

EL INDIVIDUO EN EL HORIZONTE DE LA MODERNIDAD

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE TLAXCALA
Facultad de Filosofía y Letras

Tlaxcala, Tlax., México
MMXVI

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE TLAXCALA

DIRECTORIO

Mtro. Rubén Reyes Córdoba

Rector

Dr. Luis Armando González Placencia

Secretario Académico

Mtra. María Samantha Viñas Landa

Secretaria de Investigación Científica y Posgrado

Lic. Edilberto Sánchez Delgadillo

Secretario de Extensión Universitaria y Difusión Cultural

Mtro. Efraín Ortiz Linares

Secretario Administrativo

M. C. Antonio Durante Murillo

Secretario Técnico

Dr. Ernesto Meza Sierra

Secretario de Autorrealización

Dr. Sergio Eduardo Algarra Cerezo

Coordinador General de Cuerpos Académicos

Mtro. Hugo Pérez Olivares

Coordinador de la División de Humanidades

Lic. María de los Angeles Corona Castellanos

Directora de la Facultad de Filosofía y Letras

EL INDIVIDUO EN EL HORIZONTE DE LA MODERNIDAD

María del Rocío Lucero Muñoz
René Vázquez García
José Antonio Mateos Castro
Coordinadores

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE TLAXCALA



© **Universidad Autónoma de Tlaxcala**

Calle del Bosque S/No.

Col. Tlaxcala, Centro

Código postal 90000

Primera edición: 2016

ISBN:

El contenido de este libro es responsabilidad de los autores respectivos.
Puede utilizarse citando la fuente.

Esta publicación arbitrada es producto del proyecto titulado, “El individuo en el horizonte de la modernidad”, el cual fue financiado por el CACyPI-UATx-2014. Nuestra gratitud.

Nuestra Portada:

El viajero contemplando un banco de niebla

(Pintura de Caspar David Friedrich)

Impreso y hecho en México.

Printed and made in Mexico.

Índice

Prólogo	7
Presentación	11
I	
La noción de individuo en la filosofía educativa de Condorcet	25
<i>María del Rocío Lucero Muñoz</i>	
Formación y educación de la ciudadanía: las fuentes republicanas del proyecto moderno y su desenlace actual	53
<i>José Mendivil Macías Valadez</i>	
La humanización en el siglo XXI. Tarea de la Educación Superior	63
<i>Andrea Padilla Mendoza y Mirta Ala Vargas Pérez</i>	
II	
El rostro de la Modernidad occidental como normalidad histórica vigente	77
<i>José Antonio Mateos Castro</i>	
¿Qué es el hombre? (Vigencia de la pregunta)	97
<i>Herminio Núñez Villavicencio y Ana Marcela Mungaray Lagarda</i>	
El “affaire” Sloterdijk: ‘Normas para el Parque humano’, la polémica con Habermas	113
<i>Adolfo Vásquez Rocca</i>	

6 *Índice*

III

Individualismo y contractualismo en el iusnaturalismo moderno	143
<i>René Vázquez García</i>	
Sobre la libertad de los ciudadanos	163
<i>Jorge Ordóñez Burgos</i>	
La Teología de la liberación y la insurrección en el Salvador	173
<i>Juan Monroy García</i>	

PRÓLOGO

El enorme y meritorio esfuerzo que a lo largo de los últimos años han realizado las universidades públicas mexicanas —sobre todo las ajenas a la Cd. de México— para fundar, conservar y finalmente consolidar las investigaciones filosóficas ha sido en la mayoría de los casos un claro ejemplo de éxito, si por ello entendemos no sólo la existencia en muchas de ellas de programas académicos de filosofía en sus tres niveles superiores, sino el *peso* que en el quehacer académico y cultural representan sus cuerpos académicos, sus seminarios y congresos, sus iniciativas e investigaciones, sus cada día más numerosas y mejores publicaciones.

Porque es justo decir que no siempre fue así. Las universidades mexicanas, especialmente las que se fundaron o refundaron en nuestros estados a lo largo del siglo veinte, cultivaron la filosofía como un complemento incomprendido y, en ocasiones, prescindible. Funcionarios o autoridades medianamente convencidos de que “sin humanidades no hay propiamente universidad”, en el curso de los años propiciaron el cultivo de las disciplinas humanísticas a partir de la fundación de una o dos carreras específicas: la historia, las letras, la educación o la filosofía; aunque todo ello sin saber por qué y para qué, ya que hasta hace muy poco lo que se entendía por humanidades no era algo muy distinto a las actividades literarias que las élites intelectuales habían conservado y cultivado informalmente a través de sus escauceos culturales y tertulias. Si sumamos a lo anterior el hecho de que muchas de nuestras universidades se desarrollaron institucional y académicamente de forma desigual y episódica, tenemos como consecuencia que las áreas del conocimiento que en un principio lograron la atención y el apoyo de las autoridades estatales y universitarias frecuentemente experimentaron un crecimiento acelerado y sostenido, reconocimiento académico y prestigio social, la fundación de centros de investigación y la consolidación de plantas aca-

8 *Prólogo*

démicas estables, mientras las disciplinas que no contaron con la atención o los recursos adecuados —o que por su propia naturaleza, reflexiva o crítica, no respondían directamente a necesidades de orden económico, político y social apremiantes o estratégicas— solamente se incorporaron tarde y parcialmente al quehacer universitario, sufriendo años de escasez, improvisación e inestabilidad. Sin ser una regla, pero si una tendencia, las áreas que se desarrollaron de manera normal estuvieron asociadas a carreras universitarias que en su mayoría ya se ofrecían en diversas instituciones educativas estatales; ramas del conocimiento que se articulaban estratégicamente con las instituciones del Estado, las políticas públicas o los planes de desarrollo específicamente económico. Dicha estrategia favorecía claramente la creación de actividades universitarias de corte tecnológico, económico-administrativo o científico —las ingenierías asociadas a la producción industrial, la química aplicada, la agronomía o la zootecnia, la administración de empresas, la economía, las relaciones industriales y las ciencias naturales y exactas—, disciplinas que, se decía con optimismo, generarían saberes imprescindibles para el desarrollo nacional, y cuyo ejercicio profesional o sus aplicaciones prácticas siempre representarían un alto potencial transformador.

Para nadie, pues, es un secreto que en nuestras instituciones el cultivo de la filosofía, ahí en donde lo hubo, fue durante muchos años un asunto marginal y marginado, propio de diletantes o improvisados y escandalosamente ayuno de apoyos y presupuestos, ya no se diga para publicaciones, sino acaso para formar una planta docente profesional y estable. Salvo escasas y honrosas excepciones, quienes dirigieron o patrocinaron nuestras universidades jamás consideraron necesario o deseable que el pensamiento reflexivo sentara plaza en sus estados y regiones, en donde, como erróneamente se pensaba, quizá fueran necesarios abogados, médicos, ingenieros o contadores públicos, pero no filósofos.

Esto traería como consecuencia que el cuerpo de profesores de dichos establecimientos estuviera integrado con abogados, sacerdotes o ex seminaristas, quienes, *a pesar de todo*, lograron formar algunos discípulos que más tarde o más temprano cursaron y acreditaron estudios formales

de filosofía y, finalmente, obtuvieron un grado en la Universidad Nacional Autónoma de México o en alguna universidad del extranjero. Sin embargo, durante años, en ausencia de las condiciones institucionales y académicas que propiciaran el desarrollo normal de sus actividades, tanto la profesionalización de sus docentes como el desarrollo de la investigación y los estudios de posgrado en filosofía ocuparon un lugar secundario y marginal en el quehacer de aquellas universidades, perdiendo con ello la oportunidad de hacer explícita su especificidad y de participar en el diseño de las políticas, estrategias y directrices universitarias o, en su defecto, obtener un presupuesto razonable. De modo que la filosofía mantuvo al interior de las instituciones de educación superior de los estados una presencia fantasmal y fragmentaria, inconexa, muy precaria y, en ocasiones, meramente temporal.

Es por ello que el retraso que en muchos aspectos caracterizó a los estudios filosóficos solamente pudo ser remontado cuando, *con base en el esfuerzo de pequeños pero decididos grupos de académicos*, se hizo evidente que la filosofía no era un mero adorno o una pérdida de tiempo, sino el único camino transitable para instituciones de educación superior que, además de técnicos, debían dotar a sus entidades con profesionales reflexivos capaces de conocer, pensar y criticar su propio tiempo y su propia circunstancia. Un tiempo y una circunstancia que al promediar los años ochenta del siglo pasado se revelaron profundamente trastornados, agudamente críticos, y que demandaron con urgencia respuestas de un orden muy distinto al frío cálculo económico o las aplicaciones tecnológicas; respuestas de orden ético, humano, esperanzado y solidario.

Es en razón de lo asentado que la publicación de este conjunto de ensayos filosóficos es un motivo inequívoco de encomio. En principio, porque una publicación de índole filosófica, fruto de la investigación paciente y calificada, siempre será motivo de celebración. Pero más allá, porque la iniciativa, que parte de un grupo de profesores-investigadores de la Universidad Autónoma de Tlaxcala —y que, no sobra decirlo, en el seno de su institución mantienen actuante y vivo el trabajo del pensamiento filosófico—, convoca a colegas de la Universidades de Guanajuato, Autónoma de Ciudad Juárez, Autónoma del Estado de México y aún del extranjero, como la Universidad Andrés Bello, para

10 *Prólogo*

ejemplificar el alto grado de reconocimiento y colaboración que actualmente distingue el quehacer filosófico en nuestro país y en nuestras instituciones. En seguida porque, en conjunto, los trabajos publicados demuestran que el *riesgo* que en ocasiones significa mantener y apoyar el cultivo de la filosofía ofrece resultados positivos, sobre todo, cuando a dicho riesgo se responde con productos cuya oportunidad y pertinencia está fuera de toda duda, ya que todas y cada uno de ellos son completamente ajenos a la especulación pura o la farragosa erudición y porque se inscriben puntualmente en el ámbito de nuestra compleja, abigarrada y, en ocasiones, absurda contemporaneidad; es decir, porque todos y cada uno de los ensayos que componen esta publicación responden a problemas reales, concretos, propios de nuestra compleja y perpleja circunstancia, sin que ello signifique perder de vista que el horizonte propio de la filosofía es, siempre, la reflexión crítica sobre nuestros problemas y dilemas, pero nunca la receta o la solución preestablecida. En cuarto lugar, porque la suma de las condiciones anteriores, a saber, el emprendimiento colaborativo entre universitarios y la pertinencia social, ética y política de sus ensayos, da como resultado un producto intelectual importante y meritorio. Finalmente, en razón de que los tres horizontes teórico-discursivos en los que se despliega este esfuerzo colectivo, esto es: la educación, el sujeto humano y el espacio público-político, resumen el sentido de nuestras urgencias.

Guanajuato, Verano de 2015
Aureliano Ortega Esquivel

PRESENTACIÓN

El texto que presentamos representa el esfuerzo del Cuerpo Académico (CA) de filosofía por investigar a la Modernidad; sus fundamentos, consecuencias, críticas y paradojas desde horizontes filosóficos diversos. Es por eso que aparece este libro para reflexionar sobre la configuración del individuo como categoría filosófica que distingue al humanismo moderno del humanismo clásico y que definitivamente va a influir en una diversidad de prácticas humanas como la educación, la historia y la política. El texto formado en tres secciones, está integrado por trabajos de los miembros del CA de filosofía y por colegas investigadores de otras instituciones de educación superior que también conforman grupos de investigación.

La primera sección del libro abre con el artículo denominado “La noción de individuo en la filosofía educativa de Condorcet”, elaborado por María del Rocío Lucero Muñoz. La autora analiza desde la filosofía de la educación, la configuración del individuo como categoría moderna en la propuesta educativa de Condorcet y, desde esta disciplina, elige la dimensión filosófica de la modernidad para ver cómo se configura a su interior la categoría de individuo y así poder comprender también las características que asume en el campo educativo.

En el texto se exponen las ideas de Condorcet acerca del hombre, la razón, la naturaleza y la perfectibilidad como sinónimo de *educabilidad*, categorías que son consideradas centrales en su filosofía educativa. Esta exposición se hace a partir del análisis de las obras *Cinco memorias sobre la instrucción pública*, *Informe y proyecto de decreto sobre la organización general de la instrucción pública presentado a la asamblea nacional* y *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* del filósofo Condorcet.

12 Presentación

Desde el punto de vista de Lucero Muñoz, al investigar la filosofía educativa de Condorcet, se entiende que su propuesta es el preámbulo de la corriente positivista que surgió como una consecuencia de los principios de racionalización y naturalización por los que pugnó la filosofía de la Ilustración, además contiene una comprensión distinta de la corriente liberal; un liberalismo que, por decirlo así, todavía se encontraba en una etapa de “inocencia” propugnando por el individuo y sus derechos humanos inalienables, entre ellos, el derecho de instrucción. La autora considera que si se retoman algunos de estos conceptos de la filosofía educativa de Condorcet como guía para la formulación de políticas públicas, ayudaría a visualizarlos y comprender de manera distinta los asuntos de la educación pública, donde hoy los criterios que la determinan son, entre otros, de carácter económico y político y que lejos de resolver los problemas en la educación, los agudizan.

“Formación y educación de la ciudadanía: las fuentes republicanas del proyecto moderno y su desenlace actual”, elaborado por José Mendívil Macías Valadez, se pregunta ¿Cómo formar ciudadanos? Para ello recurre al clásico momento de la Ilustración, particularmente desde la posición específica del pensamiento de Condorcet.

Para Mendívil Valadez, el proyecto moderno y en la modernidad crítica, no habría ciudadanía sin emancipación, y no se daría esta emancipación sin una buena educación. Un régimen representativo con derecho al sufragio requiere de un ciudadano capaz de ejercer sus derechos cívicos o políticos, y para esto sería necesario la universalización del derecho a la educación, tanto como un Estado social y democrático que se haga responsable y protagonista de ella. En sus *Memorias sobre la instrucción pública*, presentadas a la Asamblea constituyente de 1789, Condorcet sostiene que la educación pública, abierta a toda la sociedad, es un deber de la sociedad para con sus ciudadanos, sin el cual no tendría sentido la declaración de que los hombres tienen los mismos derechos. La instrucción iguala en la sociedad las “facultades morales” que hacen posible el ejercicio y el goce de los derechos, dotando así de realidad concreta al postulado de la igualdad formal. El Estado social debería disminuir por medio de la instrucción las desigualdades naturales, eliminando gradualmente las desigualdades que causen dependencia; la

desigualdad de instrucción sería además una de las fuentes principales de la tiranía y de la falta de solidaridad, por ello la reforma educativa es un instrumento de legitimación democrática. Todos estos elementos contribuirían a la fundación continua de la ciudadanía y conformaría lo que Condorcet llamó un “espíritu público”, un espacio público en el que no se trataría de que todos piensen del mismo modo o de que alguien imponga su verdad, pero en el que se desea que, en palabras de Condorcet, los sujetos de aprendizaje “aprendan a pensar por sí mismos”. Para ello sería necesario que la escuela sea independiente de todo poder político, pues el poder siempre tiene la tendencia -inclusive el poder democrático- de abusar de sus prerrogativas, por ello afirma que “todo poder es naturalmente enemigo de las luces”.

Pero ¿qué ha ocurrido en los últimos tiempos? se pregunta el autor, si la educación deja de ser el gran instrumento para la promoción social, la formación de la ciudadanía, la movilidad social o la igualdad de oportunidades, se oscurecen los grandes objetivos que Condorcet buscaba. Muchas de las tendencias actuales de la educación, desgraciadamente, consideran que la universalización de la misma es un obstáculo para la eficiencia y la meritocracia, interpretada en la perspectiva neoliberal; por ello se ha intentado limitar el gasto estatal y la expansión del sector educativo y cultural, bajando la calidad de la educación, privatizando o buscando que los niveles más altos o especializados de la misma sean costeados por los particulares, generando mayor desigualdad.

En conclusión, nos dice Mendívil, los ideales republicanos de Condorcet nos ayudan a pensar, o a re-pensar desde el origen los elementos básicos de la fundación de nuestras sociedades, puesto que los valores de la democracia tienen que enseñarse y promoverse permanentemente, si no se desea que se conviertan solamente en palabras vacías.

El último artículo de esta primera sección se titula, “La humanización en el siglo XXI. Tarea de la Educación Superior” de Andrea Padilla Mendoza y Mirta Ala Vargas Pérez, en el cual tienen las autoras como preocupación y cuestionamiento la situación del hombre en el siglo XXI, heredero de los sucesos del siglo XX. En ese marco, buscan un replanteamiento ético que constituya la búsqueda constante de humanización, a través de un proceso dialógico-reflexivo, que pueda ser llevado a la

práctica para comprender el actuar diario de un hombre que se construye en una sociedad cada vez más compleja y que demanda una nueva forma de entender el mundo.

La condición del hombre actual requiere la pregunta para este tiempo, ¿a qué nos referimos cuando hablamos del hombre y lo humano? ¿Qué es el hombre para un mundo en el cual lo humano no figura? Es común hablar de lo humano como algo entendido y ya dado desde siempre, como aquello que no requiere construcción, Melich¹, menciona que “uno no es humano porque sea buena persona, sino porque nunca lo es completamente”. Siempre estamos buscando eso que deseamos ser y que sólo es impedido por el acontecimiento de la muerte.

Es por ello que las autoras se plantean la situación actual del *anthropos* en el mundo, con los embates de sucesos que lo aprisionan, dominan y adormecen en un estancamiento de no mirar a la alteridad que se encuentra latente y que le demanda ver el rostro del otro para producir en conjunto una apertura desde una postura ética. En este sentido, Mèlich² afirma, “mi tiempo, desde este momento se agrieta. Se produce una ruptura del tiempo propio y surge el tiempo del otro.” Abriéndose al otro en este momento implicaría cambiar el individualismo en el que se vive para entrar en la compasión de los otros, mirar lo inhumano, desde nuestra condición para que pueda nacer lo humano.

Lo anterior no quiere decir que sólo la educación superior sea importante en el proceso de formación integral y de humanización, el proceso de formación incluye las experiencias compartidas con la familia, la sociedad, las comunidades, los amigos, el estado, la religión, etc. Sin embargo en la educación superior los cambios vienen regidos por deseos propios del hombre inclinados hacia búsquedas personales y motivantes para el desarrollo de lo que se pretende ser en la vida. Es la educación universitaria la que se asume como formadora de profesionales que integraran principalmente el campo activo de la sociedad y que a través del desarrollo de sus profesiones modifican el entorno y el rumbo de un país, es por ello que si se forma con un estar consciente de

¹ Mèlich, Joan-Carles, *Ética de la compasión*, España, Herder, 2010, p. 15.

² *Ibid.*, p. 35.

lo que implica el ser humano, los desarrollos vendrán gestados hacia la convivencia pacífica y armónica de las sociedades.

La segunda sección abre con el trabajo “El rostro de la Modernidad occidental como normalidad histórica vigente” de José Antonio Mateos Castro, en él se nos plantea la idea de que la modernidad occidental, como realidad global, sintetizó a las realidades particulares que pueblan el horizonte de la experiencia, es decir, encontró la universalidad en su particularidad concreta. Constituyendo de esta manera a otras culturas como su periferia, en la que *lo otro* y distinto de Europa fue negado y obligado a seguir un proceso de modernización, es decir, imitativo de constitución, a cuya imagen se inventó América y en donde Europa se concedió una significación universal como principio y fin de la historia. Para ello, el autor, hace revisión de algunos momentos históricos y sujetos paradigmáticos de la cultura occidental, a saber; Heródoto, Tucídides, Polibio, Alejandro Magno, Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de las Casas, Kant y Hegel, así como la articulación y crítica de autores latinoamericanos como Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti Guldberg, Mario Magallón Anaya, Enrique Dussel y las reflexiones del filósofo judío alemán Walter Benjamin.

En el trabajo se afirma que el *logos occidental*, con el llamado *descubrimiento* de América, abrió un horizonte jamás imaginado ni por los helenos ni por los romanos, y con él, la posibilidad de un *auténtico* Estado Universal. Un mundo concebido como simple instrumento al servicio de limitados intereses regionales: occidente. Dicho proyecto de civilización encubrió el mito de justificación de una praxis irracional de violencia, que convirtió a América desde hace más de 500 años en una cámara de tortura y barbarie, creando así un proceso de *encubrimiento* que justificó que civilizar es someter a los otros y ponerlos al servicio de aquellos pueblos que se presentan a sí mismos como la máxima esencia de lo humano, que no es otra cosa que el contenido negativo y mítico de la modernidad.

Las conquistas de la ciencia y del pensamiento racional occidental fueron transmutadas en dispositivos prácticos para cuantificar, clasificar, medir y mecanizar en nombre de la permuta, el trueque y el intercambio, mediados por el dinero como encarnación de la esencia de las relaciones humanas, y para crear nuevas formas de mando sobre los seres

humanos y nuevas formas de guerra contra los enemigos de *abajo* o de *afuera* (hoy, del norte o del sur).

Mateos Castro parte de un filosofar desde las víctimas que constata que la miseria va en aumento entre millones de seres humanos, quienes son la mayoría de la humanidad. Tal filosofar emerge donde se expresa el ser de *lo latinoamericano* y en donde se incide en su liberación, que es el ámbito de lo ético-político. Un filosofar a favor de las inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización, que hoy es la *normalidad histórica* vigente. Mayorías que no tienen los recursos, la palabra, los argumentos, el capital o los ejércitos y que mas de las veces son ignorados de las mesas de negociaciones, de las comunidades de comunicación dominante, víctimas sin derechos humanos, no advertidos por el *ethos de autenticidad*. Es la negatividad como dominación, como exclusión, como la producción de los no-incluidos (las víctimas) por el carácter escindido del todo social. Es el *otro*, antropológicamente hablando, es un ser humano, un sujeto ético, es el rostro de la corporalidad viviente y sufriente en un contexto concreto, en su facticidad, es decir, en el proceso de globalización-exclusión.

Lo importante que describe el texto es la toma de conciencia de dicha *negatividad* del sistema vigente. El hecho empírico, material, de la corporalidad en el nivel de la producción y reproducción de la vida del sujeto humano, es dimensión de la ética material del filosofar liberador. Es decir, el proyecto de *vida buena* de los poderosos es negación o *mala vida* de las mayorías. Se niega la verdad del sistema desde la imposibilidad de vivir de las víctimas. Se niega la verdad de una norma, acto, institución o un sistema de eticidad como totalidad. Por eso el sistema vigente como natural, legítimo, aparece ahora, ante la conciencia crítico-ética, transfigurado en sistema negativo.

Herminio Núñez Villavicencio y Ana Marcela Mungaray Lagarda, en el texto “¿Qué es el hombre? (Vigencia de la pregunta)”, parten del hecho de que el pensamiento filosófico ha mostrado que la pregunta sobre el hombre es una constante en la historia. Por eso en su ensayo los autores se ocupan de dicha cuestión en el discurso contemporáneo, ya que consideran que las condiciones lógicas, lingüísticas y culturales del hombre contemporáneo ya no permiten sostener la disyunción de los sujetos

entre sí, de las nociones entre sí o la disyunción absoluta del objeto y del sujeto; hoy aparece como insorteable la exigencia de sopesar las supuestas claridades como la duda cartesiana, de ahí la necesidad de evaluar las “seguridades” que tenemos.

Si el hombre apareció en el planeta hace más de cuarenta y cinco mil o sesenta y cinco mil años, en algún momento inició a ocuparse de la pregunta sobre sí mismo. En estas líneas se ocupan de la fecha reciente de la aparición del hombre, a través de lo que Foucault afirmó en *Las Palabras y las cosas*.

En los años sesenta del siglo pasado Foucault plantea que el hombre como objeto de las ciencias humanas nació hace aproximadamente doscientos años; señala asimismo que el hombre, como objeto de estudio, no sólo vive, habla y produce, sino que también representa su vida, su trabajo y su lenguaje, por tanto, el hombre objeto de las llamadas humanidades es un productor de cultura. En efecto, las humanidades nacen en el momento en que la producción cultural, la elaboración, la fruición y el intercambio de representaciones de sí facilitan la aparición del hombre cultural que se separa del hombre biológico. Por eso, el hombre se constituyó en la cultura occidental en aquello que hay que estudiar y, al mismo tiempo, en aquello que hay que saber. Por primera vez desde que existen seres humanos y viven en sociedad, el hombre, como individuo o en grupo, se convierte en objeto de la ciencia.

El contexto de dicha preocupación la realizarán a partir de lo planteado en el diálogo de *Eindhoven* que sostuvieron Noam Chomsky y Michel Foucault, evento que fue registrado para la televisión, transmitido parcialmente y publicado en su totalidad por quien fue el moderador de la discusión y apareció con el título: *Human nature: Justice versus Power*.

En “El “affaire” Sloterdijk: ‘Normas para el Parque humano’, la polémica con Habermas”, último trabajo de esta segunda sección, Adolfo Vásquez Rocca indaga el sentido de la Conferencia de Sloterdijk “Normas para el Parque humano; una respuesta a la *Carta sobre el Humanismo*” así como las polémicas por ella suscitada. La investigación se inicia con un diagnóstico de la capacidad crítica del humanismo tradicional, en el marco del naufragio del humanismo como escuela y

utopía domesticadora humana –marco en el que Sloterdijk reclama una revisión genético-técnica de la humanidad– se examina ¿Qué criterios pueden establecerse para normar las inevitables luchas por los derechos de la crianza humana?, ¿quiénes y sobre qué bases debieran hoy detentar el derecho a la crianza?, ¿cómo determinar quiénes son los que educan y los que son educados? Se proponen nuevos caminos que tienen en la mediación de la técnica su formulación discursiva y sus orígenes en las disidencias que, desde la propia tradición filosófica, reducían la estancia del hombre en el mundo a su expresión leída y escrita.

Desde el punto de vista de Rocca es necesario interrogar por el origen y alcance de la polémica desde un contexto más amplio, desde una perspectiva de mayor alcance, que tenga en cuenta el aspecto mediático de las acusaciones así como las discrepancias de fondo –manifiestas no sólo en la serie de imputaciones de Habermas a Sloterdijk, sino también en las críticas que Sloterdijk realiza a la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas.

Más allá de estas polémicas considera Vázquez Rocca que debe examinarse la verdadera intención de Sloterdijk al interrogar por los fundamentos de la domesticación y la educación humana. En primer lugar no debe perderse de vista que se trataba de una respuesta a la *Carta sobre el humanismo*³ redactada por Martin Heidegger en 1946 (después de la guerra). Allí Sloterdijk, a partir de la idea de hombre desarrollada en *diálogo* con Heidegger, profundiza las complejas relaciones del ser humano con la técnica.

El filósofo chileno en su análisis considera que casi ningún interlocutor ha estado dispuesto a leer con atención la conferencia de Sloterdijk y aclarar que se trataba de una “respuesta”, esto es, que buscaba ofrecer un escrito de respuesta o una suerte de comunicación a un texto definido previamente como carta por Martin Heidegger, un texto que, fechado el año 1946, se había concebido a su vez como una posible respuesta a la sugerente pregunta planteada por un joven francés llamado Jean Beaufret: ¿Cómo se puede dar un nuevo sentido a la palabra “humanismo”?

El debate suscitado por la Conferencia de Sloterdijk obedece al hecho

³ Heidegger, Martin, *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

que éste presenta la educación y la cultura como técnicas de domesticación del hombre, una especie de zoológico temático para animales civilizados, donde el hombre es domesticado a la vez que trata de hacer lo mismo con los recién llegados. Sloterdijk se pregunta hasta qué punto se constituirán nuevas antropotécnicas, es decir, técnicas de manipulación de lo que el hombre sea, alrededor de la reforma genética, alrededor de la selección prenatal, alrededor del nacimiento opcional. El desafío actual sería por lo tanto tratar de encontrar una respuesta a estas antropotécnicas biopolíticas que caracterizan centralmente esta ola de desenfreno o violencia desinhibida en la que vivimos.

En el primer texto de la tercera sección, titulado “Individualismo y contractualismo en el iusnaturalismo moderno”, René Vázquez García nos presenta el análisis de dos categorías fundamentales como lo son el individualismo y el contractualismo, las cuales constituyen elementos esenciales del iusnaturalismo moderno, una corriente dominante en la filosofía jurídico política moderna. La hipótesis del autor es que estas concepciones son marcos teóricos y conceptuales bajo los cuales pensamos la política y la democracia desde la modernidad hasta la actualidad.

El autor inicia su estudio revisando las premisas de la filosofía política moderna, entre las cuales destacan el impacto de la ciencia en la comprensión de la naturaleza, el proceso de secularización, la centralidad del mercado entre otros cambios históricos fundamentales. En este contexto histórico se gestan cambios en la manera de comprender la política, entre los cuales destacan el abandono de cosmovisiones esencialistas del orden humano, la fe en el poder de la razón para explicar la organización humana y, especialmente, la asunción del punto de vista del individuo, tanto como objeto terminal de la acción y organización política como de sujeto originario y creador. Estos cambios van a llevar a concebir la política como instrumento y a redefinir esta esfera de la realidad como independiente y autónoma, dotada de constantes y regularidades propias, no reducible a otros ámbitos como el económico, moral, religioso y el social y, por ende, como ámbito secularizado y terrenal.

Posteriormente el autor se dedica a analizar los dos elementos fundamentales del modelo teórico del iusnaturalismo moderno: el individualismo y el contractualismo. En cuanto al primero el autor inicia

mencionando las condiciones históricas y culturales de su aparición para después concentrarse en la distinción entre el individualismo entendido en sentido epistemológico y metodológico y el individualismo entendido en sentido ético y político. No obstante centrarse en el individualismo ético, el autor considera que el paradigma individualista, tanto en su versión metodológica como, principalmente, en su versión ética, es la columna central de las concepciones de los iusnaturalistas modernos sobre el orden social y político. Muchas de sus concepciones siguen siendo los supuestos básicos de nuestras instituciones democráticas en la actualidad.

En cuanto al contractualismo el autor sostiene que éste constituye tanto el método como el modelo teórico del iusnaturalismo moderno. La importancia de aquel es que ofrece una explicación racional de los diversos procesos históricos de formación sociopolítica, reducidos a su estructura lógico-abstracta básica: Estado de Naturaleza-Contrato-Estado político. El autor hace un análisis de cada uno de estos momentos y sus variadas concepciones en diversos filósofos modernos.

El autor finaliza enfatizando la persistencia de muchos supuestos iusnaturalistas, individualistas y contractualistas en nuestra manera de pensar la política y la democracia, así como expresando tal vez la obsolescencia de algunos de aquellos.

