprete y el sentido verdadero que se encuentra oculto es una versión de la hermenéutica pre-heideggeriana. Por ello mismo Heidegger es el que le da un giro ontológico a la hermenéutica transformando el acto de comprensión (*Verstehen*) en un existencial. La hermenéutica, de forma similar a la genealogía foucaultiana-nietzscheana, en su giro ontológico afirma que la *praxis* es origen de toda teoría.<sup>28</sup> La hermenéutica es una fenomenología de la facticidad. En su urbanización gadameriana esta última se reformula explícitamente como una interpretación de las prácticas sociales y culturales que conforman al individuo. A esto mismo se refiere Vattimo “De manera que, paradójicamente, es precisamente la conciencia radical de su carácter interpretativo, y no descriptivo y

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 47-48.

<sup>28</sup> Cf. M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 34-37.

objetivo, lo que garantiza a la hermenéutica una posibilidad de justificarse racionalmente”.<sup>29</sup>

Ello lo podemos observar especialmente en el concepto de “formación” que Gadamer trabaja en la primera parte de *Verdad y método*. Para este autor el concepto romántico de “formación” (*Bildung*) viene a considerar lo mentado por el concepto nietzscheano de “procedencia” que rescata Foucault en sus análisis sobre la disciplina. Para el filósofo alemán “La formación pasa a ser algo muy estrechamente vinculado al concepto de cultura, y designa en primer lugar el modo específicamente humano y de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre”.<sup>30</sup> En un movimiento similar al del pensador francés, Gadamer encuentra en la noción de “formación” un concepto que compensa la creencia gnoseológica, basada en el ideal cartesiano de conocimiento, de una conciencia cognoscente objetiva. En su intento de crítico con respecto al ideal de la Ilustración como perfeccionamiento, progreso continuo y, principalmente, la asimilación de las ciencias humanas del método inductivo propio de las ciencias naturales, Gadamer retoma dicha idea de “formación” que durante el siglo XIX, con Hegel como principal propulsor, contrarrestó el fenómeno poco discutible de la analogía entre el modelo de las ciencias naturales y las humanísticas.

La ilustración, para Gadamer, se reconoce en tres momentos a lo largo de la historia occidental.<sup>31</sup> La primera Ilustración es la desarrollada en la antigüedad, en Grecia específicamente, donde se produce el ya mentado paso de la imagen mítica del mundo a la elaboración del conocimiento racional. Desde las imágenes de Hesíodo y Homero al pensamiento pitagórico y el helenismo, pasando por las figuras clásicas del pensamiento filosófico. La segunda Ilustración pertenece a la llamada “Ilustración moderna”, que podemos reconocer en la figura de Copérnico y su revolución astronómica. Esta Ilustración apegada al instrumento matemático se entiende cómo “ciencia de la experiencia” con el conocido procedimiento inductivo. Dentro de esta Ilustración moderna Gadamer identifica la vinculación de la misma con la crítica a la religión y la relación pragmática de la ciencia con diversos ámbitos de la humanidad. El tercer momento histórico de la Ilustración lo encontramos en el siglo XX como continuación de la primacía de la racionalidad pragmática pero con elementos nuevos. Se advierte en la actualidad una “edad técnica” en que las relaciones naturales de la sociedad han variado debido a una fe ciega en la ciencia, específicamente,

<sup>29</sup> Gianni Vattimo, “La reconstrucción de la racionalidad”, en *Hermenéutica y racionalidad*, Santafé de Bogotá, Norma, 1994, p. 153.

<sup>30</sup> H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 39.

<sup>31</sup> H. G. Gadamer, *Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, pp. 77-89.

en su “sociedad de expertos”. Las reacciones románticas que percibimos en siglos anteriores se encuentran ausentes, o por lo menos sin influencia alguna, en nuestra cotidianidad. La Ilustración ha devenido como factor social mediante formas de organización de la ciencia en instituciones y trabajos colectivos que se diferencian del estudio solitario del científico en los siglos XVI y XVII. Esto trae aparejado el cambio social de la imagen verbal del mundo por la imagen del lenguaje matemático del mundo y una organización sistemática basada en la técnica. La administración técnica de las instituciones estatales que regulan nuestro accionar son un claro ejemplo de ello.

Frente a esto Gadamer retoma a Platón con la intención de mostrar que existe en nuestra formación otra vía de acceso para la comprensión del estar en el mundo. Ello lo hace no sólo explicar el origen del camino que no ha llevado a la administración técnica de las prácticas sociales sino también para reconocer el origen práctico del conocimiento. En trabajos posteriores a *Verdad y método*, el autor rehabilita una noción platónica de medida que se puede encontrar en el *Político* (283c-284e). Allí, Platón analiza el arte de medir, *metretiké*, que mienta no sólo el carácter ontológico del exceso, defecto y justa medida de los discursos sino también el aspecto de dichas cualidades en los distintos objetos de las artes. La concepción platónica de la medida se inscribe en una doble acepción. Por un lado, existe un tipo de relación con el objeto de oposición, de enfrentamiento. Una relación dominante que se delimita en el número, en las matemáticas, como determinación del objeto. Las artes, en esta concepción de medida, miden a su objeto en su profundidad, longitud, velocidad, y demás relaciones de tipo cuantificable, numerable. Este tipo de relación es de conocimiento dominador. Es un conocimiento acabado de la cosa que se manipula en las pretensiones del individuo y, a su vez, tenido por concluyente. Es el pensamiento calculador implícito que determina y conlleva un no reconocimiento de lo otro en tanto que tal. Sobre este punto asiente el pensamiento moderno, fundado en Descartes y desarrollado por las ciencias duras, como reflexión calculadora de lo otro en tanto enfrentado, opuesto que se formaliza según las pretensiones propias y que hemos observado en la reflexión de la actualidad en la forma de época de la técnica. Lo resultante de este pensamiento regido por una relación de medida matematizante para Gadamer obedece a lo que llama anti-texto; o sea, no puede reclamar para sí una textualidad, una comunicación lograda. La noción de anti-texto gadameriana refleja la ausencia de vinculatividad entre lo otro y el intérprete; específicamente la ausencia de toda vinculatividad moral. Esta última habla del proceder finito y limitado no sólo del conocimiento sino también de las pretensiones que vuelcan en la comunicación los interlocutores en una construcción dialogal del conocimiento. La idea

de medida platónica como relación de oposición y enfrentamiento no hace más que pensar la misma como relación en referencia a un sujeto dominador y constituyente que en su encuentro con lo otro este último adquiere su validez en el modo de ser de “estar frente a” o “ser puesto en contraposición a”. La referencia en el juego del lenguaje está dada no en el lenguaje mismo sino en el polo de la subjetividad. La cosa misma no es pensada desde sí misma sino desde la calculabilidad en cuanto manipulación de la misma. El pensamiento de la cosa se encuentra anclado en la subjetividad como fundamento constituyente de ésta.

Mientras que en la noción de medida vista anteriormente la relación de las artes con su objeto se definía mediante el exceso y el defecto en determinaciones calculables como profundidad y velocidad en esta otra concepción de medida el pensamiento recaerá sobre la base del concepto de “justo medio”, *tó métrion*. Este nuevo patrón de medida sobre la cosa se habla en sus particularidades fundamentales que son: lo conveniente, lo oportuno, o lo debido (*Político*: 284e). Éstas nos sugieren no sólo un distinto patrón de medida sino también una distinción en lo referente a la experiencia. La experiencia hermenéutica debe comprenderse desde esta noción de medida. Para ello nos puede servir el siguiente fragmento de Gadamer: “Ese ‘tener’ una experiencia no significa propiamente que nosotros hagamos algo, sino que algo se nos abre cuando nosotros lo entendemos rectamente”.<sup>32</sup> Si nos detenemos en este fragmento observamos que en él la concepción platónica del “justo medio” se encuentra allí. Tres ideas definen el concepto de experiencia: el hacer, la apertura y el entender rectamente. La primera, el hacer algo, es mentada en su negación y las otras dos como fieles a la noción de experiencia hermenéutica. Tener una experiencia es dejar hacer pero no en el sentido subjetivo de realizar algo con un comienzo y fin sino dejar hacer en el sentido de dar lugar a que lo tratado se muestre tal como es. No es una manipulación cognoscitiva que se mide en tanto un fin determinado. Tener una experiencia es dar lugar, abrir un espacio, en la comprensión a que la cosa se muestre, aparezca, se haga oportuna o debida a la situación. Con respecto a ello Vattimo dice: “Todo el discurso de *Verdad y método* está, en efecto, planteado en torno a la constatación de que la filosofía moderna, bajo el influjo del modelo metódico de las ciencias positivas, ha generalmente identificado la verdad con el método, sea el método demostrativo de la matemática, o, con el mismo valor el método experimental de la física; se trata, por el contrario, de redescubrir la experiencia de verdad que se hace fuera de esos contextos metódicos”.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> H. G Gadamer, *Antología*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 241.

<sup>33</sup> G. Vattimo, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 89.

Frente a estas consideraciones de la Ilustración y el “justo medio” platónico Gadamer pretende retomar y actualizar el concepto de “formación”, por y según el cual, las ciencias humanas se reconocen en un campo propio de estudio alejado de la metodología de las ciencias naturales. No se puede especular en ámbitos éticos y del arte con un concepto de verdad asociado a una metodología que hace de su objeto de estudio un objeto manipulable y disociado de la praxis vital que, en última instancia, ofrece un conocimiento definitivo y violento que ahoga las dimensiones propias de su particularidad. Tanto Gadamer como Foucault en sus críticas a la modernidad resaltan el papel de una conciencia articulada por la historia en la que las prácticas sociales y culturales del hombre se hallan disciplinadas por una “familia de enunciados”, como mencionamos con Deleuze. Esta convergencia entre el planteamiento gadameriano y el foucaultiano sobre la descripción del saber en relación con las prácticas a su vez se enmarca dentro de una divergencia con respecto al planteo último, si se quiere, de *cómo* se articulan los discursos que atraviesan las individualidades. En tanto Foucault mediante la arqueología busca las reglas que determinan los enunciados, “la familia de enunciados”, la hermenéutica, por su lado, en el específico caso gadameriano, remite a la conciencia histórica efectual (*Wirkungsgeschichte*) como resorte especulativo sobre la formación (*Bildung*) social-cultural del hombre. Para la hermenéutica estamos imbricados siempre en una interpretación que nos precede; un proceso racional reconstructivo que nos constituye históricamente, ontológicamente. Somos en tanto nuestra conciencia histórica efectual. De allí esta conciencia histórica efectual sea ontológica. Por consiguiente, la hermenéutica difiere de la arqueología en que a aquélla le parecería algo imposible el intento de escapar de la determinación histórica de nuestra conciencia a favor de encontrar las reglas que condicionan nuestra discursividad. Nuestros conceptos son palabras históricas que nos determinan en nuestro pensar y no herramientas que pueden servirnos para trasvasar la relación vital que tenemos con ellas en pos de la búsqueda de una estructura inmanente. La genealogía foucaultiana advierte la vinculación condicionante de la teoría con respecto a la *praxis* pero ello no acarrea necesariamente la idea de pensar a la genealogía como un paso intermedio entre las prácticas sociales y las supuestas reglas que la regulan. Por eso la hermenéutica no es ni objetiva ni descriptiva sino interpretativa. Pero de esto no se infiere que la hermenéutica se encuentre cercana a una “locura”. En síntesis, dos razones fundamentales invierten la postura foucaultiana:

1. La primera radica en la mencionada conciencia histórica efectual que tiene como trasfondo el llamado por Heidegger “círculo hermenéutico” esbozado en *Ser y tiempo*. Este círculo no es, justamente, considerado un círculo

vicioso sino, por el contrario, un círculo virtuoso. Gadamer dice que “La reflexión hermenéutica de Heidegger culmina menos en demostrar que aquí está contenido un círculo que en hacer ver que este círculo tiene un sentido ontológico positivo”.<sup>34</sup> El sentido ontológico positivo del círculo se debe a que él mismo apunta contra la arbitrariedad de las interpretaciones; o sea, toda interpretación en su proyección está expuesta a comprensiones previas erróneas. Por ello la hermenéutica trabaja sobre un suelo histórico de los conceptos. De allí que la destrucción o deconstrucción (*Destruktion*) planteada en el primer Heidegger radique en dismantelar la historia de los conceptos y reconocer en los mismos los desvíos históricos con respecto a su origen. Este carácter destructivo (*Destruktion*) de la hermenéutica en Gadamer se ve representado en un movimiento que va desde el concepto a la palabra y de la palabra al concepto. Esto significa que la conciencia histórica efectual posee la posibilidad ontológica de dar cuenta de una precomprensión (*Vorhabe*) estructurante en la interpretación y, de esta forma, dar cuenta de los prejuicios subyacentes a la misma. Aunque, como dice Grondin, “Gadamer no insiste tanto en la tradición destructora como en la fuerza (que habla conjuntamente) de la ‘eficacia histórica’, en la que permanecen integrados nuestros conceptos como palabras históricas”.<sup>35</sup>

2. Una segunda razón fundamental, conectada estrechamente con la anterior, es que la discursividad de la hermenéutica lejos está de ser un discurso autónomo capaz de auto reproducirse independientemente de las prácticas sociales. El lenguaje para Gadamer, similarmente a Austin, es un *hacer*, un modo de ser en el mundo. El lenguaje no se entiende como una herramienta de aplicación sobre el mundo sino que él mismo “expresa” el mundo. Siguiendo a Von Humbolt, Gadamer reconoce que el lenguaje expresa una visión del mundo; por ello encuentra que el lenguaje no puede separarse de la experiencia hermenéutica realizada por el hombre en su estar en el mundo. El autor de *Verdad y método* llama a esto lingüisticidad (*Sprachlichkeit*): el carácter lingüístico subyacente a todo acto de comprensión.<sup>36</sup> La interpretación en la aplicación hermenéutica de la comprensión se encuentra siempre bajo el horizonte del lenguaje, de la lingüisticidad. Los entes tienen su existencia en su nombramiento no son ni anteriores al nombre ni independientes de él. Grondin menciona un buen ejemplo de esto: el nombre rosa. Cuando se pronuncia “rosa” hacemos que la *rosa* se halle presente con su belleza e incluso con su símbolo de amor, ya que la misma menciona esto como práctica social que es; eso for-

<sup>34</sup> H. G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 332.

<sup>35</sup> J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, p. 217.

<sup>36</sup> Cf. H. G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 526-547.

ma tan parte del nombre como que a la misma la nombramos por su fragancia.<sup>37</sup> El nombre manifiesta la entidad de la cosa y las prácticas sociales que lo hacen comprensible. Respecto a esto, Gadamer aclara:

El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente *tengan* mundo [ ] el lenguaje no afirma a su vez su existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él. No sólo el mundo es mundo en cuanto accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre.<sup>38</sup>

## Conclusión

A modo de resumen podemos indicar lo siguiente. En una primera parte del texto nos hemos acercado a Foucault mediante su etapa arqueológica tratando de ver las problemáticas que subyacen a este modo de estudio en la conformación de subjetividades. Allí encontramos, basándonos en las críticas de Dreyfus, Rabinow y Machado, el planteamiento cuasi estructuralista foucaultiano más allá de las propias indicaciones del autor de diferenciar entre un *a priori* objetivo y un *a priori* histórico. Este cuestionamiento desemboca en el modo de acceso genealógico al estudio del nacimiento del hombre donde un complejo de fuerzas confluyen en discursos de estatuto científicos productores de subjetividad. A través de la noción de “poder disciplinario” Foucault advierte que las instituciones (escuelas, hospitales y cárceles) son productoras de subjetividad. Los discursos con estatuto científico desembocan en un juego de fuerzas que son reconocidos por el filósofo francés mediante ciertas reglas históricas que regulan dichos discursos. De allí que la confrontación con la hermenéutica se establece sobre la denuncia de Foucault de que la misma no es más que un discurso paralelo. La hermenéutica se encuentra obligada a interpretarse a sí misma; a producir un discurso sobre otro en una circularidad infinita. Debido a esto hemos señalado la mencionada confrontación según dos conceptos conductores: convergencia y divergencia. Según el primero, reconocemos que tanto Foucault como la hermenéutica gadameriana resaltan una conciencia articulada

<sup>37</sup> J. Grondin, *op. cit.*, p. 221.

<sup>38</sup> H. G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 531.

por la historia en la que las prácticas sociales y culturales conforman la subjetividad del individuo. En cuanto a sus divergencias hemos destacamos lo siguiente. La conciencia determinada por los efectos de la historia (*Wirkungsgeschichte*) posee en sí misma la capacidad de dar cuenta de sus propios prejuicios reconociendo que siempre opera en toda comprensión una estructura previa de interpretación (*Vorhabe*). Por otro lado, la hermenéutica rechaza todo intento de establecer un discurso autónomo alejado de la *praxis* vital del individuo. El sentido siempre es sentido expresado. No puede existir nada anterior o fundante por fuera del carácter lingüístico de la expresión. De esta forma la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) es el modo de ser del hombre expresado en la discursividad que le es propia según su constitución óptica, es decir, según las prácticas sociales y culturales que lo conforman, que Gadamer resume en el término "tradición".



# HANNAH ARENDT Y LA POLÍTICA RADICAL: MÁS ALLÁ DE LAS DEMOCRACIAS REALMENTE EXISTENTES

ANDRÉ DUARTE\*

## Resumen

**E**l presente texto investiga la concepción de lo político subyacente a la reconstrucción arendtiana de la *polis* griega. El argumento central es que tal retorno al pasado tiene por finalidad cuestionar las alternativas políticas ofrecidas por las variegadas corrientes contemporáneas del liberalismo político, las cuales reducen el político a la dimensión de lo jurídico. De manera distinta, pienso que Arendt bosqueja una concepción democrática radical situada más allá del modelo de las democracias realmente existentes. Para mostrar que el intento de Arendt no ha sido la construcción de un modelo teórico normativo y utópico de lo político, aislado de las experiencias políticas efectivas de nuestro tiempo, procuro establecer una rápida comparación entre el legado teórico-político arendtiano y las experiencias políticas radicales de los nuevos colectivos políticos españoles dedicados a la discusión y a la acción política directa, mencionando el caso del colectivo catalán *Espai en blanc* (Espacio en blanco).

Palabras clave: Arendt, política, democracia radical, polis, colectivos políticos.

\* Profesor de la Universidade Federal Rural de Pernambuco, Brasil; Miembro del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, Brasil.

## Abstract

The present text investigates Arendt's conception of the political underlying her theoretical reconstruction of the Greek *polis*. My main argument is that Arendt's return to the past aims to question the political alternatives offered by many contemporary currents of political liberalism, which tend to reduce the political to the domain of the juridical. Distinctively, I think that Arendt outlines a radical conception of democracy that is to be situated beyond the model of our existing democracies. In order to show that Arendt's aim was not that of elaborating a theoretical normative and utopian conception of the political, far removed from actual political experiences of our time, I establish a brief comparison between her political theoretical legacy and the radical political experiences of the new Spanish political collectives dedicated to political discussion and to direct political action, as in the case of the Catalan collective *Espai en blanc*.

Key words: Arendt, politics, radical democracy, polis, political collectives.

*Hannah Arendt nos ha dado, en realidad,  
la imagen más neta del principio constituyente  
en su radicalidad y en su potencia.*

Antonio Negri

*El trabajo de un grupo es un trabajo  
de liberación. Un grupo de trabajo  
es una alianza de amigos.*

Colectivo *Espai en Blanc*

No solo en Brasil sino que en otros lugares, el pensamiento arendtiano suele frecuentemente ser involucrado en discusiones de naturaleza jurídica.<sup>1</sup> De hecho, hay muchos pasajes de sus obras en las que ella discute problemas jurídicos, casi siempre en conexión con las perplejidades instauradas por el fenómeno totalitario. Son conocidas, por ejemplo, sus discusiones respecto a la crisis de los derechos humanos frente a la legión de refugiados y apátridas que

<sup>1</sup> Vid. C. Lafer, *A Reconstrucao dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, São Paulo, Companhia das Letras, 1984; *Pensamento, Persuasao e Poder*, R. J., Paz e Terra, 2003.

dos guerras mundiales, incrementadas por el totalitarismo, trajeron para el escenario cotidiano de la política contemporánea. Igualmente importantes son sus reflexiones sobre el crimen de genocidio, el crimen en contra de la humanidad, despertadas en el contexto de su análisis del juicio de Adolf Eichmann, el responsable por la organización burocrática de la deportación de millones de seres humanos hacia las fábricas de la muerte.<sup>2</sup> Aunque las contribuciones arendtianas para estos debates jurídico-políticos sean incontestables, cumple resaltar que sus reflexiones están indeleblemente marcadas por la *crítica* respecto a los límites del derecho y de la democracia representativa como antidotos para la crisis política de nuestro tiempo. Nada más alejado del pensamiento arendtiano que concebir al derecho, a los derechos humanos, o a las democracias realmente existentes en el mundo posttotalitario como *la* instancia política privilegiada, exclusiva, para el ejercicio activo de la ciudadanía y para la comprensión de la política en sus (im)posibilidades contemporáneas. Nada más contrario al pensamiento político arendtiano que considerar la política como fundada en el derecho, y hacer del derecho, de los derechos humanos y de la representación parlamentaria, una política en sentido fuerte y positivo. Sin embargo, frecuentemente se alude a Arendt como una pensadora del derecho y de la democracia (ambos sin más calificaciones). Tal interpretación del pensamiento arendtiano me parece propia de un tiempo despolitizado en el cual predomina la subordinación de lo político a lo jurídico bajo la inspiración de teóricos seminales como Jürgen Habermas y John Rawls, para mencionar apenas dos de los más influyentes.<sup>3</sup>

En las consideraciones que siguen, quiero argumentar que Hannah Arendt se posiciona al *borde* de la recurrente subordinación de la política al derecho y del predominio de la comprensión liberal de la democracia. Además nos ofrece “otra” concepción de la acción democrática, la cual califico como democracia radical, entendiéndola como un fenómeno marginal con respecto a las democracias realmente existentes. No debemos olvidar la advertencia arendtiana, enunciada en el prefacio a *Los orígenes del totalitarismo*, de que una vez consumada la ruptura totalitaria el pensamiento político no puede más pretender

<sup>2</sup> Vid. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*, Nueva York, Viking Press, 1965.