El segundo texto de la sección es el escrito por Jorge Ordóñez Burgos, quien intituló su trabajo “Sobre la libertad de los ciudadanos”. Como el título indica el autor reflexiona sobre la libertad, en especial sobre lo que llama la libertad cívica o ciudadana. A lo largo del escrito Ordóñez nos lleva a reflexionar sobre la importancia relativa de las diferentes libertades políticas que tenemos los ciudadanos en un país como México, caracterizado por profundas desigualdades económicas, sociales, políticas, entre otras. A partir de agudas intuiciones que podemos calificar de provocativas en cuanto nos obligan a pensar en nuestras instituciones liberales, el autor, tomando en cuenta la concreción en nuestro país de las principales libertades ciudadanas –libertad de expresión, libertad de asociación, libertad religiosa, libertad educativa y libertad política– nos lleva a cuestionarnos qué tan libres somos y libres para qué. Por ejemplo, nos plantea el autor, por un lado “Ejercer la libertad de expresión legítima al régimen democrático dado que demuestra apertura y tolerancia

a la crítica”. Pero, por otro lado, continua, “En realidad, estamos ante un planteamiento un tanto falaz. Ejercer la libre expresión sin que se operen cambios tangibles es ‘disfrutar’ de un derecho vacío e ilusorio”. Ante esta situación cotidiana en nuestro país inevitablemente Ordoñez nos lleva a preguntar cuál es el sentido de la libertad de expresión en nuestro país.

En cuanto a la libertad política, entendida básicamente como la posibilidad de elegir nuestros gobernantes, el autor enumera algunos de los principales defectos que tienen nuestros procesos democráticos: la muchas veces ilusoria, además de costosa, pluralidad ofrecida por los partidos políticos y sus candidatos, el carácter superfluo cuando no irrealista e incluso claramente demagógico de muchas propuestas de los políticos profesionales, las limitaciones de los ciudadanos para hacer una valoración informada de las propuestas de los políticos y sus partidos, entre otros. Ante este panorama el autor nos lleva a preguntarnos si realmente queda algo de la pretendida libertad política.

El autor finaliza su texto sentenciando que “Quizá sólo transitamos por este país con la ilusión de ser libres”. Y en este contexto, el autor termina afirmando acertadamente que “El México que nos ha tocado vivir necesita de un filosofar doloroso, es cierto que sólo quejarse de lo que nos sucede no remedia nada, pero, no puede olvidarse que la filosofía busca la verdad. Endulzar nuestro entorno para ser optimistas constituiría un acto antifilosófico”.

El último texto de esta sección lleva por título “La Teología de la liberación y la insurrección en el Salvador”, de la autoría de Juan Monroy García. En él se nos presenta una caracterización de los regímenes militares que gobernaron en El Salvador entre las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado, los cuales fundaron su poder en el autoritarismo y la represión en contra de la sociedad civil. El autor destaca que los órganos represores como la policía, los militares y los grupos paramilitares fueron sanguinarios, principalmente contra las organizaciones de izquierda.

Posteriormente Monroy reconstruye la respuesta de la sociedad civil salvadoreña al clima de violencia y violación de los derechos humanos que privaba en esos años, analiza las diferentes organizaciones de masas

22 *Presentación*

que en su momento surgieron con el firme propósito de transformar revolucionariamente la situación, hasta el surgimiento de la organización unitaria del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional.

El autor aborda de manera específica la participación de la Iglesia católica en la lucha insurreccional del pueblo salvadoreño, haciendo hincapié en la influencia de la teología de la liberación en algunos sectores de la población rural y habitantes de barrios marginales urbanos. A juicio del autor, la teología de la liberación desplegada por algunos sectores de la iglesia católica en El Salvador, recuperó la figura de Jesús como un elemento histórico y la nueva teoría teológica asumió la actividad práctica involucrando a sacerdotes y religiosas, quienes tomaron conciencia y compromiso profundo por los pobres. Para Monroy la evangelización fue un factor determinante en el proceso político revolucionario de El Salvador, la predicación del evangelio entre amplias masas explotadas y marginadas representó una buena noticia para estos sectores sociales; la evangelización fue un fenómeno ideológico que tuvo amplias repercusiones en el orden político y social.

El escrito termina identificando las ideas teológicas y filosóficas de Monseñor Oscar Arnulfo Romero, quien constituye una de las figuras más emblemáticas de la teología de la liberación en Centroamérica. A juicio de Monroy, el arzobispo Romero transitó a través del tiempo de líder religioso a figura política defensora de los derechos humanos de los explotados y oprimidos, adquiriendo especial protagonismo dentro del proceso salvadoreño hasta su asesinato.

Es así, que esperamos que estos trabajos reunidos, permitan un diálogo abierto, horizontal y propositivo en aras que la filosofía y nuestra comunidad filosófica abran horizontes de comprensión en un momento histórico en donde parece no haber salida. Vaya pues esta publicación en busca remitentes para consolidar la filosofía y las humanidades en nuestro país.

María del Rocío Lucero Muñoz
José Antonio Mateos Castro
René Vázquez García

Tlaxcala, Junio de 2015.

I



LA NOCIÓN DE INDIVIDUO EN LA FILOSOFÍA EDUCATIVA DE CONDORCET

María del Rocío Lucero Muñoz¹

Introducción

El presente texto pretende analizar, desde la filosofía de la educación, la configuración del individuo como categoría moderna en la propuesta educativa de Condorcet. La perspectiva desde donde se hace el análisis es la perspectiva filosófica de la modernidad, es decir, aunque no se desconocen las dimensiones y perspectivas económica, sociológica, artística y cultural de la misma, este artículo se centrará en lo filosófico, de ahí el tipo de preguntas y posturas que se plantean.

Se ha elegido la perspectiva filosófica de la modernidad y cómo se configura a su interior la categoría de individuo para poder comprender qué características asume en el campo educativo, ya que se considera que esta categoría forma parte de la visión del hombre, o más específicamente de la visión antropológica y ésta, a su vez, influye en las finalidades y propósitos de las propuestas educativas.

¹ Profesora de Tiempo Completo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Doctora en Educación por la UATx. Integrante del CA de Filosofía y del Seminario de Investigación. Sus últimas publicaciones son; “Filosofía de la educación: ¿una disciplina vigente en tiempos de la globalización? En Romano, Carmen. *Filosofía y Educación. Perspectivas y propuestas*. México, BUAP, 2013, *Miradas éticas a la sociedad contemporánea*. México, UATx, 2103 y “La Filosofía de la Educación desde la visión de John Dewey”, en *Las paradojas de la razón moderna*. México, UATx, 2015.

Una vez delimitada la perspectiva desde donde se aborda esta temática se partirá de una pregunta ¿cuáles son las categorías filosóficas fundamentales de la modernidad?, y para responderla se tomará en cuenta lo que dice Antonio Marino² al respecto, él afirma que las categorías específicas de la modernidad son naturaleza, razón y hombre, además dice que estas categorías están indisolublemente unidas y una nos remite a las otras, o sea, si queremos hablar de hombre como individuo, tendremos que hablar de la razón y de la naturaleza.

También Horkheimer y Adorno³ hablan del hombre, de la naturaleza y la razón y de su relación dentro de este período histórico, ubicando en ella el origen de la crisis de la modernidad, además esto ayuda a determinar un contexto histórico para la modernidad y para el autor-objeto de este trabajo, Condorcet.

Para hablar de la Ilustración y la filosofía que se desarrolló en ella se retoma el libro de Ernest Cassirer⁴ *La filosofía de la Ilustración*, quien analiza a profundidad cuáles fueron los problemas que investigaron los filósofos de esta época y cómo dieron pauta a la filosofía kantiana que fue su síntesis.

Del análisis que lleva a cabo Cassirer de la filosofía de la Ilustración se pueden extraer sus tesis principales.

- Los filósofos de la ilustración tienen una confianza absoluta en la razón como medio de conocimiento.
- Asumen al hombre como el sujeto que lleva a cabo el proceso de conocimiento.
- El hombre también es el individuo que forma a la sociedad a través del contrato establecido con otros individuos iguales a él.
- Es el que formula el derecho, el estado y demás instituciones y creaciones culturales.
- El hombre es el que puede, por ese mismo conocimiento, cambiar y controlar su realidad.

² Cfr. Marino, López Antonio, *Sapiens poética y aportas filosóficas*, México, UNAM, 2009.

³ Horkheimer, Marx y Adorno, W. Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2009.

⁴ Cassirer, Ernest, *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 2000.

- Y por tanto, es el sujeto que hace la historia en un proceso continuo de progreso.

Por la naturaleza del presente texto no se desarrollará ampliamente los puntos de vista de estos autores, sólo se mencionan para mostrar cuál son los teóricos en quien se fundan los puntos de vista que aquí se exponen.

Lo que se hace en este trabajo es presentar lo que dice Condorcet acerca del hombre, la razón, la naturaleza y su relación con las propuestas educativas. Esta exposición se hace a partir del análisis de sus obras *Cinco memorias sobre la instrucción pública*, *Informe y proyecto de decreto sobre la organización general de la instrucción pública presentado a la asamblea nacional* y *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*.

Condorcet es un filósofo que pertenece a la última etapa de la ilustración y participa activamente en la Revolución Francesa durante sus dos primeros períodos. En el primero es parte de lo que se llamó “El grupo de los treinta” que exige al rey Luis XVI modificaciones a la forma de gobierno. En el segundo, como representante de la provincia de Aines y, posteriormente, de París en la Convención Nacional, donde interviene activamente en la elaboración de la propuesta de Instrucción que implementará la nueva República y en la formulación de la nueva Constitución.

Su propuesta de instrucción fue aprobada por la Asamblea, aunque no llegó a implementarse; la de la Constitución fue rechazada, lo que provoca entrar en contradicciones con el ala jacobina de la Asamblea Constituyente que es una de las corrientes que la conformaban. Para los jacobinos Condorcet representaba a los enciclopedistas, a los enemigos de Rousseau y, además, a la nobleza. A partir de estas contradicciones es declarado fuera de la ley y se ordena su detención. Él escapa y se esconde pero es descubierto, detenido y muere misteriosamente el 28 de Marzo de 1794 y sus propuestas caen en el olvido.

79 años después, en 1870, Julies Ferry resalta la importancia acerca del *Informe y proyecto de Decreto sobre la organización general de la ins-*

trucción pública, menospreciando, según Coutel y Kintzler ⁵, a las *Cinco Memorias sobre la Instrucción Pública* que le antecede, ya que Ferry hace una lectura desde una perspectiva institucional y organizativa y no desde un punto de vista teórico. Esta visión institucional es la que influye en los estudios posteriores como la obra de Hippeau en 1881 o de Compayre en 1883. Sin embargo es hasta 1970 cuando la teoría condorcetiana sobre la instrucción pública se convierte en objeto de investigación filosófica y a partir de ahí se generan estudios sobre el filósofo francés que se incrementaron en 1988 con la realización de un coloquio acerca de Condorcet. En el marco de la celebración del bicentenario de la Revolución Francesa (1989) se editan nuevamente sus obras y se vuelven objeto de estudio y análisis.

Así pues, se hace un análisis del pensamiento filosófico de Condorcet, un filósofo marginado, relegado. Ello nos permite percibir cómo el desarrollo de las teorías filosóficas no se da de manera armónica sino que es un desenvolvimiento lleno de contradicciones.

Además de los conceptos de individuo, razón y naturaleza se expondrá el concepto de perfectibilidad, que es sinónimo de educabilidad, y de como todas estas categorías influyeron en los propósitos que buscaba en su propuesta educativa, no se expondrán aspectos más específicos, ya que esto llevaría a elementos más didácticos de las mismas y lo que interesa es en filosofía educativa, por último hay que hacer la observación que cuando se habló de naturaleza y de sociedad se hizo una referencia al punto de vista de Rousseau, pero la relación entre estos autores es un tema que vale la pena desarrollar en otro trabajo y mostrar si hay una contradicción entre ellos, si uno es crítico de la modernidad y Condorcet su partidario, aspectos importantes para la comprensión de la filosofía de la educación moderna.

Esperando que este tipo de trabajos contribuya a la comprensión de la modernidad y la educación en su devenir histórico.

1. El hombre como Individuo para Condorcet

⁵ Coutel y Kintzler, *Presentación en Condorcet. Cinco Memorias sobre la Instrucción Pública*, Madrid. Morata, 2001.

Como se dijo líneas arriba los conceptos de individuo, razón, naturaleza están totalmente imbricados y nos remiten unos a otros, así que para entender qué es el hombre para Condorcet nos tenemos que referir a los conceptos de naturaleza y razón.

Naturaleza. Esta categoría atraviesa todo el texto de *Las cinco memorias sobre la instrucción pública* y lo hace en dos sentidos; entendiendo naturaleza como una propiedad, o cualidad que le pertenece al objeto, que le es propio y esto se muestra en los siguientes ejemplos.

Cuando Condorcet se refiere al poder nos dice: “En general, todo poder, cualquiera que sea su naturaleza, cualquiera que sean las manos a las que se haya confiado, es por naturaleza enemigo de las luces”⁶, Condorcet considera que cualquiera que sea el poder, ya sea de la iglesia, del monarca, de las instituciones, su cualidad más peculiar es que es enemigo de las luces y con ello amigo de los prejuicios, del error, del engaño, o sea, aquí con el concepto naturaleza nos indica que se refiere a una cualidad del objeto del que se está hablando, siendo esta cualidad importante para definirlo como tal, lo que le es propio a ese objeto.

Cuando se refiere a las sociedades científicas expresa que estas sociedades subsistirán no por el favor de alguna autoridad o por “sus reglamentos, al espíritu particular de las que existen, a las luces o a las virtudes de sus miembros, la deben a la naturaleza misma de sus trabajos”.⁷

Con respecto a la ciencia, afirma que ella tiene intervalos de estancamiento y florecimiento:

No hay ciencia que, por la naturaleza misma de las cosas no esté condenada a intervalos de estancamiento y olvido (...), si las sociedades científicas conservan el estudio de estas ciencias, entonces en las épocas fijadas por la naturaleza para su renovación, las veremos reaparecer con nuevo esplendor.⁸

Cuando señala los periodos de estancamiento parece que se deben a la cualidad propia de la ciencia, pero al referirse al florecimiento parece

⁶ Condorcet, *Las cinco...Op. Cit.*, p. 228

⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁸ *Ibid.*, p. 231.

que es la naturaleza como entidad con una regularidad la que produce la regularidad de la ciencia. Cuando Condorcet utiliza el concepto naturaleza como sinónimo de propiedad se acerca con el manejo antiguo o específicamente aristotélico de ella; cuando se refiere a la naturaleza como una entidad de regularidad lo está haciendo en un sentido galileano.

Cierto es que a lo largo del texto sólo se pueden encontrar estos ejemplos del sentido que le da Condorcet al término naturaleza, como propiedad de las cosas, por lo que no se puede decir que sea el central o determinante para él.

El sentido central se muestra cuando Condorcet nos habla de una naturaleza como algo dado, que cuenta con una regularidad y con leyes que la rigen; las cuales van a ser conocidas por el hombre: “el espíritu humano, de una sagacidad que penetra los secretos de la naturaleza o va a buscar las verdades escondidas en los cielos”⁹ que establecen una relación de lucha y de domino entre la naturaleza y el hombre, entre el hombre y las cosas y que tiene que ver con los conocimientos aportados principalmente por Galileo y Newton.

Esta regularidad y leyes de la naturaleza se extienden al hombre, al cual la naturaleza otorga tanto “las faltas (...) junto a cada una de las grandes cualidades del espíritu”¹⁰, dando paso al perfeccionamiento del individuo. Además las diferentes legislaciones que norman la vida de los hombres deben “seguir la naturaleza, obedecer a la razón y conformarse con la justicia”.¹¹

Los derechos y obligaciones de padres a hijos también están fijados por la naturaleza.

un deber impuesto por la naturaleza y se deriva de él un derecho que la ternura paternal no puede quebrar (...) quebrando los lazos de la naturaleza, destruirá la felicidad domestica, debilitará o incluso aniquilará esos sentimientos de reconocimiento filial, primer gérmen de todas las virtudes artificiales.¹²

⁹ *Ibid.*, p. 129.

¹⁰ *Ibid.*, p.43.

¹¹ *Ibid.*, p.114.

¹² *Ibid.*, p. 101.

En *El proyecto de decreto sobre la organización de la instrucción pública* Condorcet dice que la naturaleza está sometida a leyes generales y esas leyes son las que se deben seguir en los contenidos de la instrucción pública: “Tal es el orden de la naturaleza, que es fácil de seguir en la instrucción”.¹³

El mismo orden de la naturaleza establece una desigualdad: “El orden de la naturaleza no establece en la sociedad otra desigualdad que la de la instrucción y la riqueza y, extendiendo la instrucción, debilitaréis a la vez los efectos de estas dos causas de distinción”.¹⁴

En el *Bosquejo del cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* la noción de naturaleza aparece desarrollada de la siguiente manera.

La naturaleza establece la ley de la perfectibilidad, que según Condorcet se aplica a los vegetales, animales, al hombre, a la sociedad y a la ciencia, “la perfectibilidad o la degeneración orgánica de las razas en los vegetales, en los animales, puede ser considerada como una de las leyes generales de la naturaleza”.¹⁵ Esta definición de naturaleza para Condorcet confirma lo que dice Cassirer acerca de ella.

La naturaleza es, según Cassirer, el mundo de objetos materiales, de seres vivos, plantas, animales, hombres y sociedades que se presentan como el objeto de conocimiento del sujeto racional, todos estos elementos serán regidos por leyes que gobiernan a la naturaleza y partiendo del conocimiento que tengan de ellas puede describirla, explicarla, controlarla y dominarla. Ahí radica entonces:

la importancia que el conocimiento de la naturaleza tiene en el origen y configuración de la imagen moderna del mundo (...) el conocimiento de la naturaleza no sólo conduce al mundo de los objetos, sino que se convierte para el espíritu en el medio dentro del cual lleva a cabo su propio conocimiento.¹⁶

¹³ *Ibid.*, p.286.

¹⁴ *Ibid.*, p.299.

¹⁵ *Ibid.*, p. 208.

¹⁶ Cassirer, Ernest, *Filosofía de la Ilustración, Op. Cit.*, p. 54.

También muestra como esta noción, elaborada en la filosofía de la Ilustración, a partir de las ideas de Galileo y Newton, por un lado y de Bacon por otro, y a la que contribuyó Condorcet, se convirtió en premisa de naturalización que presidirá la vida moderna, la naturalización del hombre, de la sociedad, de la moral y la constitución de las ciencias sociales de las que nos habla Touraine en su libro *La crítica de la modernidad*.¹⁷

Horkheimer y Adorno hacen énfasis en la actitud pregonada por Bacon y dicen que es ella la que va a dar paso a una razón instrumental, que ya no toma en cuenta los fines, sino sólo los medios que se mueven en el ámbito de la eficacia y la utilidad.

Hombre. En *Cinco memorias sobre la instrucción pública* Condorcet hace mención de que el hombre posee, como especie, un órgano intelectual intermedio que le posibilita elaborar ideas de tipo abstracto, “sería difícil negar la existencia de órganos intelectuales intermedios indispensables incluso para los pensamientos que parecen alejarse más de las cosas sensibles”.¹⁸

Él parte de dos premisas importantes; la naturaleza otorga al hombre como individuo facultades y talentos, pero no en la misma medida, sino que en unos son mayores y en otros son menores. “Todos los individuos no nacen con iguales facultades, y si se les enseña con métodos idénticos durante el mismo número de años, no aprenderán las mismas cosas”¹⁹, de ahí que haya hombres ordinarios y hombres de talento, y también que la desigualdad humana no sea algo nocivo, es natural ya que permite el florecimiento de los individuos, sus capacidades y facultades, siendo iluso querer alcanzar la igualdad del hombre con medidas políticas o de instrucción que elabore el Estado (el concepto de la desigualdad se desarrollara un poco más adelante).

Pero aunque los hombres no sean iguales por sus capacidades si son iguales en sus derechos y queda expresada en la siguiente afirmación “todos los hombres tienen los mismos derechos (...) este primer principio

¹⁷ Cfr. Touraine Alan. *La crítica a la modernidad*, México, FCE, 2006.

¹⁸ Condorcet, *Cinco Memorias sobre la Instrucción Pública*, *Op. Cit.*, p. 90.

¹⁹ *Ibid.*, p. 94.

de justicia eterna”²⁰. Esta es su segunda premisa, que según él se hará realidad en las diferentes instituciones del Estado como la de instrucción, donde el Estado velará porque se cumpla ese derecho. “El estado social disminuye necesariamente la desigualdad natural, haciendo concurrir las fuerzas comunes al bienestar de los individuos”.²¹

Si se cumple este derecho, todos los hombres podrán realizar el principio de perfectibilidad que dicta la naturaleza y del cual se hablará más adelante, haciendo desarrollar sus capacidades y talentos que lleven al progreso de la sociedad. Así podrá “llevar sucesivamente a la especie humana a los diversos grados de perfección y por consiguiente de felicidad a los que la naturaleza le permita aspirar”.²²

Hay que señalar que en todo el texto de Condorcet se refiere al hombre tanto como individuo y como especie; es el hombre particular el que tiene derechos y responsabilidades y como especie es el que logra el progreso. Es el individuo el que goza de libertad de opinión, libertad de creencia, entre otras, las cuales según Condorcet no se daban en la antigüedad. Por lo que son completamente modernas. “Los antiguos no tenían noción alguna de este género de libertad; parecía incluso no tener por objetivo en sus instituciones sino el de aniquilarla. Habrían querido no dejar a los hombres más que las ideas y los sentimientos que entraban en el sistema del legislador”.²³

Estas nociones son las que aparecen en *Las cinco memorias sobre la instrucción pública*, pero qué es lo que agrega el *Informe y proyecto de decreto sobre la organización general de la instrucción pública*. Revisemos que lo que nos dice la obra.

Condorcet especifica las facultades que constituyen al hombre, cosa que no queda clara en las *Cinco memorias* y dice que el objetivo de la instrucción pública es “cultivar, en fin, en cada generación, las facultades físicas, intelectuales y morales y de ese modo, contribuir al perfeccionamiento general y gradual de la especie humana, último objetivo hacia el cual se debe dirigir toda institución social”.²⁴

²⁰ *Ibid.*, p. 81.

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibid.*, p. 98.

²³ *Ibid.*, p.102.

²⁴ *Ibid.*, p 284.

También desarrolla la facultad de la imaginación, de la cual expresa,

es la facultad de captar una sucesión más o menos extensa de ideas bajo formas sensibles.(...) pero si estas formas sensibles, en lugar de dar solamente más fuerza y firmeza a las ideas, las corrompen y las desnaturalizan, si excitan en el alma sentimientos o pasiones que pueden seducir la razón, entonces, en lugar de ejercer una facultad útil, abusan de ella, la pervierten.²⁵

Por lo que la instrucción pública tiene como tarea principal formar o perfeccionar la facultad de la razón.

En el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* encontramos una exposición de la filosofía de Locke acerca del hombre como ser sensible, por parte de Condorcet, aunque no hace una referencia explícita de éste filósofo. Citémosla en extenso para que quede claro uno de los fundamentos de la noción condorcetiana de hombre, el otro fundamento se lo da la filosofía del derecho. Así, las nociones morales nacen de estas facultades sensibles y de esa forma se constituye el sentido moral del hombre.

El hombre nace con la facultad de recibir sensaciones, de apereibir y de distinguir, entre las que le llegan, las sensaciones simples que las componen, de retenerlas, reconocerlas, combinarlas, de comparar entre sí sus combinaciones, de captar lo que tienen en común y lo que le distingue, de atribuir signos a todos esos objetos, para reconocerlos mejor y facilitar nuevas combinaciones.²⁶

Y más adelante afirma:

Esta facultad se va desarrollando en él por la acción de objetos exteriores (...) la presencia de ciertas sensaciones compuestas, cuya constancia, sea en su identidad, sea en las leyes de sus cambios, no depende de él. Ella

²⁵ *Ibid.*, p. 299.

²⁶ Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, México, FCE, 1997, p. 51.

²⁷ *Ibidem*.

se desenvuelve a sí mismo por la comunicación con individuos semejantes a él; finalmente por medios artificiales, que los hombres lograron inventar tras los primeros desarrollos de esa misma facultad.²⁷

De las sensaciones se derivan los sentimientos de placer y dolor, de los cuales Condorcet dice.

el hombre posee, asimismo, la facultad de transformar esas impresiones momentáneas en sentimientos perdurables, dulces o penosos, de experimentar dichos sentimientos al ver o recordar los placeres de otros seres sensibles(...) de esta facultad unida a la de formar o combinar ideas, nacen relaciones de interés y de deber entre él y sus semejantes, a las cuales la propia naturaleza ha vinculado la porción más importante, más preciosa de nuestra dicha y el más doloroso de nuestros males.²⁸

El desarrollo de estas facultades se da a nivel individual, pero se va acumulando a través del tiempo dando paso al desarrollo de la especie y a su progreso:

Pero si se considera ese mismo desarrollo en sus resultados, en relación a la masa de los individuos que existen al mismo tiempo en un espacio dado y se le sigue de generación en generación, entonces presenta el cuadro de los progresos del espíritu humano. Este progreso está sometido a las mismas leyes generales que se observan en el desarrollo individual de nuestras facultades (...) el resultado que cada instante muestra depende del que ofrecieron los instantes precedentes e influyen en el de los tiempos que sobrevendrán.²⁹

En el texto también se refiere al espíritu del hombre, el cual le otorga la peculiaridad a las diferentes épocas que vive, este espíritu no se refiere a una cualidad trascendente en sentido místico, sino es el impulso, la fuerza, la actitud que influido por la ilustración, da lugar a un hombre activo, participativo, etc. “El espíritu humano, liberado de los lazos de su infancia, avanza hacia la verdad con paso firme, hacia esa tierra feliz

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibid.*, p. 52.

donde la libertad acaba de encender la antorcha del genio”³⁰, este espíritu, en la novena época en que vive, Condorcet es el ilustrado y correspondería al espíritu moderno al cual se refiere Marshal Berman en su libro *Todo lo sólido se desvanece en el aire*.³¹

Condorcet habla de los hombres que, aprovechando los talentos que le ha otorgado la naturaleza, contribuyen a los descubrimientos en las ciencias y en las artes y con ello al progreso de la humanidad y de la sociedad, a estos hombres Condorcet los denomina genios: “esos hombres extraordinarios cuya influencia, aún extendiéndose a toda la humanidad, se ejerce, no obstante, alrededor de ellos con más energía”.³²

Así pues, es un hombre natural, con un órgano intelectual, capaz de sentir y razonar, cualidad fundamental para que distinga la verdad del error, que lo guie en su vida y sus decisiones, adquiriendo un sentido moral; también es un individuo activo e independiente que es sujeto de derecho, sujeto de instrucción, con estas cualidades se enfrenta a la naturaleza, la conoce, la controla y la domina, o sea, es en una palabra un individuo moderno.

Razón. Aunque no aparece explícitamente formulada en las *Cinco Memorias*, podemos inferirla de lo que Condorcet si formula explícitamente; la razón es una de las facultades con que cuenta el hombre, entre otras, como la de las sensaciones, de la imaginación, de la memoria y de su capacidad de tener sentimientos. La razón es la facultad que nos ayuda a conocer, que nos ayuda a descubrir las verdades que están en los cielos o en la naturaleza y que hay que arrancárselas. Es “la fuerza con la que se deben lanzar a las regiones inmensas en que reposa la multitud de verdades todavía oculta a nuestra mirada”.³³

En el proceso de instrucción se desarrolla ininterrumpidamente esta facultad, entonces nos podemos dejar guiar por ella para elegir entre la verdad y el error, “por una instrucción general, se ha hecho digno de

³⁰ *Ibid.*, p. 142.

³¹ Cfr. Marshall, Berman *Todo lo sólido se desvanece en el aire. Las experiencias de la modernidad*. México, Ed. Siglo XXI, 1996.

³² *Ibid.*, p. 144.

³³ Condorcet, *Proyecto de decreto acerca de la organización general de la instrucción pública*, Madrid, Morata, 2001, p. 219.

obedecer la voz de la razón, que no está sometido a ese yugo férreo que el hábito impone a la estupidez”.³⁴

Es decir, la razón no es infalible, no sólo se maneja con verdades, puede elegir el error, por la falta de instrucción; la razón tiene ante sí verdades objetivas, que están ahí, ya sea en la naturaleza, en el universo o en el hombre, que están ocultas y que ella tiene que descubrir, pero también por falta de desarrollo de sus facultades puede ser seducido por el error, pues hay hombres que han constituido su poder y riqueza a través de la difusión de los mismos y el mantenimiento de los hombres en la ignorancia. Por ello es importante determinar el fin de la educación. “... el fin de la educación no puede ser ya consagrar las opiniones establecidas, sino someterlas al libre examen de las generaciones sucesivas, cada vez más ilustradas”.³⁵

De tal manera que los hombres, guiados por la razón, puedan tomar las decisiones que orienten sus acciones y así evitar la dependencia de cualquier otro hombre o autoridad, llegar a tener el “orgullo de no tener ya otra superioridad que la de su talento, otra autoridad que la de su razón, otra grandeza que la de sus acciones”.³⁶

Al lograr que los hombres sean ilustrados, entonces se “debe confiar en obtener y conservar buenas leyes, una administración sabia y una constitución verdaderamente libre”.³⁷ Por la verdad alcanzada a través de la razón “todos los hombres aprenderán lo que deben querer para su felicidad y no querrán ya sino el bien común de todos.”³⁸

Estas nociones son las que aparecen en *Las cinco memorias sobre la instrucción pública*, qué es lo que añade en el *Informe y proyecto de decreto sobre la organización general de la instrucción pública*.

La razón, nos dice en este texto, puede guiar la conducta del hombre si está fundamentado no sólo en la pasión sino en principios difundidos por la instrucción, que son de la justicia natural, del derecho y de las leyes.

³⁴ Condorcet., *Cinco Memorias...* Op. Cit., p. 92.

³⁵ *Ibid.*, p.102.

³⁶ *Ibid.*, p. 237.

³⁷ *Ibid.*, p. 85.

³⁸ *Ibid.*, p. 236.

pero para que los ciudadanos amen las leyes sin dejar de ser verdaderamente libres, para que conserven esta independencia de la razón, sin el cual el ardor por la libertad no es más que una pasión y no una virtud, es preciso que conozcan los principios de la justicia natural, los derechos esenciales del hombre, de los que las leyes no son más que desarrollos o aplicaciones (...) es preciso que amando las leyes sepamos juzgarlas.³⁹

En el Bosquejo del cuadro de los progresos histórico del espíritu humano lo que podemos rescatar acerca de la razón es que Condorcet la visualiza como una facultad en desarrollo, una facultad que va perfeccionándose, hasta llegar a la etapa de la Ilustración que la identifica como la novena época, a la cual caracteriza como:

la época en que la razón terminó por romperlas (las cadenas ⁴⁰) en la que obligada todavía a arrastrar sus restos, se va librando poco a poco de éstas; y en que, libre por fin, no puede ya nada detenerla en su perfeccionamiento o el bienestar de la especie humana, más que por esos obstáculos inevitables que se renuevan con cada nuevo progreso, puesto que tienen como causa necesaria la constitución misma de nuestra inteligencia, o esa relación establecida por la naturaleza entre medios para descubrir la verdad y la resistencia que oponen nuestros esfuerzos.⁴¹

La razón pudo realizar este progreso enfrentándose a los errores, prejuicios e intereses que sacaban provecho de esto.

la veremos, en esta guerra, perpetuamente revivida y a menudo cruel, triunfar sobre la violencia así como sobre el engaño; desafiar las hogueras y resistir la seducción, aplastando consecutivamente, bajo su mano poderosa, tanto a la hipocresía fanática (...) como a la hipocresía política.⁴²

Lo logró debido a la difusión de las luces a través de la Instrucción, la enciclopedia y los libros. De tal manera que es más difícil que los hombres instruidos caigan en el engaño y de esa manera también des-

³⁹ *Ibid.*, p. 293.

⁴⁰ El agregado es mío.

⁴¹ Condorcet, *Bosquejo de... Op. Cit.*, p. 147.

⁴² *Ibid.*, p. 129.

aparecerá el papel jugado por el error y los prejuicios en la historia, el cual no es mínimo, ya que habían logrado retroceder y degradar al hombre, como ocurre en la época medieval.

De todo lo dicho acerca de la razón se puede afirmar que para Condorcet es una facultad importante del hombre, ya que a través de ella conoce, somete a crítica las actividades humanas y le da la posibilidad de asumirse como un sujeto cognitivo, independiente y autónomo.

A partir de la exposición de estas categorías podemos concluir que la naturaleza, hombre y razón, categorías centrales de la modernidad, juegan un papel medular en la filosofía educativa de Condorcet; el concepto de naturaleza tiene una fuerte influencia de Newton y Bacon, lo que muestra que para Condorcet el científico juega un papel activo tanto en la creación del conocimiento como en su difusión, formándose de esa manera el hombre como un sujeto cognoscente, capaz de conocer la naturaleza; la categoría de hombre la retoma principalmente de la teoría empirista de Locke, lo que lo lleva a reconocerlo como un sujeto activo a partir de las facultades que posee y que le posibilitan asumirse como un individuo moral y sujeto de derecho; un individuo que obtiene propiedades, riqueza y disfrute pues son producto de sus facultades y talentos, además llega a ser ciudadano que puede intervenir en los asuntos públicos y participar en la elaboración de las leyes; con todas estas cualidades que perfecciona, el hombre como individuo contribuye al progreso de la humanidad por lo que se ubica a Condorcet como un espíritu moderno.

En el análisis de los textos de Condorcet surgen conceptos que vienen determinados por las categorías centrales de la modernidad, son nociones relacionadas directamente con la actividad educativa y ayudan a este filósofo a formular su filosofía educativa, por lo que es necesario exponerlas, conocer cuáles son sus fundamentos.

El concepto de Perfectibilidad. Este es un concepto que al leer las obras de Condorcet resalta su importancia en relación a la propuesta educativa que formula, dice en las *Cinco Memorias* que el hombre posee facultades y talentos otorgados por la naturaleza, las cuales se van a perfeccionar a través de la instrucción dando paso al progreso tanto individual y social. Así la perfectibilidad es una cualidad del hombre

que logra desarrollar y que le va a posibilitar ser feliz, libre e independiente.

En las *Cinco memorias*, Condorcet conjetura que esta perfectibilidad puede ser una ley, por ello nos dice:

Si este perfeccionamiento indefinido de nuestra especie es, como creo, una ley general de la naturaleza, el hombre no se debe mirar ya como un ser limitado a una existencia pasajera, aislado, destinado a desvanecerse después de una alternancia de felicidad y desgracia para sí mismo (...) se convierte en una parte activa del gran todo y en el cooperador de una obra eterna(...) el hombre puede, por sus trabajos, abarcar todos los lugares, ligarse a todos los siglos y actuar todavía mucho tiempo después de que su memoria haya desaparecido en la tierra.⁴³

La perfectibilidad en el hombre le permite alcanzar una trascendencia por las obras realizadas y que hayan contribuido a su vez a la perfección de la humanidad.

En cambio, en el *Bosquejo de un cuadro histórico sobre el progreso del espíritu humano* esta conjetura se vuelve certeza y ahí Condorcet se expresa: “La perfectibilidad o la degeneración orgánica de las razas en los vegetales, en los animales, puede ser considerada como una de las leyes generales de la naturaleza”⁴⁴. Establece de esa manera una ley de la perfectibilidad la cual se aplica a los vegetales, animales, hombres, facultades de los hombres, la ciencia, la sociedad y, por decirlo así, a todo lo que nos rodea.

Esta categoría es importante en relación con la educación, o en la instrucción como la define Condorcet, ya que remite a los cambios que puede tener el hombre cuando es o ha sido parte de un proceso educativo. La noción de perfección humana implica que el hombre es flexible, que puede pasar de cierto estado de cualidades, facultades y talentos a otro estado en que éstas se hayan desarrollado, mejorado y posibiliten su perfección, a partir de un proceso de educación o como dijera Condorcet de instrucción, se puede “llevar sucesivamente a la especie humana

⁴³ Condorcet, *Cinco Memorias...Op. Cit.*, p. 91.

⁴⁴ Condorcet, *Bosquejo de...Op. Cit.*, p. 208.

a los diversos grados de perfección, y por consiguiente de felicidad a los que la naturaleza le permita aspirar".⁴⁵

Esta misma idea la había expresado Rousseau en *Emilio*.

se forman las plantas por el cultivo y los hombres mediante la educación (...) nacemos débiles, tenemos necesidad de fuerza; nacemos desprovistos de todo, tenemos necesidad de asistencia; nacemos estúpidos, tenemos necesidad de juicio. Todo lo que nosotros no poseemos por nuestro nacimiento y de lo que tenemos gran necesidad al ser mayores, nos es dado por la educación.⁴⁶

Y que para Fullat⁴⁷ o Savater⁴⁸ la definen como segundo nacimiento o *neonatenia*, lo que hace que a la educación se le atribuya una tarea antropogénica, es decir, un proceso de autocreación del hombre.

La perfectibilidad sería una categoría central de la educación, en dos sentidos. Primero, como capacidad de desarrollo permanente, que ahora sabemos que es imposible de alcanzar o tener un fin. Segundo, como un proceso de antropogénesis o reproducción permanente de la humanidad del hombre, de tal forma que ahora se puede definir como educabilidad.

Aunque algunas veces la educabilidad se ha identificado como sociabilidad va más allá de ella, ya que la sociabilidad, según Touraine⁴⁹, es visualizada como la capacidad de adecuación del individuo a los procesos sociales, por los cuales el hombre queda subordinado al funcionamiento social, así aunque hay relación entre educabilidad y socialización, no son iguales, la educabilidad tiene que ver con la capacidad de humanización del hombre, es una cualidad antropológica de la educación.

También es cierto que la educación se ha planteado este propósito desde la paideia, pero ha sufrido cambios y no son lo mismo en la antigüedad que en la etapa moderna. Se señalaran brevemente estas diferencias.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 98

⁴⁶ Rousseau, J.J., *Emilio o de la educación*. España, España, Edaf. 2000, p. 36.

⁴⁷ Cfr. Fullat, Octavi, *Antropología y educación*, México, UIA, 1997.

⁴⁸ Cfr. Savater, Fernando, *El valor de educar*, España, Ariel, 2004.

⁴⁹ Cfr. Touraine, Alan, *Op. Cit.*

En la antigüedad la educación tenía como objetivo alcanzar “la creación de un tipo ideal íntimamente coherente, (...) una imagen del hombre tal como debe ser (...) en el sentido normativo de la imagen anhelada, del ideal”⁵⁰, la perfección tanto en el aspecto físico, en el intelectual, en el moral, por ello se dice que era una educación integral, y también de ahí que se retoma como un propósito a alcanzar por toda educación a través de los tiempos. Estos aspectos llevarían a formar un hombre virtuoso, la *areté* que lleva al hombre a un acuerdo con el todo, el hombre es parte de cosmos y debe contribuir a la realización del todo, de hecho como hombre es su finalidad, participar en la realización del todo. Además esta perfección no es infinita, ya que los griegos se dan cuenta que el hombre lo puede realizar en su etapa de madurez, cuando todas sus facultades potenciales pueden llegar a actualizarse. Después empezará su declinación con la edad, aunque puede convertirse en un sabio. Así aunque la educación antigua busca la realización del hombre no la busca como individuo, sino como parte del cosmos.

En cambio en la etapa moderna, como Condorcet lo señala, la perfectibilidad se puede alcanzar porque lo hace posible la naturaleza. Esta perfectibilidad consiste en el desarrollo de las facultades y capacidades del individuo que le ha otorgado la naturaleza, por medio de la instrucción. De esas facultades la que es más valorada es la razón ya que ella nos permite el conocimiento del entorno, pero además se convierte en el juez que determina la justificación de toda acción humana.

Para la etapa moderna no sólo se valora la formación intelectual, sino también la práctica, que lleve al desarrollo y perfeccionamiento de los oficios, nos dice Condorcet al respecto, “(...) Difundiendo más luces sobre la práctica de las artes, tendremos en general obreros más hábiles y un mayor número de buenos obreros (...) la verdadera riqueza aumentara (...) la misma masa de trabajos y producciones nuevas podrá responder a una mayor cantidad de usos útiles, de necesidades satisfechas o de placeres”⁵¹, debido a esto, la propuesta educativa de Condorcet le asigna un papel importante a la instrucción de los oficios, de la que sal-

⁵⁰ Werner, Jaeger, *Paideia*, México. FCE, p. 19.

⁵¹ Condorcet, *Proyecto de... Op. Cit.*, p. 208.

drán las diversas profesiones y la instrucción técnica. Todo ello teniendo la humildad como propósito la innovación y el progreso resolviendo problemas como el hambre y la enfermedad que lo han aquejado a través del tiempo.

El perfeccionamiento del hombre moderno no es como una parte del todo, sino como individuo. Es él, con su instrucción, el que puede llegar a desarrollar sus capacidades y talentos, puede contribuir al progreso de la humanidad y sociedad, y lo hace a partir de su libertad y de su voluntad. Él decide a través de su autonomía contribuir a ese progreso. “El objetivo de la instrucción (...) hacerlos capaces de apreciarla y de corregirla (...) de ilustrarlas paulatinamente, a fin de que cada uno se haga cada vez más digno de gobernarse por su propia razón”⁵² por eso tiene que ver con el ser del hombre, tiene que ver con la antropología filosófica, pues el hombre decide autónomamente su perfectibilidad, su segundo nacimiento, su formación o humanización.

Así el término perfectibilidad tiene que ver con formación, con realización y con humanización, que se logra en la educación. La perfectibilidad sería la categoría antropológica de la educación que se desarrolla en la Ilustración, pues en esta etapa histórica los hombres tienen confianza plena en la capacidad de la razón y del hombre para crearse a sí mismo y con ello crear a la humanidad.

No obstante, es importante señalar que las dos etapas históricas a que nos estamos refiriendo, antigüedad y modernidad, se dan cuenta de la importancia de la educación o de la instrucción, como medios para lograr el desarrollo del hombre, no sólo en sus capacidades, sino en su humanidad y de ahí su carácter netamente antropológico. “Anthropos y paideia, hombre y educación, parecen ser inseparables. La paideia es preñez y a la vez parto inagotable de lo humano”.⁵³

De lo expuesto se puede plantear que en el pensamiento de Condorcet hay una antropología filosófica en ciernes como parte de su filosofía educativa.

En esa antropología se da la noción de desigualdad humana, importante, ya que en ese aspecto tendrá diferencia de matiz con lo que piensa

⁵² Condorcet., *Cinco memorias...* Op. Cit., p. 108.

⁵³ Fullat, Octavi, *Antropología y educación*, Op. Cit., p. 17.

Rousseau, y que en su caso provocará discrepancias y consecuencias políticas en su vida; Condorcet formula que los hombres no son iguales en sus facultades y necesidades, unos serán más inteligentes que otros, unos tendrán más imaginación que los demás, algunos serán más creativos, etc., y de ahí se derivará el tipo de hombres que son. Los hombres que cuenten con mayores capacidades y facultades serán los genios que harán desarrollar el conocimiento, la ciencia, las innovaciones de los instrumentos y las creaciones artísticas.

Los hombres de ingenio que prefieren ilustrar a sus semejantes que gobernarlos, que no quieren mandar más que en nombre de la razón (...) que no temen tener superiores y se complacen en ser juzgados por sus iguales. Estos hombres no pueden ser más que muy poco frecuentes.⁵⁴

Aquellos que sus facultades no están tan desarrolladas serán hombres ordinarios que viven de su trabajo y de su esfuerzo personal y cotidiano. Ellos pueden desempeñar oficios y profesiones que también contribuyan al progreso de su sociedad, y hasta habla de hombres mediocres, que no viven una vida de pobreza pero tampoco logran alcanzar la fortuna que le dan sus facultades, lo que les provoca resentimiento hacia los demás y se dejan guiar por él en su vida cotidiana.

A esta desigualdad de facultades y talentos de los hombres, inherente a los seres humanos, le denomina desigualdad de hecho.

(...) toda desigualdad de hecho no es necesariamente una ofensa a los derechos de la humanidad: sólo si ocasiona servidumbre, La ley si bien tiene el deber de impedir que un hombre se someta a otro, no tiene en cambio el derecho de prohibir a alguien gozar plena y pacíficamente de sus fuerzas o sus talentos. Una ley que, bajo el pretexto de la igualdad, obstaculizara un goce semejante, no sería otra cosa que el instrumento del resentimiento.⁵⁵

⁵⁴ Condorcet, *Cinco memorias... Op. Cit.*, p. 210.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 82.

La desigualdad de hecho se incrementará si el hombre no cultiva su razón, originándose así hombres que sean independientes y autónomos y hombres que no lo son.

Mientras haya hombres que no obedezcan únicamente a su razón, que reciban sus opiniones de un parecer ajeno, en vano se habrán roto las cadenas, en vano estas opiniones indispensables serían verdades útiles; el género humano no estaría por ello menos dividido en dos clases: la de los hombres que razonan, y la de los hombres que creen, la de los amos y la de los esclavos.⁵⁶

Esto no quiere decir que aunque explique la desigualdad de las cualidades de los individuos, la justifique o esté de acuerdo con ella, sino que busca el medio de aminorarla, disminuirla y atenuarla pero no tiene la ilusión de desaparecerla, lo que dará paso a una de las paradojas de su filosofía educativa, la paradoja de la igualdad- desigualdad humana. La solución que encuentra para aminorar esta desigualdad es de dos tipos; la primera es reconocer que aunque los hombres son desiguales en sus facultades son iguales en sus derechos naturales, es una solución de tipo jurídico, y la otra solución es por medio de la instrucción, la cual tendrá como tarea principal el desarrollo y el perfeccionamiento de las cualidades que el individuo posea y que será para todos los miembros de la sociedad.

Ante la desigualdad de hecho de los hombres, la sociedad puede paliarla, mantenerla en los límites adecuados, si reconoce sus derechos y los plasma en leyes que se tengan que cumplir, es decir, si los hace iguales ante la ley o alcanza una igualdad formal.

Y la instrucción, al perfeccionar las facultades del individuo con la ayuda de la Ilustración, hará posible que los hombres logren una superioridad pero no económica sino de las luces, del ingenio y del mérito.

Esta superioridad sea de la razón y las verdaderas luces, para esforzarse por formar hombres instruidos y no sujetos hábiles, en fin, que los inconvenientes de esta superioridad se vuelvan menores a medida que se

⁵⁶ Condorcet, *Informe y proyecto...* *Op. Cit.*, p. 284.

comparta entre un mayor número de individuos, que cuanto más ilustrados son los que gozan de ella, menos peligrosa es y que es entonces el verdadero, el único remedio contra esta superioridad de habilidades que, en lugar de dar a la ignorancia apoyos y guías, sólo es fecunda en medios de seducirla.⁵⁷

Cuando se logre, el hombre será un individuo ilustrado, “activo, animado por el deseo de saber o la necesidad de pensar”⁵⁸ y libre pues “(...) se conduce por sí mismo (...) el que escoge sus guías”⁵⁹, que no se las imponen, o sea, con un espíritu ilustrado, que nosotros llamaremos moderno y del que habla Goethe en el Fausto años después. Con ese espíritu es que el hombre logra construir una sociedad fraterna.

hermanos en común y donde cada uno, utilizando sus fuerzas para el bien de todos, es recompensado por las dulzuras de una benevolencia recíproca, por el disfrute de haber merecido el reconocimiento o la estima. (...) La necesidad de merecer la estima conduce, al contrario a esa paz interior que es la única que posibilita la felicidad y propicia la virtud.⁶⁰

Y que coincide con los sueños filantrópicos que persigue la modernidad según Marino. Al perfeccionarse las facultades de los individuos con la ayuda de la instrucción y la ilustración, se acercarán.

(...) al estado en el que todos tendrán las luces necesarias para conducirse de acuerdo con su propia razón en los asuntos comunes de la vida, y mantenerla exenta de prejuicios, para conocer bien sus derechos y ejercerlos de acuerdo con su propia opinión y su conciencia; en el que, en fin, la estupidez y la miseria no serán ya sino accidentes, y no el estado habitual de una porción de la sociedad.⁶¹

⁵⁷ *Ibid.*, p. 294.

⁵⁸ Condorcet, *Cinco memorias...Op. Cit.*, p. 173.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 209.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 115.

⁶¹ *Ibid.*, p. 187.

Se logrará formar un hombre que desarrolla sus talentos, con una estima propia, ya que tiene que ver con el reconocimiento de sus capacidades y de sí mismo, que se pertenece y llega a ser todo lo que potencialmente es, un individuo autónomo, libre y feliz, ese es el hombre ideal que Condorcet quiere contribuir a construir por medio de la instrucción.

A su vez, la sociedad que se alcanzará estará formada de individuos que hacen avanzar el conocimiento, las artes, la industria y que son buenos seres humanos, buenos ciudadanos, en donde con libertad expresan sus ideas, ejercen sus derechos y conviven fraternalmente. Una sociedad igualitaria en sentido jurídico y en el sentido económico pero que no subordina al hombre, sino que colabora para que se realice a sí mismo según sus propios talentos. Estos son los fines o teleología que pretende alcanzar su propuesta de instrucción.

Condorcet también considera que el hombre es bueno por naturaleza, que es ella quien le da facultades y capacidades y que se las brinda en grado diferente, considera que la desigualdad de facultades y capacidades hace natural que los hombres disfruten de las mismas y de los logros que obtengan de ellas. Si algunos hombres, por sus facultades más desarrolladas, pueden llegar hacer nuevos descubrimientos o a elaborar nuevas creaciones, entonces también es natural que se lo reconozcan los demás, que si desempeña mejor un oficio por las facultades que tiene, entonces es adecuado que reciba una mejor remuneración por el trabajo que hizo y con ello mejore su vida. Para Condorcet ni el ocio ni el lujo son malos por si, juegan papeles importantes en el desarrollo de la ciencia, el primero, “una vida, más sedentaria, menos cansada, dio lugar a un ocio favorable al desarrollo del espíritu humano,”⁶² y el segundo hace más agradable la vida para todos.

Una vez hecha la descripción de estas categorías se puede ver cómo forman una antropología filosófica. La visión que tiene Condorcet de la sociedad es muy diferente a la de Rousseau, considera que ella no es causante de la corrupción y degeneración humana sino “Los hombres se reúnen en sociedad para obtener el goce más entero, más pacífico y

⁶² Condorcet, *Bosquejo de un...Op. Cit.*, p. 63.

más seguro de los derechos naturales (...) es un deber impuesto por la naturaleza”.⁶³

Rousseau y Condorcet difieren en cuanto a la actitud de los hombres hacia la naturaleza. Mientras Rousseau se esfuerza porque el hombre sea el que modifica la vida social de servidumbre, de desigualdad y de inautenticidad, que el hombre pueda organizar una mejor sociedad a través del contrato, por un lado y, por la educación por el otro, estos esfuerzos deben estar presididos por un apego y respeto por la naturaleza, por seguir sus leyes y adecuarse a ellas. Condorcet, por el contrario, considera que debemos reconocer el papel central de la naturaleza en la forma de ser del hombre, que el hombre por su capacidad racional puede llegar a conocer y controlar a la naturaleza y sus leyes, y que este conocimiento va ser el medio de resolver los problemas de la sociedad y la humanidad. Entonces se puede afirmar a este respecto que la propuesta de instrucción de Condorcet es una crítica a la propuesta de Rousseau, que era la propuesta educativa hegemónica en los tiempos revolucionarios, interpretada como la que buscaba la igualdad de la sociedad.

Aunque se podría exponer cuál es la propuesta concreta de instrucción de Condorcet, sus contenidos en los diferentes grados, sus recursos didácticos etc., esto desviaría el propósito del trabajo expuesto.

CONCLUSIONES

Con base en lo expuesto se puede arribar a las siguientes conclusiones.

Se considera que la modernidad es una visión del mundo que se ha formado de lo que aportan diferentes prácticas humanas y la reflexión acerca de ellas desde diferentes perspectivas y ramas del conocimiento, como la sociología, la economía, la cultura, la estética o la filosofía; donde ésta ha aportado conceptos, enfoques y corrientes que contribuyeron a la constitución de dicha visión del mundo, a su ethos, así como a su crítica y la búsqueda de su superación.

La modernidad filosófica es aquella nueva visión del mundo en donde la razón autónoma se vuelve una de las categorías centrales y donde el

⁶³ Condorcet, *Cinco memorias...Op. Cit.*, p. 101.

hombre que posee esta razón se asume como un individuo activo, práctico quien por medio de la razón llega al conocimiento científico y con él logra avanzar en el desarrollo de la técnica que le posibilita el control y dominio de la naturaleza, de la sociedad y de otros hombres. Así se puede decir que las categorías de hombre como individuo, razón y naturaleza son categorías centrales de la modernidad, las cuales están indisolublemente imbricadas y nos remiten unas a otras, alrededor de ellas giran los demás conceptos como educabilidad, progreso, política, democracia, historia, entre otros.

En el diálogo que entabla Cassirer con los filósofos de la Ilustración, en su libro *Filosofía de la Ilustración*, nos muestra cómo esta filosofía es una visión donde se dio una maduración de las categorías centrales de la modernidad- razón, naturaleza y hombre- pasando a ser principios de organización de la realidad. La razón no sólo se entendió en sentido cognitivo, sino como una categoría organizadora de la realidad, volviéndose así una realidad racional; el concepto de naturaleza regida por leyes y una regularidad que es universal se extiende a todo lo que la rodea, transformándose en un principio de naturalización, motivando que el hombre considere que es capaz de conocer esas leyes, capaz de controlarlas y dominarlas para alcanzar el progreso y la felicidad humana.

Es en esta visión del mundo moderna ilustrada en donde se da la filosofía educativa de Condorcet, la cual pertenece a esta concepción moderna liberal, que ya se había posicionado dentro de la filosofía política en Locke, en la economía en la corriente de Adán Smith y ahora en el terreno educativo con Condorcet.

Este filósofo define al hombre como un ser natural, sensible y racional que tiene la capacidad de perfectibilidad; le atribuye a la razón un papel preponderante, ya que ella va a ser el criterio al que se someta toda actividad humana.

Se puede inferir también que para Condorcet los hombres son buenos por naturaleza, es ella la que le otorga las facultades y talentos; respecto al surgimiento de la desigualdad Condorcet piensa que es natural y está ligada a su constitución natural, que ella no puede desaparecer y sólo puede atenuarse. Esta desigualdad natural se incrementa en el momento que los conocimientos elaborados de manera común por los

hombres en la primera época de la sociedad, es apropiada por un grupo de ellos y utilizada para incrementar su dominio.

Condorcet reconoce el papel central de la naturaleza en la forma de ser del hombre, por su capacidad racional puede llegar a conocer y controlar a la naturaleza y sus leyes, y que este conocimiento va a ser el medio de resolver los problemas de la sociedad y la humanidad, considera que la naturaleza le da facultades y capacidades y que se las brinda en grado diferente, por lo que la desigualdad de facultades y capacidades es natural y hace natural que disfruten de las mismas y de los logros que obtengan de ellas; si algunos hombres por sus facultades más desarrolladas pueden llegar hacer nuevos descubrimientos o a elaborar nuevas creaciones, entonces también es natural que sea reconocido por los demás, si desempeña mejor un oficio por las facultades que tiene, entonces es adecuado que reciba un mejor precio por los productos de ese trabajo que hizo y con ello mejore su vida, para Condorcet ni el ocio ni el lujo son malos por sí mismos, juegan papeles importantes en el desarrollo de la ciencia y la sociedad. Y las ideas morales surgen de sensaciones de dolor y placer que se producen al estar en contacto con los objetos y con otros hombres, al reflexionar sobre ellos surgen las ideas de bien y del mal, y a su vez la reflexión de estas ideas y conductas hace que libremente elijan unas u otras.

También la visión que tiene Condorcet de la sociedad es muy diferente a la de Rousseau, ésta no es causante de la corrupción y degeneración humana sino que posibilita que el hombre se reúna y goce de los productos de sus esfuerzos en el trabajo y en la ciencia.

Condorcet está de acuerdo con dicho racionalismo, con la ciencia y la instrucción y, por tanto, es partidario de la modernidad. Su visión antropológica va influir en su postura ética, pero estará mediada por su postura epistemológica.

Condorcet, como se vió, hace una propuesta de instrucción que debe ser tarea del Estado, además esta propuesta y sus contenidos deben ser enseñados desde la primer año de la instrucción elemental, en este contenido la razón es la categoría central y el aspecto epistemológico es el que determina su propuesta de instrucción, contribuyendo a la aparición posterior del positivismo.

Entonces se puede concluir a este respecto que la propuesta de instrucción de Condorcet es una crítica a la propuesta de Rousseau, que era la propuesta educativa hegemónica en los tiempos revolucionarios.

Los seguidores de la propuesta educativa de Rousseau, los cuales interpretaban que la demanda central de este filósofo es el igualitarismo con la que se identificaban los grupos jacobinos y sus aliados en la Convención Nacional y en la Revolución Francesa en general, en ese sentido, la filosofía y la propuesta de instrucción de Condorcet cayó en contradicción con ellos y fue relegada y olvidada, además hay que considerar esta postura liberal en todo lo que implica para la comprensión de los enfoques que se han dado en la educación a lo largo de la época moderna en todas sus etapas.

Al investigar la filosofía educativa de Condorcet se puede entender que su propuesta es el preámbulo del surgimiento de la corriente positivista que surgió como una consecuencia de los principios de racionalización y naturalización por los que pugnó la filosofía de la ilustración, el positivismo posteriormente abandonó el espíritu crítico de la Ilustración hipostasiando a la razón, de ahí derivó al cientismo, que desembocaría en la razón instrumental de la modernidad tardía, fundamento de algunas políticas educativas actuales.

La investigación de la filosofía educativa de Condorcet también lleva a una comprensión distinta de la corriente liberal; un liberalismo que, por decirlo así, todavía se encontraba en una etapa de “inocencia”, propugnando por el individuo y sus derechos humanos inalienables, entre ellos el derecho de instrucción; un elemento que es importante recuperar de esta filosofía y cuyo fundamento no se haya en ningún supuesto absoluto y trascendente sino en la misma condición humana. Si se retomara como guía para la formulación de políticas públicas, en este terreno, ayudaría a visualizarlos y resolverlos de manera diferente a la que se hace hoy, donde los criterios que determinan esta política son entre otros de carácter económico y político que, lejos de resolver los problemas en la educación, los agudizan.

Se debe comprender que la política dentro de la filosofía condorceciana juega un papel como derecho fundamental de los individuos que los transforma en ciudadanos y no como una acción emancipadora lograda a través de medios revolucionarios, dando lugar al *metarrelato* que

otorga legitimidad a la modernidad. Esa sería una concepción con la cual entraría en pugna la filosofía educativa de Condorcet.

Por ello, se puede afirmar que Condorcet está de acuerdo con la modernidad, pero como algo que está en el horizonte, que no se ha alcanzado y, por lo tanto, no se podía percibir los peligros o consecuencias que traería.

Por lo expresado, se trata de mostrar la riqueza de pensamiento de este filósofo ilustrado, con el cual se puede dialogar para iluminar el presente.

Ahora bien, en este proceso histórico, esta visión del mundo (y las generadas por otras prácticas humanas) lejos de resolver los problemas de la humanidad, como la pobreza, salud, contaminación ambiental, injusticia, etc. los agudizó y debido a ello han generado contradicciones que ponen en peligro a la misma humanidad. Ante esto, filósofos como Horkheimer y Adorno, Pippin y Marshall Berman entre otros, consideran que necesitamos recobrar el espíritu crítico o modernista que posibilite la solución de estas contradicciones. Otros autores como Marino, en una actitud más pesimista, considera que no hay posibilidad de solución a la crisis de la modernidad y, por último, Gadamer, ante esta crisis, y en una crítica a la ciencia moderna, apela a recuperar virtudes como la prudencia que posibilite la comunicación entre los hombres para llegar a algún punto de vista común que facilite una convivencia humana más adecuada.

FORMACIÓN Y EDUCACIÓN DE LA CIUDADANÍA: LAS FUENTES REPUBLICANAS DEL PROYECTO MODERNO Y SU DESENLACE ACTUAL

José Mendívil Macías Valadez⁶⁴

¿Cómo formar ciudadanos? Si bien la pregunta se viene haciendo desde la antigüedad y puede rastrearse dentro de la configuración histórica del sujeto moderno que se concibe como responsable, racional, libre e igual, trataré esta temática desde el ya clásico momento de la Ilustración, particularmente desde la posición específica que ocupó en ella Condorcet.

Para el proyecto moderno y para la modernidad crítica, no habría ciudadanía sin emancipación, y no se daría esta emancipación sin una buena educación. Un régimen representativo con derecho al sufragio requiere de un ciudadano capaz de ejercer sus derechos cívicos o políticos, y para esto sería necesaria la universalización del derecho a la educación, tanto como un Estado social y democrático que se haga res-

⁶⁴ Doctor en Filosofía por la UNAM. Profesor y Asesor en los programas de Licenciatura, Maestría y Doctorado en Filosofía de la Universidad de Guanajuato, como lo ha sido en el Doctorado en Ciencias de la Educación del Departamento de Investigación Educativa de la misma Universidad, en el Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Aguascalientes y en el Doctorado en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 111. Ha publicado numerosos artículos y capítulos de libros en el área de Ética y Filosofía Política, así como los libros *Posmodernismo y hermenéutica: dos aproximaciones*, *Ética y contingencia*, *La condición humana: ética y política de la modernidad en Agnes Heller y Saber, poder y subjetividad* (Compilador). Es Representante del Cuerpo Académico de Filosofía Social y miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

ponsable y protagonista de ella. Ya antes de la Revolución Francesa, el ministro de la monarquía, Turgot, sostenía antes de ser obligado a renunciar- la propuesta de un proyecto educativo nacional para todas las clases sociales por igual, aboliendo los privilegios feudales, y este proyecto era compartido por su discípulo Condorcet, miembro de la *Academia francesa* y de la *Academia de ciencias*.