<sup>3</sup> A. Sauhi, *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, México, Ediciones Coyoacán, 2002; Jürgen Habermas, “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power”, en *Social Research*, núm. 44 (1), Nueva York, 1977 y “Three normative models of democracy”, en S. Benhabib, *Democracy and Difference*, Princeton, Universidad de Princeton, 1996; J. Rawls, *Liberalismo político*, SP, Ática, 2000.

escapar al horror de la realidad política tal como la experimentamos en el presente. Esto quiere decir que es necesario recusar como imposibles las alternativas teóricas que nos recomendarían un retorno nostálgico hacia el pasado, o bien el cínico olvido de la fractura totalitaria en la anticipación de un mundo mejor, el mundo de las democracias realmente existentes de masa y mercado. Para Arendt, el siglo xx atestigua el oscurecimiento de la experiencia democrática radical, ya sea en función del creciente empleo de la violencia por parte del Estado, elevado a su paroxismo en el fenómeno totalitario, ya sea por el proceso histórico de privatización de la esfera pública, es decir, por la transformación estructural de la esfera pública en el espacio social de los cambios económicos de una sociedad constituida por trabajadores-consumidores. Este fenómeno determinó la pérdida creciente de autonomía de lo político en relación con el ámbito de las necesidades económicas, concebidas ahora en términos de las necesidades vitales de la sociedad o de la especie humana, definiéndose entonces el actual contexto biopolítico. No deberíamos espantarnos, consecuentemente, con el hecho de que la misma autora que elaborara una de las más severas críticas del totalitarismo, también se hubiese recusado a esposar a la democracia liberal y al *american way of life* como paradigmas centrales de su pensamiento político. Como se sabe, Arendt presenta en *La condición humana* una crítica vigorosa de la modernidad y de sus sociedades de masa y mercado, afirmando que en función de múltiples factores históricos modernos, las condiciones de posibilidad del ejercicio democrático radical estaban a punto de se agotar en las democracias realmente existentes, concebidas como instancias de gestión administrativa de los intereses vitales del *animal laborans*.

Frente al diagnóstico arendtiano de la crisis de la política es necesario preguntarse: ¿cual política se deriva de su reconstrucción fenomenológica de la acción y del espacio público? Así como pensada por Arendt, la acción democrático-radical es no-teleológica, o sea, es un fin en sí mismo y, por lo tanto, ella recusa no apenas las exigencias tradicionales de su fundamentación racional-moral, así como también las exigencias normativas de sumisión de la *praxis* al *jus*. Mi argumento central es que el pensamiento político de Arendt no está comprometido con la defensa de las democracias realmente existentes, sino con la apertura de nuevos espacios para el ejercicio activo de la ciudadanía. A primera vista, una tal política nos ha de parecer si no imposible, al menos algo rara y excéntrica, acostumbrados que estamos a la repetición del mismo en la certidumbre de que nada de nuevo surgirá en el desierto político del presente. A fin de indicar algunos ejemplos contemporáneos de esta política radical y descentrada, tendremos que mirar hacia los márgenes de nuestro escenario político actual. Entonces descubriremos nuevas formas de auto-organización y

de pensamiento crítico, aún incipientes, pero ya manifestados en la formación de colectivos de reflexión y actuación política subversiva respecto al consenso de las democracias realmente existentes.

Calificar la concepción arendtiana de la acción política como democrático-radical no significa hacer de Arendt una autora adversa al reconocimiento de la importancia del derecho y de la propia democracia representativa, pero implica afirmar que ella los repiensa a ambos radicalmente. En cuanto a la relación entre derecho y política, Arendt recusa las alternativas tradicionales, ya que piensa la ley como factor de estabilización y asimismo de creación de nuevos espacios de libertad, intentando articular poder constituido y poder constituyente. Para ella, la acción política genuina siempre trae el nuevo y, dado su carácter imprevisible, trasciende y desafía los límites del ordenamiento legal preestablecido:

Las limitaciones legales nunca son defensas absolutamente seguras contra la acción que viene desde dentro del cuerpo político, de la misma manera que las fronteras territoriales jamás son defensas totalmente seguras contra la acción que viene desde afuera. La ilimitación de la acción no es más que el otro lado de su inmensa capacidad para establecer relaciones, esto es, su productividad específica.<sup>4</sup>

No estoy de acuerdo, por lo tanto, con las críticas que Negri dirige hacia Arendt, según las cuales ella reconoció el potencial creativo del poder constituyente apenas para mejor impugnarlo y disolverlo en el entramado jurídico-liberal del poder constituido.<sup>5</sup> Contrariamente a Negri, pienso que nadie mejor que Arendt supo reconocer el problema crónico de la política radical en la modernidad, o sea, el hecho de que las genuinas irrupciones del auténtico poder constituyente jamás fueran más que fulguraciones instantáneas. Si Arendt intenta encontrar una frágil solución de continuidad entre poder constituyente y poder constituido, entre política y derecho, entre democracia radical y democracia representativa, ella lo hace a favor de la creatividad de la acción política. Para demostrarlo, hace falta comprender adecuadamente la concepción arendtiana de la acción política genuina y de su potencial.

Arendt desarrolló su fenomenología de la acción política y del espacio público con vistas a desencubrir y traer a la luz sus determinaciones democráticas

<sup>4</sup> H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, Universidad de Chicago, 1989, p. 191.

<sup>5</sup> Vid. A. Negri, *El poder constituyente. Ensayos sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Libertarias/Prodhuji, 1994.

esenciales. Para esto, emprendió un análisis de los fragmentos de la constitución de la experiencia democrático-republicana originaria, Greco-romana, cuyo núcleo se encontraría preservado en el lenguaje político de Occidente, aunque apenas precariamente. Retornar a la raíz de la experiencia política democrática no significaba intentar repetir en el presente un conjunto de acontecimientos pretéritos, sino divisar, en el pasado, aquello que en él aún es nuevo, verdadero principio de posibilidades políticas encubiertas y no transmitidas por la tradición de la filosofía política, pero, aún así, susceptibles de actualización en el presente. Arendt no es una pensadora de la nostalgia política, que se complazca en lamentar la pérdida de la grandeza Greco-romana y de lo que “fue” la política en el pasado; y tampoco asume la arrogancia teórica de pretender determinar, por medio de la construcción racional de modelos normativos extra-políticos, aquello que “debe” ser la buena política. Por otro lado, a Arendt le interesa lo que es la política, lo que se descubre cuando se miran las manifestaciones democráticas originarias en su correspondencia con ciertas manifestaciones políticas del presente, las cuales demuestran aquello que la política aún *puede* ser.

Según Arendt, la libertad como fenómeno político surgió en la *polis* griega democrática, caracterizándose por el hecho de que en aquel espacio público no existían gobernantes y gobernados u otras relaciones fundadas en el binomio de comando y obediencia, ya que los ciudadanos disfrutaban de la condición de la igualdad. La *polis*, pero también la *res publica* romana, fueran espacios en los que la libertad, la igualdad y la acción pudieran ser ejercidas colectivamente. Esto suponía garantizar la existencia de un palco estable que pudiera sobrevivir a la fugacidad de los actos y palabras memorables, preservándoles y transmitiéndoles después de su desaparecimiento en el pasado. La experiencia antigua de la libertad era esencialmente espacial y relacional, vinculándose al mundo de las apariencias que se establece *entre* los ciudadanos y que desaparece cuando estos se alejan. Desarticulando la tradicional vinculación entre poder, violencia y gobierno, Arendt formuló y recuperó un concepto enfático y positivo del poder al retroceder al origen de las formas de gobierno ya constituidas, encontrando así el espacio y el modo de ser originarios de dónde brotan la política y el poder, fenómenos fundamentalmente distintos de la violencia. La política y el poder surgen originariamente del “espacio de las apariencias [que] pasan a existir siempre que los hombres se reúnen en la modalidad del discurso y de la acción, lo cual es anterior y precede a toda y cualquier constitución formal de la esfera pública y a las muchas formas de gobierno”.<sup>6</sup> Se trata ahí de un espacio que solamente existe potencialmente, es decir, en cuanto posibili-

<sup>6</sup> H. Arendt, *The Human Condition*, p. 199.

dad, tal cual lo atestiguan las palabras griega y latina para el poder, *dynamis* y *potentia*. Por eso, el poder que de él se deriva tampoco es más que pura virtualidad y no algo que se pueda acumular, preservar y emplear bajo cualesquiera condiciones, pues depende en primer plano de su actualización por medio de las palabras y actos de una pluralidad de ciudadanos.

El poder es definido por Arendt como un “fin en sí mismo” y, por lo tanto, la propia política es entendida como tarea infinita. Sin embargo, si el auténtico poder se contrapone al carácter instrumental de la violencia, Arendt no deja de especificar las condiciones bajo las cuales el poder puede ser legítimamente generado y ejercitado. Para ella, el poder se origina de manera legítima solamente en un “ser-con discursivo” (*Miteinander-Reden*)<sup>7</sup> en el cual “la palabra y el acto no se encuentran divorciados”, cuando “las palabras no son vacías y los actos no son brutales”, es decir, “cuando las palabras no son empleadas para ocultar intenciones, sino para revelar realidades, y los actos no violan y destruyen, sino que crean nuevas relaciones y realidades”.<sup>8</sup> Si el poder adviene cuando es actualizado por actos y palabras de esta naturaleza, él se sostiene y dura en el tiempo a través de su continua posibilidad de re-actualización por medio de las promesas que intentan delinear las condiciones bajo las cuales los hombres del futuro podrán continuar a ejercer el poder, actuando y hablando entre ellos a fin de establecer el “acuerdo frágil y temporario de las muchas voluntades e intenciones”.<sup>9</sup>

Bajo tales consideraciones podemos comprender la concepción arendtiana del derecho y de la función política de las leyes. De manera semejante a los griegos, pero no exactamente como ellos y no apenas en conformidad a ellos, como veremos, la autora piensa el ordenamiento jurídico de la comunidad política como un factor de estabilización de la fragilidad de los acuerdos y promesas humanos, y asimismo del carácter impredecible de las relaciones políticas entretejidas por una pluralidad de agentes. Las leyes tienen por función “erigir fronteras y establecer canales de comunicación entre los hombres”,<sup>10</sup> proporcionando estabilidad a un mundo esencialmente marcado por los cambios continuos aportados por la llegada de nuevos seres humanos. Las leyes y el derecho circunscriben cada nuevo comienzo generado por la acción, garantizando

<sup>7</sup> H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, J. Kohn ed., Nueva York, Harcourt Brace, 1993, p. 39.

<sup>8</sup> H. Arendt, *The Human Condition*, p. 200.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>10</sup> H. Arendt, *Totalitarianism. Part three of The Origins Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt Brace, 1968, p. 163.

un espacio de libertad y de movimiento a la vez que limitan la creatividad política. Para defender una comprensión política del derecho y de las leyes en la cual los límites no sean entendidos como contrarios a la preservación de un margen de libertad que pueda garantizar el advenimiento de la novedad, Arendt recurre también a la concepción romana de las leyes, tal como formada desde los romanos hasta Maquiavel y Montesquieu. De este último, Arendt toma la concepción de que “el ‘espíritu de las leyes’ es el principio por medio del cual las personas que viven bajo un determinado sistema legal actúan y son inspiradas a actuar”.<sup>11</sup> En otras palabras, Arendt piensa las leyes y sobre todo la constitución no apenas como instancias de estabilización del espacio político, sino también como instancias en las cuales se fijan *principios* políticos que inspiran el mismo actuar colectivo.

A su vez, la obediencia a las leyes y a las instituciones políticas es pensada en su relación con el poder generado legítimamente, en el intercambio de actos y palabras no violentos, condición que permite distinguir tal obediencia de aquella que se obtiene por medio de la amenaza o del empleo de la violencia. Mientras la violencia es inmediatamente incuestionable, la obediencia política es mediada por el reconocimiento de las determinaciones legales y por el consentimiento popular que les confiere su legitimidad. Pero, atención: es fundamental comprender que, para Arendt, en sentido propio solamente consiente quien efectivamente sabe que puede discordar. De hecho, la posibilidad de una política abierta a la novedad depende en gran medida de la capacidad de los agentes libres para discordar, para decir no y actuar a fin de cambiar un determinado estado de cosas del mundo. Según tal concepción, el consentimiento que legitima el poder constituido no requiere la abdicación del poder constituyente por parte de los que entran en acuerdo, pues el poder de los pactantes se preserva en la base de constitución del poder constituido, se mantiene en las manos de los mismos agentes que entran en acuerdo. Para Arendt, la cuestión relevante no es la de justificar racionalmente la génesis del poder constituido por el recurso a la ficción del contrato, ya que el poder existe por sí mismo siempre que los ciudadanos convivan en la modalidad de la acción y de la palabra no violentos. Más importante le parece la cuestión de la legitimidad, la cual se deriva de los principios que generaran el “estar juntos inicial” que fundó la comunidad política; a su vez, tales principios necesitan renovar continuamente su capacidad de inspirar las nuevas generaciones a que continúen a actuar en consonancia con ellos. Para que la legitimidad del poder constituido

<sup>11</sup> H. Arendt, *Crisis of the Republic*, Harcourt Brace, 1972, p. 94.

no se degenera, es necesario que el espíritu o el principio que presidió a la fundación del cuerpo político se renueve cotidianamente por medio de la participación política activa de los ciudadanos. De esta manera, el consentimiento a las leyes no depende ni de una sumisión involuntaria y ciega al pasado tradicional, ni de un reconocimiento teórico y racional de la validez del ordenamiento legal, sino del deseo de los ciudadanos de “hacer parte del juego”, es decir, de su deseo y posibilidad de participar activamente de la comunidad política. Para participar de este “juego del mundo” es necesario obedecer a las reglas acordadas o bien intentar cambiarlas por medio de la acción colectiva.

Síganse de estas consideraciones que la vida política es, para Arendt, potencialmente conflictiva, competitiva, agonística, marcada por la confrontación de posiciones y opiniones contrarias. Tal concepción agonística de lo político es asimismo una consecuencia de la concepción arendtiana de la libertad en cuanto ejercicio performático de la acción colectiva, entendida como fin en sí misma. En una formulación algo enigmática, Arendt dijo que “Para ser libre, la acción tiene que ser libre de motivos, por un lado, y de su objetivo intencionado en cuanto un efecto previsible, por otro”.<sup>12</sup> Seguramente, Arendt no piensa que la acción política auténtica sea privada de fines y motivaciones, lo que sería absurdo. Lo que ella pretende enfatizar es que la acción política genuinamente libre no debe ser considerada bajo la exigencia de la justificación extra-política de sus motivos o de sus objetivos, sino bajo la consideración de su *sentido* político. Para Arendt, la acción libre posee *sentido* apenas en la medida en que trasciende el plano de la justeza moral de las intenciones o el plano del cálculo y evaluación de su efectividad en el mundo. En otros términos, el sentido de la acción libre no se subordina a sus motivos y objetivos, a los cuales siempre acaba por trascender en la medida en que instaura nuevas relaciones entre los agentes. La acción libre se origina de la adhesión de los agentes a principios políticos generales, los cuales no pertenecen a la subjetividad, sino a la calidad mundana del espacio público en el cual ciertos actos y palabras son posibles o impensables. Tales principios no son creaciones ideales o abstractas, pues radican en la historia de la praxis y de la reflexión política occidental. En el ámbito democrático-republicano, por ejemplo, se pueden enumerar principios como la solidaridad hacia los otros, el amor a la igualdad de derechos y a la justicia, la felicidad pública en cuanto disposición y placer para participar en la definición de los destinos de la comunidad política, etcétera. Tales principios no se confunden con las motivaciones psicológicas de los agen-

<sup>12</sup> H. Arendt, *Between Past and Future. Eight exercises in political thought*, Nueva York, Penguin Books, 1993, p. 151.

tes, sino que son pensados como fuentes de inspiración del actuar y como “criterios de acuerdo con los cuales toda la vida pública es conducida y juzgada”.<sup>13</sup> La acción política no es evaluada por Arendt en términos de la justeza de sus motivaciones o por su eficacia, sino por su grandeza intrínseca, es decir por su capacidad de instaurar nuevas relaciones políticas entre los ciudadanos, bastándose a sí misma: “*La grandeza, por lo tanto, o el significado específico de cada acto, sólo puede residir en el mismo desempeño y no en los motivos que la provocaran o en los resultados que ella produjo*”.<sup>14</sup> Esto equivale a afirmar que la fenomenología política de Arendt descentra el foco de análisis de la acción de la subjetividad de los agentes para el mundo de las apariencias y su pluralidad interpretativa, concentrándose en la revelación de los principios políticos constitutivos del espacio público.<sup>15</sup> Esta concepción de la acción y del espacio público de inspiración griega, como constitutivamente agonísticos y pluralistas, es propensa a exaltar el inconformismo y la búsqueda de excelencia contrariamente a la pasividad monótona y repetitiva de la política burocrático-partidaria del cotidiano, adecuándose perfectamente a los parámetros de una política de resistencia.

Por cierto, Arendt no pretendió recusar la democracia representativa de manera simplista e ingenua, pero tampoco estaba satisfecha con tan solamente reformarla; su verdadero objetivo fue el de encontrar alternativas para redefinirla radicalmente, es decir, en consonancia con su raíz originaria, a fin de estimular el surgimiento de nuevos espacios de libertad y de nuevos actores políticos. Pensar la política más allá del sistema representativo-partidario exige favorecer y detectar el apareamiento de nuevas formas de asociación colectiva, menos centralizadas y cristalizadas, más autónomas y flexibles, menos disciplinadas y, por lo tanto, más creativas y osadas, capaces de multiplicar las formas de actuación política. Arendt, creo, nos enseña a ver las instancias modernas de reapropiación de la política participativa antigua no apenas en eventos suntuosos como las revoluciones que fundan nuevos cuerpos políticos, sino también en acontecimientos más discretos, tales como los movimientos políticos de resistencia a la opresión y por el reconocimiento de nuevos derechos, protagonizados por los nuevos movimientos sociales. Además, creo que su pensamiento político radical también ayuda a comprender interesantes movimientos políticos marginales al consenso democrático-liberal, promocionados

<sup>13</sup> H. Arendt, *Essays in Understanding*, p. 332.

<sup>14</sup> H. Arendt, *The Human Condition*, p. 206.

<sup>15</sup> L. J. Dich, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell, Universidad de Cornell, 1994, p. 80.

por colectivos políticos que actúan al margen de los partidos y de los movimientos sociales tradicionales. Estos colectivos establecen redes de relaciones reales y virtuales con otros colectivos, constituyéndose como locales móviles en los cuales la acción y el pensamiento políticos no se disocian jamás. Un claro ejemplo de esta capacidad auto-gestionaria para actuar y pensar de manera hiper-crítica es el colectivo barcelonés *Espai en blanc* (Espacio en blanco), autodenominado como un “programa de subversión”.

*Espai en blanc*, como tantos otros colectivos españoles y europeos, está asociado a la práctica política ilegal de las *okupaciones*, de la invasión de espacios públicos abandonados, los cuales son transformados en espacios libres de pensamiento, discusión y organización de acciones políticas subversivas. Las acciones políticas colectivas promocionadas por *Espai en blanc* no miran solamente hacia el problema de la especulación inmobiliaria y la necesidad de ampliar la oferta de viviendas a los desprovistos de medios para financiarse una vida independiente y digna, problema inmediato que evidentemente no es ignorado. Sin embargo, sobre todo se pretende crear y ampliar espacios de encuentro en los cuales se entretejan nuevos lazos de solidaridad, nuevas amistades, nuevas formas de cuestionamiento y lucha, al margen del consenso capitalista en sus nuevas variaciones hegemónicas transnacionales. En su autodenominación como “Espacio en blanco” residen dos ideas fundamentales: *espacio* no debe ser comprendido como “promesa de un futuro mejor”, sino como “pasión por conquistar lugares comunes en los que se pueda vivir de otra manera” Tal espacio permanece “en blanco, porque está dispuesto a hacerlo sin referencias preestablecidas, sabiendo que la experiencia no se acumula y que el pasado no funciona hoy como fuerza de transmisión y de transformación”. Los involucrados saben que “los discursos emancipatorios, iluministas, reconciliadores o revolucionarios, se han quedado sin horizonte. Y, sin embargo, seguimos pensando para liberar la vida allí donde se encuentra aprisionada”. Para eso, es necesario superar el aislamiento cotidiano y pensar y actuar de manera colectiva, descubriendo e inventando nuevas formas de cooperación y de articulación de redes y de conocimientos, apartándose de las viejas ideas de “asistencia, de participación y de pertenencia”. La idea de asistencia fomenta la dependencia y el mantenimiento de la jerarquía entre el intelectual y las masas desposeídas. La idea de participación, a su vez, “siempre acaba siendo víctima de un cómputo de éxitos y fracasos basado en el número de personas que consigue movilizarse”. Ya la tercera idea, la de pertenencia, “delimita un dentro/fuera cuyo propósito termina por ser únicamente el de seguir realimentando su diferencia”. El rechazo de estos ideales tiene consecuencias políticas importantísimas para la definición de sus formas de actuación y

reflexión políticas respecto a los movimientos sociales. Por ejemplo, el colectivo considera al Estado como instancia privilegiada a la cual dirige sus demandas políticas, pero, de manera sorprendente, no lo hace bajo la expectativa de que tales demandas sean atendidas. En otras palabras, no se asumen como acreedores del Estado y ni siquiera se conciben como elaboradores de demandas, pues lo que en verdad les importa es manifestar lo que quieren y necesitan por medio de su mismo actuar y pensar. No quieren estimular a la participación en sentido tradicional, pues no vinculan el ejercicio de la política a la certidumbre o al deseo de obtener victorias —antes, parece tratarse de ejercer y experimentar la política como un fin en sí mismo, más allá de victoria o derrota, de tal manera que también las derrotas no se aparten de todo de la victoria: por lo menos se resistió, por lo menos se denunció, se intentó agujerear y romper una realidad que se mantiene “atrapada en las prisiones de lo obvio”. Por todo eso, *Espai en blanc* se define tan simplemente como “un catalizador de experiencias: una red de complicidades, un dispositivo para uso de los propios interesados”.