El ideal común de la época ilustrada era democratizar un Estado absolutista y hacer que los fines de la educación dependieran de las necesidades de la sociedad, y no de los intereses de particulares o de la Iglesia, formando a un ciudadano partícipe del poder, pero también con la capacidad de emanciparse del poder. Un nuevo sistema educativo sería la base de una colectividad ciudadana, consciente y comprometida con los asuntos públicos, tal como correspondería a un régimen cada vez más republicano -inspirado en la *polis* griega y la República romana- que promoviera una participación activa, consciente y constante de los ciudadanos, cimentada en el patriotismo y la virtud. En la voz “Legislador” de la *Enciclopedia francesa* puede leerse:

La educación de los niños será para el legislador un medio eficaz para acercar los pueblos a su patria, para inspirarles el espíritu de comunidad, la humanidad, la benevolencia, las virtudes públicas y privadas, el amor a la honestidad, las pasiones útiles al estado, para darles, en fin, para conservarles este tipo de carácter, de genio que conviene a la nación. En todos los sitios donde el legislador se ha preocupado de que la educación fuese la idónea para inculcar en su pueblo el carácter que debería tener, este carácter se ha consolidado y ha permanecido a lo largo del tiempo.⁶⁵

Ya Montesquieu, en *Del espíritu de las leyes*, había definido a la república democrática -en la que el pueblo detenta el poder soberano, apoyado por un consejo legislativo- como un tipo de gobierno basado en el principio de la virtud. Ninguna forma de gobierno se conservaría sin el amor de los ciudadanos, lo que implicaría en el caso de la demo-

⁶⁵ Diderot-D’Alambert, *Artículos políticos de la Enciclopedia*, Madrid, Tecnos, 1992, trad. de R. Soriano y A. Porras, p. 93. Cfr. Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1984, trad. de M. Blázquez.

cracia el amor a la igualdad, la característica de evitar el lujo excesivo y la excesiva desigualdad en el reparto de la riqueza. Por ello, el principio de la democracia, o su resorte, tendría que ser la virtud, y sólo sería posible imbuirla en todos los ciudadanos mediante el poder de la educación.

En sus *Memorias sobre la instrucción pública*, presentadas a la Asamblea constituyente de 1789, Condorcet sostiene que la educación pública, abierta a toda la sociedad, es un deber de la sociedad para con sus ciudadanos, sin el cual no tendría sentido la declaración de que los hombres tienen los mismos derechos. La instrucción iguala en la sociedad las “facultades morales” que hacen posible el ejercicio y el goce de los derechos, dotando así de realidad concreta al postulado de la igualdad formal. El Estado social debería disminuir por medio de la instrucción las desigualdades naturales, eliminando gradualmente las desigualdades que causen dependencia; la desigualdad de instrucción sería además una de las fuentes principales de la tiranía y de la falta de solidaridad,⁶⁶ por ello la reforma educativa es un instrumento de legitimación democrática.

Una educación integradora cohesionaría a la sociedad, evitando además la “estupidez” que se produce con el exceso de la especialización en la división del trabajo. Si bien la educación debería tener un fundamental contenido cívico-moral y disminuir la vanidad y la ambición, debería además limitarse en varios sentidos, pues no debería vincularse la enseñanza de la moral a la de la religión, ni imponer ninguna creencia exclusiva, ningún dogma, respetando los derechos de los padres. El poder público no puede decidir dónde reside la verdad, mucho menos como si fuesen “verdades eternas”, por eso debe someterse también a las luces. Las opiniones religiosas “debiendo ser elección de una conciencia independiente, ninguna autoridad tiene el derecho de preferir una a otra, y de ello resulta la necesidad de hacer la enseñanza de la moral rigurosamente independiente de estas opiniones.”⁶⁷

Democratizar la enseñanza de las ciencias y de las artes, de las verda-

⁶⁶ Condorcet, *Cinco memorias sobre la instrucción pública y otros escritos*, Madrid, Ediciones Morata, 2001, trad. de Tomás del Amo, p. 81 y ss. Cfr. Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano y otros textos*, México, FCE, 1997.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 103.

des y de las técnicas para favorecer el progreso, no significaría para Condorcet que el poder público imponga una creencia única en el ámbito de las *ciencias morales*, donde los hechos no son tan constantes y abunda la probabilidad, por lo que habría una variedad de opiniones. Como afirma Arsenio Ginzo:

Condorcet comparte la idea de Platón de que las buenas leyes son aquellas que los ciudadanos aman... Pero esas leyes no pueden apoyarse en la tiranía, en una fuerza ajena a la voluntad popular. Es preciso por el contrario saber aunar el amor a las leyes con el seguir siendo verdaderamente libres, la pasión por la libertad y la disposición al compromiso con las leyes... Condorcet postula una sumisión crítica a las leyes, de forma que sin dejar de amarlas, los individuos sean capaces de 'juzgarlas'. Aquí reside la virtualidad de una auténtica formación cívica. Bajo la luz de la razón, el ciudadano ilustrado ha de ser libre y comprometido a la vez.⁶⁸

La educación pública en Condorcet debería promover la independencia de las opiniones, el pensar por cuenta propia, el laicismo y el ejercicio de la crítica contra los prejuicios, es decir, la libertad y el pluralismo. Si bien anteriormente se prefería, en aras del sostenimiento del orden social, mantener los errores y proteger las opiniones de todo "examen peligroso", ahora no debería ser así:

Pero hoy, que se reconoce que sólo la verdad puede ser la base de una prosperidad duradera y que el crecimiento ininterrumpido de las luces no permite ya al error jactarse de un imperio eterno, el fin de la educación no puede ser ya consagrar las opiniones establecidas, sino, al contrario, someterlas al libre examen de generaciones sucesivas, cada vez más ilustradas aún.⁶⁹

Charles Coutel, en su interpretación del filósofo ilustrado, subraya la importancia del término *instituir*, que significa fundar, instaurar; "lo

⁶⁸ Ginzo, A. *Condorcet, Filosofía y Política*, Revista Internacional de Filosofía Política, 4, 1994, p. 160. En la web en uned.es.

⁶⁹ Condorcet, *Cinco memorias... Op. Cit.*, p. 102.

instituido implica lo instituyente tanto cuanto el hecho de querer perpetuar y durar; es la imagen arquitectural de la fundación. Por otro lado, *instituir* significa *instruir a los niños*. Estos dos sentidos (fundar e instruir) se unen en Condorcet.⁷⁰ Instituir al ciudadano significa pensar en la República que viene, ilustrar es también convertir a los educandos en ciudadanos, todo sería movilizado en la institución escolar para escapar a las astucias de los antiguos prejuicios, “por esto conviene formar el juicio crítico de los ciudadanos”,⁷¹ una manera de formar el juicio sería recordar los tiempos de desigualdad y despotismo para defender mejor la revolución, por ello “la institución del ciudadano debe ser elucidación, fundación, rememoración y conmemoración.”⁷² El ser humano es perfectible, pero no de forma automática y sin riesgos; dentro de un reformismo republicano, la verdad debería por ello buscarse colectivamente, por ello afirma Coutel:

El uso de la razón debe difundirse entre los ciudadanos reunidos en un espacio laico. Este espacio laico y público es el *lugar intelectual* de la institución de la ciudadanía. Sin laicismo, no hay ciudadanía.⁷³

Un principio de amor a la humanidad ejerce en Condorcet una función ética reguladora, evitando los extremos de un igualitarismo aplanador exagerado y de un elitismo aristocrático; el principio ilustrado de la *racionalidad* protegería tanto del dogmatismo como del escepticismo extremos, el laicismo prohibiría al sectarismo, y todo esto permitiría *atreverse a la libertad*, no tener miedo de ella, en un ámbito en el que la ciudadanía sería al mismo tiempo fraternidad. La fundación continua de la ciudadanía conformaría lo que Condorcet llamó un “espíritu público”, un espacio público en el que no se trataría de que todos piensen del mismo modo o de que alguien imponga su verdad, pero en el que se desea que, en palabras de Condorcet, los sujetos de aprendizaje “apren-

⁷⁰ Coutel, C., *Condorcet. Instituir al ciudadano*, Bs. As., Ediciones del signo, 2005, p. 8. Cfr. Ovejero, F. (et al), *Nuevas ideas republicanas*, Barcelona, Paidós, 2004.

⁷¹ *Ibid.*, p. 10

⁷² *Ibid.*, p. 19

⁷³ *Ibid.*, p. 36

dan a pensar por sí mismos”. Para ello sería necesario que la escuela sea independiente de todo poder político, pues el poder siempre tiene la tendencia -inclusive el poder democrático- de abusar de sus prerrogativas, por ello afirma que “todo poder es naturalmente enemigo de las luces”.

No depender del poder político en su funcionamiento interno es lo que haría que la escuela se convirtiera en un órgano de la República, por ello en su *Informe* sobre la instrucción pública de 1792, afirmará que “la independencia de la instrucción forma parte en cierto modo de los derechos de la especie humana”.⁷⁴ La educación debería ser obligatoria, gratuita, permanente y gradual, el aseguramiento universal de un conjunto de saberes básicos o elementales sería la premisa y la plataforma para obtener un juicio crítico e ilustrado de los ciudadanos. Un humanista que luchó por el derecho de ciudadanía para las mujeres y los esclavos, que se pronunció contra la discriminación hacia los protestantes, hacia los judíos y contra la pena de muerte, acabó paradójicamente perseguido por el terror jacobino. Su vida nos ofrece también una lección que debemos aprender, una lección de tolerancia, y nos exime de creer ingenuamente, como creía Condorcet, que el progreso de las luces y de la humanidad se daría necesariamente.

A partir de la experiencia de la Ilustración se desarrolla y universaliza la idea de un Estado educador, que busca en la instrucción un medio para lograr la igualdad social y la legitimación democrática, una reforma de la educación que es al mismo tiempo una reforma del propio Estado hacia su democratización, haciendo que aparezca como uno de los principales derechos exigibles en todas las constituciones modernas. Pero ¿qué ha ocurrido en los últimos tiempos? Si la educación deja de ser el gran instrumento para la promoción social, la formación de la ciudadanía, la movilidad social o la igualdad de oportunidades, se oscurecen los grandes objetivos que Condorcet buscaba. Muchas de las tendencias actuales de la educación, desgraciadamente, consideran que la universalización de la misma es un obstáculo para la eficiencia y la meritocracia, interpretada en la perspectiva neoliberal; por ello se ha intentado limitar

⁷⁴ Condorcet, *Cinco memorias... Op. Cit.*, p. 313.

el gasto estatal y la expansión del sector educativo y cultural, bajando la calidad de la educación, privatizando o buscando que los niveles más altos o especializados de la misma sean costeados por los particulares, generando mayor desigualdad.

Angela Sierra, en su ensayo titulado *Educación y legitimación democrática*, evoca el ideal educativo de Condorcet y lo contrasta con la realidad actual descrita en términos crudos. La desigualdad se ha convertido ahora en un valor positivo, junto con la eficiencia y la productividad. La escuela es vista como una “empresa de marca” que compete frente a las otras y el ciudadano es interpretado como un “cliente”, por lo que se trastocan los objetivos de la educación frente a esta nueva cultura organizacional. Eficiencia, eficacia, calidad y rentabilidad sustituyen al viejo ideal de la educación, que consistía en el pleno y libre desarrollo del ser humano y de la sociedad en el sentido más integral. El individuo es pensado como un medio para fines mercantiles -capital humano o mercancía- y no como la finalidad del sistema educativo, el ciudadano se define como un mero “recurso humano”, despojando así a la educación de cualquier sentido formativo, que es sustituido por el sentido lucrativo, obteniendo como resultado la gradual disolución del papel de la ciudadanía en la definición del hecho educativo.

En este enfoque tecnocrático se busca entrenar mano de obra hábil, pero acrítica, en detrimento de lo humanístico, lo ético y lo social. Aquél humanismo es sustituido por una moral pragmática, flexible y orientada por la ganancia y el máximo beneficio personal. La desaparición del ciudadano, convertido en un puro consumidor, es concomitante con la desaparición del Estado educador que buscaba el bien común, pues el mercado regula las decisiones sociales mientras desplaza la responsabilidad del Estado, al que busca reducir a su mínima expresión. Esta atomización hiperindividualista, junto con el predominio de las élites, eliminan la preocupación por la justicia social. La creencia de que la lógica del mercado autorregulado puede dirigir o resolver los problemas sociales acaba siendo una ficción que destruye a la propia sociedad, lo que obliga a replantear y revalorar cíclicamente la función primordial que debe tener el Estado en relación con la atención a los problemas sociales, la regulación de la actividad productiva, la supresión de los

monopolios, la redistribución de la riqueza, la igualdad de oportunidades y la educación.

La eliminación de la posibilidad de cubrir las necesidades de los que no tienen capacidad de compra, junto con la potenciación exagerada de la capacidad de cubrir las necesidades de los que tienen recursos económicos, es una consecuencia de las políticas neoliberales. Angela Sierra sostiene: “lo que realmente está en el fondo de la crítica antiestatal del neoliberalismo es la guerra contra su verdadero enemigo, que es la democracia.”⁷⁵

El pedagogo francés Christian Laval, en su libro *La escuela no es una empresa. El ataque neoliberal a la enseñanza pública*,⁷⁶ analiza lo que considera una calamitosa y aberrante situación de la educación en Francia, desde la educación básica a la universitaria, con las políticas “modernizadoras” que se han impuesto en el mundo occidental en los últimos años, debido a que hacen una analogía ilegítima entre la empresa y la escuela. Esta analogía sistemática aparentemente busca la descentralización, la desburocratización y la eliminación de la falta de iniciativa en la educación, imponiendo el modelo del *líder* empresarial, haciendo de los administradores de las escuelas capitanes de la educación que harían prevalecer la utilidad, la eficacia y la competitividad. Laval considera que estos métodos, lejos de ser “modernos”, han reforzado el conformismo y la obediencia, han ahogado a la democracia junto con la participación, y han alejado a los maestros de su práctica colegiada y docente, generando una enorme burocratización dirigida por un aparato central.

El maestro se ha visto entorpecido en su trabajo y se ha debilitado el vínculo académico con los alumnos, debido a las enormes exigencias administrativas que conlleva este modelo, que pretendía ser supuestamente más “autogestionario”. Se desarrolla una dicotomía entre lo administrativo y lo pedagógico, se impone una única línea de mando y

⁷⁵ Sierra, A., *Educación y legitimidad democrática*. Cuadernos del Ateneo, 29, 2011, p. 48. Cfr. Sierra, A. *La filosofía ante el ocaso de la democracia representativa*, Barcelona, Laertes, 2013, y *Razón, utopía y ética de la emancipación*, Barcelona, Laertes, 2011.

⁷⁶ Laval, C. *La escuela no es una empresa. El ataque neoliberal a la enseñanza pública*, Barcelona, Paidós, 2004, trad. de J. Terré.

se identifica al director (o al Rector) como un verdadero “patrón” que concentra todos los poderes y preside todas las comisiones, estandarizando bajo los mismos criterios las actividades educativas más variadas. Una relación de poder entre un director y los subordinados enteramente calcada del mundo de la empresa y fundada en una relación jerárquica nítidamente asentada. La dualidad que existía anteriormente a estas políticas “modernizadoras” entre lo pedagógico y lo administrativo, permitía una garantía de autonomía de lo propiamente educativo, que hoy se está perdiendo. Lejos de abolir el centralismo, la desconcentración parece una forma de centralismo más sofisticada, que permite un control más estrecho y más eficaz sobre los niveles inferiores, afianzando la cadena de mando. Estos “patrones” de la educación reducen las especificidades de la educación de modo que se pierda la ética profesional y el espíritu de servicio social del magisterio, en aras de la eficacia y el servicio al cliente. Lo específico mismo de la educación y la formación humana son vistos con la óptica de las “insuficiencias” del modelo educativo en relación con el modelo idealizado de la empresa, único perfecto. Laval desarrolla un análisis clínico del sistema educativo francés para mostrarnos una verdad que ya olvidamos: la escuela, mucho menos la escuela pública, no es una empresa, ni por su naturaleza, ni por sus fines. Sin embargo, no hemos despertado todavía de nuestro sueño dogmático.

Para Laval la evolución reciente conduce, por un lado, a una deconstrucción de la acción pública concreta, a su fragmentación y a desigualdades crecientes en el territorio nacional, por otro lado se presenta como la culminación auténtica del proyecto burocrático. De este modo perdemos la conexión entre la educación y la sociedad, y sobre todo entre la educación y los ideales de justicia y democracia. En lugar de un desarrollo de las capacidades de auto-organización colectiva en torno a una ética compartida, se obtiene una interiorización de los objetivos y exigencias de la empresa, un incremento de los controles y prescripciones estandarizadas, además de una “infantilización” de los docentes. De todo ello se desprende que la escuela tiende a disolverse en la lógica mercantil y tecnocrática, como si fuera una agencia de servicios de necesidades e intereses particulares y particularistas, en una lógica atomizadora que busca maximizar la mera ventaja personal, re-

duciéndolo casi todo a la utilidad y a la rentabilidad, acentuando con ello la crisis del vínculo humano en estas sociedades de civilización utilitarista, y olvidándose del objetivo de la igualdad y de la definición de la educación como un bien público.

En conclusión, las estrategias neoliberales actuales tienden a socavar las bases mismas de las instituciones democráticas y republicanas, socavando al mismo tiempo al sujeto que las sostiene, que es el ciudadano democrático, reduciéndolo al rol de consumidor en una sociedad de corporaciones monopólicas, particularmente las mediáticas. La creencia de que los mercados son más democráticos que los gobiernos electos, o de que los mercados deben de estar por encima de las instituciones representativas republicanas, es un resultado de esta especie de perversión mental que nos aqueja.

Los ideales republicanos de Condorcet nos ayudan a pensar, o a repensar desde el origen los elementos básicos de la fundación de nuestras sociedades, puesto que los valores de la democracia tienen que enseñarse y promoverse permanentemente, si no se desea que se conviertan solamente en palabras vacías.

LA HUMANIZACIÓN EN EL SIGLO XXI. TAREA DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR

Andrea Padilla Mendoza⁷⁷

Mirta Ala Vargas Pérez⁷⁸

“Vivir «humanamente» no es «llegar a ser lo que uno es»,
sino todo lo contrario, ser otro, ser distinto.

Joan-Carles Mèlich, *Ética de la compasión*.

El tema que aquí se presenta se basa en el cuestionamiento incesante acerca de la situación del hombre en el siglo XXI, éste, como heredero de los sucesos del siglo XX, un siglo que no tiene precedente alguno, es por ello que se busca un replanteamiento ético que constituya la búsqueda constante de humanización, a través de un proceso dialógico-reflexivo, que pueda ser llevado a la práctica para comprender el actuar diario de un hombre que se construye en una sociedad cada vez más compleja, como la que actualmente se vive, ésta demanda una nueva forma de entender el mundo, como resultado de un proceso histórico que abraza al hombre.

La condición del hombre actual requiere la pregunta para este tiempo

⁷⁷ Doctora en Educación por la UATX. Actualmente participa como docente de tiempo completo de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Tlaxcala, integrante del Cuerpo Académico Políticas públicas, cultura y organizaciones del trabajo, además de pertenecer al equipo central del MHIC.

⁷⁸ Licenciada en Ciencias de la Educación por la UATX. Actualmente es estudiante del tercer semestre de la Maestría en filosofía en la BUAP.

¿a qué nos referimos cuando hablamos del hombre y lo humano? ¿Qué es el hombre para un mundo en el cual lo humano no figura? Es muy común hablar de lo humano como algo entendido y ya dado desde siempre, como aquello que no requiere construcción, Melich⁷⁹ menciona que, “uno no es humano porque sea buena persona, sino porque nunca lo es completamente”. Siempre estamos buscando eso que deseamos ser y que sólo es impedido por el acontecimiento de la muerte.

Es por ello que se plantea la situación actual del *anthropos* en el mundo, con los embates de sucesos que lo aprisionan, dominan y adormecen, en un estancamiento de no mirar a la alteridad que se encuentra latente y demanda ver el rostro del otro, sintiendo y actuando en conjunto; produciendo una apertura, desde una postura ética. En este sentido, Mèlich⁸⁰ afirma, “mi tiempo, desde este momento se agrieta. Se produce una ruptura del tiempo propio y surge el tiempo del otro.” Abriéndose al otro en este momento implicaría cambiar del individualismo en el que se vive para entrar en la compasión de los otros, mirar lo inhumano, desde nuestra condición, para que pueda nacer lo humano.

Hoy en día es muy común utilizar el término humanismo para designar ciertos aspectos del comportamiento de los hombres en los cuales se ponga de manifiesto su “buena voluntad”, de ahí que surja “un hombre humano”. Como indica Oskar⁸¹, hay que descartar esa noción contemporánea del humanismo que indica, de una manera más bien nebulosa, cualquier clase de hincapié en los valores y en los problemas humanos. “Los términos humanidades y humanista se prestan a mucha confusión, pues con ellos se designa cualquier interés por los valores humanos, el “espíritu humano” o las ciencias del hombre”.⁸²

Así entonces, plantear lo humano en este contexto, incurre hablar de humanismo como aquello en lo que se forma y desarrolla lo humano, ante las características del tiempo presente que se vive, el humanismo

⁷⁹ Mèlich, Joan-Carles, *Ética de la compasión*, España, Herder, 2010, p. 15.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 35.

⁸¹ Kristeller, Paul Oscar, *Ocho filósofos del renacimiento*, México, FCE, 1970.

⁸² Gutiérrez, Rueda Carlos, *Las Humanidades en la Universidad Pública*, México, UATx/Torres Asociados, 2007, p.145.

implicó e implica el desarrollo de lo específicamente humano como la razón, los sentimientos y las pasiones, que es dado propiamente en el hombre. Recurriremos aquí al humanismo renacentista, entendido como un renacer en los clásicos ante un contexto en el cual la situación estaba dominada por la escolástica que fue desplazada (aunque no del todo).

El Renacimiento en el que tuvo lugar el humanismo tiene un precedente importante, la edad media, en donde el cosmos y la sociedad humana se presentaban bajo la figura de un orden finito, el mundo es limitado y tiene un centro, tanto lo geográfico como la sociedad se ordena respecto de un centro político y uno espiritual. El hombre está situado, seguro, sabe dónde está, su morada lo acompaña desde el nacimiento hasta la muerte. Pues bien, en el renacimiento se asiste a la ruptura de ese mundo ordenado según un centro y una periferia⁸³.

Desde la perspectiva de Villoro⁸⁴, el hombre no puede concebirse como centro del universo, es decir, perdió su relevancia dentro del antropocéntrico medieval, quedó libre para sentirse como individuo, por lo tanto, cada hombre es un pequeño mundo, un microcosmos. Como el macrocosmos se encuentra en diferente jerarquía del ser y del valor, de igual forma el hombre está constituido por distintos niveles de ser que reflejan, de forma particular, los del universo. El hombre reproduce el todo es en sí mismo. Un pequeño todo.

El hombre del Renacimiento se sintió un hombre moderno con el despertar cultural, el surgimiento y desarrollo de las humanidades en las cuales la educación clásica y literaria eran fundamentales. Un humanista era aquel digno representante de las disciplinas relacionadas con la retórica y la gramática, además de desarrollar intereses intelectuales como el griego, latín y lecturas de los clásicos griegos y romanos.

Los humanistas se sentían con la obligación de dar a conocer el pasado, les parecía divino aquello que resurgía, los valores ahistóricos, la grandeza de los griegos y romanos le producía nostalgia. Sin embargo toda esa nueva concepción no estaría despegada de lo divino, seguía re-

⁸³ Villoro, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, FCE/El Colegio Nacional, 1992.

⁸⁴ *Ibidem*.

gida en gran medida por el pensamiento religioso, ejemplo de ello es Ficino quien utilizó la lectura de los diálogos platónicos para justificar la idea de amor a Dios, o la representación del arte sagrado de los italianos, el cual está lleno de expresiones religiosas.

Los humanistas persiguieron un arquetipo humano y así afirmar la eternidad imperecedera del ser del hombre. La fuerza viva de lo humano, su savia indestructible, su serenidad autosuficiente, su sensualidad de mil matices y su interés por una digna vida social, lo que esta generación quiere vivir con la antigüedad⁸⁵.

El humanismo del Renacimiento pretende un hombre nuevo, capaz de aspirar a moldear su propia vida sólo con el freno de las pasiones, capaz de elegir por él mismo, ya que era un hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, acercándose de esta manera a la perfección del padre. Cabría preguntar ahora si no fue toda esta forma de entender el mundo y al hombre el punto de origen de la perversidad de la razón.

Esta categoría de reivindicar al hombre y de situarlo terrenamente, pero al mismo tiempo capaz de alcanzar lo divino a través de la perfección, es en donde se mueve el humanismo del renacimiento. La nueva condición del hombre humanista se vio muy fecunda puesto que reflejaba una situación profunda en la que se exaltaba sin medida lo humano.

Por lo tanto, y en base a la historicidad de la que se es testigo, el renacer para el hombre del siglo XXI debería implicar un renacer en la conciencia, hacia la búsqueda siempre inalcanzable pero ideal de la trascendencia del hombre, para el hombre y con el hombre, permitiendo con ello ubicarlo como máxima creación y, por ende, fundador de un mundo mejor, evitando caer en los errores del pasado, para no generar dolor, muerte y miseria humana; abriendo un diálogo en el que se llegue a acuerdos en colectivo con la finalidad de pretender un mundo mejor.

Sin embargo, en este momento enfrentamos una problemática que urge reconstruir, cuando Mèlich⁸⁶ cita a Waldenfels, indicando que en el universo nihilista los seres humanos ya no se sienten seguros y a salvo, como sucedía en el cosmos griego y medieval, hay algo extraño aquí,

⁸⁵ Romano, Ruggiero & Alberto Tenenti. *Los fundamentos del mundo moderno: edad media y tardía, reforma y renacimiento*, México, Siglo XXI, 1971.

⁸⁶ Mèlich, Joan-Carles, *Op. Cit.*, p. 61.

una extrañeza que no podemos eludir. El mundo del siglo XXI aparece ahora con toda su presencia inquietante, pero con el agravante de que no poseemos los mecanismos de antaño para combatirla.

Si recordamos lo mencionado en párrafos anteriores, sobre el cambio del hombre medieval al hombre del renacimiento, en donde el primero se sentía seguro ya que sabía dónde estaba su morada; el retorno a la casa del padre como era concebido dentro de la visión religiosa, el hombre sabía que este mundo era su última parada, sin embargo para el hombre renacentista, la búsqueda de hacia dónde llegaría esa forma de trascender el mundo era lo más importante, acercarse a un ideal de perfección.

De la misma manera Blumenberg citado por Mèlich⁸⁷ menciona que la realidad surge en este momento con todo su absolutismo; ya no existe el mito para controlarla. Es ahora el momento en que el silencio eterno de los espacios infinitos nos aterroriza de verdad. Ya no hay una patria que nos dé cobijo, una caverna que nos ofrezca protección. El mundo se impone en toda su crueldad.

El *anthropos* postmoderno se plantea entre la ética utilitarista, entre ser y tener como una forma de control absoluto, el poder corrompe y descontrola el mito del progreso para el bien común, hoy es sólo un slogan del mercado, la vendimia del bienestar como en los cuentos de hadas sin que este se muestre ante la sociedad, sólo es el discurso sin la reflexión del mismo. Mientras tanto el mitigar de la racionalidad se pierde en el aquí y ahora.

Bajo esta postura en la que la realidad sensible se manifiesta en toda su expresión, es en donde se ven más que nunca los cambios de la sociedad; desde lo geográfico hasta lo ético-moral, fragmentando el *modus vivendi* de las personas, claro ejemplo de ello es el atentado a las torres gemelas en la ciudad de NY; los conflictos árabes, que han puesto de manifiesto la muerte, la destrucción, miseria, pobreza e impunidad a nuestra especie; el poder por el poder; las hambrunas; los estados de escasez y pobreza en el continente africano principalmente y en otras partes del mundo como México y los países latinoamericanos; la crisis

⁸⁷ *Ibidem.*

económica en el mundo con el derrumbe de la economía ha generado incertidumbre para el mañana, cada vez el mercado se amplía, pero esto no asegura economía para todos, sino para los que pueden competir en un sistema corrompido; la creciente contaminación provocada por el calentamiento global y con ello los cambios climáticos manifestándose como primera instancia en terremotos y huracanes, poniendo de manifiesto las alteraciones a la salud del ser humano y el deterioro del entorno; los problemas sociales que atañen a nuestro país como la irrupción a los valores que alguna vez se consideraron ideales y que hoy se traspasan y se tornan en etiquetas de venta; por si fuera poco, los ataques a la dignidad humana a partir de la negación de un estado de derecho, objetivado en una situación de violencia en contra de los grupos más vulnerables.

Ante estas manifestaciones que se encuentran presentes en nuestro tiempo, que invaden al hombre mismo en un pasmo, surge la pregunta ¿Por qué es necesario formar en el presente siglo a un hombre consciente de su tiempo y su historia?

Levinas⁸⁸ en el *Humanismo del otro hombre* piensa que el resto de lo humano no nos debe ser extraño, que el uno sea para el otro (para aquel ser de mi misma especie) un guardián de su hermano, pero siendo el uno responsable de sí mismo. Siendo así, la proximidad al prójimo y no la indiferencia, sino la comunidad entre el uno y el otro, la unidad del género humano, debido a la fraternidad que debe existir entre los hombres. En tal sentido, indica Levinas⁸⁹, “el otro manda desde su rostro que no está encerrado, que se muestra abierto a los ojos de los demás, se muestra desnudo”. Manda en su acto, reclama en su mirada, compasión, solidaridad, justicia, democracia, libertad. Sin embargo también, el conocimiento del otro implica el descubrir aquello de lo que se puede ser capaz, aquello en el otro que está siendo en acto y que se encuentra en potencia en el hombre, es decir se puede ser un violador en potencia, por eso se señala el acto mismo; por ejemplo: tortura, violación, incesto, robo, muerte, etc., de esta forma surge lo moral, la prohibición para con-

⁸⁸ Emmanuel, Levinas, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI editores, 2006.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 14.

trolar las pasiones en el hombre y con ello la educación. Parafraseando a Fullat⁹⁰ la prohibición posibilita a la sociedad.

Por lo anterior, el hombre llega a conocerse a través de la interiorización que hace de él mismo, pero también mediante el conocimiento del otro, de cómo se comportó, qué hizo, a qué respondió en otras épocas y qué hace en ésta, puesto que los deseos internos han sido imperantes en la historia del hombre. Así el hombre ha pasado por diferentes épocas tratando de darle sentido a la construcción histórica que limita su paso por el tiempo, un tiempo que lo devora y que lo carcome día a día, en el cual su único sustento es amarrarse a la construcción simbólica que interpreta de la realidad primera que percibe: la vida, ya que el hombre se relaciona con su realidad buscando la dinámica mediante la cual dará continuidad a un hacerse constante, siempre en búsqueda, en construcción del qué y para qué, tratando de dar fundamento a un hombre siempre inacabado y, por lo tanto, obligado a la mejora continua. Por lo anterior, lo humano es construcción, un proceso largo y doloroso, implicando arrancar del *anthropos* la parte animal mediante la educación, pero no asegurando nunca que ella no vuelva a nacer, quedando expuesto lo inhumano y con la posibilidad de ser tentado por los falsos saberes en cualquier momento de la vida.

Nos referimos al hombre cuando hablamos de su condición, como aquel que explica y fundamenta su entorno, el que cuestiona sobre el hecho mismo de ser hombre, además de ser poseedor de un cuerpo con el cual siente como experiencia primera. El cuerpo implica la construcción fina y limitante de la condición humana, tiene hambre, tiene frío, enfrenta el paso del tiempo y con ello la muerte celular, enfermedades y también la muerte física. El hombre en tanto un ser de corto tiempo en su condición corpórea, tiene la necesidad y desesperación de búsqueda de eso que lo arraiga en esta vida, lo motiva a buscar explicaciones para responder a una época específica sin dejar de lado el recorrido histórico.

Qué implica y qué posibilita esta condición humana al tener un cuerpo propio en el que la primera experiencia que se da es a través de los

⁹⁰ Fullat, Octavi, *Filosofía de la educación*, España, Síntesis Educación, 2008.

sentidos, en tanto se posee un cuerpo como organismo multifuncional y con tareas tan complejas como son la respiración celular o la sinapsis de las neuronas, habrá que recurrir a la afirmación de Hermes mencionada en el discurso de la dignidad del hombre, *gran milagro, oh Asclepio, es el hombre*. Pero el hombre no es sólo el cuerpo por el que recibe la experiencia primera a través de la cual siente e interacciona en el mundo, como se menciona en el dialogo Alcibiades⁹¹ de Platón. “Si el hombre no es el cuerpo, debe ser aquello que se sirve del cuerpo, y esto debe ser el alma que le manda... y lo que es propio del alma, la libertad, como la esencia del hombre”.

En el Renacimiento el alma era considerada como actividad y unidad dentro del cuerpo, por lo tanto una vez que el cuerpo muere ésta se desprendería de él, pero para que pudiera ser inmortal tenía que incurrir en el pensamiento, es así que una forma del alma es el conocimiento. El alma en el trabajo interno del hombre lo lleva a vincular la actividad consciente a través de la cual se generan juicios y con ello la movilización del intelecto, una forma por la que el hombre conoce lo que está pensando.

Este elemento hoy carece de significado, es aquella (el alma) por la que se llega al hombre y genera su humanización con las humanidades, aquellas que tocan lo específicamente humano a través de la reflexión de las mismas. Amor, bondad, virtud, solidaridad, justicia, odio son sólo sentimientos que le son inherentes al hombre y construyen significados.

Por lo tanto y como propone Fullat⁹², ya que el hombre se explica también mediante significados, es un animal que construye símbolos y se explica a través de ellos, pues el *anthropos* es animal de símbolos, de hermenéuticas o interpretaciones, es decir, se presenta como bestia culta utilizando el lenguaje para ello. De esta forma permite introducir una cultura simbólica mediante la trasmisión de la misma, reproduciéndose en la historia de comunidades, dando vida a las mismas y, por ende, significado al hombre. Es por lo que el ser humano lucha, cree y educa.

⁹¹ Platón, *El primer Alcibiades*, en Obras completas. Tomo I, Madrid, Edición de Patricio de Azcarate, 1871, p. 115. (<http://www.filosofia.org/cla/pla/azcarate.htm>)

⁹² Fullat, Octavi, *Homo educandus. Antropología Filosófica de la educación*, México, Lupus Magister, 2004.

Así se sugiere que la educación debe humanizar y responder a este tiempo. El siglo XXI pone en juego la dimensión humana, hay que recurrir al despertar del hombre para el hombre, la voz interna que clama justicia, ante las torturas de las que son sujetos; no se puede contribuir a la destrucción de la humanidad con una mirada impávida de los hechos que atañen a las comunidades y al mundo.

Lo anterior impera en una categoría de acción, en la cual los hechos prácticos no sean sólo dichos o discursos alegóricos para prefigurar un mundo mejor; más bien, en este contexto sintomático habrá que generar acciones éticas, respondiendo íntimamente por el llamado del otro. Hay que apelar a la conciencia del *anthropos* en un mundo como el actual, en donde la violencia está a la orden del día provocando deshumanización desde los embates incitados por los grupos de poder, que lo único que buscan es un enriquecimiento a costa de la miseria y el repliegue de la dignidad humana. La respuesta que se plantea ante esta realidad es a través del hecho educativo en el que se generen procesos de humanización a partir de la reflexión del contexto y el compromiso con el destino del género humano. El *anthropos* necesita eminentemente a la educación para que éste no se quede en su simple condición, el *anthropos* es el que se educa y este, a su vez, educa al otro, afirma Fullat⁹³. Si todo el caminar del hombre es entendido desde una mirada educativa como un proceso integral desde que nace hasta que muere, esta acción educativa impacta cada una de las esferas que lo constituirán desde lo biológico, psicosocial, emocional-afectivo e histórico.

Como se mencionó en los párrafos anteriores el *anthropos* es una realidad inacabada, ya que siempre está en proyecto desde su nacimiento hasta su muerte, por lo tanto, el hombre sufre metamorfosis tanto en lo corpóreo como en el intelecto, impactando en su vida diaria y en aquellos que lo rodean. De esta forma, el hombre es una construcción dada desde diferentes esferas sociales, políticas, religiosas y morales, con ello entra en primera instancia la educación, plasmada como un hecho humano, una vez que se empieza a inyectar educación a través del lenguaje, los gestos, las conductas y los actos emotivos o no, se ingresa a lo humano.

⁹³ Fullat, Octavi, *Antropología y Educación*, México, Lupus Magister, 2001.

En conclusión, podemos decir que vivimos en una época de las más difíciles por las que el hombre ha pasado en su transcurrir histórico; una época en la que difícilmente se voltea a ver lo que el hombre ha sido históricamente; donde las preguntas existenciales siguen siendo un aguijón para el ser humano; hoy por hoy se tiene una indiferencia ante los acontecimientos, el hombre, el humano, se ha convertido en simple espectador de su tiempo, en un narrador de una historia construida bajo cadáveres humanos y atropellos a la vida en todas sus manifestaciones.

Se tiene un tiempo antropológico complejo ante los múltiples cambios que ocurren día a día y del cual el hombre se torna en un pasmo sin saber hacia dónde ir; no le es posible asimilar el cambiante mundo al que se enfrenta y vive azotado en el ir y venir de informaciones que laceran su estructura, buscando sólo la sobrevivencia.

Lo que se puede decir es que el siglo XX constituyó el engendramiento de un fenómeno social como el individualismo y la vida light generado por el neoliberalismo y la postmodernidad, centrándose la educación en la formación sólo de capital humano. El auge de las instituciones en las que se forma con un enfoque técnico-instrumental sólo para responder a la demanda del mercado, maquillado con slogan de calidad y desarrollo humano, con un sentido empresarial, pues a partir de la apertura económica y la instalación de empresas extranjeras hay que preparar a las personas para que se integren a ellas. Estos sucesos del siglo pasado permean el presente siglo, dando paso a una serie de retos que como humanidad debemos afrontar.

El discurso se vuelve ahora en la música que envuelve al ser superficial, centrado sólo en la necesidad económica, es cierto que en un país como el nuestro, con las desigualdades económicas que se tienen, la principal aspiración es una vida aceptable en las condiciones de mejora del *modus vivendi*. Hay que estudiar y trabajar, sin embargo, la necesidad de construirse sigue latente, aunque la globalización y la cultura light azoten al hombre postmoderno, lo humano y lo inhumano seguirán presentes como una necesidad y un llamado a ser puesto en la especie humana, es así que la búsqueda de la virtud humana para el renacimiento o para esta época será siempre búsqueda, aunque ésta no responda siempre a un saber estar y un buen vivir.

Es por lo anterior que la educación superior como uno de los últimos filtros en la formación formal en la que se inserta el hombre debe responder a:

- Formar hombres humanizados con un saber hacer y con saber decidir.
- Formar profesionales conscientes de su praxis en el contexto social.
- Desarrollar conciencia histórica del mundo y de lo que implica formar parte de la especie.
- Consolidar un pensamiento crítico y reflexivo del contexto actual.
- Reflexionar sobre el actuar diario y en alternancia con el otro.
- Desarrollar el diálogo como forma pacífica para la comunicación con el otro.
- Generar un planteamiento ético como profesionales.
- Buscar la trascendencia humana y el desarrollo de las potencialidades del hombre para el buen vivir.

De lo anterior, no se plantea que sólo la educación superior sea importante en el proceso de formación integral y de humanización, el proceso de formación incluye las experiencias compartidas con la familia, la sociedad, las comunidades, los amigos, el estado, la religión y más. Sin embargo, en la educación superior los cambios vienen regidos por deseos propios del hombre inclinados hacia búsquedas personales y motivantes para el desarrollo de lo que se pretende ser en la vida. Es la educación universitaria la que se asume como formadora de profesionales que integrarán principalmente el campo activo de la sociedad y que, a través del desarrollo de sus profesiones, modifican el entorno y el rumbo de un país, es por ello que si se forma con un estar consciente de lo que implica el ser humano los desarrollos vendrán gestados hacia la convivencia pacífica y armónica de las sociedades.



II





EL ROSTRO DE LA MODERNIDAD OCCIDENTAL COMO NORMALIDAD⁹⁴ HISTÓRICA VIGENTE

José Antonio Mateos Castro⁹⁵

Yo no soy dueña de mi vida, he decidido ofrecerla a una causa. Me pueden matar en cualquier momento pero que sea en una tarea donde yo sé que mi sangre no será algo vano sino que será un ejemplo más para los compañeros. El mundo en que vivo es tan criminal, tan sanguinario, que de un momento al otro me la quita. Por eso, como única alternativa, lo que me queda es la lucha...

Rigoberta Menchú. Premio Nobel de la Paz.

Lo que conocemos como cultura occidental⁹⁶ es un proceso histórico que se sintetiza en la cultura griega del siglo VI a. de C., cuya caracte-

⁹⁴ Este texto forma parte de una investigación más amplia, aquí ha sido preparado para contribuir al objetivo de la presente publicación.

⁹⁵ Profesor de Tiempo Completo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Doctor en Filosofía por la UNAM Miembro del SNI. Integrante del Cuerpo Académico de Filosofía (UATLAX-CA- 219) Últimas publicaciones. *Miradas éticas a la sociedad contemporánea* (coordinador), México, UATx, 2013; *Los bordes de la filosofía. Educación, Humanidades y Universidad* (coordinador); *América Latina y la Filosofía de la historia*, México, UNAM, 2014, *Paradojas de la razón moderna* (coordinador), México, UATx, 2015 y "Reflexiones en torno al sujeto y a la modernidad" en Omer Buatu, et. al. *Filosofía de la convivencia*. México, Ediciones Eón/Universidad de Colima, 2014.

⁹⁶ Habría que reconocer que la cultura occidental es el cúmulo de múltiples influencias culturales como Egipto y Mesopotamia, es decir, occidente no tuvo un origen absoluto. En ese sentido, con-

rística esencial es la reflexión conceptual sobre la realidad; cultura *paradigmática*, producto del *logos* y la sensibilidad, que se manifestó de manera concreta en la arquitectura, poesía, escultura, política, filosofía y ciencia.* Como nuestro interés es el aspecto histórico-filosófico, destacaremos algunos personajes que le dieron este carácter paradigmático.

Heródoto⁹⁷, narrando para siempre hazañas de Griegos y Bárbaros, buscó las causas por las que guerreaban, evitando, de este modo, que con el tiempo cayeran en el olvido. Con esta doble finalidad, luchar contra el olvido y dispensar la gloria, Heródoto habla del *logos* que rige los hechos de los hombres, rescatándolos del olvido; *logos* de la memoria, que es, a la vez, memoria del *logos*. En tal labor, realizó el trabajo de pensar lo *otro*, lo lejano, lo diferente, construyendo figuras que le permitieran pensar su alteridad y así darle sentido a su trabajo y propio relato histórico, es decir, redujo *lo otro* a lo propio, colonizando lo diferente, transfiriendo su léxico hacia otra realidad para comprenderla. El mundo conocido como el pasado reciente entonces se hallaba necesariamente dentro del espacio griego del saber.

De esta manera, podemos interpretar que la filosofía y la moral contenidas en la historia griega son el imperialismo ateniense, el cual, se convirtió en la fuerza abstracta que le dio sentido al curso de la historia conocida hasta ese momento. Voluntad de conquista que se nutrió a sí misma, buscando la gloria y hallando, al mismo tiempo, la culminación de su libertad como ciudadanos; dicha actitud se reflejó en la génesis del imperio ateniense, en detrimento de la Confederación Espartana: “los atenienses deseaban más”.⁹⁸ En consecuencia, su comportamiento se doblega ante una lógica implacable: manifestar su fuerza para hacerse temer; convertirla en el impulso normal de las relaciones: aplastar a los débiles.⁹⁹ Históricamente, Alejandro Magno es quien sabía, por su

viene que dicha cultura reactive su memoria histórica y pondere la deuda contraída con sus diversas fuentes del pasado. Ya que occidente ya no sólo es una categoría geográfica sino socioeconómica y político-cultural.

⁹⁷ Cfr. Heródoto, *Historias*, Madrid, Gredos, 1979.

⁹⁸ Bourdieu, Guy y Martin Hervé, *Las escuelas históricas*, Madrid, Akal, 2004, p. 17.

⁹⁹ *Ibidem*.

* cfr. Jaeger, Werner, *Paideía*, México, FCE, 2002; Nestle, W. *Historia del espíritu griego*. Barcelona, Ariel, 1987.

maestro Aristóteles, que racionalizar es someter lo irracional y comprender y apropiarse, ya que a través de la razón es por la que los hombres pueden comprender el orden universal y, por ello, el del mundo que lo limita, en este caso el mundo griego. Alejandro Magno es el primer hombre occidental que puso en marcha, a través de la conquista, la universalización de su cultura. Y lo que no pudo ser sometido debió ser expulsado, así como impedida su penetración, ya que dentro de este nuevo orden todos los hombres y pueblos que lo conformaban deberían *convivir*.

El genio griego de la historia se contempló dentro de las estrategias deliberadas por los atenienses, dirigidas a distinguirse del resto de los estados griegos y los del Oriente, como Persia. Espíritu colonizador, que no era otra cosa que una Grecia inventada en oposición a lo que consideraban bárbaro. En ese sentido, se pensó que el éxito de la guerra dependía de los recursos económicos acumulados, como lo veía Pericles¹⁰⁰, lógica del imperialismo llevada a cabo por los atenienses en la conferencia de Melos, donde se sostuvo que la cuestión de la justicia se plantea entre dos fuerzas iguales; de lo contrario, los más poderosos harán lo que les permita su poder y los más débiles cederán.

El *logos latinizador* del imperio no es distinto, su historia de expansión bajo el mando del emperador César Augusto, quien subyugó, en menos de 53 años, al mundo conocido. El historiador Polibio¹⁰¹ nos da cuenta de ello a través de un horizonte distinto al mundo griego. El imperio asimiló y se hizo asimilar por los pueblos vecinos, de tal forma que al hacerlo iba incorporando a los más distantes y lejanos. Roma se convir-

¹⁰⁰ El discurso fúnebre de Pericles (*lógos epitáfios*), discurso en nombre de los primeros caídos del bando ateniense en la guerra del Peloponeso, guerra que Atenas enfrentó contra Esparta entre los años 431 y 410 a. de C. Tucídides a través de Pericles expone la ideología de la democracia y el imperialismo atenienses: la preocupación de Atenas por la belleza entendida como la adecuación perfecta entre virtud privada y pública, entre los ciudadanos y la *polis* en la que habitan. Atenas entonces aparece en el discurso de Pericles, como la única ciudad civilizada de toda Grecia, la única en donde convergen plenamente la libertad y responsabilidad ciudadanas, la única en donde los ciudadanos participan de la Polis. Por eso en boca de Pericles, se justifica la guerra como resultado necesario del odio y la envidia que despiertan la belleza de Atenas (sus ritos, sus edificios, sus instituciones) y su democracia en sus mediocres y bárbaros vecinos. Cfr. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro II, Madrid, Gredos.

¹⁰¹ Cfr. Polibio, *Historias*, Madrid, Gredos, 1981.

tió así en el centro del mediterráneo, pero también del orbe conocido. Filosóficamente hablando, es el triunfo de la razón, del *logos* sobre la irracionalidad e incluso sobre la fuerza física de los individuos, es decir, es el triunfo del fuerte sobre el débil, ya que todo aquel que se abandona a las fuerzas oscuras, inevitablemente fracasa, y eso es precisamente lo que ocurrió de manera posterior con el imperio romano: *la hybris*, la codicia y las ambiciones lo llevaron ineluctablemente a la *némesis*, a la decadencia, a la destrucción.

Tales experiencias históricas muestran el uso de la fuerza sobre los más débiles; se idealiza la conquista en nombre del *logos* o de las leyes de la naturaleza humana, que se encubrían con las presuntas necesidades de la *civilización*. En ese sentido, el sofista Trasímaco afirmaba que la justicia era el interés de los más fuertes traducido a leyes: “lo que es justo es igual en todas partes: la conveniencia del más fuerte”.¹⁰² Sin embargo, el *logos occidental*, con el llamado *descubrimiento* de América, abre, ante la naciente y aún dividida Europa, un horizonte jamás imaginado ni por los helenos ni por los romanos, y con él, la posibilidad de un *auténtico* Estado Universal. Es un mundo concebido como simple instrumento al servicio de limitados intereses regionales: occidente. Pero para entender tal situación, hagamos referencia a lo que la modernidad va a representar históricamente como una nueva imagen del mundo:

La modernidad es el desplegarse de una escritura civilizatoria que conquista y fascina por sus certezas y profecías. Que propone la idea de maduración de la biografía humana, a partir de un presente que pasa a sentirse como radiante. Que inscribe, por lo tanto la narración de otra historia como su cifra clave, para postular el pensamiento como vanguardia y el acontecer desde sus leyes.¹⁰³

La modernidad¹⁰⁴ será la época histórica que se desarrolle y constituya en términos puramente terrenales y seculares; la herencia judeocristiana que le confirió dimensión ontológica a la historia y, al mismo tiempo, le

¹⁰² Fontana, Josep, *La historia de los hombres*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 32.

¹⁰³ Casullo, Nicolás (comp.), *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Ediciones punto sur, 1989, pp. 16-17.

¹⁰⁴ El Renacimiento puede ser uno de los orígenes de la modernidad, con el surgimiento del llamado “hombre nuevo, hombre burgués que saliendo de la nada, reconquista la densidad cualitativa

dio un significado determinante a nuestra colocación en el curso de ella como Latinoamericanos,¹⁰⁵ es decir, la modernidad secularizó la idea de providencia, negando el movimiento cíclico de la historia y despertando la esperanza en el futuro, en el progreso lineal, que define el sentido y la finalidad de la historia. Esta visión hacia el futuro se vinculó a la idea de que las cosas tienden a mejorar en el curso de ella y a una visión totalizadora del proceso histórico.

La modernidad, como realidad global, sintetizará así todas las realidades particulares que pueblan el horizonte de la experiencia; amenazadora pero deseable y repulsiva. Ella constituyó y formó a otras culturas como su periferia, en la que *lo otro* y distinto de Europa será negado y obligado a seguir un proceso de modernización, es decir, imitativo de constitución, a cuya imagen se inventó América y en donde Europa se concedió una significación universal como principio y fin.

En este marco de ideas, el *sujeto moderno* en términos epistemológicos surge con una confianza práctica en la dimensión física de la capacidad técnica del ser humano, la confianza en la técnica basada en el uso de una razón que se protege del delirio mediante un autocontrol de con-

de una identidad humana concreta que había sido sacrificada por los evangelizadores de Europa y su cristianismo radical; o con el *descubrimiento* de América, ya que a partir de ese momento el mundo se abre a las fronteras infinitas dejando de ser un universo cerrado; o la Revolución industrial del siglo XIX que consolida el aire de la gran Ciudad que libera. Autores como Adorno y Horkheimer rastrean a la modernidad en la mitología griega, en la figura de Prometeo, el titán que entrega el fuego a los hombres y rompe con el dominio ancestral de la casta sacerdotal. Lo cierto es que con la modernidad se inaugura la posibilidad de que la sociedad humana pueda construir su vida *civilizada* sobre una base diferente de interacción entre lo humano y lo natural como la figura Homérica de Odiseo que es capaz de desdoblarse su yo y ser un sujeto que dispone de sí mismo como objeto y manipula el momento conquistador de la naturaleza que hay en la renuncia, en el autosacrificio de los individuos singulares. Cfr. Mateos, Castro José Antonio, *América Latina y la filosofía de la historia*, México, UNAM, 2014, pp. 43 – 75.

¹⁰⁵ Aunque integra procesos históricos no equivalentes en cada país, designa una zona de experiencia común a todos los países latinoamericanos, situados en la periferia del modelo occidental, dominante de la modernidad centrada, del sistema-mundo. Es una experiencia de marginación, dependencia y descentramiento. Nelly Richard, "Latinoamérica y la posmodernidad", en *Escritos*. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, Puebla, BUAP, enero-diciembre de 1996, núms. 13-14, pp. 271-280. No obstante, América Latina fue la primera periferia de occidente, políticamente muestra autonomía frente a la América sajona, pero sobre todo, supone la conciencia de una identidad política y cultural de las regiones del continente.

sistencia matemática, y que atiende así de manera preferente al funcionamiento profano de la naturaleza y el mundo. Es la confianza en una técnica eficientista terrenal, desentendida de cualquier implicación celestial que no sea inteligible en términos de una racionalidad matemática. Tal confianza alberga la experiencia progresista de la temporalidad de la vida y el mundo, ejerciendo su capacidad conquistadora de manera creciente, aumentando su dominio con el tiempo, siguiendo una línea temporal ascendente que es la línea del progreso, un progreso que contiene un tiempo vacío y homogéneo como lo afirma Walter Benjamin en sus *Tesis de filosofía de la historia*.

Políticamente, *el individuo* es el átomo de la realidad humana que implica un igualitarismo, el recurso al contrato, primero privado y después público, la convicción democrática de que un gobierno tiene que ser una gestión consentida y decidida por todos los iguales, en otras palabras, es la primacía de la sociedad civil en la definición de los asuntos del estado.

Históricamente es el modelo de un hombre racional, adulto, blanco, occidental, desarrollado, heterosexual y burgués, que da lugar al ocultamiento de prácticas de dominio que, tanto en la vida cotidiana como en otras dimensiones de la sociedad, se manifiestan claramente. La constitución de la subjetividad moderna y de la voluntad de poder que niega al otro como otro, y encuentra su referente en la filosofía de Descartes, al sostener que todos los hombres somos iguales por la razón, mientras que las desigualdades son circunstanciales.

Las conquistas de la ciencia y del pensamiento racional fueron transmutadas en dispositivos prácticos para cuantificar, clasificar, medir y mecanizar en nombre de la permuta, el trueque y el intercambio, mediados por el dinero como encarnación de la esencia de las relaciones humanas, y para crear nuevas formas de mando sobre los seres humanos y nuevas formas de guerra contra los enemigos de *abajo* o de *afuera* (hoy, del norte o del sur)¹⁰⁶ En este contexto es donde se fundan *relatos* y representaciones que estructurarán al mundo moderno, la razón como

¹⁰⁶ Gilly, Adolfo, *Historia a contrapelo. Una constelación*, México, Era, 2006, p. 53. El subrayado es mío.

idioma universal, en suma, la modernidad fundada en la idea de maduración de la biografía “humana”, como lo manifiesta la filosofía de Kant¹⁰⁷ con el reino de las libertades y Hegel¹⁰⁸ en el despliegue del Espíritu. Así lo ve Arturo Andrés Roig:

Este invento de la modernidad europea, es fundamentalmente obra de la burguesía triunfante, que a efectos de alcanzar su propia justificación organizará un discurso en el que se habrá de jugar de modo ambiguo a la historización y deshistorización [...] ¹⁰⁹

Esa es precisamente la constitución de la *subjetividad moderna* y voluntad de poder que niega al otro como otro, a la *alteridad*. Dicho proyecto de civilización encubre el mito de justificación de una praxis irracional de violencia, que convirtió a América hace más de 500 años en una cámara de tortura y barbarie, dándole una nueva configuración al espíritu humano. Siendo América un bien sin propietarios, la sumisión era condición esencial de este momento de la historia y de la biografía humana, aún era el momento de inmadurez e incapacidad de servirnos de nuestra propia razón. De esta forma lo expresa Hegel en sus *Lecciones de filosofía de la historia*, “América no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida”. Lo anterior fue también posible históricamente, debido a que las relaciones capitalistas de producción e intercambio dieron comienzo a un mercado que abrió las fronteras de los estados nacionales, en donde la conciencia burguesa se concedió la superioridad de su mundo y cultura en el horizonte histórico.

La modernidad “nació” entonces cuando Europa pudo confrontarse con el “Otro” para controlarlo, vencerlo, violentarlo; momento en que pudo definirse como “ego” descubridor y colonizador de la alteridad constitutiva de la misma modernidad.¹¹⁰ Creando así un proceso de *encubrimiento* que justifica que civilizar es someter a los otros y ponerlos

¹⁰⁷ Kant, Immanuel, et. al., *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2007.

¹⁰⁸ Hegel, Friedrich, *Lecciones de Filosofía de la Historia*, Madrid, Gredos, 2010.

¹⁰⁹ Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981, pp. 192-193.

¹¹⁰ Dussel, Enrique, *El encubrimiento del indio 1492*, México, Cambio XXI, 1994, p. 10.

al servicio de aquellos pueblos que se presentan a sí mismos como la máxima esencia de lo humano. Este es el contenido negativo y mítico de la modernidad. Al respecto, Leopoldo Zea afirma:

El logos de la Modernidad, lejos de conocer la realidad para expresarla y comunicarla, la sometió a la limitada concepción de sus intereses [...]. El logos, lejos de ser una forma de comprensión y de comunicación, se redujo a una afirmación totalitaria, incuestionable, magistral, que se debería acatar para no ser aniquilado.¹¹¹

El mito de la modernidad victimó al otro, lo declaró culpable por la incapacidad de regirse a sí mismo. Este será el signo de América durante la conquista, la inmadurez, la imposibilidad de servirse de su propia razón, ya que se dependía del conquistador a través de su violencia. Y el *sujeto moderno* se atribuyó, de forma plena, conciencia con respecto al acto victimario. Es el costo que tiene que pagar el colonizado, si quiere salir de su inmadurez e ilustrarse, pero es un proceso que oculta la violencia ejercida contra el continente *descubierto*. Ginés de Sepúlveda¹¹² consideraba que era una violencia necesaria, una guerra justa, acción pedagógica que se justifica por el hecho mismo de ser una obra civilizadora. Se trataba de justificar filosófica, teológica y políticamente la expansión europea, usando la razón para mostrar la supuesta racionalidad de la expansión a esta cuarta parte del mundo, el otro rostro de la Modernidad. Una modernidad fundada en un designio divino, en un criterio absoluto en virtud del cual el ofrendar la vida tuviera significado radical; como salvación y violencia necesaria y, poder salir así, de la inmadurez (Dios como fundamento secular de la Modernidad)

Sin embargo, Bartolomé¹¹³ de las Casas será el primer pensador que ponga de manifiesto las discontinuidades y tensiones que se han pro-

¹¹¹ Zea, Leopoldo, "Cultura occidental y cultura marginales", en Sobrevilla, David (ed.), *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta, 1998, p. 210.

¹¹² Pensador moderno y humanista español que describió el fundamento de la barbarie por su modo no individual de establecer su relación con las personas y las cosas; por no tener experiencia de posesión privada, ni libertad de la subjetividad que guarda autonomía y hasta puede oponerse al capricho de los señores.

¹¹³ Cfr. Heredia, Correa Roberto, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, México, UNAM,

ducido en la historia de la Modernidad y de América; su tarea fue lograr una subjetividad, un nosotros ético y político, es decir, la afirmación del hombre americano como un nuevo actor político, ya que consideraba que todo ser humano puede y debe tener una razonable, honesta y seria pretensión universal de verdad, cuyo criterio sea la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, en este caso, la de los habitantes originarios de América. Es así que nuestro pensador elaboró todo un discurso crítico localizado aquí en América, desde un “fuera”, como una crítica que se da en el origen del “sistema mundo” y de la violencia como medio para implantar dicho sistema. Bartolomé exigió siempre que el diálogo con el otro fuera racional. De lo que se trataba era de modernizar al otro sin destruir su alteridad y su dignidad humana. Es por eso que De las Casas intenta borrar la dicotomía de humanos y no humanos, cristianos y bárbaros.

La construcción ideológica de la dominación colonial negó nuestra historia; nuestros pueblos originarios fueron unificados bajo un solo nombre: “indios”, para así introducirnos a la historia universal y consolidar históricamente a Europa como principio y fin. Bajo el proyecto moderno se oculta entonces de manera sutil la *falacia desarrollista*, posición ontológica por la que se piensa que el desarrollo surgido en Europa deberá ser seguido unilinealmente por todas las culturas. La Modernidad así se constituyó desde una afirmación eurocéntrica de lo occidental y desde una negación excluyente de dos modos históricos de exterioridad, a saber; la alteridad de los indios originarios y del esclavo africano que constituyeron una nueva comprensión del ser humano, como lo ignoto, aquel que sólo podía ser pensado como objeto de uso.

Nosotros, latinoamericanos, con una historia violentamente reempredida en el despuntar de lo moderno a través de la conquista hispano-portuguesa, quedamos plenamente involucrados en esta problemática, desde nuestras especificidades, desde nuestra memoria y formas de haber participado de los códigos y paradigmas de la moder-

nidad; desde nuestros antecedentes de seducción y enjuiciamiento a lo civilizatorio que ella propuso.¹¹⁴

Aunque también tenemos que reconocer que América se convirtió también en el espacio lejano, depositario del “anhelo” y la “esperanza”,¹¹⁵ perdidos en Europa, idealización utópica de profunda significación histórica y literaria. La mirada europea hacia nuestra América será el pensamiento utópico del territorio de la esperanza, donde se encontraba la nostalgia y la proyección del futuro:

se hace evidente que sólo el hombre puede restablecer el “orden divino”, que él mismo ha violado. De ahí su intervención a través de un discurso utópico racional y estructurado, por el cual pretende recuperar la paz y la armonía perdidas y asegurar una intervención profunda y radical del ser humano en la historia. El paraíso de origen divino, una vez destruido, debe sustituirse por el orden de la utopía si no quiere transformarse en infierno. La Arcadia natural debe ceder su espacio a la “ciudad ideal” proyectada por los hombres. La utopía supone, pues, la obra deliberada y la continuación por parte del hombre de una creación a la que ya no le basta su origen divino (paraíso), Natural (arcadia) [...], por no decir “cosmogónica” de la historia.¹¹⁶

América surgió como depositario de las esperanzas de perfección y sueño de redención, a través de mejorar la situación individual y colectiva del indio, mediante su conversión al cristianismo a través de la espada. Es precisamente por estos elementos que América Latina ha sido representada como la utopía social por excelencia; como el otro absoluto de la racionalidad europea; como la reserva espiritual de la humanidad; como la tierra de la promesa y la poesía. De ahí la creencia de haber recuperado la armonía de los orígenes, en un tiempo primordial que subsistía sólo en nuestro continente¹¹⁷.