A título de conclusión, me gustaría simplemente considerar que tal concepción de la práctica y del pensamiento político marginales al consenso democrático-liberal parece convergir hacia la concepción arendtiana de la política democrático-radical, concebida como fin en sí misma y como privada de fundaciones extra-políticas, ya sean de orden moral o jurídica. Tal política democrático-radical ya no tiene en mira cualquier ideal mesiánico, sino que intenta multiplicar los espacios de libertad en relación a los continuos esfuerzos del poder constituido por domesticar y atrapar el potencial de las iniciativas constituyentes de los ciudadanos.

# DERECHOS HUMANOS, UNIVERSALES

VIRGILIO RUIZ RODRÍGUEZ\*

## Resumen

**E**l debate en torno a la universalización de los derechos humanos está enmarcado en el dilema real: unidad en la diversidad o la diversidad que niega la unidad. El problema radica en esto: o se acentúa la unidad que subsume a la diversidad, o se acentúa ésta para negar aquélla. Todos los seres humanos somos iguales, no hay muchas, ni siquiera dos naturalezas humanas, sino una sola, encarnada en los distintos seres humanos. Con esta última afirmación, sostenemos que aunque somos diferentes, somos también iguales; con lo cual afirmamos que los derechos humanos son universales. Reconocer las diferencias para tratarnos como iguales.

## Abstract

The debate around the universalism of human rights is enclosed within a real dilemma: to unify in the diversity or to diversify neglecting the unity. The problem

\* Universidad Iberoamericana, Santa Fe, Departamento de Filosofía.

focuses on this: whether it highlights the unity that goes farther than diversity, or is this diversity underlined in order to neglect the unity. All human beings are equal, there are not too many human natures, there are not even two of them, there is only one, which is placed in bodily form among different human beings. With this last argument, we state that even when we are different, we are at the same time equal; therefore, we affirm that human rights are universal. To recognize the differences is to treat each other as equal beings.

### Planteamiento del problema

Quizá a nadie o a muy pocos les interese saber si los derechos humanos son universales o no; más importa el no sufrir violaciones de los mismos. ¿Su universalidad se confirma por las continuas violaciones que se dan, o por el respeto a los mismos? Todo mundo dice: en todas partes se violan los derechos humanos, pero nadie dice lo contrario. No puede ser violado algo que no es o que no existe. O, ¿es que pasará con los derechos humanos algo semejante a lo que se dice irónicamente respecto de la ley? La ley existe para ser violada.

Existen muchas razones y argumentos para afirmar y sostener el carácter universal de los derechos humanos; pero también hay las mismas razones o más para negarlo. Incluso, alguien se ha atrevido a decir: “No existe el ‘hombre’ en el mundo, he visto en mi vida franceses, italianos, rusos, etc, y sé incluso gracias a Montesquieu que se puede ser persa, pero en cuanto al ‘hombre’, declaro no haberlo visto...”<sup>1</sup>

En general podemos decir que ha pesado mucho aquella sentencia lapidaria de Aristóteles, resultante de confundir algo esencial con lo cultural: Hay hombres por naturaleza libres y otros por naturaleza esclavos.<sup>2</sup>

Cuando se habla de los derechos humanos se utilizan muchos términos: libertades individuales, derechos subjetivos, derechos naturales, derechos del hombre, derechos humanos, libertades públicas, valores morales, derechos individuales, derechos fundamentales. Ninguno de estos términos —señala Peces-Barba— es una expresión pura de una decisión lingüística, sino que todos

<sup>1</sup> B. Binoche, *Critiques des droits de l'homme*, p. 40, apud G. Peces-Barba, *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid. Boletín Oficial del Estado, 1999, p. 75.

<sup>2</sup> Aristóteles, *Política*, 1255<sup>a</sup>, lib. I, 5, ed. bilin. y trad. de Julián Marías y María Araújo, Madrid, CEPC, 1997.

ellos tienen conexiones culturales y explicaciones derivadas de un contexto histórico, de unos intereses, de unas ideologías y de unas posiciones científicas o filosóficas de fondo.<sup>3</sup>

Al disertar o al hablar de algo, lo primero que está presente en la mente de los interlocutores (aunque sea de forma inconsciente) es una doble pregunta: ¿qué es eso de que se habla? o ¿eso de que se habla existe? Pues bien, de lo que va a tratar este discurso es de los derechos humanos, y para tal fin, se dirá qué es lo que entendemos por ellos con Pérez Luño: son “un conjunto de facultades e instituciones que, en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional”.<sup>4</sup> Esta definición, —según el mismo autor— pretende conjugar las dos grandes dimensiones que integran la noción general de los derechos humanos, esto es, la exigencia iusnaturalista respecto a su fundamentación y las técnicas de positivación y protección que dan la medida de su ejercicio.<sup>5</sup>

Por su parte, Ferrajoli, hablará de derechos fundamentales, y escribe: “son aquellos derechos cuya garantía es igualmente necesaria para satisfacer el valor de las personas y para realizar su igualdad. A diferencia con los derechos patrimoniales no son negociables y corresponden a todos y en igual medida, en tanto que condiciones de la identidad de cada uno como persona y/o como ciudadano”.<sup>6</sup> Rawls sostiene lo mismo con otras palabras: “Los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales. Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar”.<sup>7</sup>

## Controversia sobre carácter universal

Con el carácter de universalidad se quiere resaltar que todos los derechos calificables de humanos son poseídos por todos los seres humanos, de todos los tiempos y lugares, en virtud de que todos los seres humanos son iguales por

<sup>3</sup> G. Peces-Barba, *op. cit.*, p. 22.

<sup>4</sup> A. E. Pérez Luño, *Derechos humanos. Estado de derecho y constitución*, 8ª ed. Madrid, Tecnos, 2003, p. 48.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>6</sup> L. Ferrajoli, *Derecho y razón*, trad. de Perfecto A. Ibáñez, Alfonso Ruiz M. *et al.*, Madrid, Trotta, 1997, p. 908.

<sup>7</sup> J. Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. de María Dolores G., México, FCE, 2002, p. 15.

naturaleza. No existen diferentes tipos de naturaleza humana a los que correspondan derechos también diversos. Un ser humano es lo que es de manera total; no caben gradaciones a la hora de poseer una naturaleza.

Al afirmar que los derechos humanos son universales nos referimos —con Peces-Barba— a tres ámbitos diferentes: Desde la *racionalidad*, la universalidad es una característica por la que la titularidad de los derechos se asigna a todos los seres humanos. Hace referencia al concepto y *fundamentación* de los derechos humanos. Desde al *ámbito temporal*, la universalidad supone que son válidos en cualquier momento de la humanidad. Razón por la cual algunos autores los han calificado como inmutables, nota que requiere algún matiz, pues chocaría con la manifestación histórica de los derechos humanos. Hace referencia a la *generalización* de los derechos humanos. Desde el *ámbito espacial*, la universalidad corre paralela con la extensión de los derechos humanos a todos los seres humanos de todos los lugares y de todas las culturas, sin discriminación de ningún tipo. Hace referencia a la *internacionalización* de los derechos humanos.<sup>8</sup>

Los derechos humanos son de todos sin excepción. Podríamos afirmar, en consecuencia, que todos los seres humanos poseen una igualdad jurídica básica, en cuanto todos son poseedores de derechos naturales como fundamento de cualquier otro derecho sobrevenido. En este sentido, —señala el mismo autor citado— la igualdad material, como fundamento de derechos, no puede ser el *igualitarismo* (la igualdad como de todos en todas las cosas: Buonarrotti) que disuelve al individuo en la comunidad, porque ese punto de vista desconoce la autonomía y hace imposible pensar al hombre desde los derechos fundamentales.<sup>9</sup>

Los derechos humanos —sostiene Truyol— son anteriores a cualquier pacto social o consenso entre los Estados; y que lejos de nacer de una concesión de la sociedad política, han de ser por ésta consagrados y garantizados.<sup>10</sup> Por la misma razón que afirmamos que la persona es anterior al Estado, y poseedora de unas “tendencias, facultades, exigencias, valores, aspiraciones, ideales naturales”, originariamente necesarias, por su especial configuración, para conseguir el desarrollo integral de todas sus potencialidades. A todas ellas se les da el nombre de *derechos humanos, derechos fundamentales, libertades fundamentales, derechos públicos subjetivos, derechos del hombre, derechos individuales*,<sup>11</sup> expresiones con matices diferentes, pero que en el uso colo-

<sup>8</sup> G. Peces-Barba, *op. cit.*, pp. 310-313.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>10</sup> A. Truyol y Serra, *Los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1979, p. 11.

<sup>11</sup> G. Peces-Barba, *Derechos fundamentales*, Madrid, Universidad de Madrid, 1986, p. 13.

quial se utilizan como sinónimos, expresando todas ellas la misma realidad: derechos humanos que toda persona, por el hecho de serlo, y desde que lo es, posee, los cuales deben ser reconocidos por la sociedad y por las normas positivas que la rigen.

En los tiempos modernos, en distintos momentos de la historia del hombre, diferentes instrumentos legales han coincidido en afirmar dicha universalidad. Como ejemplo de ello tenemos la Declaración de Virginia de 1776, en cuyo artículo 1° quedó establecido: *Todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes y tienen ciertos derechos innatos*. Unos años después, al término de la Revolución francesa en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, en su artículo 1°, palabras más, palabras menos, encontramos la misma afirmación de la Declaración de Virginia: “Los seres humanos nacen y permanecen libres e iguales en derechos”. Se entiende que estas declaraciones estaban marcadas por un tinte nacionalista. Fue necesario que pasaran unos buenos años, casi un siglo y medio, para que el hombre reconociera la necesidad de afirmar la universalidad de esos principios. De esta manera, en el seno de la nueva organización internacional, la ONU, (pues ya había desaparecido la Sociedad de Naciones, 1919) se da la *Declaración Universal de los derechos humanos* en 1948, en cuyo artículo. 1° quedó escrito: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y en derechos”.

Con este instrumento jurídico, la Comunidad Internacional se propuso “reconocer los derechos fundamentales de la persona, universales e indivisibles, como uno de sus intereses fundamentales y uno de los principios constitucionales del orden internacional”. Al respecto Norberto Bobbio señala, —resaltando el carácter *vinculante* de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948— que mientras la afirmación de los derechos naturales en J. Locke era una teoría filosófica, ésta tenía valor universal pero ninguna eficacia práctica; cuando las constituciones modernas incorporaron los derechos, la protección de éstos se hizo eficaz, pero sólo dentro de las fronteras de aquel Estado que los reconocía. Pero después de la Declaración Universal, la protección de los derechos naturales puede tener al mismo tiempo eficacia jurídica y valor universal. Y el individuo tiende a pasar de ser un sujeto de una comunidad estatal a ser sujeto también de la comunidad internacional, potencialmente universal.<sup>12</sup>

Más recientemente, en la Conferencia Mundial sobre derechos humanos, conocida como la Conferencia de Viena de 1993, la Asamblea General de las

<sup>12</sup> Norberto Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, trad. de Jorge Binaghi, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 522.

Naciones Unidas declaró que “todos los derechos humanos son universales, interdependientes e indivisibles y están relacionados entre sí, y que, por tanto, se debe dar a todos ellos la misma importancia”. En contraposición a esto, qué difícil es aceptar aquella sentencia rousseauiana: “El hombre ha nacido libre y, sin embargo, vive en todas partes encadenado”.<sup>13</sup>

No obstante estas declaraciones-afirmaciones, hay que advertir, —puntu-  
liza De Castro Cid— “que una cosa es la posesión de un derecho (todos los  
hombres poseen, son titulares de los derechos naturales) y otra muy distinta la  
posibilidad de su ejercicio”.<sup>14</sup> Existen y hay diversas razones, circunstancias o  
motivos: económicas, sociales, políticas, que hacen imposible su ejercicio. Pero  
ello no quiere decir que no se posean, que no se tengan. Sólo que —en opinión  
de López Calera— su protección jurídica queda reducida a su mínima expre-  
sión o simplemente no existe, cuando se plantea, por ejemplo, el problema del  
reconocimiento y realización de los derechos humanos en los países subdesar-  
rollados (política y económicamente), o bien, en el plano internacional. El he-  
cho es que millones de seres humanos no disfrutan de los más elementales  
derechos humanos, en unos casos porque no están ni siquiera reconocidos y  
en otros, aunque reconocidos, porque no tienen una efectiva protección jurídi-  
ca.<sup>15</sup> O estas desigualdades persisten porque no se cumple el deseo de Juan  
Jacobo Rousseau, cuando en *El contrato social* escribía: “Que ningún ciudada-  
no sea lo suficientemente poderoso para poder comprar a otro, ni ninguno bas-  
tante pobre para sentirse forzado a venderse”.<sup>16</sup>

Precisamente, en una de sus obras, *Los derechos en serio*, R. Dworkin,  
pone todo su esfuerzo y capacidad argumentativa para que se tomen Los dere-  
chos en serio, y centra su ataque en la afirmación positivista de que no hay  
otros derechos que los previstos en las normas que componen el derecho de  
una comunidad, y contra Bentham sostendrá la existencia de derechos pre-  
existentes o derechos naturales. Al mismo tiempo sugiere un concepto anti-  
utilitario de los derechos individuales, que son triunfos políticos en manos de  
los individuos que no pueden ser negados ni por el gobierno, ni tampoco por la  
mayoría, sobre la base de argumentos de supuestos beneficios o perjuicios  
generales; incurrir en estas prácticas es no tomarse los derechos en serio.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> J. J. Rousseau, *El contrato social*, L. I, c. 1, trad. de Enrique Azcoaga, Madrid, 2001, p. 40.

<sup>14</sup> B. de Castro Cid, *Introducción al estudio de los derechos humanos*, Madrid, Universitas, 2003, p. 116.

<sup>15</sup> N. María López C., *Introducción a los derechos humanos*, Granada, Comares, 2000, p. 31.

<sup>16</sup> J. J. Rousseau, *op. cit.*, p. 103.

<sup>17</sup> R. Dworkin, *Los derechos en serio*, trad. de Marta Guastavino, Barcelona, Ariel, 2002, p. 450.

Que todos los seres humanos son iguales en naturaleza no es una invención de los filósofos modernos. Si contemplamos retrospectivamente la historia del pensamiento, veremos que es una idea que aparece expresamente en los estoicos con la afirmación de la *Physis Koiné* (igualdad de naturaleza) de todos los hombres, por la que todos somos iguales y, por tanto, poseemos los mismos derechos.

Los hombres son iguales, desde dos puntos de vista : *igualdad formal o política e igualdad sustancial o social*. Con ello se habla no de un juicio de hecho sino de un juicio de valor. Un valor que se postula precisamente porque se reconoce que los hombres son distintos. Con la primera, —indica Ferrajoli— se conviene que los hombres deben ser considerados como iguales, prescindiendo del hecho de que son distintos, por sus diferencias personales, sexo, raza, lengua, religión etcétera. Con la segunda, se conviene, por el contrario, que aquellos deben ser hechos tan iguales como sea posible, y que no se debe prescindir del hecho de que son social y económicamente desiguales.<sup>18</sup>

Frente a esto hay que sostener que debemos reconocer las diferencias para poder tratarnos y reconocernos como iguales. Esta exigencia de reconocimiento de la igualdad encuentra su fórmula en la *justicia conmutativa*: Al tener todos los hombres los mismos derechos, se deben respetar los ajenos por la misma razón por la que exigimos se respeten los nuestros. Sólo que muy pocos insisten y reconocen que frente a cada derecho se encuentra un deber en la misma proporción. La igualdad en los derechos fundamentales —escribe L. Ferrajoli— es configurada como el igual derecho de todos a la afirmación y a la tutela de la propia identidad y en el ejercicio de su libertad, en virtud del igual valor asociado a todas las diferencias que hacen de cada persona un individuo diverso de todos los otros y de cada individuo una persona como todas las demás.<sup>19</sup> Debemos convencernos de esto de tal manera que, podemos decir, ningún hombre puede encontrar en sí mismo una superioridad natural que le dé derecho a imponerse a los demás en virtud de un privilegio propio.

Antes de la globalización se defendía la igualdad para conseguir cosas idénticas para todos: el respeto a la dignidad humana, la satisfacción de las necesidades básicas, la posesión de los mismos derechos y oportunidades. Todo eso sigue vigente en la sociedad global; pero ésta nos hace pensar por primera vez en la igualdad para obtener cosas distintas entre sí. La *Egalité* del triple lema de la Revolución francesa, —puntualiza Bilbeny— ha quedado pequeña

<sup>18</sup> R. Ferrajoli, *op. cit.*, p. 907.

<sup>19</sup> R. Ferrajoli, *Derechos y garantías: la ley del más débil*, trad. de Perfecto Andrés Ibáñez y Andrea Greppi, Madrid, Trotta, 2001, p. 76.

en su acepción original. Hoy pedimos también la igualdad para la diferencia. Y no se trata de ningún contrasentido, pues lo contrario de la igualdad no es la diferencia sino la desigualdad. Ahora, con la globalización y el crecimiento de las sociedades pluriculturales, la igualdad ha de servir también para que cada uno y su grupo cultural pueda expresar sin discriminación sus diferencias.<sup>20</sup> Sólo que las diferencias —hay que decirlo— son evidentes, son un hecho, son reconocidas; no así la igualdad que necesita ser proclamada. Las diferencias son algo fáctico, la igualdad, en cambio, es una norma a cumplir, a respetar, porque se considera algo abstracto. No se afirma, se prescribe, se interpreta no en términos de ser sino de deber ser. No es un hecho dado, sino un valor a alcanzar; es decir, hay la preocupación de que las diversidades pesen como factor de desigualdad.

La igualdad como norma, quiere decir que los diferentes debe ser tratados como iguales. Igualdad, por lo tanto, que no basta enunciarla sino observarla y sancionarla. Las diferencias existen: es obvio que entre las personas hay diferencias y que su identidad está dada por ellas. Y son estas diferencias las que deben ser tuteladas, respetadas y garantizadas en obsequio al principio de igualdad.

Arthur Kaufmann, sostiene que los derechos humanos son generales cuando son pensados en forma muy abstracta; cuanto más orientados estén hacia las circunstancias reales y se concreten, tanto más contingentes y relativos aparecen. Por tal motivo, son varias las voces que ponen en entredicho la generalidad de los derechos humanos.<sup>21</sup>

Existe un peligro que amenaza hoy día a la universalidad de los derechos. Se ha llegado a decir que probablemente el siglo XXI será la época de las identidades y los particularismos étnico-nacionales y culturales. Frente al ideal de convergencia en la igualdad de derechos y deberes para asegurar la cohesión de las sociedades, se alza una divisa que invirtiendo el lema marxista, proclama ¡nacionales de todos los países, separaos!

El Nacionalismo particularista y discriminatorio choca frontalmente con el ideal universalista que es inherente a la propia idea de los derechos humanos. Por eso —observa Pérez Luño— el nacionalismo entraña un disvalor moral frente a la valoración ética positiva que merecen otras actitudes para las que la comprobación de diferencias fácticas no legitima la discriminación, sino que las lleva a postular, en el plano del deber ser, la paridad de trato en función del

<sup>20</sup> Norbert Bilbeny, *Democracia para la diversidad*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 118.

<sup>21</sup> Arthur Kaufmann, *Filosofía del derecho*, trad. de Luis Villar B. y Ana María Montoya, Colombia, Universidad Externado de Colombia, 2002, p. 333.

dato común de la racionalidad, la dignidad o las necesidades de todos los hombres. Algo éticamente inaceptable es que la apelación a la diferencia tiende siempre a establecer discriminaciones a favor de quienes la postulan.<sup>22</sup>

La igualdad de todos los hombres —sostiene María Zambrano—, ‘dogma’ fundamental de la fe democrática, es igualdad en tanto que personas humanas, no en cuanto a cualidades o caracteres; igualdad no es uniformidad. Es por el contrario, el supuesto que permite aceptar las diferencias, la rica complejidad humana y no sólo la del presente, sino la del porvenir. La fe en lo imprevisible.<sup>23</sup>

Los derechos individuales son universales: existen en provecho de todos los individuos dentro del Estado, sin excepciones ni categorías de ninguna especie. No obstante las distinciones de sexos, clases, razas, regiones, religiones, partidos..., el hombre sigue siendo hombre. Los derechos individuales son los derechos del hombre, ligados por hipótesis a la realización de su destino de hombre. Desde este punto de vista, un hombre vale lo que otro, y en cada uno este valor es trascendente. Introducir discriminaciones sería, —según J. Dabin— o bien obrar de modo parcial, contra toda razón, o bien negar al hombre reconociendo valor sólo a la categoría escogida: clase, partido o raza.<sup>24</sup> Uno de los avances de la modernidad jurídica —escribe Carbonell— ha consistido en no hacer depender la asignación de los derechos del cumplimiento de ningún requisito; es decir, basta con ser persona —y no es muy difícil saber cuándo estamos frente a un ser humano y cuando frente a otro tipo de ser— para que sin ningún otro requisito se nos reconozcan una serie de derechos.<sup>25</sup>

Hoy se habla de manera frecuente del derecho a la diferencia. Y se hace al mismo tiempo una rotunda contraposición entre universalismo y diferenciación. Toda idea o proyecto con potencial verdaderamente liberador tiene siempre vocación universal, pero al mismo tiempo tal idea o proyecto, sin dejar de ser la misma, habrá de acomodarse a las condiciones socioculturales de cada uno de los destinatarios de la misma. Por tanto universalidad y diferenciación no se oponen, sino que por el contrario, se complementan necesariamente. Por eso no suena extraño decir: somos iguales pero diferentes; iguales y diferentes, solidarios y diferentes, etcétera. Esto es, la misma cualidad pero de diferentes

<sup>22</sup> A. E. Pérez Luño, *op. cit.*, p. 608.

<sup>23</sup> María Zambrano, *Persona y democracia*. La historia sacrificial, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 164.

<sup>24</sup> J. Dabin, *Doctrina general del Estado*, trad. de U. H. González, IJ, UNAM, 2003, p. 371.

<sup>25</sup> M. Carbonell, *Los derechos fundamentales en México*, UNAM/Porrúa/CNDH, México, 2005, p. 21.

maneras. Es lo que Giner denomina la paradoja de la diversidad: la convivencia de diferencias en un mismo paradigma es precondition para poder resolver sus incompatibilidades en normas generales consensuadas tras larga deliberación; o lo que es lo mismo, la diversidad bien entendida conduce a la universalidad.<sup>26</sup> Se trata por tanto, —señala Rubio Carracedo— de un universalismo ponderado, construido en el diálogo intercultural. Un nuevo paradigma que apuesta por la diversidad en la unidad, de modo que los valores libertad, igualdad etcétera, lleguen a ser únicos en la diversidad, según las diferentes relaciones que se dan o existen en ese universalismo construido.<sup>27</sup>

El nuevo universalismo ya no será el liberal-occidental que tratamos de exportar a todos los pueblos y culturas; sino el de la reiteración, como le llama Walzer, que es el que comienza a abrirse paso ahora en una sociedad más incoherente y plural, más tolerante y abierta a la diversidad, con el único límite de la moral mínima, la violación de cuyos valores básicos justifica la crítica.<sup>28</sup>

Esta universalidad de los derechos humanos, si no está dada, y menos, aceptada (como hemos podido constatarlo), habrá que promoverla, pero de forma indirecta, ya que su aceptación progresiva está estrechamente vinculada a la promoción y universalización de la democracia en el mundo, que también habrá de hacerse desprendida de su envoltura liberal y traducida tanto categorial como institucionalmente a las características socioculturales de cada país. La univesalización de los derechos humanos, —señala Ferrajoli— después de la caída de los muros y de los bloques podría ser la exigencia más importante que proviene hoy de cualquier teoría de la democracia que sea consecuente con la doctrina de los derechos fundamentales: alcanzar un ordenamiento que rechace finalmente la ciudadanía, suprimiéndola como estatus privilegiado que conlleva derechos no reconocidos a los no ciudadanos, o, al contrario, instituyendo una ciudadanía universal; y por tanto, en ambos casos superando la dicotomía “derechos del hombre/derechos del ciudadano” y reconociendo a todos los hombres y mujeres del mundo, exclusivamente en cuanto personas, idénticos derechos fundamentales.<sup>29</sup>

Robert Alexy distingue entre la universalidad con respecto a los *titulares* y la universalidad con respecto a los *destinatarios* (obligados) de los derechos. La primera consiste en que los derechos humanos son derechos que corres-

<sup>26</sup> S. Giner, *La urdimbre moral de la modernidad*, apud J. Rubio Carracedo, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Trotta, 2000, p. 166.

<sup>27</sup> *Idem*.

<sup>28</sup> M. Walzer, *Dos clases de universalismo*, apud J. Rubio Carracedo, *op. cit.*, p. 168.

<sup>29</sup> L. Ferrajoli, *Derechos y garantías: la ley del más débil*, p. 119.

ponden a todos los seres humanos, con independencia de un título adquisitivo. Los destinatarios (en cuanto que obligados por los derechos) serían no solamente los seres humanos en lo individual sino también los grupos y los Estados. En este último caso, Alexy distingue los derechos *humanos absolutos* de los *derechos humanos relativos*. Los primeros, son los que se pueden oponer frente a todos los seres humanos, a todos los grupos, y a todos los Estados; por ejemplo, el derecho a la vida; los segundos (relativos) solamente son oponibles a, por lo menos, un ser humano, un grupo o un Estado: frente al Estado, sería el derecho al voto; frente a un grupo, sería el derecho de los niños a que sus familias les proporcionen asistencia y educación.<sup>30</sup> No obstante que este autor tiene la autoridad intelectual suficiente para hacer esta distinción, sostenemos con I. Berlin que hay una clase de seres en el mundo, que es la de los seres humanos, de lo cual sigue, que a todos los miembros de esta clase, a saber, los hombres, se les debería tratar, desde cualquier punto de vista, de manera idéntica y uniforme, a menos que exista una razón suficiente para no hacerlo.<sup>31</sup>

## Conclusión

Teniendo en cuenta uno de los imperativos categóricos de Kant: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”;<sup>32</sup> diremos con Peces-Barba, que la universalidad tiene que plantearse desde la moralidad de los derechos humanos, esto es, desde la dignidad humana y de los grandes valores de la libertad, la igualdad, la seguridad y la solidaridad, y en definitiva, desde una concepción del hombre como fin y no como medio.<sup>33</sup> Y más que plantear la universalidad *desde el punto de partida*: esto es, que todos tienen los mismos derechos, habrá que plantearla *desde el punto de llegada*: lo que se pretende es que todos tengan los mismos derechos humanos y que sean protegidos. Teniendo en cuenta con López Calera que la universalidad es una vieja exigencia ética y política, se puede decir que hay

<sup>30</sup> R. Alexy, *Derechos y libertades*, Madrid, enero-junio de 2000, pp. 24-26, n. 8. La Institucionalización de los derechos humanos en el Estado constitucional democrático.

<sup>31</sup> I. Berlin, *Conceptos y categorías*, trad. de Francisco G. A., 2ª reimp. México, FCE, 2004, p. 149.

<sup>32</sup> *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 11ª ed., estudio introductorio y análisis de Francisco Larroyo, México, Porrúa, 1998, p. 44.

<sup>33</sup> G. Peces Barba, *Derechos fundamentales*, p. 311.

una tendencia histórica especialmente expansiva a favor de una universalidad de los derechos humanos que tiene su origen en la Ilustración y que se ha convertido en una especie de reto creciente y cada vez más ampliamente respaldado por importantes movimientos políticos e ideológicos.<sup>34</sup>

Hablar de derechos humanos es hablar del hombre, pero aquellos sólo tienen la categoría de ser mínimos éticos, mínimos de justicia requeridos para que el hombre pueda vivir bien en sociedad, y que pueden resumirse en ese aforismo, también mínimo del que todo hombre debe ser consciente: tratar al otro como queremos que nos traten o no hacer al otro lo que no queremos que nos hagan. Esto respondería a la pregunta del inicio, pero en forma de imperativo: deben ser respetados para que sean universales. Por decreto no se resuelva la posesión de los mismos ni su universalidad material.

Los derechos fundamentales, hay que entenderlo, no caen nunca del cielo, sino que llegan a afirmarse cuando se hace irresistible la presión de quienes han quedado excluidos ante las puertas de los incluidos. Ello significa admitir de forma realista que no existe, a largo plazo —afirma Ferrajoli— más alternativa a las guerras y al terrorismo que la efectiva universalización de aquéllos.<sup>35</sup>

También hay que aceptar que el proceso de universalización tiene visos de ser interminable, dado que siempre será necesario un reajuste en los valores que expresan la igual dignidad humana para atender debidamente a las exigencias diferenciales. La fe en la igualdad moral de los seres humanos parece haber alcanzado nuevos máximos a nivel mundial que le hace decir a Larry Siedentop “que la convicción de que los individuos deben ser libres para llevar su “propia” vida dentro de la ley, explica el intento generalizado de convertir el respeto de los derechos humanos en la piedra de toque de la legitimidad política en todo el mundo”.<sup>36</sup>

En 1964 Norberto Bobbio decía que el problema de fondo relativo a los derechos del hombre es hoy no tanto el de *justificarlos*, como el de *protegerlos*. Es un problema no filosófico sino político.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> M. López Calera, *op. cit.*, p. 71.

<sup>35</sup> R. Ferrajoli, *op. cit.*, p. 117.

<sup>36</sup> L. Siedentop, *La democracia en Europa*, trad. de Antonio Resines R. y Herminia Bebia Villalba, Madrid, Siglo XXI, 2001, p. 221.

<sup>37</sup> N. Bobbio, *op. cit.*, p. 128.

# EL MANEJO DISCURSIVO DEL PASADO EN EL RESTABLECIMIENTO DE LAS RELACIONES ENTRE ESPAÑA Y MÉXICO

CARLOS SOLA AYAPE\*

## Resumen

**E**n la primavera de 1977, y en plena efervescencia de la transición democrática española, España y México recuperaron su pulso diplomático tras cuatro décadas de distanciamiento y enemistad. En aquel contexto, y entre otras cosas, los primeros encuentros entre mandatarios sirvieron, primero, para hacer una intencionada y estratégica lectura del pasado, con el propósito de rescatar aquellos acontecimientos que sirvieran para evocar la unión y fortalecer el reencuentro y, segundo, para arrinconar aquellos episodios que pudieran insinuar fricción o conflicto. Así, los discursos al uso pusieron en evidencia cómo el nuevo lenguaje diplomático exigía la purga de algunos términos como conquista, colonia, Franco, franquismo, exilio o Segunda República Española. Esa resignificación intencionada no fue sino una particular manera de hacer tabla rasa con el pasado, con el fin de encarar un futuro de entendimiento y cooperación libre de taras.

\* Profesor del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México.

## Abstract

In the spring of 1977, when the Spanish transition to democracy was in full swing, Spain and México resumed diplomatic relations after a forty year period of political distance and hostility. From within this context, along with other factors, the first encounters between the representatives of both States served a double purpose: First, they served to make a strategic reading of past events in order to rescue those that would foster unification and strengthening of diplomatic ties. Second, they served to push aside those episodes that could cause friction or conflict between the two nations. The discourses give evidence of a new diplomatic language answering to the requirements for unification and annulling the past. Terms such as conqueror, colony, Franco, Franquism, exile, and the Second Spanish Republic were purged from the dialog. This intentional resignifying of the past was intended to create a break with what had gone before. It was done in order to create a future of understanding and cooperation free of obstacles.

## Introducción

*La recuperación del pasado es indispensable; lo cual no significa que el pasado deba regir el presente, sino que, al contrario, éste hará del pasado el uso que prefiera.*

Tzvetan Todorov

En marzo de 1977, y después de cuatro largas décadas de enemistad, tuvo lugar el restablecimiento de las relaciones bilaterales entre España y México. Corrían nuevos tiempos, y muchas cosas habían sucedido en los meses anteriores para que las cosas volvieran a su antigua normalidad, en principio rota por el apoyo que México dispensó a la causa republicana durante y después de la Guerra civil española de 1936. El triunfo del bando nacional en aquel enfrentamiento fratricida provocó una dura represión, un forzado exilio y, entre otros hitos, la fijación en la Ciudad de México en agosto de 1945, y aunque sólo fuera por unos meses, de la sede del gobierno de la República Española en el Exilio. La apuesta del presidente Lázaro Cárdenas por el exilio republicano, así como la de todos los que le sucedieron en el cargo, supuso de inmediato la ruptura de las relaciones diplomáticas con la España que triunfó, con la España que se quedó, en definitiva, con la España franquista.

Pero como a todo le llega su fin, con la muerte del dictador Franco en noviembre de 1975, se vino abajo súbitamente el castillo de naipes de la dictadura, dando origen, a partir de entonces, a un proceso de transición pacífica a la democracia que permitió enterrar los fantasmas del pasado, abrigar la anhelada reconciliación entre las “dos Españas” y, por lo que a México respecta, dejar expedito el camino para el restablecimiento de las relaciones bilaterales entre ambos países. En marzo de 1977, en pleno proyecto de definición de las señas de identidad de aquella transición, tuvo lugar el encuentro entre España y México, dando por finalizado un largo periodo de enemistad y distanciamiento, cuando menos, en el plano oficial.

Ambos países volvían a caminar juntos, tras liberarse de un pasado que les constreñía, un pasado que estuvo siempre latente en los momentos de las negociaciones previas a la firma del acuerdo y un pasado del que se habló, y mucho, en los primeros viajes oficiales de los respectivos mandatarios. Nada como hacer una lectura nueva del ayer —en parte para olvidarlo— por actores nuevos, nuevos políticos empeñados en forjar un horizonte distinto, propiciado por unas coordenadas históricas completamente diferentes. De ahí la propuesta en este texto de hacer un análisis crítico de los discursos oficiales de los respectivos mandatarios en sus primeros viajes, el mexicano José López Portillo y el español Adolfo Suárez, en 1977, sin olvidar aquellos que pronunciaría el rey Juan Carlos I, en su calidad de anfitrión en la visita que el presidente mexicano haría a España en octubre de ese mismo año. Se pretende hacer una revisión documental para ponderar el espacio que ocupó el pasado y la memoria en el nuevo crisol conceptual que, a partir de 1977, avalaría las relaciones bilaterales entre ambos países. Hablamos de un pasado relativamente reciente y, a la vez, de ese pasado que evoca tiempos de Colonia, y que siempre reclama un lugar cuando de las relaciones entre España y América Latina, y de México en particular se trata. Como dejó dicho Raymon Aron, “el hombre no tiene un pasado más que si tiene conciencia de tenerlo, porque sólo esa conciencia introduce la posibilidad del diálogo y la superación”.<sup>1</sup> Ese diálogo y superación han estado presentes en cada uno de los encuentros, especialmente en los primeros, anteponiendo siempre el futuro, para consagrar esa idea perenne de que lo mejor está por llegar.

<sup>1</sup> Raymond Aron, *Dimensiones de la conciencia histórica*, México, FCE, 1992, p. 143.

## El reencuentro entre presidentes

Las relaciones bilaterales entre partes, bien sean individuos, sociedades, corporaciones o países, están sujetas a muchos factores que condicionan sobremanera su evolución, bien progresiva, bien regresiva. Los momentos de encuentros se cruzan con otros de desencuentros, por cuanto la cercanía y la distancia son inherentes a toda relación, más aún cuando de países se trata. En el caso que nos ocupa, las relaciones entre España y México, México y España, se insertan en el marco de un largo decurso, donde los encuentros y los desencuentros se ubican en las coordenadas históricas de sus respectivos contextos.<sup>2</sup> Difícil de entender, por tanto, el porqué de los acontecimientos sin adecuar la parte a ese todo tan necesario si se aspira a entender el significado de las cosas.

En este sentido, y empezado por refrescar un poco la memoria, hay que decir que la solidaridad que México brindó a la Segunda República española, antes, durante y después de la Guerra civil de 1936, significó la inmediata ruptura de las relaciones oficiales entre ambos países, una vez que se consumó el triunfo del bando “nacional” y la implantación de lo que terminó siendo la dictadura franquista. Se trataba de un todo o nada. Como reconocería José López Portillo, “la España republicana, y la vocación internacionalista del presidente Cárdenas, [convergió] en la limpia posición adoptada por México ante la Guerra civil española”.<sup>3</sup> Un binomio que, a la postre, resultó determinante para el futuro de muchos de los exiliados españoles que tuvieron que abandonar su país durante el transcurso de la guerra y, también, tras su inmediata finalización. No todo, pero sí una parte significativa del exilio se refugió en México,<sup>4</sup> un exilio que desde su origen quedó ligado a la figura del general Lázaro Cárde-

<sup>2</sup> La necesidad de contextualizar históricamente las relaciones hispano-mexicanas estuvo detrás de las páginas que firmamos en Carlos Sola Ayape, “Las relaciones contemporáneas entre México y España: un camino de encuentros y desencuentros”, en Nora Guzmán, comp., *Sociedad y desarrollo en México*, Monterrey, Ediciones Castillo, 2002, pp. 513-539.

<sup>3</sup> Son palabras del ex presidente mexicano López Portillo, en un homenaje a Lázaro Cárdenas en 1979. En S. A., *El gobierno mexicano*, México, Departamento Editorial de la Presidencia de la República Mexicana, mayo, núm. 30, 1979, p. 100.

<sup>4</sup> Como ha puesto de manifiesto la profesora Clara Lida, México no reconoció la condición de “refugiado político” en sus leyes migratorias hasta 1990; los republicanos que llegaron a México al finalizar la Guerra civil lo hicieron en calidad de “asilados políticos”, y su cifra fue mucho menor de lo que por lo general se había estimado, alrededor de 17800 personas entre 1939 y 1959. *Vid.* Clara E. Lida, “Los españoles en México: de la Guerra civil al franquismo, 1939-1959”, en C. E. Lida, comp., *México y España en el primer franquismo, 1939-1950. Rupturas formales, relaciones oficiosas*, México, El Colegio de México, 2001, pp. 205-207.

nas. En palabras de Adolfo Sánchez, “sin Cárdenas no habría habido exilio en español en México”.<sup>5</sup> Ese compromiso del cardenismo con el republicanismo español —dentro y fuera de España—, ratificado una tras otra por los sucesivos gobiernos mexicanos, se mantuvo firme mientras la República española estuvo en el exilio y Francisco Franco permaneció en el poder. Por ello, la muerte del dictador, a fines de 1975, eliminó de forma natural al enemigo potencial, a la vez que la dictadura militar daba paso a un régimen democrático de manera transitoria y pacífica, especialmente por la sinergia venida de abajo, proveniente de una sociedad movilizadora que quería poner luz a las sombras del pasado y consagrar un nuevo régimen político basado en los valores democráticos.<sup>6</sup> Diseñado así el contexto, las fuerzas políticas se limitaron a encauzar el verdadero empeño del pueblo español: el deseo de cambio.<sup>7</sup>

Eliminados los viejos obstáculos que mantenían a España y a México en trincheras diferentes —hay que recordar que el régimen franquista nunca fue reconocido oficialmente por México, por otra parte el país más hispano, pero menos español de América—,<sup>8</sup> no había ninguna razón para seguir conservando la, ya para entonces, vieja tensión dialéctica.<sup>9</sup> México seguía siendo una asignatura pendiente, más aún en el contexto de una España nueva y en transición que quería salir poco a poco de su largo ostracismo del escenario internacional y recobrar una normalidad que debía comenzar por dar carpetazo a sus viejos pendientes. Roberto Mesa escribe:

<sup>5</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*, México, Grijalbo, 1997, p. 97.

<sup>6</sup> Después de varias décadas de silencio, las urnas volvían a hablar y a decidir el rumbo político de lo que terminaría siendo una España nueva. En palabras de Reynaldo Ortega, “si el Rey y Suárez actuaron como lo hicieron, se debió a la presión desde abajo que clausuró otras alternativas. [...] Hubo un aumento creciente en las movilizaciones de la sociedad civil, dirigida por las organizaciones de trabajadores y estudiantes, durante los años cincuenta y sesenta, y coordinada alrededor de los partidos políticos de oposición, en los años setenta”. Reynaldo Y. Ortega Ortiz, “Tipos de transición: un estudio comparativo de España y México”, en R. Y. Ortega Ortiz, ed., *Caminos a la democracia*, México, El Colegio de México, 2001, pp. 276 y 284.

<sup>7</sup> Rafael del Águila y Ricardo Montoro, *El discurso político de la transición española*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1984, p. 35.

<sup>8</sup> Nuria Tabanera, “Los amigos tenían razón. México en la política exterior del primer franquismo”, en C. E. Lida, comp., *op. cit.*, p. 41.

<sup>9</sup> Para Lorenzo Meyer, el franquismo siempre mantuvo contactos cercanos con los sectores más conservadores del gobierno mexicano, con la vieja colonia española y con aquellos sectores conservadores mexicanos que se mostraron afines al franquismo como la Iglesia católica o los sinarquistas. Lorenzo Meyer, *El cactus y el olivo. Las relaciones de México y España en el siglo xx*, México, Océano, 2001, pp. 250-251.

Desde el primer momento, los protagonistas de la transición democrática tuvieron muy claro su objetivo prioritario: normalizar la historia de España, su presente y su futuro. En política interna, la normalización significaba democratizar [...]. En política exterior, normalización quería decir incorporar España no sólo al concierto de naciones, sino integrarse, de pleno derecho, en el sistema privilegiado de Estados democráticos<sup>10</sup>.

Por ello, y haciendo un brindis al pragmatismo, la superación de los viejos cuellos de botella debía ser el primer paso a dar. La hora de la normalización había llegado. Los dos primeros ministros de Asuntos Exteriores en los gobiernos presididos por Adolfo Suárez —José María de Areilza y Marcelino Oreja—, se consagraron, principalmente el segundo, a una tarea prioritaria para la que contarían, dicho sea de paso, con un amplio respaldo político y popular: la reanudación de relaciones o su establecimiento con todos los gobiernos, sin distinciones ideológicas (con las excepciones de Israel, Albania y Corea del Norte), fundamentalmente con los países de Europa Oriental (lo que se materializa en los primeros meses de 1977), así como con México, piedra angular en las relaciones con América Latina y que estaban suspendidas desde 1939.<sup>11</sup> Desde México a la Unión Soviética, por mencionar los dos supuestos de mayor trascendencia, Madrid nunca había conocido tal desfile de embajadores.<sup>12</sup> El 28 de marzo de 1977, y en París, los responsables de las carteras de Exteriores de ambos ejecutivos sellaban el restablecimiento oficial de las relaciones bilaterales entre España y México, que adoptaría verdadera carta de legitimidad a raíz del primer encuentro entre presidentes celebrado en México en abril de ese año. He aquí un retazo de dicho momento, firmado por José López Portillo:

Nos toca ahora estrechar los lazos. [...] Tenemos ante nosotros un vasto horizonte de acción en común, al que nos invita no sólo el pasado histórico compartido, pletórico de contenido humano, y la especial sensibilidad para la justicia que nuestros pueblos detraen del hecho de ser crisoles étnicos, sino también la conciencia de que, hoy por hoy, nuestra comunidad cultural y económica no alcanza la valoración y el peso que su importancia real se merece.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Roberto Mesa, *Democracia y política exterior en España*, Madrid, EUEMA, 1988, p. 203.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>12</sup> Roberto Mesa, "La normalización exterior de España", en Ramón Cotarelo, comp., *Transición política y consolidación democrática. España (1975-1986)*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1992, p. 150.