¹¹⁴ Casullo, Nicolás, *Op. Cit.*, p. 12.

¹¹⁵ Bloch, Ernst en *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2006, funda en la noción de “espacio del anhelo”, el espacio desconocido en el que se depositan todas las esperanzas de perfección de una cultura.

¹¹⁶ Ainsa, Fernando, *De la edad de oro al dorado*, México, FCE, 1992, p. 133.

¹¹⁷ En América, poetas y prosistas como Rubén Darío, Leopoldo Lugones, Manuel Ugarte y José Martí, articulaban su crítica desde una experiencia periférica de la modernidad, es decir, los escri-

Así, el problema que plantea la filosofía de la historia es el del reconocimiento de la universal historicidad de todo hombre, de toda cultura. Las filosofías pertenecientes a la historia son, en esencia, discursos políticos intencionados, que señalan, y han señalado, el camino a recorrer, así como los peligros que deberían evitarse para que las potencias europeas cumplieran con su destino, el cual, sentían como ineluctable dentro del proceso de dominación del orbe, que inició en el origen mismo de la modernidad. Entendida así, la filosofía de la historia mostraría las formas mediante las que la humanidad europea, concretamente el *sujeto burgués*, asumió, de modo definitivo, el destino de toda la humanidad posible. La filosofía aparecía fundada en una *objetividad* cuya garantía estaba determinada por un horizonte de comprensión no cuestionado desde sus propios supuestos culturales, lo que permite pensar a los otros como medios.

El discurso y la actitud opresiva se deben a que tanto la historiografía y la filosofía de la historia que está supuesta, aparecen organizadas desde un sistema axiológico que determina el sentido ideológico del discurso y muestra de qué manera el sujeto del discurso, sea éste el historiador o el filósofo de la historia, se incorpora como sujeto de la historia misma que está pensando. Por ejemplo, Hegel, en sus *Lecciones de la filosofía de la historia universal*¹¹⁸, en el capítulo dedicado a la geografía, selec-

tores latinoamericanos se rebelaron contra la experiencia más cercana de modernidad que tenían: el imperialismo norteamericano, ejemplo del desarrollo cultural, político y económico de una nación ya independizada de Europa, cosa contraria se vivía en la América Hispano-lusitana, que después de la independencia política, se busca la independencia cultural a través de la imitación de otras naciones (Alberdi) o inmigración de occidentales a nuestras tierras (Sarmiento) o de buscar nuestros propios modos de ser sin referentes externos (Martí). América, al cortar sus amarres políticos con sus metrópolis ibéricas, se encontró sometida a una doble presión y a un doble intento. El intento y presión de quienes querían mantener el ya viejo orden colonial, pero sin España o Portugal; y el de los que soñaban con hacer de estos mismos pueblos naciones semejantes a los Estados Unidos, Inglaterra o Francia. Cfr. Zea, Leopoldo, *Precursores del pensamiento Latinoamericano contemporáneo*, México, SEP/Diana, 1979.

Esta modernidad en América adquirió carácter antiautoritario, socialista y anticolonial. No era sólo una revuelta frente a la convicción del poder emancipatorio de la tecnología y el mito prometeico del progreso, sino, también, un proyecto anticolonialista, que tuvo como sujetos a vastos sectores de la intelectualidad hispanoamericana con referentes y proyectos distintos que apostaban, de una u otra forma, a la consolidación de Nuestra América.

¹¹⁸ Hegel, Friedrich. *Op. Cit.*, pp. 395 – 401 y 406 – 415.

ciona y coloca aquello que no es histórico, es decir, dialéctico: a África y América; ello debido a que “La mnemosine de la historia no dispensa su gloria a los indignos”. Por esa razón, América es “la tierra del porvenir”. Nuevamente, se repite la ecuación griegos-bárbaros, civilización-barbarie, ecuación que justifica, en términos históricos, culturales y sociales, la marginación y la explotación y, en consecuencia, la violencia, además de la incapacidad *natural* del hombre americano para integrarse a la historia mundial. La deshistorización de América y de sus pueblos responde a la necesidad de mostrar la presencia de un *sujeto absoluto* poderoso, de un universal ideológico que no es histórico y que acaba colonizando a los *sin historia*. Sin embargo, hoy, los pueblos llamados subdesarrollados o subalternos se han rebelado y han vuelto problemática una historia unitaria y centralizada:

Todos los pueblos colonizados tienen conciencia de que su verdadera historia ha sido proscrita por el colonizador. Saben que la suya es una historia oculta, clandestina, negada. Saben también que, pese a todo, esa historia existe y que su prueba evidente es la existencia misma de cada pueblo.¹¹⁹

Lo anterior expresa que la historia, al final de cuentas, es una búsqueda de lo que da significado a este presente: la totalidad de las vidas humanas, ninguna de las cuales pasa por el mundo sin dejar huella. Por eso, como advertía Marc Bloch, el historiador es un cazador del pasado humano y su presa está en todos aquellos lugares de ese pasado donde se encuentre alguna huella dejada por los hombres: seguir las huellas, indicios, marcas, signos dejados por la actividad de quienes no aparecen en los registros de la historia. Al respecto, afirma Leopoldo Zea: “Los pueblos del tercer mundo siguen, a su vez, presionando para ser parte de un mundo que también hicieron posible con sus materias primas y brazos, resistiéndose a ser enviados al vacío de la historia”.¹²⁰ El llamado progreso, civilización, modernidad o globalización liberal hoy, son acu-

¹¹⁹ Bonfil, Batalla Guillermo, “Historias que no son todavía historia”, en Carlos Pereyra y otros, *Historia ¿para qué?*, México, Siglo XXI, 1980, p. 227.

¹²⁰ Zea, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, FCE, 1992, p. 208.

mulación de crueldad, opresión y destrucción de vidas humanas en las periferias; aniquilación de equilibrios e intercambios multiseculares entre hombres y naturaleza. En esa medida, la globalización es un sistema económico que se rige por las fuerzas impersonales de un *mercado autorregulado* como principio e idea moral de la modernidad occidental. Es el progreso que se construye sobre las espaldas de la mayor parte de la humanidad.

La llamada globalización coexiste con reclamos nacionalista y demandas de reconocimientos étnicos. Afloran sensibilidades colectivas y/o comunitarias que, en el límite, remiten al individuo, a su subjetividad, a su escasas posibilidades de identificación, confianza, reafirmación de su personalidad y respeto a sus derechos más elementales [...], hasta difuminar cualquier atisbo de dignidad.¹²¹

Desde la caída del muro de Berlín, la desintegración de la URSS, el fracaso de los socialismos en Europa Oriental, el bloqueo de Cuba, el derrumbe de modelos que alentaban la esperanza de los pueblos por liberarse, la situación es radicalmente distinta. Terminada la guerra fría desapareció la geopolítica de la bipolaridad y se instauró la hegemonía militar norteamericana, expandiendo su economía, cultura y política exterior. En ese marco parece que ese dogma metafísico (gran relato) no permite nuevas alternativas, porque se considera que la *liberación* debería dejar lugar a las acciones funcionales y reformistas.

...la necesidad de una ética de la liberación desde las víctimas, desde los pobres... desde la exterioridad de su exclusión, se ha confirmado como pertinente en medio del terror de una espantosa miseria que aniquila buena parte de la humanidad a finales del siglo XX junto a la incontenible y destructiva contaminación ecológica del planeta Tierra.¹²²

La filosofía de la liberación¹²³ ha sido una respuesta a tal situación

¹²¹ Cerutti, Horacio, "Identidad y dependencia culturales", en Sobrevilla (ed.), *Filosofía de la cultura*, Op. Cit., p. 132.

¹²² Dussel, Enrique, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 2006, p 15.

¹²³ Cfr. Cerutti, Guldberg Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1992. También, *Filosofía para la liberación ¿Liberación del filosofar?*, México, UAEM, 1997.

histórica, filosofía surgida a finales de los 60 del siglo pasado y cuya tarea fue y sigue siendo pensar desde nuestra tradición como una filosofía auténtica que aborda los problemas que nos circundan, en este caso, se piensa desde la *negatividad*¹²⁴ de nuestra opresión, se piensa el proceso de liberación latinoamericana desde las *víctimas* (indígenas, obreros, afrodescendientes, campesinos, profesores, estudiantes, periodistas, desaparecidos, mujeres, niños, daños colaterales, etc.), desde el sistema vigente como una totalidad que oprime y excluye. En ese sentido, tal filosofía se transforma en una crítica al sistema, pero también al mundo europeo y norteamericano porque es una crítica al colonialismo y a la *modernidad americana capitalista*¹²⁵. Es una filosofía que ha pensado desde las colonias, las periferias, desde este *no ser* como la totalidad del mundo, desde este *logos* latinoamericano como un pensamiento con valor y dignidad universales. Un filosofar desde las víctimas que constata que dicha miseria va en aumento entre millones de seres humanos que son la mayoría de la humanidad. Tal filosofía emerge donde se expresa el ser de *lo latinoamericano* y en donde se incide en su liberación, es en el ámbito de lo ético-político, es su fibra y su nervio. Así lo expresa Ce-

¹²⁴ La Escuela Crítica de Frankfurt, comunidad de pensadores de origen judío (Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Karl Wittfogel, Felix Weil, Herbert Marcuse, Leo Lowenthal, Teodor Adorno, Walter Benjamin, Eric Fromm) fueron filósofos y científicos sociales unidos a un sujeto social, a la víctima, que no es otra cosa que la comunidad ilustrada y crítica judía alemana y el proletariado alemán en vías de integración, ambos sujetos descubrieron un enemigo común, a saber; el autoritarismo familiar y la sociedad capitalista industrial, luego el nazismo. A partir de ellos, las víctimas se abren a un campo de exterioridad que sitúa a la totalidad del mundo como *no verdad*. Por eso la miseria de las víctimas es el punto de partida, es decir, no se pueden descubrir las víctimas sin una previa afirmación de su materialidad negativa, de su corporalidad y contenido (la vida) que ponen en tela de juicio el sistema vigente como una Totalidad irracional y burocrática de la cultura moderna, de la cual hay que emanciparse porque aniquila la posibilidad de una vida auténtica de los sujetos. Cfr. Jay, Martin, *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, Madrid, 1989.

¹²⁵ Cfr. Echeverría, Bolívar (comp.) *La americanización de la modernidad*, México, Era/UNAM/CISAN, 2008. En el texto se sostiene desde perspectivas diferentes, que la occidentalización que vivimos en la actualidad es netamente *americana*. Lo que hemos llamado la globalización se ha impuesto como una identidad más o menos universal que debemos compartir los habitantes del mundo en la medida que queremos ser parte de ésta aldea global, de su *civilización*. Los autores se refieren concretamente a la hegemonía económica, política y militar de los Estados Unidos de América.

rutti, “Una filosofía gestada conscientemente en el seno de una ideología de liberación y transformación político-social.”¹²⁶ A favor de las inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización, que es la *normalidad histórica* vigente. Mayorías que no tienen la palabra, los argumentos, el capital o los ejércitos y que mas de las veces son ignorados de las mesas de negociaciones, de las comunidades de comunicación dominantes, víctimas sin derechos humanos, no advertidos por el *ethos* de autenticidad, y bajo el impacto de la coacción legal y con pretensión de legalidad. “La negatividad... como dominación, como exclusión, como la producción de los no-incluidos (las víctimas) por el carácter escindido del todo social...”¹²⁷, afirma Enrique Dussel.

Ese *otro*, antropológicamente hablando, es un ser humano, un sujeto ético, es el rostro de una epifanía de la corporalidad viviente y sufriente en un contexto concreto, en su facticidad, es decir, en el proceso de globalización. Globalización que es exclusión y que expresa el lugar donde se encuentra apesada la periferia mundial; por un lado, la exclusión material y discursivo-formal creciente de las víctimas de ese proceso civilizador, por el otro, la pretendida modernización dentro de la globalización formal del capital. Por eso nuestra filosofía da cuenta de esa dialéctica contradictoria de la globalización que destruye, niega y empobrece a tantos en este inicio de siglo. La muerte y el silencio de las mayorías exige una *ética de la vida*, y sus sufrimientos nos mueven a pensar y a justificar su necesaria liberación, pero además a una condena moral de las cadenas que las apresan.

La negación de la vida humana es la negación de la corporalidad expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados (obrero, indio, esclavo, mujer...), que como corporalidad femenina, raza no blanca, las generaciones futuras sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica; niños abandonados en la calle o en las banquetas, inmigrantes refugiados, desaparecidos, etc. Lo importante es la toma de conciencia de dicha *negatividad* del sistema vigente. El hecho empírico, material de la corporalidad en el nivel de la producción y reproducción

¹²⁶ *Filosofía para la liberación ¿Liberación del filosofar? Op. Cit.*, p. 174.

¹²⁷ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación... Op. Cit.*, p. 330.

de la vida del sujeto humano, es una dimensión de la ética material del filosofar liberador. Es decir, el proyecto de *vida buena* de los poderosos es negación o *mala vida* de las mayorías. Se niega la verdad del sistema desde la imposibilidad de vivir de las víctimas. Se niega la verdad de una norma, acto, institución o un sistema de eticidad como totalidad. En ese sentido buena parte de la humanidad es víctima de la profunda dominación o exclusión o del dolor, infelicidad, pobreza, hambre, analfabetismo y dominación del sistema económico. Este sistema-mundo se descubre en contradicción consigo mismo, ya que la mayoría de sus posibles participantes afectados se encuentran privados de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado como derechos. Por eso el sistema vigente como natural, legítimo, aparece ahora, ante la conciencia crítico-ética, transfigurado en sistema negativo, en instituciones disciplinarias que excluyen como estructuras del micropoder (Foucault). Por lo dicho entonces, la conciencia ético-crítica produce una inversión, una *transfiguración* práctica, ética, no sólo teórica.

...se adopta como propia la alteridad de las víctimas, de los dominados, la exterioridad de los excluidos en posición crítica, deconstructiva de la validez hegemónica del sistema, ahora descubierto como dominador: el capitalismo, el machismo, el racismo... Ahora se juzga al pretendido bien del sistema victimario como dominador, excluyente e ilegítimo... La alteridad de las víctimas descubre como ilegítimo y perverso el sistema material de los valores, la cultura responsable del dolor injustamente sufrido por los oprimidos, el contenido, el bien...¹²⁸

La consensualidad crítica de las víctimas promueve el desarrollo de la vida humana, se convierte entonces en un criterio de validez discursiva, la validez crítica de la razón liberadora, antihegemónica, que permite organizar la emergencia de los sujetos históricos que luchan por el re-conocimiento de sus nuevos derechos y por la realización responsable de nuevas estructuras institucionales de tipo culturales, económicas, políticas, pulsionales, para encontrar alternativas utópico-factibles de transformación en donde *quepamos todos*.

¹²⁸ Enrique Dussel, *Ética de la liberación... Op. Cit.*, p. 311-12.

Cada sujeto colectivo de la *praxis liberadora*, cada sujeto ético de la vida cotidiana, cada individuo en su actuar, es un sujeto posible de la praxis de liberación, en cuanto víctima o solidario con la víctima, en cuanto fundamente normas, realice acciones, organice instituciones o transforme sistemas de eticidad. Las víctimas o comunidades de víctimas son los sujetos colectivos de la vida humana, porque desde su propio cuerpo-viviente y sufriente, desde su reconocimiento solidario al otro, la comunidad se convierte en criterio de verdad y validez insustituible de la ética como sujeto vivo.

La situación insoportable de injusticias, marginación, atropellos y falta de participación política en la que sobreviven las inmensas mayorías latinoamericanas (periféricas) constituye uno de los puntos focales de la reflexión filosófica...Filosóficamente, la potencialidad de las clases subalternas es tomada en consideración como fuente de transformaciones, como disponibilidad al cambio social. Desde el pobre, el oprimido, las clases subalternas, el pueblo...Es la visión de los vencidos, el punto de vista desde el cual nunca se ha escrito la historia.¹²⁹

Walter Benjamin en sus *Tesis de Filosofía de la historia* descubre, por un lado, a la historia atravesada no sólo por el *tiempo histórico* cotidiano, vacío, cuantificable, el eterno retorno de lo mismo de la mera sobrevivencia, de la dominación del sistema, es decir, el tiempo del sistema vigente. Por el otro, descubre el *orden de lo profano*, como *el tiempo mesiánico* que irrumpe, que rompe el *continuum* de la historia como la nueva redención. Es el sujeto que lucha (el proletariado para Benjamin) el que toma conciencia de su situación, (Tesis IV), de su sufrimiento en la historia para ahora reconstruir la historia de los vencidos, que hoy son muchos los que yacen tirados bajo las ruedas del sistema vigente, es decir, "Significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro."¹³⁰ Sólo así irrumpe lo discontinuo poniendo el *freno de emergencia* a la historia, por eso *hemos sido esperados en la tierra*

¹²⁹ *Ibid.* p. 109-110.

¹³⁰ Benjamin, Walter, *Sobre el concepto de historia*, Obras. Libro I, Vol. 2, Madrid, EUDEBA, 2008, p. 307.

(Tesis II) para poner contra el tiempo vacío la fuerza mesiánica de los sujetos colectivos, su poder político y social de transformación. Pero también para conmemorar (*anánmnesis liberadora*), recordar otros momentos liberadores de la historia pasada. Lo dicho depende de elecciones colectivas, de la sensibilidad y tino con que se viva el tiempo-ahora (*Jetztzeit*) y pleno benjaminiano. Tiempo del *Sur* en donde se tiene la palabra y la posibilidad de ser escuchados; es el “instante”, el “relámpago” que ilumina y sacude al sujeto histórico porque son tiempos en que la libertad y la posibilidad tienen oportunidad de incidir en la facticidad. Pero este fugaz e irreplicable momento solicita responsabilidad y el compromiso porque de su elección se normará otro mundo, un cambio desde los múltiples sujetos históricos.

Concretamente, es el renacer de una conciencia de insatisfacción y la lucha por organizaciones humanas alternativas y justas. Tal vez un optimismo militante que trata de construir una realidad que busque la justicia, la solidaridad, la esencia, en suma, su humanidad. Esto exige sin lugar a dudas una praxis eficaz de transformación de lo real y no sólo un sueño profético y esperanzador, aunque lo incluya, pero considero que; “La convicción –tan intensa como una esperanza-...La esperanza –tan honda como una convicción-...”¹³¹, muestran que lo que está en juego es la lucha por la vida y la dignidad humanas. O como lo expresan Adorno y Horkheimer, “La esperanza de que el horror de este mundo no tenga la última palabra...”

Nuestro breve siglo XX (Habermas), desde el punto de vista ético y político ha descubierto al *pueblo concreto*, histórico, víctima, excluido, constituyéndose en una referencia fundamental en el quehacer político¹³². Desde José Carlos Mariátegui, pasando por la Revolución Cubana, la Revolución chilena, el Sandinismo hasta la irrupción del

¹³¹ Hurtado, Guillermo, *México sin sentido*, México, UNAM/Siglo XXI, 2011, p. 12.

¹³² Movimientos que muestran la organización de la sociedad y la ineficacia de la representación política para promover consensos sociales, mejores niveles de vida, reconocimiento social, participación política y, que tratan de construir y expresar un sentido de dignidad y autonomía frente a la dominación del pensamiento único. Con ello, se desafían las normas existentes y formas de hacer política para abrir espacios institucionales y promover la ampliación y fortalecimiento de ellos y el de la sociedad en su conjunto.

Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México; todos ellos muestra de una significación histórica, ética y política que nos dan una mayor comprensión de lo que pudiera ser una política de los sujetos colectivos, históricos, de nuestroamérica en donde el pueblo ha sido la *retaguardia*, no la vanguardia única y verdadera, sino aquella que desde atrás asegura el proceso de sus luchas, que implica el aprender y caminar juntos. Ya que es él quien anhela una vida digna y justa, es él quien históricamente ha buscado las ansias ancestrales de justicia y de dignidad. El pueblo como categoría política constituye una identidad colectiva, una comunidad política que transforma a las instituciones y a los modos de pensar y hacer la política.

Sus luchas no son tanto para la expropiación de los medios de producción, apropiación del poder o repartición de la riqueza, sino para una transformación moral y ética.¹³³ La posibilidad de que el ser humano defienda su *Dignidad*, así lo expresa Dussel: “La dignidad no es lo valioso ni el valor; es el fundamento de todos los valores. La dignidad no es necesario afirmarla cuando no es negada, sólo cuando es negada es necesario defenderla y proclamarla.”¹³⁴ Ya que “Si perdemos la dignidad, todo perdemos”.¹³⁵

Lo expresado, nos plantea un problema fundamental en la vida política y social de un pueblo, la responsabilidad pública e institucional de la participación en un momento donde la representación democrática liberal se ha corrompido porque no se le puede juzgar. Hoy la política exige la representación basada en la participación institucionalizada. Es decir, que las innovaciones institucionales no tienen lugar en las élites gubernamentales, por el contrario, tales innovaciones carecerían de sentido si no encuentran resonancia y el apoyo en las orientaciones valorativas reformadas de sus poblaciones. De ese modo, el sujeto histórico será movido por múltiples mensajes de la historia, por otros

¹³³ En las insurrecciones argentinas y boliviana los sujetos pedían limitar los abusos del poder, no derrocarlo. El movimiento indígena ecuatoriano el 21 de enero de 2000 ocupó por unas horas las sedes del poder, ello, consideraron, significaba dejar de lado su proyecto estratégico e histórico; el de construir una sociedad plurinacional.

¹³⁴ Enrique Dussel, *Política de la liberación*, *Op. Cit.*, p. 502.

¹³⁵ “Carta a 3 periódicos”, en *La Jornada* (México), 18 de enero de 1994. p. 2 de “Perfil”.

compromisos, otras preguntas para alimentar a la memoria y mover a la práctica social. Son nuevos agentes y sujetos históricos que realizan “un nuevo modo de hacer política” no partidista, es decir, de moverse en el espacio público -no estatal- en búsqueda del bien común. Se preocupan por intereses no sólo sectoriales sino universalizables como los derechos humanos, el trabajo, la justicia, la lucha contra la corrupción e impunidad, los espacios verdes, entre otros.

Por todo lo expuesto consideramos que se trata no sólo del pobre como oprimido o víctima, sino como excluido de la vida y convivencia dignas y, no pocas veces, de la vida y convivencia a secas. Dicha opción por los pobres y excluidos que son muchos es, sin embargo, universalmente humana, porque se trata precisamente de la opción por lo humano ante la deshumanización de las mayorías que hoy estamos presenciando.

¿QUÉ ES EL HOMBRE? (VIGENCIA DE LA PREGUNTA)

Herminio Núñez Villavicencio (UAEMx)¹³⁶
Ana Marcela Mungaray Lagarda (UABC)¹³⁷

Introducción

El pensamiento filosófico muestra que el hombre ha venido planteándose, de manera constante, la pregunta sobre sí mismo. En estas páginas nos ocuparemos de dicha cuestión en el discurso contemporáneo en el que, a diferencia de la duda cartesiana que se sentía segura de sí misma y abría expectativas casi sin límite, nuestra duda y el sentir en nuestros días, en cambio, dudan de sí mismos. Las condiciones lógicas, lingüísticas y culturales del hombre contemporáneo han cambiado y hoy en día ya no se puede sostener la disyunción de los sujetos entre sí, de las nociones entre sí o la disyunción absoluta del objeto y del sujeto; hoy aparece como insorteable la exigencia de sopesar las supuestas claridades, existe entonces la necesidad de evaluar las seguridades. Whitehead decía hace más de cincuenta años que la ciencia es todavía más cambiante que la teología, sin embargo, tanto en ámbitos de la ciencia como también fuera de ellos reina la más anticientífica de las ilusiones, se considera la

¹³⁶ Profesor-investigador de tiempo completo UAEMx. Doctor en Filología. Líneas de generación de conocimiento en crítica literaria y filosofía. Miembro del Cuerpo Académico de Filosofía contemporánea.

¹³⁷ Profesora-investigadora de tiempo completo UABC. Doctora en Ciencias Sociales. Líneas de generación de conocimiento en epistemología. CA de Comunidades humanas y filosofía social.

ciencia como absoluta cuando en realidad mucho depende de la organización tecnoburocrática de la sociedad. En nuestros días la disyunción sigue siendo contemplada como la solución, de modo que el conocimiento que une un espíritu y un objeto es reducido, ya sea al objeto físico (empirismo), al espíritu humano (idealismo), o a la realidad social (sociologismo). La relación sujeto-objeto es disociada, la ciencia se apodera del objeto, la filosofía del sujeto.

En uno de los libros de filosofía más conocidos y de mayor influjo en las últimas décadas, su autor Michel Foucault¹³⁸ dice en el prefacio:

Por extraño que parezca, el hombre –cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates– es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una “antropología”, entendida como reflexión general; medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva.

Al concluir el libro su autor reafirma que “el hombre es una invención reciente”.¹³⁹ Afirmación que causa perplejidad y desconcierto en una primera lectura y pide una aclaración. Efectivamente, la suposición más generalizada en estas cuestiones, la de dar por sentado que el hombre, desde los griegos, ha venido planteándose la pregunta sobre sí mismo, esto parece confirmado a lo largo del pensamiento filosófico. Aunque no se excluye que en otras latitudes y en otras culturas esta pregunta haya tenido central importancia en tiempos más antiguos. Si el hombre apareció en el planeta hace más de cuarenta y cinco mil o sesenta y cinco mil años, en algún momento inició a ocuparse de esta pregunta. En estas líneas nos ocuparemos de la misma en fechas recién-

¹³⁸ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1979, pp. 8-9. En adelante haremos referencia a esta décimo primera edición en español, con traducción de Elsa Cecilia Frost.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 375.

tes, lo que nos permitirá aclarar lo que Foucault ha querido decir al respecto.

En los años sesenta del siglo pasado, Foucault plantea que el hombre como objeto de las ciencias humanas nació hace aproximadamente doscientos años; señala asimismo que el hombre como objeto de estudio, que no sólo vive, habla y produce, sino que también representa su vida, su trabajo y su lenguaje, el hombre objeto de las llamadas humanidades, es un productor de cultura. En efecto, las humanidades nacen en el momento en que la producción cultural, la elaboración, la fruición y el intercambio de representaciones de sí facilitan la aparición del hombre cultural que se separa del hombre biológico. De modo que el hombre se constituyó en la cultura occidental en aquello que hay que estudiar y, al mismo tiempo, en aquello que hay que saber. Por primera vez desde que existen seres humanos y viven en sociedad, el hombre, como individuo o en grupo, se convierte en objeto de la ciencia. Esto constituye un acontecimiento en el orden del saber y, en esta perspectiva, una pregunta inevitable es la de saber si poseemos una naturaleza común —suposición la más generalizada— gracias a la cual podemos reconocernos como seres humanos o, por el contrario, somos el producto de variados factores externos.

En esta cuestión tomaremos en consideración lo planteado en el diálogo de *Eindhoven* que sostuvieron Noam Chomsky y Michel Foucault, evento que fue registrado para la televisión, transmitido parcialmente y publicado en su totalidad por quien fue el moderador de la discusión, dicho diálogo apareció con el título: *Human nature: Justice versus Power*.¹⁴⁰

¿Somos el producto de representaciones?

Las ciencias humanas de las que habla Foucault y su concepto de hombre se fundan en una radical disociación entre hombre biológico y hombre cultural, estas disciplinas tienden un abismo entre el mundo de los hechos y el de las representaciones. Por esta razón, para Foucault, la biología, la economía y la filología no son ciencias humanas, ni estas últimas son prolongación de las primeras: las ciencias humanas se ocupan

¹⁴⁰ Fons, Elders, “Human nature: justice versus power” in *Reflexive Water. The Basic Concerns of Mankind*, London, Souvenir Press, 1974.

del hombre que vive, habla y produce sólo en cuanto se representa su vida, su lenguaje y su trabajo. De modo que “las ciencias humanas”¹⁴¹

¹⁴¹ Para ofrecer una idea de la efervescencia intelectual que había en esos años nos permitimos la consideración de dos casos: los de Roland Barthes y Georg Gadamer. El innegable y extraordinario éxito de la ciencia lógico-natural desde el siglo XX ha restado importancia y crédito a las humanidades y ha propiciado que algunos de sus académicos se conviertan en sus émulo o, al menos, en seguidores de sus modos de proceder. Con miras a obtener las garantías de que goza la ciencia se ha buscado la aplicación de métodos científicos a las humanidades y al desarrollo de disciplinas como la psicología, la antropología y la semiótica. Intentos que han sacudido campos completos del conocimiento.

Para contrarrestar esta irrupción se han desplegado varias estrategias, entre otras, algunos desarrollos del pensamiento neo-hegeliano, la fenomenología y la nueva hermenéutica se constituyen como reacción a las sobrevaloración de la ciencia físico-natural, buscando dar relieve a otras vías de conocimiento y han señalado, ante todo, la independencia de la experiencia artística en relación a aproximaciones empíricas que han resultado reductoras y triviales.

Los años a los que hacemos referencia eran los del estructuralismo, pero también de la nueva hermenéutica. Para Barthes el estructuralismo fue un episodio importante en el que se ocupó del lenguaje o de la lengua, mediante el análisis técnico de los semas, buscó cuestionar el aura imaginaria del mundo burgués, tomó partido por lo singular y tendió a constituirse en portavoz de la sensibilidad. Pero todo parece indicar que lo que perseguía era sustituir esa aura por otra real y no imaginaria, fundada en procedimientos experimentales de la lengua y de su forma escrita. En su perspectiva el signo no es sólo un modo de ser entre otros, porque en el encuentro sin profundidad que lo constituye se fundaría una ciencia tan sólida como la física matemática. Las temáticas de lo profundo y lo oculto no tienen lugar en su proyecto. La cuestión metafísica no cuenta. Leyendo a los fonólogos, comprueba que estos investigadores hablan de lo sensible y según simetrías, anti-simetrías, oposiciones, correlaciones; en pocas palabras, trabajan una auténtica geometría de lo sensible fundada sobre el rasgo y la oposición.

Leyendo a Lévi-Strauss comprueba que esta geometría se extiende a los objetos de la vida cotidiana. Para el primer Barthes, marxista siempre disidente, las síntesis son precarias, sobre todo si son presentadas por la política de estado o de partido, entonces, en lugar de la oposición como drama (antítesis) considera que el signo establece la oposición apacible como principio de ser y como principio de explicación: *ratio essendi* y *ratio intelligendi*. Así, la oposición define un tipo de existente nuevo, estabilizado en el ser por las oposiciones que lo apresan. Ese existente es enteramente calculable por las oposiciones que lo hacen ser.

Por otra parte, la corriente de la estética contemporánea que considera al arte como portadora de verdad y le atribuye un valor y función gnoseológicos se perfila ya en Baumgarten (1714-1762) quien la considera como el aspecto de la gnoseología que se enfoca al conocimiento sensible, distinto del conocimiento lógico. Poco después Schleiermacher (1768-1834) ve la estética como parte de la función cognoscitiva y subraya el rol del arte en el conocimiento de lo individual. Un antecedente más, Hegel, característica de buena parte de la segunda mitad del siglo XX. Son los tiempos de los (1770-1831) que afirmaban que el arte, junto con la religión y la filosofía, son el momento del espíritu absoluto y, por tanto, constituye una de las más altas manifestaciones históricas de la verdad.