<sup>13</sup> Fragmento extraído del primer discurso oficial pronunciado por Adolfo Suárez ante su homólogo mexicano, José López Portillo, en la Plaza de las Tres Culturas de la Ciudad de Méxi-

Hablar de la política internacional significa hablar del Estado. Parece una verdad sobreentendida, como apunta Krippendorff, que el Estado constituye el verdadero objeto de las relaciones internacionales, su actos y autor de las acciones realizadas en su marco,<sup>14</sup> y aún hoy, en vísperas del tercer milenio, el Estado sigue vigente como instrumento explicativo de la política en las sociedades modernas.<sup>15</sup> El encuentro entre los representantes de los Estados —el mexicano y el español— es lo que tuvo lugar en abril de 1977, cuando el presidente del ejecutivo español, Adolfo Suárez, arribaba a territorio mexicano para abordar una simbólica, aunque obligada, agenda de trabajo con su homólogo mexicano. Tres días de trabajo, antes de dirigirse a otro de los destinos al otro lado del charco: Estados Unidos.

Lo primero que llama la atención del contenido de los primeros discursos —discursos de encuentro y de reencuentro— es el deseo compartido por las partes de apelar a la voluntad de los respectivos pueblos, el mexicano y el español, para fundamentar, justificar y, a la vez, legitimar la idea del restablecimiento de las relaciones bilaterales. Más allá de la siempre agradecida cortesía, nunca está de más apelar al pueblo y a su voluntad para otorgar credibilidad a las acciones de los gobernantes,<sup>16</sup> especialmente por parte de aquellos mandatarios cuya presencia al frente de los ejecutivos no es precisamente producto de la voluntad popular o, cuando menos, su grado de representatividad deja mucho que desear ante la sospechosa legitimidad democrática de su sistema electoral. En el caso mexicano, el nombramiento del nuevo presidente era fruto del “dedazo” de su predecesor, tal y como mandaba la doctrina del pri, el partido “único” en el poder, y su paso por campaña se convertía en mera retórica y escenificación teatral;<sup>17</sup> en el caso español, Adolfo Suárez había sido

co. Salvo que se haga mención, los entrecomillados siguientes están sacados de los discursos pronunciados por ambos mandatarios, cuya consulta puede hacerse en S. A., *El gobierno mexicano*, México, Departamento Editorial de la Presidencia de la República Mexicana, abril, núm. 5, 1977, pp. 69 y ss.

<sup>14</sup> Ekkehart Krippendorff, *Las relaciones internacionales como ciencia*, México, FCE, 1993, p. 65.

<sup>15</sup> Laura Hernández, “Estado”, en José Luis Orozco y Consuelo Dávila, comps., *Breviario político de la globalización*, México, UNAM, 1997, p. 124.

<sup>16</sup> No hay que olvidar que, tan sólo un par de años antes, en septiembre de 1975, México, a través de su presidente Luis Echeverría, había reclamado con insistencia la expulsión de España de la Organización de Naciones Unidas, con motivo de la ejecución de cinco ciudadanos españoles por el régimen franquista. A modo de ejemplo, *vid.* Marco Antonio Landavazo, “La crisis entre México y España en el ocaso del franquismo”, en *Secuencia*, núm. 38, México, mayo-agosto, 1997, pp. 95-120.

<sup>17</sup> No está de más recordar que en aquellos años del presidencialismo mexicano, cuando el Revolucionario Institucional descubría al “tapado” y lo presentaban en sociedad como su candi-

nombrado por el rey Juan Carlos I para ejercer las funciones de presidente del gobierno, un rey que, a su vez, había recibido la jefatura del Estado de manos del mismísimo Franco.<sup>18</sup> De alguna manera, esos pueblos, tantas veces ignorados durante cuatro décadas de fractura bilateral, se convirtieron en el argumento nodal donde justificar el reencuentro. Había llegado, al parecer, ni antes ni después, la hora para que los pueblos se fundieran en un fecundo abrazo fraternal, tras largos años de distanciamiento. Y los presidentes, bien atentos a la voluntad popular—precepto bien democrático— se limitaron a ser correa transmisora de dicha voluntad. “Venimos —dijo Suárez— con la serena certidumbre del gobernante que se sabe en sincronía con las vetas más íntimas de la voluntad popular. [...] Los hombres de Gobierno nos hemos limitado a dar reflejo oficial de los vínculos reales”.<sup>19</sup> “Nunca estuvimos —apostillaría López Portillo— no hemos estado ni estaremos lejos de España, medida como está en nuestra sangre y en nuestra historia. [...] Dos pueblos con profundas identidades pueden ahora realizarse, verse, complementarse en la normalidad”. Como si nada hubiera pasado. Lo cierto es que esos pueblos a los que apelaban los presidentes Suárez y López Portillo supieron y quisieron mantenerse unidos por su particular cordón umbilical, durante las cuatro décadas que duró el distanciamiento oficial entre los ejecutivos.<sup>20</sup>

En la Plaza de las Tres Culturas, uno de los símbolos del mestizaje que caracteriza a México, un México que tampoco olvida que allí tuvo lugar la cruenta matanza del 2 de octubre de 1968, el presidente López Portillo, en un brindis de

dato para disputar las elecciones presidenciables, México y el mundo conocían, a la postre, al que habría de ser el nuevo presidente de la República Mexicana durante los siguientes seis años. Las sorpresas no entraban en la lógica de aquel régimen presidencialista que saldría del movimiento revolucionario de 1910.

<sup>18</sup> Si bien para entonces, en España la credibilidad de la reforma era cierta, las primeras elecciones de la nueva etapa democrática no tendrían lugar hasta el 15 de junio de 1977, elecciones donde el pueblo español depositaría su confianza precisamente en la figura política de Adolfo Suárez. Tras los comicios, Suárez volvía a ser presidente, aunque con la notoria novedad de ser, en esta ocasión, por decisión popular. Pasará a la historia por ser el primer presidente de la nueva era democrática, que configuró el tercer gobierno tras la restauración de la Monarquía.

<sup>19</sup> En opinión de Suárez, “a lo largo de estos años, el pueblo español se ha venido expresando con particular afecto hacia el pueblo mexicano, acogiendo con entusiasmo cuanta manifestación llegaba de su genio artístico y cultural”.

<sup>20</sup> Antes de partir hacia España en visita oficial en octubre de 1977, el presidente López Portillo hablaba ante los periodistas del significado histórico del viaje para decir esto: “Para los Gobiernos, el del reencuentro, porque los pueblos, afortunadamente, siempre han estado unidos”. S. A., *El gobierno mexicano*, México, Departamento Editorial de la Presidencia de la República Mexicana, octubre, núm. 11, 1977, p. 54.

bienvenida al presidente Suárez, hacía hincapié en la novedad del encuentro, una vez que había quedado “resuelta la historia, planteado el porvenir y enfrente el destino”. A partir de entonces, ambos países decidían afrontar el reto del futuro en un nuevo marco de cooperación, asumiendo conjuntamente los muchos retos que tenían por delante. Pero, ¿qué quería decir el entonces presidente mexicano al acuñar la expresión “resuelta la historia”, precisamente, en el primer acto oficial entre ambos mandatarios?

En este sentido, no hay que olvidar que durante cuatro largas décadas, especialmente desde que salió a escena con el exilio la “España peregrina”, las relaciones entre España y México, con sus filias y sus fobias, habían discurrido por un complejo y a la vez extraño triángulo. Sus tres vértices eran éstos: el primero, representado por la dictadura franquista y, de alguna manera, por la España que se quedó; el segundo, por una España republicana cuyo gobierno llegó a fijar por unos meses su sede precisamente en la Ciudad de México y, por último, por un México que mantuvo lealmente su compromiso con la causa republicana española, negándose en consecuencia a reconocer el régimen de Franco. Planteados así los tres vértices, el escenario resultaba ciertamente paradójico: por un lado, el gobierno legítimo de España se encontraba en el exilio —un gobierno sin territorio y un gobierno sin población a la que gobernar—, mientras que, por el otro, el régimen que gobernaba en aquel entonces en España se había logrado a través de una insurrección armada y tras obtener el triunfo en una guerra entre hermanos. Esta situación tan peculiar no fue obviada en el proceso de restablecimiento de las relaciones bilaterales en 1977. No en vano, el propio López Portillo llegó a acuñar el término “gobierno territorial de España”, para referirse a esa España con la que estaba a punto de reanudar las relaciones diplomáticas.

Después de cuatro décadas, la memoria seguía pesando en el horizonte colectivo de ambos países, y la causa republicana española estuvo presente antes, durante y después del reencuentro oficial, a pesar de que sólo dos mil quinientos exiliados, según la prensa del momento, quedaban en aquel entonces en México. El nuevo escenario exigía cuando menos tres requerimientos: primero, la desaparición de la escena del dictador Franco, algo que de manera natural se produjo con su muerte en noviembre de 1975; segundo, la emergencia de una nueva España que saliese al encuentro de una democracia que despejase el camino para el regreso de los “transterrados”<sup>21</sup> y, tercero, superar

<sup>21</sup> El término *transterrado* es acuñado por José Gaos al final de los años cuarentas, para hacer alusión a la recuperación en México de lo que se había perdido en España. Como reseña Adolfo Sánchez Vázquez, “el exiliado no es tanto el hombre que se ha quedado sin tierra —des-

el difícil cuello de botella que para México representaba la ruptura de sus relaciones con la República Española en el Exilio.

Durante algo más de un año se fue preparando el terreno para hacer efectivo el reencuentro entre estos dos países. Ya en enero de 1977, el Secretario de Relaciones Exteriores de México, Santiago Roel, señalaba que “las cosas marchan por muy buen camino”, para significar que “México y España son dos pueblos que se aman vehementemente; hay un noviazgo entre los dos pueblos y lo único que falta es que se determine la fecha del matrimonio”.<sup>22</sup> Faltaba, por tanto, fijar la fecha del casamiento, y para ello —en palabras de Roel— había que buscar “la fórmula necesaria para respetar a la República y, al mismo tiempo, establecer las relaciones correspondientes con el Gobierno español”.<sup>23</sup>

Y la fórmula se encontró. El 18 de marzo de 1977, el presidente de la República española en el exilio, José Maldonado, hacía pública la cancelación —que no ruptura— de las relaciones diplomáticas entre su gobierno y su homólogo mexicano. En tan sólo 90 segundos, tiempo que empleó para leer su discurso, se liquidaron cuarenta años de historia. En una entrevista a *Cambio 16*, en mayo de este año, Maldonado dijo lo siguiente: “Al cancelar nuestras relaciones con el gobierno de México, hemos querido evitar toda fricción”,<sup>24</sup> especialmente después de haber agradecido en numerosas ocasiones el apoyo que México brindó al exilio español y, singularmente, por haber permitido “que los españoles exiliados mantengan viva la antorcha de la esperanza, con la que han iluminado y acusado la sinrazón del dictador”.<sup>25</sup> Quedaba, por tanto, expedito el camino para la normalización de las relaciones entre España y México: “[...] previo consentimiento, cancelamos relaciones diplomáticas con la República española en el exilio y las establecimos con el Reino de España. De los varios países que al cambiar las condiciones restablecieron relaciones con ella fuimos los únicos en guardar esta deferencia con la República”.<sup>26</sup>

terrado o aterrado—, sino el que trasplantado a otra encuentra en ella la tierra perdida”. Adolfo Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 125.

<sup>22</sup> S. A., *El gobierno mexicano*, México, Departamento Editorial de la Presidencia de la República Mexicana, enero, núm. 2, 1977, p. 29.

<sup>23</sup> S. A., *El gobierno mexicano*, México, Departamento Editorial de la Presidencia de la República Mexicana, marzo, núm. 4, 1977, p. 60.

<sup>24</sup> *Cambio 16*, núm. 281, 1 de mayo de 1977, p. 31.

<sup>25</sup> El entrecomillado está recogido en un documento publicado en 1975 por el Centro Republicano Español de México titulado *Por España, contra Franco. Mensaje de los españoles, con copia al resto de la opinión mundial*, p. 47.

<sup>26</sup> Palabras de López Portillo en su primer Informe de Gobierno. *Vid.* S. A., *El gobierno mexicano*, México, Departamento Editorial de la Presidencia de la República Mexicana, septiembre, núm. 10, 1977, p. 49.

La idea del pacto entre partes, entre el gobierno mexicano y el republicano español en el exilio, fruto de una fase de conversaciones previas y de un consentimiento final mutuo, estuvo presente en muchos de los discursos del momento. En pocas palabras, el paso que se había dado hacia delante no se había hecho sin mirar atrás, sin hacer una especie de tabla rasa con el pasado.<sup>27</sup> Al día siguiente —el día después—, una vez finiquitadas las relaciones entre México y la República española en el exilio, el presidente López Portillo pronunciaba estas palabras en San Luis Potosí:

[Ayer] fue una fecha dolorosa para México porque fue el cierre de una etapa histórica de lealtad, de dignidad, de solidaridad con un grupo ejemplar de hombres, ahora ya ancianos venerables. [...] Yo tenía las lágrimas al borde de los ojos viendo ese grupo maravilloso de viejos heroicos, de viejos tenaces, de viejos recios, de viejos dignos que mantienen vivo todavía su ideal y que mantienen viva su esperanza.<sup>28</sup>

Sin embargo, y a pesar de lágrimas y más lágrimas “al borde de los ojos”, hay que hacer hincapié en un punto que no puede pasar desapercibido. El doble movimiento que hizo el gobierno mexicano, primero, cancelando sus relaciones con el republicanismo español y, segundo, restablecimiento las relaciones con el gobierno español, no se vio ajeno a la contradicción. Por más que el discurso oficial español estuvo pegado al compromiso de los valores democráticos durante los meses previos, no hay que olvidar que México se entregaba al abrazo con una España donde, todavía en aquel entonces, las sombras se cernían sobre la luz. Las primeras elecciones legislativas no tendrían lugar hasta el 15 de junio de 1977, y el referéndum para la aprobación de una nueva Constitución, ya democrática, hasta el 6 de diciembre de 1978. Mientras que el gobierno mexicano actuaba con cierta precipitación, concepto éste que saltó a las primeras páginas de la prensa del momento, el gobierno republicano en el exilio, por el contrario, decretaba su disolución el 21 de junio de 1977, tras las presidenciales, gesto que marcó —como reseña Charles Powell— la supera-

<sup>27</sup> El presidente López Portillo dijo para la ocasión esto: “Nosotros deseamos, necesitamos normalizar la relación con la gran masa del pueblo español y tuvimos una serie de conversaciones con nuestros amigos republicanos, y llegamos a la conclusión de que el mejor camino para todos es dar por concluidas las relaciones con la República, lo que nos permitirá [...] normalizar la relación con la España monárquica”, en S. A., *El gobierno mexicano*, México, Departamento Editorial de la Presidencia de la República Mexicana, marzo, núm. 4, 1977, pp. 91-92.

<sup>28</sup> *Idem*.

ción oficial de las “dos Españas”.<sup>29</sup> José Maldonado, presidente del mismo desde 1971, había comentado a comienzos del 77 que permanecería en París, donde ejercía como profesor de español en la Sorbona, hasta que “una auténtica democracia no me haga liquidar las instituciones republicanas en el exilio”.<sup>30</sup>

El presente se convertía en un parteaguas entre el pasado y el futuro. Casi cuarenta años latiendo en el escenario del reencuentro hispano-mexicano y, también, en la reunión de esas “dos Españas” que, a modo de saldo, dejó aquella cainita guerra de 1936. Pero, con los primeros pasos por la senda democrática, la política exterior española hacia Iberoamérica muy pronto quedó definida. En palabras de Adolfo Suárez, el principal eje conceptual no era otro que el “vínculo que nos une a un pasado histórico y a un patrimonio cultural y espiritual comunes; vínculo que genera nuestra afinidad fraternal y motiva nuestras preferencias”.<sup>31</sup> Historia, cultura, espiritualidad, fraternidad: comenzaban a aflorar los términos que habrían de configurar la arquitectura conceptual de aquellos discursos legitimadores. No obstante, más allá de las lecturas del presente, el empeño de los nuevos actores estaba centrado en la construcción del futuro, de una manera realista y pragmática.<sup>32</sup> “En la nueva concepción que tenía España sobre sí misma y del lugar que tenía que ocupar en el concierto mundial —escribe Dámaso Morales—, sentía que debía abandonar una política retórica y ampararse en una posición más pragmática”.<sup>33</sup> Desde esta mira, Adolfo Suárez presentaba en México, como acto seguido lo haría en Estados Unidos, a una España renovada, a una nueva España muy distante de aquella de la dictadura, una España nueva “que aborda los viejos temas —los temas de siempre— con un espíritu renovado, moderno, desprovisto de preconceptos limitativos, plenamente convencida de que las sucesivas coyunturas históricas

<sup>29</sup> Charles Powell, *España en democracia, 1975-2000. Las claves de la profunda transformación de España*, Barcelona, Plaza & Janés, 2001, p. 194.

<sup>30</sup> *Cambio* 16, núm. 266, 16 de enero de 1977, p. 19.

<sup>31</sup> S. A., *El gobierno mexicano*, México, Departamento Editorial de la Presidencia de la República Mexicana, abril, núm. 5, 1977, p. 72.

<sup>32</sup> Con motivo de la I Cumbre Iberoamericana, celebrada en la ciudad mexicana de Guadalajara (18 y 19 de julio de 1991), el embajador de México en Madrid, Jesús Silva Herzog, pronunció unas palabras que si por algo destacan es por su sinceridad: “En México se piensa mucho en España. No tanto en nuestra herencia histórica e identidades religiosas y culturales. La mirada está puesta en el futuro y en la necesidad —ompartida— de acercarnos más. La cercanía entre ambas naciones de reconocida siempre, y de los dos lados, en la retórica. Es necesario pasar a los hechos”. (*ABC*, 19 de julio de 1991, p. 71.)

<sup>33</sup> Dámaso Morales, “Las relaciones exteriores de la España democrática”, en *Relaciones Internacionales*, núm. 77, 1998, p. 126.

exigen planteamientos y actitudes nuevas”.<sup>34</sup> Nuevos tiempos, nuevos retos, nuevas soluciones. “Las nuevas generaciones —llegó a decir Suárez— desean imprimirle el sello constructivo de su voluntad de lo concreto [...]. Es urgente que se potencien los intercambios de todo orden y de todas las edades. En el plano comercial, en el tecnológico, en el intelectual y en el turístico”.<sup>35</sup>

El compromiso era echar cenizas sobre las brasas, de sepultar el pasado, habida cuenta de que la memoria no debía ser, bajo ningún concepto, obstáculo para la edificación de las relaciones presentes y futuras. Las demandas sólo debían venir del futuro. Coincidiendo con el reencuentro de López Portillo y Suárez en México, el diario madrileño *abc* se hacía eco de este sentir en un artículo titulado “Los planteamientos económicos de un viaje”: “La estructura de las relaciones económicas entre España y México denuncia una escasa actividad común. Tanto en el aspecto comercial como en el de las inversiones se constata la necesidad de un nuevo enfoque”.<sup>36</sup> El futuro demandaba mirar hacia el frente, y no girar la cabeza para, cuando menos, guardar el referente de la procedencia. La guerra civil, el franquismo o el exilio habían quedado atrás, más aún para aquella España nueva que reclamaba un sitio propio en el albero de la democracia. “Que nunca más —en palabras de López Portillo—, que nunca más un conflicto, una diferencia nos obligue a que, por culto a la lealtad, rompamos la normalidad”.<sup>37</sup>

### La celebración del 12 de octubre en España

El derribo del muro que separaba a España de México permitió dar un paso de gigante no sólo para terminar de urdir el tejido que uniría a partir de entonces a

<sup>34</sup> S. A., *El gobierno mexicano*, México, Departamento Editorial de la Presidencia de la República Mexicana, abril, núm. 5, 1977, p. 72.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 71. Este espíritu, así planteado, fue recuperado para formar parte del ideario fundacional de la primera Cumbre Iberoamericana que se celebró precisamente en la ciudad mexicana de Guadalajara los días 18 y 19 de julio de 1991. De nuevo se hacía sentida la necesidad de superar las “trampas” del pasado, para centrar la energía en la construcción de un porvenir a través de la fórmula de la cooperación: “Sabemos que el pasado, como la historia, es registro y no agenda. Sólo la acción cambia las cosas. Nuestros pueblos reclaman progreso evidente y duradero. [...] No tenemos tiempo para sólo contemplar el pasado ni reservas para arriesgar, con el azar, el futuro. Tenemos en cambio muchas tareas concretas que concluir”. *Vid.* S. A., *La política exterior de México en el nuevo orden internacional*, México, FCE 1993, pp. 265-266.

<sup>36</sup> *ABC*, 24 de abril de 1977, p. 6.

<sup>37</sup> S. A., *El gobierno mexicano*, México, Departamento Editorial de la Presidencia de la República Mexicana, abril, núm. 5, 1977, p. 77.

España con la América hispana, sino también para afianzar la posición de un país que quería salir de su aislamiento y empezar a reafirmar su presente en el escenario internacional. Por lo que respecta a las recién estrenadas relaciones hispano-mexicanas, el primer encuentro entre mandatarios tendría su continuidad con la visita oficial que el presidente López Portillo hizo a España en octubre de ese mismo año, por cierto, primer mandatario mexicano en visitar el país ibérico. Y como era de esperar, también en este nuevo encuentro no faltaron las ocasiones para hablar del pasado.

Con toda seguridad, uno de los momentos de mayor algidez discursiva tuvo lugar, precisamente, en el acto del encuentro entre los dos jefes de Estado —no presidentes—, el mexicano José López Portillo y el monarca español Juan Carlos I.<sup>38</sup> Si en el primero de los viajes uno de los puntos nodales más controvertidos fue el de la superación de los cuarenta años de distanciamiento y el referente permanente del republicanismo español del exilio, en este segundo momento, ya en Madrid, el ángulo de visión se amplió significativamente para abordar la memoria y el pasado entre ambos países superando la barrera de las últimas décadas. En el discurso de bienvenida,<sup>39</sup> el monarca calificó la presencia del presidente mexicano de “momento histórico”, ponderó “la alegría con que vemos el estrechamiento de la amistad que nos enlaza” y, por último, hizo alusión a cuatro aspectos fundamentales: primero, a la “mutua tradición constitucional”,<sup>40</sup> que surgió en la Cádiz de comienzos del siglo XIX, en aquel encuentro entre representantes de “todos los reinos de nuestra comunidad”,

<sup>38</sup> Ante el deteriorado estado de salud de Franco, el 22 de noviembre de 1975, Juan Carlos de Borbón se convertía en el Rey Juan Carlos I, y asumía la Jefatura del Estado de España, tal y como lo había decidido Franco el 22 de julio de 1969, con base al artículo segundo de la Ley de Sucesión de 1947, por el que el caudillo se reservaba el derecho de designar a su sucesor. A pesar de la procedencia de su cargo, en el momento de su juramento ante las Cortes Generales, el nuevo Monarca dejó clara su intención de borrar resentimientos y rencores para buscar un camino de entendimiento entre todos. Estas fueron sus palabras: “La institución que personifico integra a todos los españoles [ ]. Que todos entiendan con generosidad y altura de miras que nuestro futuro se basará en un efectivo consenso de concordia nacional”. Asimismo, el 27 de diciembre de 1978, tras la aprobación de la Constitución, Juan Carlos I dijo: “Como Rey de España y símbolo de la unidad y permanencia del Estado, al sancionar la Constitución y mandar a todos que la cumplan, expreso ante el pueblo español, titular de la soberanía nacional, mi decidida voluntad de acatarla y servirla”.

<sup>39</sup> Los siguientes entrecomillados están sacado de ambos discursos, que pueden verse en S. A., *El gobierno mexicano*, México, Departamento Editorial de la Presidencia de la República Mexicana, octubre, núm. 11, 1977, pp. 55-60.

<sup>40</sup> Hay que recordar que en aquel entonces España estaba preparando el texto para una nueva constitución, que, finalmente, terminaría siendo aprobada en referéndum el 6 de diciembre de 1978.

donde nacieron “unos ideales que, a uno y otro lado del Atlántico, han constituido el germen de una deseada convivencia pacífica, en libertad e igualdad”;<sup>41</sup> segundo, al “doloroso éxodo intelectual, que las circunstancias de postguerra originaron”,<sup>42</sup> un éxodo que “dio lugar a un nuevo y especial capítulo de la obra de España en América” y un éxodo, que, “ante la acogida que allí se les brindó, y entre todas la excepcional que México les dispensó, es causa de permanente agradecimiento y fuente de esperanza de futuras colaboraciones”; tercero, a la presentación, tal y como lo hizo Suárez en México, de una “España renovada” que “ha optado con clara decisión por una vía de existencia democrática” y, en cuarto lugar, al deseo de esa España de abrirse “a una convivencia positiva y constructiva con todos los países que surgieron del mismo tronco del que todos procedemos”, ofreciendo “su cooperación económica y tecnológica, como medio para proseguir su obra americana ya secular”.

Las palabras del monarca merecieron un discurso por parte de José López Portillo que, sin lugar a dudas, fue especialmente significativo por cuanto su entramado conceptual descansó sobre un aspecto esencial cuando de México, y de América Latina en general, se habla: el mestizaje. Sus primeras palabras, las primeras que pronunciaba un presidente mexicano en España, servían para referirse a la Plaza de las Tres Culturas de la Ciudad de México, “donde están los restos de las pirámides indias, de contrafuertes de iglesias españolas y la expresión arquitectónica del México moderno”, una plaza que guarda una gigantesca inscripción donde se lee lo siguiente: “El 13 de agosto de 1521, heroicamente defendido por Cuauhtémoc, cayó Tlatelolco en poder de Hernán Cortés. No fue triunfo ni derrota: fue el doloroso nacimiento del pueblo mestizo que es el México de hoy”. “De ese pueblo mestizo vengo —diría José López Portillo— a esta España raíz”. Sus palabras no eran gratuitas y, desde el reconocimiento de la parte, de esa parte española sin la que no puede entenderse el “ser” mestizo, su postura venía a mediar en ese debate abierto en México entre la hispanofilia y la hispanofobia, en esa vieja tensión dialéctica protagoni-

<sup>41</sup> López Portillo, ante las Cortes españolas, se hizo también eco de la tradición constitucional compartida por España y México. Esto es lo que dijo: “Diecisiete diputados vinieron de México a las Cortes de Cádiz. Con distintas convicciones, algunos tuvieron minúscula participación; otros, en cambio, eran algo en ese entonces y fueron mucho más en el transcurso de nuestra Historia. Varios de ellos formaron parte de nuestro Primer Congreso Constituyente y, a no dudarlo, la experiencia parlamentaria de Cádiz les sirvió para estructurar en la ley un nuevo país”.

<sup>42</sup> En ningún momento de su discurso, el Rey introduce conceptos como “exilio”, “Segunda República” o “franquismo”. El término “éxodo” es precisamente el utilizado por el monarca para referirse, precisamente, al exilio, a esa España que se vio obligada a salir tras la finalización de la guerra.

zada por los sectores conservadores mexicanos, partidarios de reconocer la parte española y europea de la mexicanidad, y los progresistas, defensores del imaginario prehispánico y, en general, de la secuencia histórica pre y poscolonial. Frente a esta discusión, las palabras de López Portillo no dejaron lugar a dudas y mostraron el talante con que el ejecutivo mexicano encaraba el proceso de normalización de sus relaciones con España “Ni triunfo ni derrota, porque en la sangre admitimos a los dos extremos, a los dos opuestos, y lo que eran dos, hoy es uno en ese afán de integración [...], para acreditar que los opuestos pueden penetrarse, no anularse, recogerse, unificarse y, como tal, proyectarse”.

El tono conciliador y constructivo del mensaje fue claro.<sup>43</sup> Desde el reconocimiento del pasado y de ese gran tronco común, de esa “síntesis consciente de nuestra vocación mestiza”,<sup>44</sup> se miraba al futuro confiando en los frutos que darían los proyectos basados en la cooperación y el desarrollo, sin duda el nuevo elemento constitutivo de la política exterior de muchos países a fines del siglo xx.<sup>45</sup> El reconocimiento de lo que une, y no de lo que separa, parecía ser clave para ganar el futuro a través de esa proyección mancomunada. “Los pueblos siempre están unidos por los lazos profundos de la historia y de la simpatía”, dijo el presidente mexicano y, precisamente, “a esa España renovada vengo ahora, al encuentro de esa raíz. Vengo a España como quien regresa a uno de sus orígenes, a admitir con el otro la síntesis”. Eran momentos de encuentro, de reconciliación, de unidad, de síntesis y, por encima de todo, de manifestar la voluntad de ser desde la cooperación y el respeto mutuo.<sup>46</sup> De nue-

<sup>43</sup> En la misma línea y con el mismo tono, López Portillo pronunció estas palabras ante el presidente de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Antonio Hernández Gil: “Cuando se descubre el Nuevo Mundo, positivamente es eso: un Nuevo Mundo, habitado por hombres remotos, sin precedente conocido. De otra raza y radicalmente de otra cultura. La simple superioridad de fuerza parecía justo título para la conquista. Así se habían desarrollado las conquistas desde que el hombre tenía conciencia de serlo: por el hecho de la fuerza. Jamás el conquistador se había preguntado por su derecho; el hecho de dominio era título suficiente”.

<sup>44</sup> En una rueda de prensa, López Portillo llegó a decir lo siguiente: “Mi padre [...] sostenía una tesis que a mí me parece impecable: [...] para entender la historia de México era indispensable recoger las dos vertientes, las dos fuerzas dinámicas que en sinergia confluían a partir de la Conquista: la española y la india. [...] Creo que no ha habido un historiador que entienda tanto la importancia, la trascendencia de los Reyes Católicos, como mi padre”.

<sup>45</sup> Como escribe Marcel Merle, “el núcleo duro de la política exterior siempre ha estado constituido por la diplomacia y la defensa: hoy día, debe añadirse un tercer elemento que atañe a la política de cooperación y desarrollo”. *Sociología de las relaciones internacionales*, Madrid, Alianza, 1991, p. 374.

<sup>46</sup> En su momento, algunos analistas, como Sergio Aguayo, adujeron que lo que hizo López Portillo en España fue hacer una interpretación de la política mexicana en su “forma tradicional”,

vo, estas palabras de López Portillo: “Historia y conciencia poco serían si no se une la voluntad del ser y del deber ser, de lo que queremos que en este mundo sea esa rica tradición que entrañamos: hacer juntos, de nueva cuenta, muchas cosas, ahora por el único camino de la dignidad internacional [...], rechazando toda hegemonía política o económica [...]. Mantenernos firmes en el rumbo, claros en los propósitos, es y debe ser nuestra obligación”.<sup>47</sup> De ahí el valor simbólico que hay que otorgar a la celebración del 12 de octubre por parte de los dos jefes de Estado. Si bien cada generación construye su verdad acerca del pasado,<sup>48</sup> los nuevos actores políticos no desaprovecharían la ocasión no tanto para perpetuar su verdad acerca del pasado, sino más bien que éste no acabase siendo un impedimento para la consolidación de un futuro de cooperación. Dicho de otro modo, el pasado colonial no sería un obstáculo para afianzar las relaciones futuras entre ambos países.

Ligado a lo anterior, hay que hacer especial hincapié en el documento que se publicó para la ocasión, como refrendo de ese encuentro entre países y que mereció el título de *Cuatrocientos años de hermandad entre España y México*.<sup>49</sup> De nuevo, el pasado se ponía en un primer plano, en esta ocasión para “dar una imagen sinóptica del andar común de mexicanos y españoles desde antes de 1519”, en suma, de la “andadura mancomunada de México y España”. Cuatrocientos años de hermandad para reivindicar, una vez más, el caudal de lo compartido, el potencial que podía y debía ser aprovechado para la edificación de un futuro en común. El documento ponía tierra de por medio sobre un pasado que por momentos parecía quedar sepultado a golpe de articulados discursos oficiales.<sup>50</sup> En el mismo, se dejaba constancia de que “uno de los acontecimientos más significativos de la renovación general de la vida política

esto es, poniendo de por medio el principio de la no intervención y la autodeterminación de los pueblos, y apelando a la resolución pacífica de los conflictos y al respeto mutuo entre las naciones. Sergio Aguayo, “México y España: Evaluación de un viaje presidencial”, en *Lecturas de política exterior mexicana*. México, El Colegio de México, 1979, p. 430.

<sup>47</sup> En una reunión con los directores de los medios de información españoles, López Portillo volvió a hacer hincapié sobre la necesidad de un respeto mutuo como garante de las nuevas relaciones establecidas: “Hemos restablecido esta relación sobre la base del respeto recíproco de soberanías, ya no sobre la estructura imperial; tenemos la responsabilidad de encontrar esas respuestas de complementariedad dentro de un propósito de equilibrio que a mí me parece muy promisorio”. S. A., *El gobierno mexicano*. México, Departamento Editorial de la Presidencia de la República Mexicana, octubre, núm. 11, 1977, p. 69.

<sup>48</sup> Carlos Pereyra, “Historia, ¿para qué?”, en C. Pereyra et al., *Historia, ¿para qué?* México, Siglo XXI, 1993, p. 25.

<sup>49</sup> S. A., *Cuatrocientos años de hermandad entre España y México*, Madrid, 1977.

<sup>50</sup> C. Sola Ayape, *op. cit.*, p. 530.

e internacional de España en 1977, [había sido] el cálido reencuentro de las esferas oficiales españolas con las esferas oficiales mexicanas”. Dicho texto recogía, como no podía ser menos, una breve antología de pensamientos mexicanos y españoles sobre esa historia común y la amistad entre los dos pueblos. Fragmentos, entre otros, de Justo Sierra: “Los mexicanos somos los hijos de los dos pueblos y de las dos razas”; de José Vasconcelos: “Fortuna fue de México el haber sido creado por la primera raza del mundo civilizado de entonces”; de Lucas Alamán: “La nación mexicana, separada de la española por el efecto natural que el transcurso de los siglos produce [...], tiene en sí misma todo cuanto necesita para su gloria [...], perfeccionando todo cuanto se hizo e intentó desde la época de la Conquista”; de Alfonso Reyes: “En solo el primer siglo de la Colonia, consta ya, por varios testimonios, la elaboración de una sensibilidad y un modo de ser novohispanos distintos de los peninsulares, efecto de ambiente natural y social sobre los estratos de las tres clases mexicanas: criollos, mestizos e indios” y de Azorín: “Españoles y americanos tenemos nuestros antecesores en los hombres que pacientemente, a lo largo de los siglos, han labrado una civilización. [...] Dejád que los dos grandes pueblos se den un abrazo efusivo, pensando en sus antecesores humildes que sufrieron y trabajaron”. El documento incluía además ocho de fotografías de imágenes representativas de dicha mancuerna: la reproducción de un cuadro de Antonio Vallejo, de 1777, de la Virgen de Guadalupe, donde se decía en su pie de foto esto: “La devoción a la Patrona de América, Nuestra Señora de Guadalupe, que sigue siendo un fervor del pueblo mexicano, fue fomentada por los Virreyes”; del emperador Carlos V, que “hizo posible la obra de Cortés, creó la Universidad, envió a Zumárraga y estableció el Virreinato; de Fray Pedro de Gante, “padre de la enseñanza popular en México. Escribió el primer catecismo para los indios”; de Gregorio López, “el hombre celestial, misionero y eremita de profundo arraigo en el pueblo mexicano”; de Manuel Tolsá, “célebre arquitecto y escultor. Su obra en Taxco y la estatua de Carlos IV perviven en México”; del virrey conde de Revillagigedo, “segundo de su nombre en México. Se le recuerda como el mejor de los virreyes”; de Joaquín García Icazbalceta, “insigne erudito e historiador. Su biografía de Zumárraga es un texto clásico en España y México” y, por último, del exiliado republicano y poeta León Felipe, “arraigado en México desde 1939, representa muy bien la personificación contemporánea entre españoles y mexicanos”. No se podía poner más almíbar para edulcorar el pasado.

Siguiendo con el encuentro hispano-mexicano en España, otro de los momentos culminantes del viaje de López Portillo lo constituyó, sin duda, la celebración del 12 de octubre en Las Palmas de Gran Canaria, “ese balcón —en

palabras del rey Juan Carlos I— por donde España se asoma a América”.<sup>51</sup> Una vez más, ambos mandatarios tenían la ocasión de encontrarse de frente con el pasado, y ambos también ante la misma oportunidad, como se había presentado en varias ocasiones ya, de hacer una lectura constructiva del ayer con el único ánimo de superar viejos cuellos de botella y abrigar un futuro esperanzador.

A su llegada a la isla, y en una cena ofrecida por los Reyes de España al presidente José López Portillo y a su señora, el rey Juan Carlos I se refirió una vez más a ese “tronco común”, hizo votos de prosperidad y felicidad “para todos los pueblos hermanos” y alzó su copa, “porque todas las naciones que viven el 12 de octubre como una festividad compartida alcancen [...] el peso específico que merecen y dejen oír su voz unida en los foros internacionales en pro de la paz, del progreso y de la seguridad del mundo”. El monarca volvía a poner sus ojos en el futuro, siempre el futuro, con estas palabras: “Desde su primer momento, América se asienta en el ánimo europeo como el continente del futuro y, al conjuro de su nombre, alienta siempre un mañana de esperanza y de inequívocos optimismos”. Por su parte, José López Portillo, en la línea discursiva mostrada en anteriores intervenciones, apeló a la “obligación que tenemos de merecer los planteos que históricamente nos determinan: la universalidad que resulta del descubrimiento de América y de la actitud de España ante el Nuevo Mundo y sus habitantes. [...] Todavía no somos todo lo que podemos ser, pero en nuestras manos está el que en el futuro acreditemos la excelencia de la historia. [...] Sepamos merecer la historia que nos entronca y nos hace ser tan comunes”. Asimismo, volvió a referirse a las raíces entrelazadas, al mestizaje, “a la búsqueda constante de la penetración de los opuestos, la búsqueda constante de la identificación que a todos nos hermana”.

Al día siguiente, 12 de octubre de 1977, y tras un discurso de Ernesto Sábato —que se refirió a la Conquista como “un acto terrible, pero grandioso”—, el monarca aprovechó el momento para destacar el rasgo más ecuménico de España —“su americanidad”—, para reconocer que con el restablecimiento de las relaciones hispano-mexicanas se completaron “de manera feliz los vínculos intercomunitarios” y para recordar el trabajo que, de manera conjunta, quedaba por delante:

Estamos todos, pues, y con un sentimiento más vivo de nuestra solidaridad.  
Entiendo que es un momento propicio para reflexionar de nuevo acerca de

<sup>51</sup> Los siguientes entrecomillados están sacados de S. A., *El gobierno mexicano*, México, Departamento Editorial de la Presidencia de la República Mexicana, octubre, núm. 11, 1977, pp. 93-106.

nuestro futuro y de nuestros quehaceres. [...] debemos tener presente que nos corresponde llevar a cabo una misión de gran envergadura dentro del mundo actual. No me parece que sea una frase trivial el afirmar que la hora hispanoamericana está llegando. [...] ha terminado la fase declarativa y lírica de nuestra fraternidad para pasar a la acción y responder a aquella llamada que suena”.

La hora hispanoamericana había llegado y también la necesidad de “dar un gran testimonio universal de los valores culturales que nos vinculan y diferencian”, empezando por la defensa de “nuestro idioma”, de “nuestra lengua”. Del castellano —en ningún momento emplea el vocablo “español”—, el monarca dijo lo siguiente: “Ese instrumento lingüístico tan preciado, propiedad de más de doscientos millones de seres, ha de ser cuidado por todos. Nadie tiene el cetro de tal reino. Estará en manos de quien lo conserve con más esmero y lo use con más imaginación”. El idioma se convertía, por ello, en uno de los más importantes patrones de la cultura común, en el gran elemento de cohesión, en uno de los principios rectores de las nuevas relaciones en el mundo hispánico.<sup>52</sup> Frente al fortalecimiento de las relaciones en sus múltiples planos, la cultura debía ser “uno de los pilares básicos de nuestro hecho diferencial”.

Es preciso y urgente —expuso el monarca— que nuestra comunidad se reconozca a sí misma en su auténtico perfil cultural, sepa bien quién es, cuál es su origen y cuál su destino, aprecie la hondura y variedad de su ser histórico, hecho de cruzamientos y mestizajes múltiples no sólo de razas sino también de culturas y, provista de esa conciencia, ajuste bien sus ejes de marcha como tal comunidad para el futuro”. La reivindicación de la cultura hispana, cultura común y compartida, cultura no española sino hispana, ha estado presente en cada encuentro que el rey Juan Carlos ha tenido con América Latina. La cultura vista como seña de identidad y baluarte para fortalecer las relaciones entre ambos lados del Atlántico.<sup>53</sup>

Para terminar, en el cierre del viaje ambos jefes de Estado manifestaron su beneplácito por los positivos resultados alcanzados y el significativo avance en el acercamiento de dos pueblos, “tradicionalmente unidos por la historia y la

<sup>52</sup> Interesantes son las valoraciones de Velarde Fuertes sobre el papel del español en el desarrollo económico en este contexto de mundialización de la economía, un protagonismo con sus pros y sus contras. Vid. José Velarde Fuertes, “El español como base del desarrollo económico”, en *II Congreso Internacional de la Lengua Española*, Valladolid, octubre, 2001.

<sup>53</sup> Vid. Victoria Galvani, *El Rey y la comunidad iberoamericana*, Madrid, Fundación CIPIE, 1987, pp. 35-40.

cultura”. Se hizo hincapié no sólo en los “fuertes vínculos” que ligan a ambos países, sino en la necesidad de que España y México penetren de lleno en un intercambio realista, en beneficio mutuo, en todos los campos. Al hecho de reconocerse contribuyó, sin duda, la Exposición México 77 y una exposición cultural, ambas presentadas en Madrid, que permitió devolver una visión histórica y actual de México, algo en lo que insistieron sus organizadores.

### Un pacto con la historia: a modo de final

Con motivo del V Centenario del Descubrimiento de América, Leopoldo Zea escribía este fragmento: “Han pasado quinientos años que, aunque no lo queramos, pesarán sobre nuestras espaldas, al uno y al otro lado del Atlántico, si no somos capaces de asimilar la experiencia de esta historia. No se puede seguir cargando con sus problemas, sus resentimientos y arrogancias; por el contrario, habrá que aprender de toda esta experiencia para rebasarlos”.<sup>54</sup>

La reflexión de Zea es pertinente, más aún para encabezar el último apartado de estas páginas. Sería demasiado aventurado afirmar que los mandatarios de España y México, implicados en el restablecimiento de las relaciones entre ambos países —José López Portillo, Adolfo Suárez y el rey Juan Carlos I— habían hecho para la ocasión un adecuado aprendizaje del pasado, del largo pasado que une ambos países, para rebasar los viejos problemas inherentes al mismo. Lo cierto es que el reencuentro hispano-mexicano, después de cuatro décadas de distanciamiento oficial, estaba firmemente sustentado en la necesidad, primero, de superar enconos y enfrentamientos y, segundo, de encarar el futuro de manera conjunta. Los dos viajes oficiales sirvieron básicamente para cuatro cosas: primera, para reencontrarse y poner alivio en las viejas heridas; segunda, para hacer una lectura conjunta del pasado y, por tanto, apropiarse de sus conclusiones finales; tercera, para sentar las bases que debían sostener un futuro de entendimiento y cooperación y, cuarta y última, para dejar expedito el camino a los responsables de las distintas áreas, encargados a la postre de diseñar las correspondientes estrategias en el terreno económico y cultural, básicamente. El futuro estaba por delante y el pasado quedaba sentenciado. El objetivo fue volver la vista hacia atrás para hacer una lectura serena y sosegada del pasado por actores nuevos, inmersos

<sup>54</sup> Leopoldo Zea, “Problemas de identidad e integración en Latinoamérica”, en *Iberoamérica 500 años después. Identidad e integración*. México, Cuadernos de Cuadernos, núm. 3, 1993, p. 54.

en un contexto histórico diferente, desde el afán de superación de los escollos, desde la necesidad de hacer un pacto con el pasado para edificar el prometedor futuro. Se reivindicó lo que unía y se dejó de lado lo que separaba, fruto del marcado afán de superación y del deseo de evitar los errores cometidos, especialmente, en las cuatro últimas décadas. La política y la diplomacia se ponían al servicio del particular control sobre el conocimiento del pasado, un control que, como en tantos casos, pretendía ser “una garantía para asegurar su supervivencia”.<sup>55</sup> Con ese ánimo y sentadas estas bases ya no había inconveniente en celebrar “doce de octubre” o, un poco más adelante, “quintos centenarios”. La excelente recepción que mereció el rey Juan Carlos I en su visita a México en noviembre de 1978 pone de manifiesto que el pragmatismo con que se habían enderezado las relaciones hispano-mexicanas era más que suficiente para mirar hacia delante con determinación, sin tibieza ni dudas. España y México volvían a caminar juntos por la senda del entendimiento, con el ánimo de fortalecer sus relaciones, especialmente, económicas y financieras,<sup>56</sup> en cuyo juego España sería un puente entre México y Europa, y México un vínculo de unión entre España y América, sin olvidar, claro está, la América del norte.