En esta cuestión una salida plausible parecería ser –pero Gadamer tiene una postura– que la verdad de las artes y las humanidades no está tanto en ellas sino en el pensamiento que las inter-

preta, porque al hacerlo formula la verdad (no absoluta) que el arte no pretende explicitar, mostrar o convencer de su certidumbre; las disciplinas humanas sí la promueven, pero no con mayúscula.

Una de las identificaciones más acentuadas de arte y conocimiento la encontramos en *Verdad y método* de Gadamer, donde el autor hace una cerrada crítica a la estética kantiana y a los neokantianos. Según este autor, la noción de verdad en Kant es muy estrecha y limitada, reduce el concepto de conocimiento al uso teórico y práctico de la razón, no toma en cuenta el carácter cognitivo de la cultura humanista. Kant considera racional sólo el método de las ciencias naturales y del imperativo categórico moral, confina la experiencia del arte y el ejercicio del gusto crítico a la esfera de la subjetividad, de la sensibilidad, del genio y de la conciencia estética. Por su parte, Gadamer rechaza la propuesta kantiana de fundar la autonomía estética fuera del tutelaje del pensamiento especulativo y crítica tanto la estética vitalista como también la estética de la forma, porque considera que ambas son productos venturosos de herencia kantiana. Gadamer se opone a la tendencia de ubicar el arte en una esfera ideal, desligada de la realidad, esfera que a veces es definida como “pura”, a veces como “aparente”, de modo que para este autor las teorías del “puro ver” o del “puro escuchar” no son sino abstracciones dogmáticas y afirma que la percepción artística siempre recoge algún significado.

En su *parstruens* de manera sorpresiva introduce la noción de juego, no con el significado subjetivo del término, como fue empleado en el siglo XVIII por Kant y Schiller y en el siglo XX por Marcuse. Para Gadamer el juego es una entidad impersonal que establece sus propias reglas y absorbe al jugador de tal manera que lo libera de una iniciativa puramente subjetiva. Pero aun así, el juego no deja de ser objeto de elección, porque cuando jugamos, siempre jugamos a algo. El juego es la primera determinación ontológica de la obra de arte, en él está inserto lo que es, tal vez, el aspecto más importante del arte, la representación, su transfiguración en una forma que implica por definición la existencia del espectador.

Por esta razón las artes performativas (música y teatro) son, según Gadamer, el modelo para cualquier otra forma posible de arte. El arte figurativo, por ejemplo, es reproducción de un original en el sentido de que está en lugar de algo. Esto sucede también en la literatura, en la que el momento de la lectura es intrínseco.

La intención fundamental que lleva a Gadamer a reflexionar sobre arte es la de enfatizar el aspecto mediado de la actividad artística. Al contrario de lo que se piensa y de lo que le ha atribuido el vitalismo, esta actividad no tiene el carácter de absoluta espontaneidad y de creatividad sin suposiciones, por ello Gadamer valora la importancia y la constante presencia de la tradición humanista y filosófica, al igual que de sus conceptos centrales (cultura, sentido común y gusto). Por consiguiente, rehabilita contra el método de las luces la noción de transmisión histórica, la de autoridad y también la de prejuicio.

Gadamer reduce la experiencia artística al caso particular de interpretación textual, disolviéndola en lo que considera la actividad cognitiva por excelencia: la hermenéutica. De modo que no sólo cada fruición del arte es una interpretación, sino que cualquier arte es ya una interpretación, un tomar posición ante algo dado, en su reproducción y en su representación. De esta manera, la dimensión teórica no es algo que dependa de un acercamiento filosófico al arte, sino que ya pertenece esencialmente al arte que, por tanto, tiene una intrínseca relación con la verdad. En otras palabras, no es el pensamiento quien establece la relación entre arte y conocimiento, sino que es el artista quien actuando lo hace como hermeneuta. Esto excluye cualquier excentricidad o subjetiva arbitrariedad, porque el comprender hermenéutico no es una acción privada individual sino la intervención en el centro de un proceso de transmisión histórica en la que emergen pasado y presente.

no son el análisis de lo que el hombre es por naturaleza, sino de lo que ha llegado a ser por cultura. El hombre del que hablan las ciencias humanas no se da en el modo de ser y de funcionar biológico.

Tal vez la caracterización que propone Foucault de las ciencias humanas no lograba convencer en los años sesenta; sin embargo, sí parece ofrecer un cuadro atendible del espíritu de esos años, en particular la imagen del hombre que nos hemos formado como estudios culturales, en que el hombre es esencialmente un productor de representaciones: sueña y relata sus sueños, escribe historias y novelas, elabora ideologías y las toma como norma, tiene expectativas económicas, proyecta edificios y objetos de uso, inventa imágenes y eslóganes publicitarios, habla de sí y de otros, cuenta chistes y hace oración. Como dice con acierto Diego Marconi¹⁴², es el hombre de Hans Georg Gadamer y de Roland Barthes, de Claude Lévi-Strauss y de Umberto Eco, de Jacques le Goff y de Pierre Bourdieu, el hombre que parece poseer un cuerpo sólo para tener una imagen, parece pertenecer a una especie animal sólo para poder transmutar la realidad biológica en los más variados mitos étnicos, y parece tener un cerebro sólo para poder sepultar en alguna parte al más fecundo de los constructores de mitos, el inconsciente.

Por otra parte, siguiendo una huella hegeliana, podemos decir que el mundo de las representaciones ha invadido el mundo de los hechos y de las cosas: tal parece que no hay objetos naturales, que todo es un producto construido por el lenguaje —el que a su vez es eminentemente cultural y social—, marcado por la ideología, puesto en acto mediante

Para Gadamer, entonces, hacer poesía parece tener mayor relación con interpretar que con la reflexión filosófica. La inagotable ambigüedad del lenguaje poético parece capaz de constituir una real determinación de ser, mejor de la que puede constituir la reflexión Gadamer, (1967) en: Mohr, (1967). La interpretación nunca puede ser resuelta en completa autotransparencia. De modo que mientras la ciencia busca objetivar la experiencia al grado de que olvida su propia historicidad, la hermenéutica siempre es consciente de sí misma como históricamente otra en relación a su objeto. Sin embargo, esta autoconsciencia nunca es resuelta como conocimiento completamente expuesto y difundido, porque la clarificación de la situación en que vivimos es una tarea nunca resuelta (*Verdad y método*, II, II, 1, d).

En Gadamer hay una extensión del conocimiento, pero con un resultado paradójico. Mientras la ciencia reivindica su estatus como garante del conocimiento, las artes no hacen semejante reclamo y... se da el regreso de la filosofía.

¹⁴² Marconi, Diego, *Il ritorno della natura umana*, Roma, Derive Appodi, 2008, p. 89.

prácticas sociales específicas de cada cultura. Parece, entonces, no haber un más allá material que vincule de algún modo el mundo de las representaciones: lo que algunas veces es llamado material –ciencia, tecnología, relaciones de producción– en realidad a su vez es cultural. Esta imagen integralmente cultural del hombre es de una plasticidad indefinida y se ha dicho que es la disolución de la naturaleza humana.

Si el hombre es esencialmente un productor de cultura, entonces, lo que él es termina por depender de la cultura que produce. Si no hay objetos naturales y sólo los hay culturales, el hombre es también un objeto cultural y nada más que la más brillante de sus invenciones; y se puede pensar aún algo más, no es un objeto cultural sino millares de objetos culturales, tantos cuantos son los proyectos de humanidad elaborados por cada cultura. Esto nos permite hablar del proyecto de hombre cristiano, del hombre procurado por Marx y otros; Mao-Tse-Tung hablaba ya de una naturaleza humana burguesa y de una naturaleza humana proletaria, sostenía respecto a este punto que no eran la misma cosa.

De manera que la naturaleza humana, por una parte, se multiplica en las formas de vida humana características de las diversas culturas y, por otra, se vacía de contenido, convirtiéndose en una tabula rasa en la que se pueden diseñar hipótesis de humanidad que tienen el estatuto de personajes literarios. Tal vez esto explica por qué con frecuencia se recuerda lo que decía Nietzsche¹⁴³ acerca de que: “El mundo verdadero se ha convertido en fábula”.

En el siglo XVII las exploraciones geográficas y sus sucesivos descubrimientos imaginarios, de costumbres extrañas, de paradójicas creencias, de sistemas morales ajenos habían inducido a Locke a dudar de que la humanidad compartiera un sistema innato de ideas metafísicas y principios éticos; estas exploraciones habían abierto el camino a la retórica etnocéntrica que coloca al hombre europeo y en particular al inglés como modelo. Dos siglos después, la exigencia de un sutil control y de menos violencia en la relación con la población de las colonias, generó la antropología en el sentido moderno del término; después, especialmente en el siglo XX, los antropólogos pusieron bajo nuestra

¹⁴³ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, EDAF, 2002.

mirada y consideración el espectáculo de la infinita variedad de los modos de ser hombres y mujeres en nuestro planeta. No se trataba solamente del registro de nuevas creencias, rituales, estructuras de parentesco, formas de organización social, instituciones económicas, tipos de cultura material y formal, etcétera; se trataba del registro de nuevas identidades humanas, porque prevalecía entre los antropólogos y esto en varias formas, la convicción de que los diferentes elementos de lo que se había empezado en llamar una cultura, conformaban un sistema, se referían el uno al otro en un modo que daba lugar a una forma específica de la forma humana. Si se considera el término humanidad desde este punto de vista podría parecer que la sola identidad biológica de la especie, el ser *Homo sapiens* no implica gran cosa: esa identidad biológica no vincula ni nuestros conceptos, ni nuestras creencias, no determina cómo se constituyen nuestras familias, nuestras religiones, nuestros servicios educativos, nuestras costumbres sexuales, nada de lo que estábamos habituados a considerar como propiamente humano. En este sentido y como también señala Marconi, el 2% de genes que nos distinguen del chimpancé determina solamente una invención sin límites: la humanidad, más que una especie, sería una capacidad de interpretación.¹⁴⁴

Ahora bien, en la disociación biológico/cultural el núcleo del argumento antropológico es el lenguaje, y hubo un tiempo en el que se pensó que éste condicionaba todo lo relativo a lo que se pudiera pensar sobre el hombre. Esta convicción en su argumentación tiene tres premisas: la primera da por descontada la extrema variedad de lenguas; la segunda da también por aceptado el carácter cultural del lenguaje, lo hace depender de la cultura en la que esta práctica social se inscribe; y en la última, el lenguaje tiene efectos retroactivos en cada aspecto de la cultura de un pueblo, de manera esencial mediante las interacciones sociales, las relaciones institucionales, la afectividad; en otras palabras, mediante el lenguaje una comunidad define su propia ontología, dice qué cosas existen para ella y para cada uno de sus miembros y cómo esas cosas pueden ser hechas. Esta tercera premisa conocida como tesis de Sapir-Whorf¹⁴⁵ sostiene que el lenguaje condiciona al pensamiento y no se limita a expresarlo.

¹⁴⁴ Marconi, Diego, *Op. Cit.*, p. 91.

¹⁴⁵ Sapir, Eduard, "Language and environment" in *American Anthropologist*, 14, pp. 226 -242,

En este orden de ideas, Wittgenstein ya no fue capaz de ser un filósofo de la totalidad y de los sistemas, estaba inclinado a mostrar a la luz del día el *patchwork* de los juegos locales de la vida y de sus reglas. Su teoría de los juegos de lenguaje se convirtió en uno de los argumentos más influyentes del pluralismo moderno y postmoderno.

Hay algo más en esta dirección, en la psicología conductista se sostiene que gracias a las conocidas técnicas de condicionamiento, cada ser humano singular es completamente manipulable independientemente de su talento, inclinaciones, tendencias, capacidades, vocación y raza de sus antepasados¹⁴⁶; manipulable en el sentido que sus modelos de comportamiento pueden ser plasmados a placer. La calificación de natural y con mayor razón la herencia genética individual, en esta psicología, no son relevantes en la formación de determinada personalidad. En sus investigaciones el hombre cultural no debe nada al hombre biológico.

Hay otra contribución específicamente filosófica en la discusión biología/cultura. El existencialismo, en sus diferentes versiones ha insistido en atribuir a cada individuo la ilimitada capacidad de determinar su propia vida —no sus circunstancias materiales sino su sentido— gracias a sus propias elecciones, a una serie de decisiones incondicionadas e infundadas. Según Jean-Paul Sartre el individuo llega a ser enteramente responsable de sí mismo, de su propia situación y del mundo, es responsable porque todo queda bajo su elección. Los existencialistas pretendían que también se tomara la responsabilidad del elemento de elección que hay en lo que parece adhesión pasiva, rutina o hábito. Esta línea de pensamiento conduce a concentrar la atención en lo que, en sentido fuerte, es objeto de elección y materia de proyección, lo consideran como la esencia de lo humano. En esta filosofía lo humano logra concreción en la acción deliberada, en el dominio de la ética, de la política y de la creación artística, también en la actividad interpretativa consciente, con la que nos apropiamos de una situación. Ante todo esto, el hombre natural aparece como materia oscura y muda, en espera de

1912, Reedición en Mandelbaum, D. (ed.) "Edward Sapir: Selected Writings" in *Language, Culture and Personality*, Berkeley, University of California Press, 1949.

¹⁴⁶ Pinker, Steven, *The Language Instinct*, London, Penguin Books, 1994.

ser humanizada por la decisión. Sartre¹⁴⁷, con una agudeza que lo elevaba a una especie de conciencia universal, sintió que lo que deshonra a los seres humanos es ser indolentes, encerrados e idénticos a sí mismos. Su filosofía es una lucha contra la obscenidad, la alienación de la comodidad burguesa; entra en liza contra el ser humano acabado y supuestamente adherido a la realidad. Consideraba que lo importante es no ser una cosa: *on a raison deservolter*, decía. El ser humano es el ser sin disculpa si es explicable sólo desde su libertad.

El regreso de la naturaleza humana

Foucault caracterizaba al hombre —al objeto de las ciencias humanas— como una invención reciente, pero al mismo tiempo anunciaba su próximo fin. En la proliferación de proyectos de formalización y en la concentración de la literatura de esos años en un lenguaje sin sujeto —como se lo consideraba, por ejemplo, en el *Nouveau Roman*— Foucault veía premoniciones de un regreso del lenguaje y advertía que la importancia de la lingüística y de su aplicación al conocimiento del hombre haría reaparecer, en su enigmática insistencia, la cuestión del ser del lenguaje. Cuestión que consideraba entorpecida todavía más por la utilización, cada vez más extendida, de las categorías lingüísticas, ya que consideraba necesario preguntarse qué debe ser el lenguaje para estructurar así aquello que, por sí mismo, no es, a pesar de todo, ni palabra ni discurso y para articularse sobre las formas puras del conocimiento. Y agregaba que por un camino mucho más largo y mucho más imprevisto nos hemos visto reconducidos a ese lugar que Nietzsche y Mallarmé indicaron cuando uno preguntó: ¿Quién habla? Y el otro vio centellear la respuesta en la palabra misma. La interrogación acerca de lo que es el lenguaje en su ser vuelve a tomar una vez más su tono imperativo en Foucault. Y añade:

El que la literatura de nuestros días esté fascinada por el ser del lenguaje no es ni el signo de un fin ni la prueba de una radicalización: es un fenómeno que enraíza su necesidad en una configuración muy vasta en la

¹⁴⁷ Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2007.

que se dibuja toda la nervadura de nuestro pensamiento y de nuestro saber. Pero si la cuestión de los lenguajes formales hace valer la posibilidad e imposibilidad de estructurar los contenidos positivos, una literatura consagrada al lenguaje hace valer, en su vivacidad empírica, las formas fundamentales de la finitud.¹⁴⁸

Desde el interior del lenguaje probado y recorrido como lenguaje, en el juego de sus posibilidades tensas hasta el extremo, lo que se anuncia, entonces, es que el hombre está terminado y que, al llegar a la cima de toda palabra posible, no llega al corazón de sí mismo, sino al borde de lo que lo limita. Este nuevo modo de ser de la literatura fue necesariamente revelado en obras como las de Artaud o Roussel.

Entonces, según Foucault el hombre está muriendo en la medida en que brilla con más fuerza el ser del lenguaje. Pero su profecía habría tenido verificación si se hubiera confirmado con la llegada de la informática. En cambio, la impresión que prevalece a casi cincuenta años de distancia es que lo que Foucault parecía entrever en realidad tuvo una vida efímera. Efectivamente, hubo un tiempo –y todavía hay quien lo sostiene con una postura que no puede ser sino mimética y anacrónica– en que el mundo parecía despojarse de los hombres para ser cubierto por la red del lenguaje; en algunos círculos se hablaba de un lenguaje sin hablantes (puramente sincrónico) del que los hombres no eran más que instrumentos. Pero ese tiempo ha fenecido, el lenguaje ha vuelto como una facultad humana¹⁴⁹.

No obstante, hay que aceptar que Foucault tenía razón cuando decía que algo nuevo estaba comenzando en el modo de considerar al hombre

¹⁴⁸ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, *Op. Cit.*, pp. 371-372.

¹⁴⁹ Foucault dedica gran parte de su obra a la descripción de la formación del lenguaje moderno como un espacio no definido ya por la retórica sino por la biblioteca. *El espacio literario* (1955) es el libro que indica la importancia de M. Blanchot en la construcción del *corpus* canónico que constituye la biblioteca esencial del pensamiento de la diferencia o pensamiento de la conciencia sin sujeto. Según Anna Poca, M. Foucault, G. Deleuze y J. Derrida, entre otros, reconocen en la obra de M. Blanchot una *ontología de la literatura*: una meditación que contesta las limitaciones del Heidegger tardío, quien quisiera ver salvado el ser en el lenguaje de la poesía. Inversamente Blanchot ve en la obra del *logos* el ser que lo dice todo, incluso su propio fracaso (Anna Poca, “De la literatura como experiencia anónima del pensamiento”. Prólogo a la edición española de *El espacio literario*, Barcelona, ediciones Paidós, 2ª. ed., 1992, p. 11.

y corresponde con lo que anunciaba el pensamiento de Nietzsche al decir que: el estallido del rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras es la dispersión de la profunda corriente del tiempo por la que se sentía llevado y cuya presión presuponía en el ser mismo de las cosas. Entonces, lo que estaba de regreso no era el lenguaje sino nada menos que la naturaleza humana y el naturalismo que se esgrime por doquier en nuestros días.

Durante todo el siglo XIX, el comentado fin de la filosofía y la promesa de una próxima cultura no fueron sin duda sino una sola y única cosa con el pensamiento de la finitud y la aparición del hombre en el saber de Foucault. Lo que estaba desapareciendo era la disociación entre naturaleza y cultura, la separación entre hombre biológico y hombre cultural.

En 1959 Chomsky¹⁵⁰ publicó una reseña del comportamiento verbal del influyente psicólogo conductista Skinner. En esa reseña el joven lingüista refuta en modo contundente el modelo que esta escuela ofrece de la adquisición del lenguaje. De esa crítica el conductismo no logró recuperarse. El relativismo antropológico no tuvo mejor suerte; en los años ochenta fueron progresivamente desmontados sus principales lugares comunes que habían sido usados para corroborar la tesis de Sapir-Whorf según la cual el lenguaje condiciona al pensamiento.

Diego Marconi¹⁵¹ menciona que la psicóloga Eleanor Rosch demostró que la estructura de la percepción del color determina al lenguaje y no al revés. Efectivamente, el léxico del color varía de una lengua a otra, pero esto no quiere decir que quien habla lenguas diferentes “vea” colores diferentes o un número distinto de los mismos. La visión del color es determinada fisiológicamente: todos vemos los mismos colores, aunque los llamemos de manera diferente. Como dice Pinker¹⁵² “los seres humanos de todo el mundo coloran su mundo perceptivo usando la misma paleta”. Este ejemplo de los colores señala claramente una diferencia de superficie a la que no corresponde una de profundidad; pero para captar esta unidad profunda bajo la variedad superficial era necesaria una visión

¹⁵⁰ Chomsky, Noam, *Proceso contra Skinner*, Barcelona, Anagrama, 1975.

¹⁵¹ Marconi, Diego, *Op. Cit.*

¹⁵² Pinker, Steven, *Op. Cit.*, p. 54.

diferente a la de las ciencias humanas a las que hace referencia Foucault. Se trata de tomar como objeto no tanto las representaciones simbólicas –textos, discursos, rituales, mitos, ideologías- o los sistemas de representación, sino más bien las capacidades humanas que son base de la formación, elaboración y comprensión de representaciones, y los procesos mediante los cuales éstos se forman, elaboran y comprenden. Esto es lo que ha intentado hacer la ciencia cognitiva, y con ello ha favorecido la rehabilitación de la noción de naturaleza humana.

Los modelos de la visión y del reconocimiento de objetos, de la generación y de la comprensión del lenguaje, del razonamiento y de otros procesos cognitivos elaborados en los años setenta y ochenta por la ciencia cognitiva se presentan como modelos universales que no discriminan entre europeos, chinos o mexicanos. No resulta que a nivel de estos procesos cognitivos de base, los hombres fueran significativamente diferentes por su pertenencia cultural.

La disociación de la naturaleza humana se había alimentado de la variedad de productos y sistemas simbólicos; pero esta variedad aparece como efecto de superficie, y la universalidad de modelos y procesos cognitivos trae consigo la reconstitución de la naturaleza humana. Reconduciendo los procesos cognitivos a mecanismos profundos característicos de la especie, la ciencia cognitiva parece terminar describiendo una mente humana universal y trans-histórica. Por el contrario, y podemos entreverlo en sus libros, Foucault no habría nunca aceptado que los logros de la ciencia cognitiva pudiesen caracterizarse como descubrimientos de ciertos caracteres objetivos de nuestra especie. En el debate de Eindhoven¹⁵³ reafirmó que lo que regularmente sucede en la mente no puede considerarse sino como contenidos culturales entre otros más, que surgen en ciertas circunstancias y son posibles por determinadas condiciones históricas.

En los escritos que preceden su *Historia de la locura* Foucault¹⁵⁴ (1961) toma posición ante el resurgir, en psicología, de actividades de matriz organicista, poniendo así en duda que se pueda dar una especie

¹⁵³ Fons, Elders, *Op. Cit.*

¹⁵⁴ Foucault, Michel, *Historia de la locura*, México, Siglo XXI, 1961b.

de metapatología capaz de reunir bajo un solo principio la patología fisiológica y la patología mental. La raíz de esta última, dice Foucault, debe buscarse en una relación históricamente situada que de vez en vez determina entre la imagen del hombre y la de su otro, sea loco o enfermo.

En este estudio, Foucault realiza un trabajo de reconstrucción diferente a los cánones del historicismo, en ese libro trata de poner en claro no las transformaciones que tiene un mismo concepto, sino cómo aparece en el tiempo y en un sistema de saberes bien precisos. Su objetivo no es mostrar cómo, en el transcurrir del tiempo, una misma figura, la del loco, haya asumido características diferentes, sino más bien lo que busca es mostrar cómo una serie de elementos, cuya determinación no es en primera instancia científica, hayan sido reagrupados en una nueva figura, la locura, sobre la que se encontraron diferentes formas del saber científico y del control social. La división entre normal y patológico emerge, desde este punto de vista, como el producto de una configuración específica del saber, de una *episteme histórica*, y como la división preliminar de la que derivaría cualquier otra distinción sobre lo que es conforme a la naturaleza humana y lo que, en cambio, representa una desviación de su fundamento natural.

Foucault¹⁵⁵ da un paso más en su obra *Nacimiento de la clínica* y muestra cómo los elementos fundamentales que han establecido en el mundo moderno el orden y la jerarquía de saberes, encontraron su sistematización más avanzada en el terreno de la medicina, campo profundamente implicado en un proceso de redefinición de los mecanismos de funcionamiento del poder. De modo que, aun cuando el análisis del poder moderno en términos de dispositivos disciplinarios todavía no formaba parte de su bagaje teórico, este planteamiento veía en los progresos de la medicina no un acercamiento a la verdad de la naturaleza humana, sino la señal de una transformación de la mirada clínica, o de la actitud por la que, en relación a un conjunto de exigencias que no podrán ser completamente circunscritas de manera suficiente, ahora es posible ver lo que antes no se veía, atribuir visibilidad a una serie de fenómenos que habían permanecido del todo ajenos a los intereses de la investigación médica.

¹⁵⁵ Foucault, Michel, *Nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 1963c.

Desde el planteamiento en *Las palabras y las cosas*, Foucault¹⁵⁶ dirige su atención a la dimensión histórica de los sistemas del saber en tres ámbitos que considera caracterizadores en la descripción del nacimiento de la epistemología moderna entre los siglos XVI y XVII: biología, economía política y filología, cuidadosamente distinguidas como historia natural, análisis de las riquezas y gramática general; disciplinas que definen el horizonte del pensamiento clásico pero que, según Foucault, no pueden ser consideradas como anticipaciones históricas de las correspondientes formas modernas del saber. Observa también que el saber clásico tomaba en consideración seres vivientes particulares (en cuanto singulares) que podían aparecer en la superficie del saber sólo mediante el marco de representaciones que hacía legibles los caracteres. En oposición, la biología moderna reduce los seres vivientes a fenómenos transitorios de una ley más general de la existencia, que tiene su base en nociones cuasi-trascendentales entre las que aparece también la naturaleza, y más específicamente la naturaleza humana.¹⁵⁷

Reiteramos que el rechazo de Foucault a considerar naturaleza humana como un concepto propiamente científico o destinado a una especie de progresiva aclaración científica parte de una serie de análisis que venía haciendo desde sus primeros escritos.

Este esfuerzo está ligado particularmente a la crítica que hace a la función cuasi-trascendental que la idea de naturaleza humana ha recubierto en una serie de campos que dan lugar a la medicina y las ciencias humanas, a la biología y a la política. En esta crítica Foucault rechazaba distinguir entre ciencia cognitiva –determinada formación histórico-cultural- y su contenido, o los rasgos constitutivos de lo mental, de lo que la ciencia cognitiva presume poder llegar a conocer su existencia y naturaleza. Contra este punto de vista Chomsky se limitó a observar que “la naturaleza de la inteligencia humana ciertamente no ha cambiado de manera sustancial probablemente desde el hombre de Cro-magnon. Al inicio del diálogo sostenía que un elemento fundamental de la natu-

¹⁵⁶ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1979.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 285-302.

raleza humana lo constituye el conocimiento instintivo y esquemas innatos.¹⁵⁸

Una conclusión

Pero sería un error pensar que en los desarrollos del cognitivismo queda reparada del todo la fractura entre hombre natural y hombre cultural, porque lo que se ha hecho en estas investigaciones es estudiar los procesos cognitivos al nivel de algoritmos, los modelos que proponen estos estudios son abstractos y realizables tanto por un ser humano como por un sistema universal. De modo tal que el concepto de ser humano que de ello deriva no es la recomposición del hombre cultural y del hombre biológico; el objeto de la ciencia cognitiva no es un objeto biológico, y los modos de su realización por parte del hardware cerebral humano son todavía materia de especulación más que de conocimiento científico. En este caso, no son pocos los que piensan que el estudio del cerebro obligará a hacer una revisión radical de los conceptos y modelos de estos estudios, y que llevará a abandonar la analogía mente/computadora que ha tenido heurístico fundamental en la ciencia del conocimiento. Es este, tal vez, el desafío técnico de los próximos años. Una verdadera recomposición del hombre biológico y el hombre cultural será sólo posible si los procesos cognitivos pueden entenderse a partir del funcionamiento del cerebro. Sólo así se podrá hablar de manera fundada de composición científica de la naturaleza humana. Por lo tanto, hasta cuando este reto no se consiga, se puede decir que la muerte del hombre que anuncia Foucault¹⁵⁹, tiene como propio objeto la muerte de la naturaleza humana, de aquel principio regulatorio que ha orientado no sólo a las ciencias biológicas durante una fase de la historia que duró más de un siglo, sino también la visión de los procesos culturales, de la historia y de los proyectos de emancipación social inspirados en las ideas que Foucault siente que hacen eco en las palabras de Chomsky. Se puede legítimamente pensar, como lo ha dicho Foucault, que el hombre del que habla la ciencia cognitiva no es sino uno de los tantos personajes de novela inventados por nuestra cultura.

¹⁵⁸ Chomsky, Noam y Foucault, Michel, "Della natura umana. Invariante biológico e potere politico" en Marconi, Diego, *Il ritorno della natura umana*, Roma, Derive Approdi, 2008, pp. 10-11.

¹⁵⁹ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas...*, *Op. Cit.*, p. 375.

EL “AFFAIRE” SLOTERDIJK: ‘NORMAS PARA EL PARQUE HUMANO’, LA POLÉMICA CON HABERMAS¹⁶⁰

Adolfo Vásquez Rocca¹⁶¹

En el trabajo se indaga el sentido de la Conferencia de Sloterdijk “Normas para el Parque humano; una respuesta a la *Carta sobre el Humanismo*”¹⁶²,

¹⁶⁰ Vásquez, Rocca, Adolfo, “Sloterdijk, Habermas y Heidegger; Humanismo, posthumanismo y debate en torno al Parque Humano”, en EIKASIA, Revista de Filosofía, N° 26 - 2009, España, pp. 11-22 <http://www.revistadefilosofia.com/26-01.pdf>. Este Artículo forma parte del Proyecto de Investigación N° DI-08-11/JM – UNAB Desarrollado por el Dr. Adolfo Vásquez Rocca: “Ontología del cuerpo en la Filosofía de Jean-Luc Nancy y Peter Sloterdijk: Biopolítica, Alteridad y Estética de la Enfermedad”. Financiado por la Dirección de Investigación y Doctorado. Universidad Andrés Bello – Chile – Fondo Jorge Millas 2011-2012, Facultad de Humanidades y Educación UNAB.

¹⁶¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Valparaíso; Postgrado Universidad Complutense de Madrid, Profesor del Posgrado del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Profesor de Antropología y Estética en el Departamento de Artes y Humanidades de la Universidad Andrés Bello, UNAB. Profesor de la Escuela de periodismo. Director del Consejo Consultivo Internacional de ‘*Konvergencias*’, Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo, Argentina. Director de *Revista Observaciones Filosóficas*. Académico Investigador de la Vicerrectoría de Investigación y Postgrado, Universidad Andrés Bello. Ha publicado el libro: *Peter Sloterdijk: Esferas, helada cósmica y políticas de climatización*, Colección Novatorres, No. 28, Editorial de la Institución Alfons el Magnánim (IAM), Valencia.