De ahí que no sorprenda el reconocimiento que, a modo de recompensa, merecieron los actores principales. En julio de 1981, José López Portillo era galardonado con el premio *Príncipe de Asturias* a la cooperación iberoamericana, ya que “durante su mandato se cerró para siempre el contencioso hispano-mexicano, forzándose así el último eslabón de la reconciliación hispana, y de la paz civil del pueblo español”.<sup>57</sup> A su vez, en enero de 1996, cuando en México se sentían ya los primeros vientos de la renovación política que acabarían en las históricas presidenciales de julio de 2000, el entonces presidente mexicano Ernesto Zedillo, de visita oficial a España, imponía a Adolfo Suárez la Banda de la orden del Águila Azteca, máximo distintivo que otorga el Estado mexicano a los extranjeros que han destacado por sus servicios a la humanidad. “Suárez

<sup>55</sup> Pelai Pagés, *Introducción a la historia*, Barcelona, Barcanova, 1983, p. 85.

<sup>56</sup> A nadie se le escapa que éste era, y sigue siendo hasta la fecha, el primer objetivo a cubrir. El fortalecimiento de las relaciones económicas ha sido el primer punto, y a veces único, a tratar en cada uno de los encuentros oficiales entre las partes. López Portillo fue muy claro en la reunión que mantuvo en Barcelona con empresarios: “Vivimos tiempos que acreditan, cada vez más, la insuficiencia de las naciones, de las nacionalidades. Para resolver sus problemas sustanciales, fundamentalmente los económicos, y en función de los económicos, los que de ahí se derivan en toda la complejidad de la relación humana. [...] México abre sus puertas a todo tipo de intercambio”.

<sup>57</sup> *ABC*, 16 de julio de 1981, p. 17.

—destacó Zedillo— es valorado en todo el mundo y especialmente en México por su valor democrático”.<sup>58</sup> Todo parecía terminar como un cuento feliz.

Una vez diseñadas las nuevas reglas del juego, y superada, en principio, “la fase declarativa y lírica”, a ninguna de las partes le interesaría en lo sucesivo meter la mano para remover en las, por momentos, turbias aguas del pasado. Dicho de otra forma, los mandatarios de ambos países ya habían sellado su particular pacto con la historia. Los viajes oficiales, que se han venido programando desde entonces hasta la fecha, han servido para reafirmar una tras otra la tesis que aquí se presenta. No se volvería a abordar el tema del pasado, con la excepción de la conmemoración del V Centenario en 1992, y en cada encuentro oficial entre España y México se ha venido reproduciendo el mismo discurso: nos une un pasado común, participamos de la misma cultura y el objetivo es siempre mirar hacia adelante. Y, por supuesto, en cada momento, en cada encuentro, en cada recepción, tampoco ha faltado la ocasión propicia para recordar que estos dos países, España y México, atraviesan por el mejor momento de su historia, porque siempre, siempre, el último momento parece ser el mejor.

<sup>58</sup> ABC, 27 de enero de 1996, p. 25.



**ENTREVISTA**



## HOMENAJE AL MAESTRO RAÚL ANGUIANO (1915-2006)\*

DINA COMISARENCO\*\*

### ¿Cuál es su opinión sobre la plástica mexicana contemporánea?

Como siempre, hay varias tendencias, varias corrientes, algunas más ligadas a la tradición mexicana y otras más cosmopolitas o influidas por movimientos extranjeros.

### ¿Cómo ubicaría obra dentro de este panorama?

Mi pintura se ubica dentro de la tradición de la escuela mexicana de pintura, la tradición renovada, porque yo llamo a mi generación “heterodoxos” de la escuela mexicana de pintura porque no seguimos a pie juntillas a los pioneros o iniciadores como Orozco, Rivera, Tamayo, etcétera, sino que desarrollamos nuestro propio estilo, nuestra propia personalidad, pero estamos dentro de esa corriente mexicana, nacional, no nacionalista. La otra tendencia igualmente legítima está representada por artistas semi abstractos, expresionistas, que siguen la moda de corrientes extranjeras.

\* Esta entrevista fue realizada el 4 de mayo de 2001 en su taller de Coyoacán con motivo de la inauguración del mural *La Creación*. Originalmente fue publicada en la Galería Virtual del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México <<http://www.ccm.itesm.mx/conocenos/galeria>>. En *En-Claves* hemos decidido publicarla, con algunas breves modificaciones, como homenaje a uno de los grandes maestros del arte mexicano contemporáneo, fallecido en enero de 2006.

\*\* Profesora del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México.

**En las dos obras para el Tec usted ha utilizado obras renacentistas como fuentes de inspiración para sus figuras principales. ¿Es el Renacimiento su periodo histórico favorito?**

Es una pregunta muy interesante porque, lo he dicho en alguna entrevista o autobiografía, que las primeras impresiones que yo tuve fueron renacentistas. Mi abuela paterna, Prisciliana Peña, tenía una reproducción en blanco y negro, de la *Sagrada Familia* de Rafael Sanzio, y eso fue el primer impacto emocional y estético que yo tuve a la edad de cinco o seis años, luego en el Museo Regional de Guadalajara, que está ubicado en un ex convento, veía también, nos ponía mi maestro Ixca Farías, estampas del *Juicio Final* de Miguel Ángel, y de las *Estancias Vaticanas* de Rafael Sanzio, para que las copiáramos, así que siempre he tenido una inclinación al rigor clásico del dibujo y de la pintura y desde luego, entre mi maestros más admirados están los del Renacimiento italiano.

**¿Cree usted que los avances de la tecnología contemporánea amenazan a la cultura humanística?**

El conflicto podría ser el siguiente: el humanismo, que es el Renacimiento de las culturas clásicas, especialmente de la filosofía griega, para mí es una cosa importante. Lo que más me impresionó de mis lecturas de adolescencia fueron los *Diálogos* de Platón, *Los Diálogos* de Giacomo Leopardi, es decir un sentido humanista de la cultura y no hay contradicción porque la crítica moderna que yo creo arranca desde el Renacimiento; el padre de esa crítica fue Giorgio Vasari. Afirmo, que para ser crítico de arte hay que saber por lo menos dibujar. Giorgio Vasari, él mismo, era poeta, escultor, arquitecto, crítico de arte y biógrafo de los grandes artistas del Renacimiento. Hay un humanismo en todo esto pero paralelamente se desarrollaba la ciencia aunque en forma embrionaria por Leonardo da Vinci: la disección anatómica, la perspectiva, la mecánica, etcétera. Actualmente, el desarrollo científico/tecnológico es un factor muy importante del cual podemos afirmar que el Tecnológico de Monterrey en el cual trabajo tiene una gran influencia. Pero yo he afirmado en algunas ocasiones que el arte y las humanidades representan la vida. La tecnología nos puede llevar a un gran desarrollo, pero si no se controla, lleva a la destrucción del planeta. En eso sí encuentro cierta contradicción aunque soy optimista en que el hombre pensador algún día pueda equilibrar estos valores y orientar la técnica y la ciencia en un sentido humano de conservación de la vida en el planeta.

**En *La Creación* y a lo largo de su trayectoria artística la mujer ha ocupado siempre un lugar muy destacado. ¿Podría explicarnos las razones de sus sensibles y profundos homenajes al género femenino?**

Yo soy feminista porque admiro mucho a la mujer. Lo he dicho en muchas ocasiones. La mujer es el sexo fuerte, ¿por qué? El hombre es más cobarde por ejemplo ante el dolor, nada más por el hecho de parir, la mujer es superior, en ese estoicismo frente al dolor, la mujer es el sexo fuerte, la que lleva la familia, la que educa a los hijos. Y como todas las mujeres que me han rodeado me han ayudado mucho, desde mi abuela paterna, mi madre y mis mujeres que he tenido. Admiro mucho al sexo femenino, no es que tenga un rechazo total a los masculino pero casi y quisiera contar una anécdota de Diego Rivera que también era un gran feminista. Decía y platicábamos de ello ante el mural, el hombre construye las catedrales, los puentes, los edificios, las naves espaciales, por el complejo de inferioridad de que no puede parir. Entonces esa es mi contestación, admiro mucho a la mujer, sobre todo las he visto mucho en su entorno, en Jalisco, entre los huicholes, los mayas, los lacandones, la mujer es la más explotada, la más oprimida, y sin embargo la más fuerte que va a pervivir. En una ocasión tenía yo una exposición en Orizaba, y saliendo de nuestro hotelito le dije a mi esposa Brigitta: mira esas indígenas, van cargadas, descalzas, con las piernas muy fuertes, llevaban al mercado sus productos, la mujer lleva en su espalda a los niños, esas van a sobrevivir tal vez a los blancos aquí en México.

**A lo largo de su carrera usted se ha inspirado en las ricas tradiciones y costumbres del pueblo mexicano demostrando una profunda sensibilidad social. ¿Cree usted que el verdadero artista debe estar comprometido con su sociedad?**

Desde luego que sí. El artista en una forma natural si es auténtico, refleja en su obra el momento en que vive, la angustia de las carencias de su pueblo. Yo en una forma natural lo he expresado al pintar a los lacandones, al pintar a los chamulas, al pintar a los huicholes, no hay necesidad de hacer demagogia, yo creo que es más útil. Alguna vez le contesté a un pintor muy indio en Oaxaca que me hizo esta pregunta, usted cree que su pintura, de indios les ayuda a los indios, les es útil, dije naturalmente que si, no se trata de que yo, lo que gano legítimamente con mi trabajo se lo regale como limosna, pero, los pintores y los antropólogos hemos luchado contra la discriminación que todavía padecen ustedes. Así le dije a ese pintor indígena, porque los pintores y los antropólogos hemos tomado como objeto digno y representante de nuestro país a las culturas indígenas. Por primera vez pasó en la historia del arte con Diego Rivera que el pueblo y no los reyes ni los potentados es el héroe de la pintura mural, lo cité como ejemplo y me felicitó un antropólogo norteamericano. Mire usted, un antropólogo pintor como Miguel Covarrubias es el que, por su sabiduría óptica y mental descubrió la evolución de la boca de jaguar olmeca al Kukulcán maya,



Raúl Anguiano en su taller de Coyoacán

toda esa tradición y esa evolución diríamos ideológica, mitológica, y plástica, tenía que ser un pintor antropólogo el que descubrió esa traza, esas huellas y esa tradición. Se levantó el antropólogo norteamericano que tenía cuarenta años en Oaxaca, me felicitó y al día siguiente me mandó sus libros a mi hotel. Es mi manera de contestar.

### **¿Cuál es el papel de la educación en la creación del México que usted anhela?**

Pues yo he dicho que cualquier pueblo, cualquier etnia, cualquier hombre, no importa la raza, el origen social del que provenga, con un binomio, nutrición y educación, puede escalar los niveles más altos de cualquier actividad humana. Pongo por ejemplo a Benito Juárez, a Altamirano, al mismo Tamayo que pre-

sumía de indio, a mi amigo Andrés Henestrosa quien dice que es parte indio, parte negro, parte chino, pero son gente que muchas veces, como Juárez, como Henestrosa, hasta en la adolescencia aprendieron el castellano. Entonces, si los indios no aprenden castellano, si no se incorporan al México moderno, quedarán aislados y serán víctimas de esa demagogia, de pseudo redentores, poetas frustrados, mediocres, payasos que quieren llevarlos a los siglos anteriores en la evolución actual de México.

### **En entrevistas anteriores usted ha comentado que le dedica el mural *La Creación* a los estudiantes. ¿Qué consejos le gustaría darle a nuestros jóvenes?**

Bueno, lo que usted decía hace un momento, pues en el mural *La Creación* exalté el papel de la mujer, es la creadora de la vida, es la figura preponderante en este mural de cinco por diez metros. El mensaje es que el hombre y la mujer al nacer tienen dos tesoros que no deben dilapidar: salud y tiempo. Hay que cuidar la salud, no hay que perder el tiempo. No hay que perder el tiempo, hay que estudiar y trabajar todos los días de la vida, ese es mi consejo, mi mensaje.



**RESEÑAS Y NOTICIAS**



## EL NACIMIENTO DE UNA NUEVA REVOLUCIÓN EDUCATIVA. DEL PADECIMIENTO DEL ESTRÉS AL APRENDIZAJE DE LAS EMOCIONES

Richard S. Lazarus y Bernice N. Lazarus. *Pasión y razón. La comprensión de nuestras emociones*. Barcelona: Paidós, 2000, pp. 381. ISBN: 84-493-0883-6.

**A** lo largo de cuarenta años de investigaciones en Johns Hopkins, Clark y Berkeley, el psicólogo Richard S. Lazarus no sólo pudo remontar en su vida profesional el sello que le había impreso la corriente conductista bajo la cual se formó y que buscaba eliminar definitivamente del campo profesional de la psicología el concepto y la palabra “emoción”, sino que esta adversidad le sirvió para dedicar toda su vida al estudio del estrés, al análisis de los mecanismos que utilizamos para comprender todo lo que nos acontece: evaluación (*appraisal*) y afrontamiento (*coping*) y a la consolidación de su propia teoría sobre la naturaleza de las emociones: “La Teoría Cognitivo-Motivacional-Relacional”, ampliamente explicada en su laureado libro *Emotion and Adaptation* de 1991. De treinta años a la fecha, la investigación sobre las emociones ha avanzado mucho tanto en el campo neurológico, clínico, lingüístico y de estudios naturalísticos pero sin ninguna exageración se puede decir que en la comprensión de estos procesos básicos de desarrollo hay un *antes* y un *después* de Lazarus.

*Pasión y razón* es probablemente el único que publicó, en unión con su esposa, a nivel de alta divulgación. Aun cuando el libro originalmente se publicó en inglés en 1994 por la Universidad de Oxford y en español en el año 2000, en nuestro medio académico y culto no es aún conocido. Pues bien, estamos ante una verdadera joya. Antes de presentar sus lineamientos generales y sus aportaciones específicas, es interesante preguntarnos, ¿por qué justo algunos años

antes de su muerte, el autor se convenció de escribir sobre las emociones para el público en general? Existen varias razones para entender este gesto de generatividad pero en concreto él mismo se encarga de despejar nuestras dudas: “El público lector merece algo mejor que un tratamiento superficial de las emociones. Creemos que el género de autoayuda, con su manera de tratar complejos problemas a base de fórmulas, le hace un flaco favor al lector inteligente”.

Pues bien, lo más valioso del libro a mi entender es que los autores, de una manera clara, han sido capaces de transmitir al público en general los fundamentos para comprender y manejar satisfactoriamente las emociones, a lo largo del “curso de la vida”. En síntesis, los autores presentan tres temas que forman el núcleo de todo el libro y cuya comprensión el lector puede alcanzar para proyectarla a su vida cotidiana, tanto en situaciones normales y cotidianas como en situaciones difíciles o en contextos donde los hábitos destructivos —y en gran medida inconscientes— han erosionado la salud, las relaciones y la actitud frente a la vida.

El primer tema se refiere a comprender la trama argumental de cada emoción, de las quince que analizan. El segundo lleva al lector a hacer consciente el significado que le damos a cada acontecimiento y el tercer tema se concentra en entrenarnos para manejar con adecuación y destreza los mecanismos de evaluación y afrontamiento. Subyacente a las cuestiones anteriores, corre un principio fundamental que Lazarus ha sostenido a lo largo de sus investigaciones: debemos migrar del concepto de estrés (concepto genérico) al concepto más integral y dinámico de emoción, donde sí caben las diferencias individuales. Es decir, el estrés, a partir de sus descubrimientos, debe considerarse como un subconjunto de las emociones, mismas que no son *feelings* (sentimientos internos) sino *estados interpersonales* que nos permiten construir o deteriorar nuestras relaciones personales y sociales.

Este libro de lectura reposada y reflexiva no sólo servirá para quitar malentendidos acerca de las emociones sino especialmente llevará al lector a considerar un segundo principio fundamental que hoy hermana a muchas escuelas de psicología y varias corrientes de psicoanálisis pos-freudianas: las emociones, hoy por hoy, harto desconocidas, constituyen *el organizador fundamental de nuestra vida*. De su adecuado manejo depende no sólo la estabilidad, el sentido de continuidad y la capacidad de disfrute de la vida sino que las profundas trayectorias que le dan estructura y dirección a nuestra vida, están montadas sobre la naturaleza compleja y dinámica de los procesos emocionales que nos acompañan cada día.

*Pasión y razón* es altamente recomendable no sólo a los profesionales de la salud, a los agentes educativos y a los terapeutas y psicoanalistas sino a todo

público interesado en obtener un conocimiento sencillo y a la vez científico y actualizado de nuestras emociones que son procesos básicos de desarrollo e instrumentos de conocimiento, relacionamiento y toma de decisiones.

**LUIS ALVAREZ COLIN\***

## **ES INDUDABLE QUE LAS COSAS NO COMIENZAN; O NO COMIENZAN CUANDO SE LES INVENTA. O EL MUNDO FUE INVENTADO ANTIGUO**

Idalia Sautto. *Una vida tan llena de esdrújulas*. México, Torres Asociados, 2007. ISBN: 970-9066-49-8.

**L**a semana pasada fui a escuchar a Ricardo Piglia, un escritor que yo en lo particular admiro mucho. Lo primero que mencionó fue que la metáfora es el origen de la literatura, y que a él le gustaba comenzar siempre la presentación de cualquier libro diciendo eso. Ahora que lo pienso, dijo, el género literario más concurrido por todos los escritores es la presentación del libro. No sé, en mi caso es la primera vez.

Me encanta hablar de este libro como el libro de Rosamunda, porque yo le hubiera puesto su nombre, pero después pensé que lo mejor sería darle un nombre que describiera la historia misma y que fuera el puente a cualquier parte del libro. La frase “una vida tan llena de esdrújulas” nació de un verso de Eugenio Montejó, el cual dice, “el infierno debería nombrarlo una palabra esdrújula”. Y yo en ese momento sentía precisamente que mi vida era esdrújula o salomónica, que estas dos palabras son la arquitectura exacta de mi realidad. Es muy curioso cómo esta historia viene a salvarme, me salvó de mis propios miedos, de ocultarme debajo de la mesa y de gatear por el pasillo de la biblioteca para esconder libros en los anaqueles. Fue también romper ese lado desde el cual las letras habían dejado de bailar y sólo eran un paliativo de mi tristeza.

\* Profesor del Departamento de Humanidades del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México.

Cuando yo escribí esta historia estaba trabajando en una biblioteca. Tenía además la necesidad de vivir cada día entre frases subrayadas, porque eso debería ser el tiempo, una frase que toma la dirección de nuestro destino. Me gusta poner en suspenso la verdad, me gusta jugar con las casualidades, me gusta creer que el mundo es un espacio en donde nada está dado y todo puede chocar contra mí en cualquier momento. Eso busco en la literatura: el suspenso de mi propia vida, la vuelta de tuerca, el fluir de la memoria en las palabras.

Ahora me doy cuenta que tenía más bien una necesidad de leer una historia que no encontraba en mis propios autores, pero que al mismo tiempo el modo en el que yo leía estas novelas, como el Adán Buenosayres y los poemas de Gironde, iban señalando diferentes caminos. Una historia de cómo el lenguaje acaricia la literatura, o bien, corta transversalmente las estructuras ya conocidas. Empezar esta caminata sobre el lenguaje como si éste fuera una cadena de frases, siempre perdiendo el equilibrio entre los humores y colores, entre sujeto y predicado, entre cartas escritas que han perdido su destinatario. Escribo para crear un surco entre el juego de imágenes y el juego que el propio lector inventa o sigue al voltear la página, al intentar perseguir las palabras, creo que eso pasa siempre que me hundo en la prosa, me lleno de persecuciones, entre lagañas y sueños, en el “olor a palabras que se repiten una y otra vez”, en el olor de la pájara, que no se puede tener entre las manos, como tampoco se puede tocar el lenguaje, pero acaso podemos siempre alzar la mirada hasta alcanzar su aroma, aunque sea el aroma de un recuerdo.

Porque de golpe entendí que la única manera de huir de toda realidad era escribiendo cada pequeño detalle que pasa, momentos efímeros que de pronto se vuelven rituales, una cucharita de café que entra a la manga o cada frase que se lee muchas veces siempre como al borde de la realidad, como si de verdad pudiera existir esa ventanita de la felicidad en el agujero de una moneda, esa escultura en la tecla de un piano, o versos que simplemente aprendo de memoria, como pasó con la “coralina de Byron”, de pronto tenía la necesidad de colocar la coralina de Byron en algún lugar para dejar de repetirla en mi mente, en esa obsesión de aprender versos, de colocarlos en la punta de la nariz. Porque esta historia puede ser un laberinto para algunos lectores, o puede ser siempre el centro en donde está el otro lado de las cosas, el relieve y la sombra que a veces se pierde en nuestra vida cotidiana, “el centro, las pestañas caídas, el centro de la axila para medir la temperatura. El centro de un cuaderno pautado, un centro pequeño, agujero de luz, carpa de circo, puntito Klee. Un centro pintado con gis en el medio, un asterisco. Aquí hay un centro”. Porque ahí estamos todos, inmersos en lo habitual, en lo acostumbrado. Arro-

gados, pero del otro lado de la suerte. Cuando un libro termina, cuando la hoja se acaba llena de dibujitos, la tarde se vuelve rosada, y es cuando siento que me he quedado sin arcanos ni cíclopes besándose, ya nada, lo único es la voz que surge desde el fondo, cuando me duelen los hombros y escribo, desenredando el aliento y las cartas que a diario van cubriendo la rutina con diferentes terciopelos, creo que de ahí nace la literatura, de esos momentos en donde la memoria ha dejado escapar un recuerdo y el tiempo se detiene, ese asombro hace posible todas las casualidades y azares que necesita la vida.

**JUAN GRIS**

## **EL DISFRAZ DEL DESPOJO**

Eduardo Galeano. *Las venas abiertas de América Latina*. México, Siglo XXI, 2004. ISBN: 968-23-2557-9.

**E**n 1971 Eduardo Galeano publicó *Las venas abiertas de América Latina*, quizá uno de los libros con mayor impacto que se hayan escrito durante los años de inestabilidad política, económica y social en América Latina que siguieron a los diversos movimientos sociales por entonces desatados en la región. Es así que aún en su septuagésimosexta edición, revisada y corregida, aún sigue siendo una referencia, pese al tiempo transcurrido desde su aparición, esta obra sigue siendo una referencia obligada para los internacionalistas y para todo aquel que tenga interés en formarse un criterio más amplio y acercarse al estudio de América Latina desde una perspectiva distinta, que bien pudiera considerarse radical por algunos debido a su tendencia izquierdista. A través de diversos estilos como la narración, el ensayo, la crónica y el uso de estadísticas, el autor describe con crudeza la realidad latinoamericana a lo largo de su proceso histórico; así, Galeano plantea las repercusiones del choque cultural entre el mundo europeo y el mundo prehispánico, desde la llegada de las potencias europeas a América, pasando por el nacimiento de las nuevas naciones americanas y abarcando hasta el intervencionismo estadounidense, con lo que entabla una relación entre el proceso histórico y los fallidos proyectos de desarrollo que se pusieron en marcha en Hispanoamérica, con un supuesto futuro prometedor.

La obra de Galeano se divide en dos partes: en la primera se enfoca en los recursos naturales de América Latina y en cómo la explotación de éstos provocó la riqueza de las potencias europeas y la pobreza de los productores latinoamericanos; mientras que la segunda parte se refiere al intervencionismo y proteccionismo extranjero dentro de las tierras latinoamericanas por medio del control comercial y político de la región.

De significativa importancia es el primer capítulo del libro, que bajo el título “Fiebre del oro, fiebre de la plata” permite adentrarnos en el horizonte colonial durante el cual las riquezas mineras de las tierras latinoamericanas fueron aprovechadas y explotadas, lo que propició el nacimiento de nuevos centros urbanos a lo largo de la región. Pero el autor no olvida a las principales víctimas de esta fiebre, de modo que es enfático al referirse a ellas como “desterrados en su propia tierra, condenados al éxodo eterno, los indígenas de América Latina fueron empujados hacia las zonas más pobres, las montañas áridas o el fondo de los desiertos, a medida que se extendía la frontera de la civilización dominante. [ ] donde el alimento de las minorías se convierte en el hambre de las mayorías”. (pp. 69, 89)

La rapacidad de la naciente burguesía provocó el agotamiento de los recursos mineros de toda Latinoamérica, haciendo caer las principales ciudades mineras (Potosí, Zacatecas, Guanajuato y Ouro preto) y reestructurando las necesidades de la economía europea al mutar su modelo económico en primario exportador, con el objetivo de recaudar nuevos ingresos. De este modo, los productos alimenticios como el azúcar, el algodón, el café y el cacao dejaron de ser fuentes primarias y se convirtieron productos económicos de suma importancia.

Pero estos recursos se convertirían en armas de doble filo, pues al tiempo que hacían crecer las economías europeas, y en menor medida las latinoamericanas, iban desgastando el suelo y propiciando la concentración del monocultivo, aspecto fuertemente criticado por Galeano y del que se sirve para remarcar el turbio futuro que les depara a las naciones americanas. No obstante, todos estos recursos no eran arrancados del suelo latinoamericano únicamente por la mano de los dirigentes, sino también por las manos de las corporaciones empresariales. De éstas destacó el “liderazgo” estadounidense, alistó las garras para clavarlas en los países latinoamericanos que luchaban por su estabilidad económica y cuando aún buscaban aquella luz colonial que algún día les perteneció.

En la segunda parte del libro, Galeano se enfoca principalmente en la vida económica de los países latinoamericanos después de los fallidos proyectos de desarrollo. El proteccionismo resalta, para el autor, como una de las medi-

das necesarias para asegurar un camino exitoso dentro del comercio internacional, pero es rápidamente sofocado por el capital imperialista, nacido del sistema agroexportador, y por la crisis del comercio exterior. Las grandes empresas comienzan la invasión y conquista de los territorios latinoamericanos: la mano de obra barata y los productos primarios son los principales objetivos de esta temible campaña del capital imperialista, lo que se relata en los últimos capítulos de esta segunda parte, en la que se recortan aquellas verdades atroces de la realidad latinoamericana y comienza a estructurarse el disfraz utilizado por el capital imperialista.

De lo anterior surge la pregunta: ¿qué lugar toma el Estado dentro de este imperialismo? Galeano expone claramente la debilitamiento del Estado a través de las actividades de los sectores empresariales extranjeros dentro de la región, lo que conlleva un proceso gradual de desnacionalización de empresas que comenzará a extenderse como una plaga a lo largo de los territorios latinoamericanos, apoderándose de los procesos de industrialización y controlando los mercados internos. Con gran resonancia crítica, Galeano incluye dentro de este gran desembarco capitalista, el apoyo que el Fondo Monetario Internacional (FMI) dio a aquellas empresas extranjeras para establecerse en la región, siendo éste manejado por Estados Unidos y sirviendo como un disfraz tras los reales objetivos estadounidenses, el despojo de las tierras latinoamericanas. Es por ello que Galeano afirma que:

América Latina continúa exportando su desocupación y su miseria: las materias primas que el mercado mundial necesita y de cuya venta depende la economía de la región y ciertos productos industriales elaborados, con mano de obra barata, por filiales de las corporaciones multinacionales. El intercambio desigual funciona como siempre: los salarios de hambre de América Latina contribuyen a financiar los altos salarios de Estados Unidos y Europa (p. 269).

“Siete años después” es el epílogo que Galeano hizo siete años más tarde. En él, Galeano hace un recuento de los eventos que han ocurrido a lo largo de siete años desde la publicación de su libro en 1971. Los dieciocho puntos en los que está dividido este capítulo son las consecuencias de lo que ha ido mencionando en la segunda parte, donde sigue recalcando la explotación de la zona Latinoamericana, y el dominio estadounidense en la región. Por esto mismo, en su último punto remarca que “el subdesarrollo no es una etapa del desarrollo. Es una consecuencia. El subdesarrollo de América Latina proviene del desarrollo ajeno y continúa alimentándolo” (p. 363). El epílogo es bas-

tante rescatable dentro de la obra, ya que trae consigo una actualización de los sucesos y de la problemática en Latinoamérica y se complementa perfectamente con toda su obra.

Finalmente, la representación de víctima y victimario está presente a lo largo de la obra, donde los pobladores de las tierras latinoamericanas siempre han sido las víctimas y los victimarios han sido aquellos sujetos ajenos a esta tierras con un hambre voraz de riqueza. Al presentar este tipo de relación, Galeano también enmarca las verdades en dos vertientes distintas: por un lado empapa la verdad con sátiras en ocasiones leves y en otras más directas en contra de los victimarios resaltando el disfraz que se utiliza para concretar el despojo de la región; por otra parte, en otras ocasiones adorna la verdad con dramatismo o adjetivos resonantes dirigidos a las víctimas. Estos adornos adjudicados a la verdad dentro su obra crean en el lector una conciencia sobre al proceso histórico de lo que ha sufrido Latinoamérica, haciéndole entender las causas y consecuencias del mismo proceso histórico. A pesar de ser un libro publicado ya hace bastante tiempo, sigue siendo de gran utilidad para poder entender la construcción del presente de América Latina, al igual que la relación entre victimario y víctima, reinante aún en el presente latinoamericano.

**DIEGO ALBERTO SÁNCHEZ MORENO\***

## **LOS MATICES DE LA GLOBALIZACIÓN**

Octavio Ianni. *Teorías de la globalización*. 7ª ed. México, Siglo XXI, 2006, 184 pp. ISBN: 968-23-2001-1.

**E**n la actualidad, es imposible negar que el mundo entero se encuentra en un proceso intenso de globalización en el que las fronteras de las naciones son permeables y las empresas transnacionales obtienen cada vez mayor poder. Este momento histórico particular plantea nuevas problemáticas y perspectivas para toda la sociedad. *Teorías de la globalización* aborda desde dife-

\* Estudiante de la licenciatura en Relaciones Públicas del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México.

rentes ejes de análisis lo que es la globalización y lo que esto implica. El autor de origen brasileño, Octavio Ianni, sintetiza capítulo a capítulo algunas de las teorías referentes a este proceso; además de hacer referencia a numerosos autores conocedores del tema.

Si bien esta obra es una síntesis, Ianni elabora, desde una perspectiva de izquierda, una crítica a los problemas de la globalización y a las mismas teorías. Aunque el autor considera importante que éstas aborden desde diferentes puntos de vista la globalización, él opina que aún mantienen como actor principal al Estado-Nación pese a que su capacidad de acción se ve fuertemente comprometida ante nuevos actores que han adquirido mayor capacidad de influencia. Este texto puede ser una herramienta útil para los estudiosos de las relaciones internacionales y cualquier persona que busque ampliar sus perspectivas frente a este suceso que nos atañe a todos.

La obra inicia con un marco introductorio en el que Ianni hace una reflexión acerca de los cambios que ha provocado la globalización en todo el mundo. El brasileño señala que la mayoría de las teorías que intentan explicar la globalización emplean metáforas como un método innovador y una forma de ejemplificar con sencillez un fenómeno tan complejo. Posteriormente, hace una breve mención de algunas metáforas como la fábrica global o la sociedad global y los puntos que enfatizan cada una de ellas.

Ianni describe a la globalización en el ámbito económico utilizando la teoría de las economías-mundo. Así, y retomando el trabajo de Wallerstein, el autor establece que la historia puede ser entendida a través de los sistemas económicos mundiales que se sitúan en el tiempo. Y, aunque pueden convivir varios sistemas-mundo en un mismo tiempo histórico, siempre habrá uno que prevalezca; en este caso el capitalismo. Por esta razón, hoy en día los Estados-Nación ven limitada su soberanía a causa de las empresas transnacionales o por la interdependencia entre países.

Con una breve reseña histórica del capitalismo, el autor ahonda en la teoría de la internacionalización del capital. Explica que con el fin de la Guerra fría, el capital dejó de respetar las fronteras geopolíticas para obedecer a intereses de empresas, corporaciones y conglomerados transnacionales. En este apartado Ianni ocupa brillantemente la metáfora de la "fábrica global" para hablar de la internacionalización y la fragmentación del proceso de producción cuyas consecuencias pueden ser vistas en la internacionalización de las clases sociales.

Desde una perspectiva sistémica y a partir de una atenta revisión al concepto de sistema-mundo, utilizado por el conocido teórico internacional Robert Keohane, el autor describe la teoría de la interdependencia de las naciones. En este capítulo, Ianni cita a diferentes académicos para enfatizar que las relaciones que se

dan entre diversos Estados-Nación no son necesariamente benéficas para ambas partes y que realmente éstas se basan en la subordinación de unos por otros. El teórico brasileño, denuncia que la manera en la que se dan dichas relaciones está marcada a través de reglas instauradas por los países hegemónicos. Por ese motivo, reconoce que el mundo se encuentra en una fase de modernización en el que el ejemplo es dado por el país con mayor poder.

Retomando el tema de la modernización, Ianni pasa a su siguiente capítulo ahondando en la teoría de la occidentalización del mundo. Él explica cómo los valores y patrones culturales de la sociedad occidental se extienden conforme el capitalismo se consolida y se generaliza en el mundo. De una forma audaz, critica a la teoría considerando que la modernización es abarcada desde una perspectiva científicista donde la adquisición del ideario occidental es parte del último escaño de la evolución que debe ser seguida por los demás. Asimismo, Ianni advierte los riesgos implicados en el proceso de la occidentalización aunque reconoce que no sucede solamente de forma natural sino que existen élites buscando agilizar esta transformación para perseguir su propio beneficio.

Manteniendo como principal eje de análisis los factores sociales, Ianni reseña cómo la sociedad se articula cada vez más como resultado de un mundo modernizado. Es así que el autor nos introduce a la teoría de la sociedad global en la que las comunicaciones juegan un papel preponderante. El académico de origen brasileño, expone que los medios de comunicación rompen todo tipo de barrera y favorecen la transmisión de valores comunes con lo que se tiende a la homogeneización y a la aparición de una cultura de masas. En este apartado hace cierta alusión a la posmodernidad ya que introduce diversos conceptos como la simulación, la virtualización de la sociedad y la estilización de la realidad.

A continuación, Octavio Ianni explica la teoría de la racionalización del mundo. Menciona cómo el capitalismo moderno promovió métodos racionalizados de producción a fin de agilizar la manufacturación de productos. Sin embargo, el autor reconoce que lo que en un inicio comenzó en el ámbito de la producción se ha extendido a distintos espacios de la vida social. Ianni cita a Weber para explicar cómo al burocratizarse prácticamente todas las relaciones, los patrones de dominación que antes eran predominantes en una sociedad se han modificado. Es así que, en la actualidad, la dominación tradicional o la carismática pasan a un segundo plano para dar lugar a la dominación racional. Por otra parte, menciona otras herramientas que sirven a la organización de la sociedad como lo es el derecho, promoviendo marcos de regulación, y la calculabilidad económica, necesaria para la expansión del capitalismo y del consumismo.

Posteriormente, Ianni se refiere a la teoría de la dialéctica de la globalización. Expresa de manera acertada que el capitalismo se ha vuelto completamente

global y es el que organiza y estructura el mundo a su conveniencia, así como todo lo que se encuentra al interior de él. El autor hace hincapié en las contradicciones que la teoría encuentra en la globalización, como la ampliación del capital contra la fuerte centralización de él, o la importancia de la tecnología para la agilización de la producción mientras ésta se ve imposibilitada a mejorar las condiciones de los obreros.

Ianni ocupa el eje de la modernidad para reseñar la teoría de la modernidad-mundo. Describe la transformación de la sociedad global en un enorme mercado, compuesto no solamente de cosas sino de personas y de ideas. De esta forma, los individuos también se vuelven objeto. Siguiendo con esta línea de pensamiento, Ianni establece que la modernidad hace que el tiempo y el espacio adquieran nuevas concepciones nunca pensadas anteriormente. Lo ya mencionado, adicionado a la virtualización y la fragmentación del mundo nos introducen al clima de la postmodernidad donde todo es efímero y la violencia es banalizada. Y, aunque se abren infinitas posibilidades para imaginar todo debe de ser supeditado a la razón instrumental. Ianni concluye este capítulo haciendo énfasis en que el hombre finalmente se somete al gran aparato del capitalismo.

El libro *Teorías de la globalización* termina con un capítulo dedicado a la teoría de la sociología internacional. Esta teoría parte de la noción de que la sociedad nacional ahora se asimila a una sociedad global. Da a entender que es una etapa natural dentro de la globalización debido a los nuevos retos que ahora enfrentan las sociedades nacionales y que por la magnitud o complejidad de ellos no pueden ser resueltos sólo por sí mismas. Además, plantea que en la actualidad una sociedad nacional no puede desarrollarse plenamente sin la ayuda del conocimiento de otras naciones. También, hace un recuento de las principales características de esta teoría.

Este libro es una gran herramienta para entender desde diferentes perspectivas la globalización. La bien lograda labor de síntesis que realiza Octavio Ianni facilita la comprensión del proceso en el que el mundo está inmerso, aunque algunas veces puede parecer reiterativo. Considero que hubiera sido importante que el autor ahondara en los aspectos positivos de cada teoría; aunque, la crítica hecha por Ianni a cada una de ellas hace que esta sea una obra muy completa.

**MARCELA XIMENA ORTÍZ ARANDA\***

\* Estudiante de la licenciatura en Relaciones Internacionales del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México.

## NOTICIAS

**E**n celebración del noveno aniversario luctuoso de Octavio Paz (31 de marzo de 1914-19 de abril de 1998), la UNAM publicó un libro inédito de Octavio Paz titulado *Crónica trunca de días excepcionales*. El libro, que cuenta con seis crónicas inéditas que escribió el premio Nobel sobre la Conferencia de San Francisco, que dio origen a la Organización de Naciones Unidas (ONU), aparece como parte de la colección *Pequeños grandes ensayos*.

Congregan en abril en la ciudad de Puebla, más de mil comparatistas de veintidós países para la reunión anual de la American Comparative Literature Association (ACLA). El congreso, titulado "Culturas en contacto", tuvo lugar por vez primera en la ciudad colonial en las instalaciones de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Se celebra en junio, en Bellas Artes un Coloquio internacional en homenaje a Elena Garro y el cincuenta aniversario de su dramaturgia.

Se celebró en Coyoacán en la semana del 6 de junio, la semana de actividades literarias donde contaron con la presencia del poeta Ernesto Cardenal.

Se presenta el 18 de mayo en el Colegio de México el libro *Entre ficción y reflexión*. Juan José Saer y Ricardo Piglia, editado por Rose Corral, seguido de un diálogo entre los escritores Ricardo Piglia y Juan Villoro.

Con motivo del centenario del natalicio de Frida Kahlo (1907-1955) el 13 de junio inauguró en el Museo del Palacio de Bellas Artes de la ciudad de México la exposición más completa de la artista que se haya organizado hasta el momento actual. La muestra titulada *Frida Kahlo 1907-2007 Homenaje Nacional* incluye 354 piezas, entre óleos, dibujos, acuarelas y dibujos de la artista, además de un interesante y en parte inédito conjunto de fotografías, cartas y otros documentos personales. La exposición se acompaña de un ciclo de conferencias magistrales y un catálogo con textos de Carlos Fuentes, Carlos Monsiváis, James Oles, Hayden Herrera, Dawn Ades, y Roger Bartra, entre otros. La muestra permanecerá abierta hasta el 19 de agosto.

Entre el 21 de febrero y el 24 de junio se presentó en el Antiguo Colegio de San Ildefonso la muestra titulada *Las Artes en América Latina 1492-1820*. Se trató

de una extraordinaria reunión de obras artísticas americanas creadas en los territorios de los vastos virreinos españoles y de las colonias portuguesas correspondientes a los actuales países de Argentina, Brasil, Bolivia, Chile, Colombia, Cuba, República Dominicana, Ecuador, Guatemala, México, Perú, Puerto Rico y Venezuela.

Con motivo del 55 aniversario de la compañía mexicana Tane Orfebres, el 25 de mayo inauguró en el Museo Franz Mayer la exposición titulada *México destellos de plata. Tane*. Integrada por más de 200 obras de joyería, esculturas y arte objeto diseñado por destacados artistas tales como Leonora Carrington, Francisco Toledo, Juan Soriano, Teodoro González de León, Luis Barragán, Javier Marín, Gunther Gerszo y Mathias Goeritz, entre otros. La muestra permanecerá en exhibición hasta el 12 de agosto.

Presentación del libro *Republicanismo y multiculturalismo* del doctor Ambrosio Velasco el 28 de marzo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Nombramiento de la célebre filósofa Dra. Juliana González doctora *Honoris Causa* de la UNAM el día 12 de abril.

*Jornadas de Hermenéutica*, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, los días 8, 9 y 10 de mayo de 2007.

Realización del Coloquio Conmemorativo de la publicación de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, los días 21 y 22 de mayo de 2007.

Homenaje a Paulo Freire, *Importancia del pensamiento de Paulo Freire para América*, 23 mayo de 2007.

Conferencia *Nominalismo y Platonismo en la filosofía de las matemáticas*, Prof. Nathan Salmon de la Universidad de California, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, el 25 de mayo de 2007.

*Jornadas Cartesianas* en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, los días 29 y 30 de mayo de 2007.

*Seminario de Perspectivas Críticas en Educación en México y Latinoamérica: construcción de discursos y prácticas*, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 29 de mayo y 5 de junio de 2007.

Mesa redonda: *El testimonio y la experiencia centroamericana: "Callarse está prohibido, hablar es imposible"* en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 13 de junio de 2007.

Del 25 al 27 de abril de 2007 se realizó el seminario *Ética y globalización*, con Jesús Conill, catedrático de la Universidad de Valencia. Dicho seminario se llevó a cabo en el Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México, como parte de las actividades de la Cátedra Alfonso Reyes.

Del 23 al 25 de mayo de 2007 se realizó el seminario *La formación histórica del Estado*, con Ricardo Forster, catedrático de la Universidad de Buenos Aires, con sede en el Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México.

*EN-CLAVES del pensamiento*, se terminó de imprimir en junio de 2007 en los talleres de Gráfika, 2da. cerrada Hidalgo, núm, 9, col. Barrio San Miguel, Iztapalapa. El tiraje consta de 500 ejemplares. La tipografía estuvo a cargo de Elizabeth Díaz Salaberría.

# CONTENIDO

## Artículos

- 121 *Foucault y la hermenéutica: convergencias y divergencias en torno a las prácticas sociales*  
Leandro Martín Catoggio
- 143 *Hannah Arendt y la política radical: más allá de las democracias realmente existentes*  
André Duarte
- 155 *Derechos humanos, universales*  
Virgilio Ruiz Rodríguez
- 167 *El manejo discursivo del pasado en el restablecimiento de las relaciones entre España y México*  
Carlos Sola Ayape
- ## Entrevista
- 193 *Homenaje al maestro Raúl Anguiano (1915-2006)*  
Dina Comisarenco
- ## Reseñas y noticias
- 199 *El nacimiento de una nueva revolución educativa. Del padecimiento del estrés al aprendizaje de las emociones*  
Luis Álvarez Colín
- 201 *Es indudable que las cosas no comienzan; o no comienzan cuando se les inventa. O el mundo fue inventado antiguo*  
Juan Gris
- 203 *El disfraz del despojo*  
Diego Alberto Sánchez Moreno
- 206 *Los matices de la globalización*  
Marcela Ximena Ortiz Aranda
- 210 Noticias



9 771870 879003  
ISSN: 1870-879X