¹⁶² Reglen für den Menschenparkse (1999). Editada en español un año después; SLOTERDIJK, Peter, “Normas para el Parque Humano. Una Respuesta a la ‘Carta sobre el Humanismo’”, (Trad. Teresa Rocha Barco, Madrid, Siruela, 2000. Conferencia pronunciada en un Coloquio sobre la filosofía después de Heidegger celebrado en el castillo de Elmau en julio de 1999. Peter Sloterdijk presentó un texto titulado “Normas para el parque humano” que generó (y aún sigue generando) un controvertido y acalorado debate público en torno al humanismo como modelo de civilización.

así como las polémicas por ella suscitada. La investigación se inicia con un diagnóstico de la capacidad crítica del humanismo tradicional, en el marco del naufragio del humanismo como escuela y utopía domesticadora humana –marco en el que Sloterdijk reclama una revisión genético-técnica de la humanidad– se examina ¿Qué criterios pueden establecerse para normar las inevitables luchas por los derechos de la crianza humana?, ¿quiénes y sobre qué bases debieran hoy detentar el derecho a la crianza?, ¿cómo determinar quiénes son los que educan y los que son educados? Se proponen nuevos caminos que tienen en la mediación de la técnica su formulación discursiva y sus orígenes en las disidencias que, desde la propia tradición filosófica, reducían la estancia del hombre en el mundo a su expresión leída y escrita.

Se dará cuenta, además, del alcance y validez de la crítica de Habermas a las tesis presentadas por Sloterdijk en su conferencia “Normas para el Parque humano”, así como las polémicas veladas que dicha crítica suscitó: hay una abundante literatura sobre la polémica que Habermas ha mantenido con Sloterdijk desde la publicación de “Normas para el Parque humano”, el así denominado *affaire Sloterdijk*¹⁶³ tiene –sin embargo– raíces bastante más profundas y alcances que exceden el incidente aquel¹⁶⁴.

¹⁶³ Mucho se escribió del debate Sloterdijk-Habermas, debate que, en realidad, no existió como tal. Habermas guardó silencio como ya había hecho con Derrida, cuya producción filosófica desconoció sistemáticamente declarándola ilegible; en cambio, contestaron a Sloterdijk sus asistentes y colaboradores (como Ernst Tugendhat, el padre de la ética discursiva). La polémica suscitó las más diversas interpretaciones en los incontables suplementos literarios de Alemania, Suiza y Austria, que se pasaron varios meses magnificando el *affaire*. Algunos observadores diagnosticaron que Sloterdijk sufría de paranoia; hasta el día de hoy, Sloterdijk insiste en que tiene pruebas de la operación de prensa urdida por Habermas, el paladín de la transparencia en la esfera pública. Otra versión del *affaire Sloterdijk* resta relevancia filosófica al asunto, reduciéndolo a un mero enfrentamiento generacional: Habermas, profesor emérito, encarna a la generación que fue adolescente durante el Tercer Reich; Sloterdijk, que orilla los cincuenta, representa a aquellos que tuvieron la fortuna de nacer en buena hora: después del nazismo.

¹⁶⁴ Es claro que la polémica alcanzó ribetes mediáticos, pero ¿por qué se producen estos escándalos mediáticos? En primer término porque el poder real está en los medios, quienes vehiculizan las excitaciones. Las sociedades modernas se organizan como bolsas temáticas. La opinión pública no es como dice la teoría (crítica) un medio de Ilustración sino más bien un foro organizado para desarrollar negocios temáticos.

No sólo en la política el escándalo es la norma; también determina el ritmo de producción de la industria cultural. En efecto, que el ensayo "Normas para el parque humano" del filósofo alemán Peter Sloterdijk se haya publicado relativamente rápido en castellano (primero en la revista *Pensamiento de los Confines*, y luego en forma de libro) se debe a que ese texto generó un alboroto mediático que, Internet mediante, hizo la comidilla del circuito filosófico internacional.

El escándalo de proporciones explotó hacia septiembre de 1999, cuando varios suplementos literarios de Alemania denunciaron que Sloterdijk, el hasta entonces pensador radical de la vanguardia de izquierda, partícipe de los debates más exquisitos en torno a producción literaria y artística alemana, estaba elevando la tecnología genética a dominante cultural de nuestro tiempo con un discurso cargado de retórica fascista. Por ejemplo, la revista progresista *Der Spiegel* acusaba a Sloterdijk de abogar por una deliberada selección genética que debía ser conducida por una élite intelectual.

"El proyecto Zarathustra"¹⁶⁵ tituló con ánimos de catástrofe *Die Zeit*, el semanario que dicta la agenda intelectual de la burguesía ilustrada de Alemania y escenario privilegiado de este alboroto en el conventillo filosófico. Su editorialista estrella Thomas Assheuer denunciaba que Sloterdijk había reflexionado ante una selecta audiencia de intelectuales judíos reunidos en un castillo bávaro sobre la inminente posibilidad de que "una comunidad de trabajo de filósofos auténticos e ingenieros genéticos (...) hiciera realidad el sueño nietzscheano, la fantasía Zarathustra del superhombre".

En *Así habló Zarathustra*¹⁶⁶ –de Nietzsche– hay un pasaje en el que Zarathustra visita una ciudad en la que, incluso desde un punto de vista arquitectónico, los hombres para pasar debajo de una puerta tienen que agacharse. Atribuye por lo tanto el empequeñecimiento de los hombres,

¹⁶⁵ Assheuer, Thomas, "Das Zarathustra-Projekt: Der Philosoph Peter Sloterdijk fordert eine genetische Revision der Menschheit", en *DIE ZEIT*, Ausgabe 36 – 1999.

Assheuer, Thomas, "El proyecto Zarathustra. El filósofo Peter Sloterdijk reclama una revisión genético-técnica de la humanidad", en *Pensamiento de los confines* Nº 8, julio de 2000; y *Revista de Occidente*, Nº 228, 2000, pp. 80-88.

¹⁶⁶ Nietzsche, F., *Así habló Zarathustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

su domesticidad al cristianismo y a todas las ideologías que predicán la igualdad, y en consecuencia niegan la existencia de hombres superiores. Estas ideologías son representadas por los sacerdotes ascéticos –resentidos operadores del nihilismo–. Esta posición de Nietzsche, considera –según Sloterdijk– que la cultura actual está marcada por una lucha titánica entre la tendencia a exhibir la domesticidad, el rebajamiento y la fealdad y la de evitar que la política se convierta en zoopolítica.

Volviendo sobre Habermas, es necesario interrogar por el origen y alcance de la polémica desde un contexto más amplio, desde una perspectiva de mayor alcance, que tenga en cuenta el aspecto mediático de las acusaciones así como las discrepancias de fondo –manifiestas no sólo en la serie de imputaciones de Habermas a Sloterdijk, sino también en las críticas que Sloterdijk realiza a la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas. Un modelo paradójico, que preconiza el diálogo mientras posee un indisimulable carácter monológico.

Para Sloterdijk el proyecto habermasianismo no era otra cosa que el de una religión civil destinada a la sociedad alemana de la postguerra asentada sobre las bases de un idealismo intersubjetivo.

Como lo señala el propio Sloterdijk¹⁶⁷, el origen de las acusaciones de Habermas se encuentra en los espejismos –en los fantasmas revividos del nacionalsocialismo– que siguen ocupando bastas zonas del inconsciente colectivo alemán, de modo tal que “campos semánticos enteros se encuentran bloqueados para un uso inteligente”¹⁶⁸.

De este modo, se asume que, tal como se ha desarrollado el debate en Alemania, expresiones como “selección” han sido puestas en cuarentena entre los hablantes de lengua alemana en razón de que existe una parálisis programada por los miedos atávicos antes señalados.

Así se puede comprender –prosigue Sloterdijk– que algunos hombres sintieran aversión al concepto de crianza [*Züchtung*] cuando se aplica a la esfera humana. Pero resulta evidente que conceptos de este tenor, sobre todo la tríada –educar, domesticar, criar– forman parte de una tradición filosófica o didáctica que se desarrolla desde Platón a Nietzsche.

¹⁶⁷ Sloterdijk, Peter y Heinrichs, Hans-Jürgen, *El sol y la muerte; Investigaciones dialógicas*, Madrid, Siruela, 2004, p. 52.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 53.

che. De modo que cuando Sloterdijk, a propósito de una reflexión en torno a la situación general de la biotecnología¹⁶⁹, retoma aquella tendencia heterodoxa, sepultada en su mayor parte hasta la fecha por un humanismo de orientación literaria, se pregunta: "¿Qué podría haber de falso en esta unión de lo clásico y lo actual?"¹⁷⁰ Sin embargo se prefiere aplicarle la etiqueta de provocador. Sloterdijk –frente a ello– acepta que sus opiniones, en virtud de las condiciones psicológico-políticas de Alemania, puedan resultar cuestionables y por sí mismas generadoras de críticas, y que –además– su poco habitual suma de intereses, métodos y temas pueda parecer desafiante para mentalidades más conservadoras. Comprende, sin embargo, que "hoy en día un filósofo sólo logra influencia si se presenta como superficie de proyección de errores afectivamente cargados"¹⁷¹.

Podría decirse que se trata de una variante pública del psicoanálisis, a través de la cual sus clientes pueden hacer asociaciones "libres" en forma de recensiones. Estas recensiones son las lecturas sesgadas por prejuicios ideológicos, éticos o religiosos con las que ha tenido que habérselas de modo casi habitual Sloterdijk.

Más allá de estas polémicas debe examinarse la verdadera intención de Sloterdijk al interrogar por los fundamentos de la domesticación y la educación humana. En primer lugar no debe perderse de vista que se trataba de una respuesta a la "Carta sobre el humanismo"¹⁷² redactada por Martin Heidegger en 1946 (después de la guerra). Allí Sloterdijk, a partir de la idea de hombre desarrollada en *diálogo* con Heidegger, profundiza las complejas relaciones del ser humano con la técnica. Esta respuesta se publica con el nombre de "Reglas para el parque humano" (*Regeln für den Menschenpark: Ein Antwortscreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, 1999) después que partes de su contenido envolvieron al autor en una famosa polémica alrededor de las posibilidades de la técnica moderna de intervenir en el desarrollo futuro de la especie humana.

¹⁶⁹ Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano: Una respuesta a la carta sobre el humanismo*, Madrid, Siruela, 2000.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Sloterdijk, Peter y Heinrichs, Hans-Jürgen, *El sol y la muerte... Op. Cit.*, p. 53.

¹⁷² Heidegger, Martin, *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

De este modo, y como Sloterdijk puntualiza¹⁷³, se ve cómo de los que han comentado y criticado su discurso, entre ellos el ya referido Habermas, casi ninguno ha estado dispuesto a leer con atención su conferencia y aclarar que se trataba de una “respuesta”, esto es, que buscaba ofrecer un escrito de respuesta o una suerte de comunicación a un texto definido previamente como carta por Martin Heidegger, un texto que, fechado el año 1946, se había concebido a su vez como una posible respuesta a la sugerente pregunta planteada por un joven francés llamado Jean Beaufret: ¿Cómo se puede dar un nuevo sentido a la palabra “humanismo”? (*Comment redonner un sens au mot “humanisme”*).

Ahora bien –se pregunta Sloterdijk¹⁷⁴ ¿qué significa dar una respuesta en el año 1997 en Suiza, o en 1999, ante la opinión pública alemana, a las ideas heideggerianas en torno al humanismo? Después del otoño alemán del año 1999, sabemos algo más de los riesgos inherentes a la tentativa de contestar a Heidegger, más aún si se plantean las cuestiones desde sus mismos presupuestos. Al menos de manera indirecta se ha puesto de manifiesto cuán polémico puede ser dar la palabra a Heidegger, sobre todo cuando uno le hace dialogar con otros autores cercanos, como es el caso de Platón y de Nietzsche, figuras que fueron puestas en relación a Heidegger a lo largo de la Conferencia como interlocutores invitados.

2.- Sloterdijk: el poshumanismo, sus fuentes antropológicas y sus medios técnicos. De las antropotecnias al discurso del posthumanismo.

La tesis central del texto de Sloterdijk presenta la evolución humana penetrada por la desigualdad y por la clara división entre los pastores, que han empleado las más violentas técnicas de amansamiento y domesticación, y el rebaño, condenado a la resignación y a habitar casas que más se parecen a jaulas que a otra cosa. En este proceso de desarrollo la democracia se presenta como una simple máscara, ya que el rebaño no posee los conocimientos de los directores, prestos a hacer los experi-

¹⁷³ Sloterdijk, Peter y Heinrichs, Hans-Jürgen, *El sol y la muerte... Op. Cit.*, p. 103.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 104.

mentos que consideren necesarios con quienes están a su cargo para el pastoreo. El monopolio del conocimiento se convierte en un arma política de control¹⁷⁵.

Para el parque zoológico platónico y su organización, de lo que se trata es de determinar si entre la población y quienes la dirigen hay una diferencia específica; vale decir, una diferencia de tipos de seres humanos determinada por una voluntad superior: el rebaño y su pastor. Para Platón "...en el voto de unos conciudadanos que ofrecen o retiran a voluntad su confianza al político; tampoco reside en privilegios heredados ni usurpados. El gobernante platónico sólo encuentra la razón de ser de su gobierno en un saber propio de reyes en materia de crianza...".¹⁷⁶ La labor del político queda así establecida como la del pastor de un rebaño inculco y se trata, en resumen, de una dictadura de expertos en agrupar y aparear seres humanos con el fin de conservar el orden y la pureza de la elite gobernante. En su búsqueda de las reglas para el mejor Estado, Platón no se detiene ante nuevos modelos de procreación eugénicos, abiertamente *estatistas*.

Ahora bien, el escándalo suscitado por la Conferencia de Sloterdijk obedece al hecho que éste presenta la educación y la cultura como técnicas de domesticación del hombre, una especie de zoológico temático para animales civilizados, donde el hombre es domesticado a la vez que trata de hacer lo mismo con los recién llegados¹⁷⁷.

Asimismo, en "Normas para el Parque Humano" Sloterdijk identificará las tareas telemorales de comunicación como la función del humanismo: "La esencia y función del Humanismo es la de ser una telecomunicación fundadora de amistad por medio de la escritura".¹⁷⁸

La naturaleza humana quiso ser amansada por el humanismo clásico

¹⁷⁵ Vásquez, Rocca Adolfo, "Peter Sloterdijk: Normas y disturbios en el parque humano o la crisis del humanismo como utopía y escuela de domesticación", En UNIVERSITAS © Revista de Filosofía, Derecho y Política, N° 8, 2008, pp. 105-119. Universidad Carlos III de Madrid. <<http://universitas.idhbc.es/n08/08-06.pdf>>

¹⁷⁶ Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano*, Op. Cit., p. 80.

¹⁷⁷ Vásquez, Rocca, Adolfo, *Peter Sloterdijk; Esferas, helada cósmica y políticas de climatización*, Colección Novatores, N° 28, Editorial de la Institución Alfons el Magnànim (IAM), Valencia, España, 2008.

¹⁷⁸ Sloterdijk, Peter, *Normas para el...* Op. Cit., p. 23.

mediante la domesticación a través de la lectura, entendida ésta más que como una campaña de alfabetización, como un masivo envío postal -bajo la forma de extensas cartas dirigidas a los amigos- cartas destinadas a instaurar lo que Sloterdijk define como una sociedad pacificada de lecto-amigos. “Así pues, el fantasma comunitario que está en la base de todo humanismo podría remontarse al modelo de una sociedad literaria cuyos miembros descubren por medio de lecturas canónicas su común devoción hacia los remitentes que les inspiran”.¹⁷⁹

De tal modo que las naciones lejanas serían ellas mismas productos literarios y postales: ficciones de un destino de amistad con compatriotas remotos y una afinidad empática entre lectores de los mismos autores de propiedad común. De ahí en adelante, los pueblos se organizan como ligas alfabetizadas de amistad compulsiva, conjuradas en torno a un canon de lectura asociado en cada caso con un espacio nacional.

Así Sloterdijk en “Normas para el Parque Humano” describe la crisis del humanismo como el fin de la comunidad unida por lazos de amor y de amistad (como sueño o fantasía sectaria).

Estas prácticas obedecen a las mutaciones que los fenómenos de masas y de comunicación político-ideológica han tenido lugar desde comienzos del siglo recién pasado. Para anudar un vínculo telecomunicativo entre los habitantes de la moderna sociedad de masas ha sido necesario recurrir a prótesis difusivas. Por el establecimiento mediático de la cultura de masas en el Primer Mundo en 1918 con la radio, y tras 1945 con la televisión, y luego extendido a todo *el Globo* por medio de las revoluciones de redes actuales, la coexistencia de las personas en las sociedades del presente se ha vuelto a establecer sobre nuevas bases. Y no hay que hacer un gran esfuerzo para ver que estas bases son decididamente post-literarias, post-epistolográficas y, consecuentemente, post-humanísticas. Si alguien considera que el sufijo ‘post-’ es demasiado dramático, siempre podemos reemplazarlo por el adverbio ‘marginamente’, como lo ha sugerido Peter Sloterdijk¹⁸⁰, quedando nuestra tesis formulada así: las síntesis políticas y culturales de las modernas socieda-

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ Sloterdijk, Peter, “*Reglas para el parque humano, una respuesta a la Carta sobre el humanismo*”, Die Zeit, semanario, 10 de septiembre. Traducción: Fernando La Valle, 1999.

des de masas pueden ser producidas hoy sólo marginalmente a través de medios literarios, epistolares, humanísticos. De modo alguno esto quiere decir que la literatura haya llegado a su fin, sino en todo caso que se ha diferenciado como una subcultura *sui generis*, y que ya han pasado los días de su sobrevaloración como portadora de los genios nacionales. La síntesis nacional ya no pasa predominantemente —ni siquiera en apariencia— por libros o cartas. Los nuevos medios de la telecomunicación político-cultural, que tomaron la delantera, son los que acorralaron al esquema de la amistad escrituraria y lo llevaron a sus modestas dimensiones actuales.

La era del humanismo moderno como modelo escolar y educativo ya ha pasado porque se ha vuelto insostenible la ilusión de que masivas estructuras políticas y económicas pueden ser ya organizadas siguiendo el modelo amigable de la sociedad literaria.¹⁸¹

A partir de la letra es que Sloterdijk presenta el humanismo letrado —clásico— como una acción a distancia animada por el modelo escolar y educativo que —como es patente— ha sido largamente superado, volviéndose insostenible la ilusión de que masivas estructuras políticas y económicas pueden ser ya organizadas siguiendo el modelo amigable de la sociedad literaria. El fin del humanismo no será ciertamente el fin del mundo, pero sí el de nuestro mundo, el de quienes hemos cifrado nuestras expectativas de progreso humano en el desarrollo de la sensibilidad a través del progreso humanístico-literario como vehículo comunicativo y empático de la experiencia ética, que según nuestro convencimiento nos permitiría superar el etnocentrismo y tener amigos a distancia. Amigos de letra presente.

Así Sloterdijk irá más allá y además de describir el fracaso del humanismo como modelo telecomunicativo, nos presentará una historia antropotécnica de las telecomunicaciones a partir de tres fases que es posible distinguir en el proceso de globalización: la fase metafísico-cosmológica, la marítimo-terrestre y la electrónica, la de las telecomunicaciones.

¹⁸¹ Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano, una respuesta a la Carta sobre el humanismo*, Madrid, Ediciones Siruela, 2008, p. 29.

Una vez que la psicología de masas ha quedado establecida, debe elaborarse una psicología de los públicos, y si se quiere, de las audiencias, concebida esta última como una colectividad puramente espiritual, como una diseminación de individuos físicamente separados cuya cohesión es completamente mental.¹⁸² El concepto de “opinión pública” nos remite a una distinción fundamental, aquella existente entre multitudes y públicos. El público, en este sentido era desconocido en la Antigüedad y en la Edad Media, y la precondition para su surgimiento fue la invención de la imprenta en el siglo XV. Este público de lectores, sin embargo, era limitado y sólo comenzó un proceso de generalización y fragmentación en el siglo XVIII, proceso que se profundizaría y consolidaría con el advenimiento del periodismo político durante la Revolución Francesa. No obstante, en ese momento, el público revolucionario era principalmente parisino; fue necesario esperar hasta el siglo XX, al desarrollo de medios veloces de transporte y comunicación, para ver el surgimiento de verdaderos públicos nacionales e, incluso, internacionales. En el análisis epistémico de los fenómenos comunicacionales resulta fundamental la distinción aquí introducida entre multitudes y públicos, y como se ha agregado, entre públicos y audiencias.

3.- Sloterdijk y Nietzsche: doma y cría del “animal humano”, políticas de la especie y culturas post-humanísticas.

¿Qué otra cosa, dice Sloterdijk, son las naciones modernas si no eficaces ficciones de públicos lectores que a través de una misma lectura se han convertido en asociaciones de amigos que congenian? El período de mayor esplendor del humanismo va de 1789 hasta 1945. Desde la Revolución Francesa hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, los humanismos nacionales encuentran justamente su momento de mayor esplendor. Luego son suplantados por los medios masivos de comunicación y, luego, las redes informáticas. Sloterdijk dice que a partir de

¹⁸² Vásquez, Rocca, “Sloterdijk y Canetti; El detonante iconográfico y operístico de la política de masas”, en *NÓMADAS Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Universidad Complutense de Madrid, | N° 15 | Enero-Junio 2007, pp. 201-214. http://www.ucm.es/info/nomadas/15/avrocca_detonanteiconografico.pdf

1918 (la fecha en la cual se inventa la radio) y a partir de 1945 (la fecha en la cual se inventa la televisión) se instauran nuevos modos de coexistencia. ¿Qué dicen esas fechas? Que, y esta es la mayor astucia de Sloterdijk, los medios son la continuación de la guerra por otras vías. La barbarie de los medios masivos de comunicación es la continuación de la guerra por otras vías. Es decir, que las democracias de masas son la continuación del fascismo por otras vías. Vivimos pues en sociedades postliberales, pero también vivimos, sobre todo, en sociedades postliterarias y postespistolares, es decir, en sociedades posthumanísticas¹⁸³. "Las sociedades modernas dice Sloterdijk sólo ya marginalmente pueden producir síntesis políticas y culturales sobre la base de instrumentos literarios, epistolares y humanísticos"¹⁸⁴. El humanismo habría sido el modo (histórico) de responder a la pregunta (histórica) de cómo el hombre puede convertirse en ser humano "verdadero" o "real". La pregunta de nuestra época sería, agotado el humanismo, ¿Qué amansará al ser humano? Sloterdijk analiza un fragmento de Nietzsche y concluye en que su profecía es más bien sombría. El hombre como criador del hombre (otra manera de llamar al impulso domesticador del humanismo) implica también una "política de cría" y esa política de cría (así se lee en el *Zarathustra*¹⁸⁵) vuelve al hombre más pequeño "mediante una habilidosa asociación entre ética y genética"¹⁸⁶, dice Sloterdijk. La solución (conocida) de Nietzsche, es el emblema del "superhombre" como resultado de una política de cría alternativa¹⁸⁷. ¿Por qué no podemos retomar puntualmente las propuestas de Nietzsche? Porque Nietzsche plantea, en relación con estas políticas de cría, un "agente planificador"¹⁸⁸. En algún sentido, Sloterdijk nos está diciendo que el problema con Nietzsche es su paranoia. [Sloterdijk] dice: "no hay tal agente planificador, hay

¹⁸³ Link, Daniel, "Hacia las biopolíticas", en *Literal*, abril, 2005.

¹⁸⁴ Sloterdijk, Peter, *Normas para el... Op. Cit.*, p.28.

¹⁸⁵ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zarathustra*, *Op. Cit.*

¹⁸⁶ Sloterdijk, Peter. *Normas... Op. Cit.*, p. 63.

¹⁸⁷ Vásquez, Rocca, Adolfo, "Sloterdijk, Agamben y Nietzsche: Biopolítica, posthumanismo y Biopoder" En *NÓMADAS*, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, Nº 23 | Julio-Diciembre.2009 (I) pp. 291-302. <http://www.ucm.es/info/nomadas/23/avrocca.pdf>

¹⁸⁸ Sloterdijk, *Normas para el... Op. Cit.* p. 67.

más bien cría sin criador, y por lo tanto, corriente biocultural sin sujeto”¹⁸⁹.

El humanismo amansador y domesticador funciona como el “poder oculto tras el poder”¹⁹⁰, o el modo en que se articulan saber y poder a lo largo de veinte siglos de filosofía. De modo que el horizonte que constituye el espacio de nuestra actuación plantea la necesidad de una “nueva estructura del cultivo” (*Kultivierungsstruktur*). Y esta nueva estructura del cultivo de sí es lo que permitiría mitigar la “ola de desenfreno” o violencia desinhibida que caracteriza nuestro presente. Es en ese momento en el cual Sloterdijk se pregunta hasta qué punto se constituirán nuevas antropotécnicas, es decir, técnicas de manipulación de lo que el hombre sea, alrededor de la reforma genética, alrededor de la selección prenatal, alrededor del nacimiento opcional. El desafío actual sería por lo tanto tratar de encontrar una respuesta a estas antropotécnicas biopolíticas que caracterizan centralmente esta ola de desenfreno o violencia desinhibida en la que vivimos¹⁹¹.

Sloterdijk utiliza, como sabemos, una terminología exprofesamente provocativa –ganadera– para referirse al hombre: habla de “doma” y “cría” del animal humano, así también en lo referente a las designaciones ontológicas-espaciales: el *Menschenpark*, es decir, la llamada “sociedad humana”, es a la vez *Tierpark* (“parque zoológico”) y *Themen-Park* (“parque temático”). En efecto, con una terminología provocativa define así Sloterdijk al ser humano: “Los hombres (*Menschen*) son seres que se crían y se custodian a sí mismos (*selbsthegende, selbsthütende Wesen*¹⁹²), los cuales – sea cual sea su modo de vida –generan (*erzeugen*) un espacio-parque (*Parkraum*) a su alrededor. En parques urbanos, nacionales, cantonales o ecológicos (*Öko-parks*), por doquier han de formarse los hombres una opinión sobre cómo regular su propia conservación”.¹⁹³

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 68.

¹⁹¹ Link, Daniel, “Hacia las biopolíticas. Ante la ley, el campo de concentración como paradigma de la modernidad”, En RAMONA, Revista de Artes Visuales, Buenos Aires, N° 14, julio de 2001, p. 6

¹⁹² La traducción no logra reproducir la agresividad del original alemán (apenas paliada por esa reflexividad privativa del hombre: *selbst*). Hegen significa cuidar de animales encerrados en un recinto cercado (*Gebege*); y *hüten*, cuando se trata de ganado, significa “apacentar”.

¹⁹³ SLOTERDIJK, *Normas... Op. Cit.*, p. 76

Tras los diferentes programas "académicos" de domesticación, parece sugerir Sloterdijk, se ocultaría una historia sombría de luchas entre "criadores", entre ideologías que propugnan diferentes procedimientos de crianza. Una lucha que habría comenzado en Platón y llevado a la exigencia de una definición en Nietzsche, pues las técnicas de crianza –reunidas en una "antropozoológica"– llevadas a cabo en el Parque humano habrían llevado paradójicamente, según Nietzsche, a la conversión de los criadores (sacerdotes y profesores) en "animales domésticos", en una suerte de *autocrianza* en la que se nivelaría toda distinción¹⁹⁴. De allí que Nietzsche anuncie con un talante apocalíptico una terrible conflagración futura entre esos "pequeños criadores" (*Menschenfreunde*) y los "grandes criadores" (*Grosszüchtern*): los "amigos del superhombre"¹⁹⁵ (*Übersmenschenfreunde*). Cuando Nietzsche habla del superhombre, está pensando una época que hunde profundamente sus raíces en el presente y va más allá.¹⁹⁶

4.- Del modelo 'amigable' de la sociedad literaria a las culturas post-epistológicas y post-humanísticas.

Ahora bien, en lo que se refiere al diagnóstico sobre los fines y alcances del humanismo tradicional, Sloterdijk y Heidegger están de acuerdo: El movimiento humanístico pertenece al pasado y su manera de pensar gira alrededor de la idea de la animalidad del hombre. Pero sus interpretaciones del fenómeno histórico y de la función cultural que ha desempeñado el humanismo son no sólo muy diferentes sino inconciliables. Heidegger asoció al humanismo en su *Carta* con la esencia de la tradición metafísica europea, la cual, sostuvo el filósofo, concibió insistentemente al hombre como un animal racional¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Duque, Felix, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Tecnos, 2002 p. 129.

¹⁹⁵ Vázquez, Rocca Adolfo, "Nietzsche y Sloterdijk; depauperación del nihilismo, posthumanismo y complejidad extrahumana", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, NÓMADAS. 25 | Enero-Junio.2010 (I), pp. 439-451. <<http://www.ucm.es/info/nomadas/25/avrocca.pdf>>

¹⁹⁶ Los lectores fascistas de Nietzsche se empeñaron en ignorar que, en general, lo que él pretendía a este respecto era diferenciar lo demasiado humano de lo humano.

¹⁹⁷ Cordua, Carla, *Sloterdijk y Heidegger; La recepción filosófica*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2008, p. 156.

Sloterdijk constata que “el tema latente del humanismo es el rescate del ser humano del salvajismo”, sin embargo, a su vez clarifica que con la pregunta-por-el-humanismo se alude a algo más que a la conjetura bucólica de que el acto de leer educa. Lo que aquí se halla en juego es una definición del ser humano de cara a su franqueza biológica, y a su ambivalencia moral. A lo largo del tiempo, las diversas sociedades se han preocupado por establecer distintos procedimientos de humanización, procedimientos para inscribir al individuo dentro de los parámetros sociales que serán, para él y los suyos, sus soportes principales. La educación es uno de los nombres para estas prácticas que operan sobre la *cría* en orden a su humanización. La educación vendría a ser así el conjunto que se reúne alrededor de las operaciones históricas tendientes a la acogida, cuidado, formación y modelado de la *cría humana* a partir de la transmisión más o menos programada de un fondo cultural común de lecturas y conocimientos. Sin esta vinculación entre cuidado y conocimiento no hay humanidad. Sabemos que no hubo educación que no instaurara una batalla contra el bárbaro, el salvaje, el inculto, el incivilizado. La cultura del aula no ha dejado de informarnos sobre los avatares de esa lucha y sobre el papel casi siempre triunfante de la educación en esa batalla. Nos ha enseñado también, y es útil recordarlo aquí, la cercanía de los términos barbarie, animalidad e inhumanidad¹⁹⁸.

Es a este respecto que Sloterdijk nos recuerda que los humanizados no son en principio más que la secta de los alfabetizados. No hubo – hasta hoy – educación sin humanismo, es decir, sin el compromiso de rescatar a los hombres de la barbarie:

La cuestión del humanismo es de mucho mayor alcance que la bucólica suposición de que leer educa. Se trata nada menos que de una antropodicea, es decir, de una definición del hombre teniendo en cuenta su apertura biológica y su ambivalencia moral. Pero sobre todo, se trata de la pregunta por cómo puede el hombre convertirse en un ser humano verdadero o real, ineludiblemente planteada desde aquí como una cuestión mediática, si entendemos por medios aquellos instrumentos de

¹⁹⁸ Fattore, Natalia, “Padre Padrone. Sugerencias para una lectura desde la problemática de la autoridad”, Premio Espiral de Edublogs 2007 <http://www.educarueca.org/spip.php?article450>.

comunicación y comunión a través de cuyo uso los propios hombres se conforman en eso que pueden ser y que serán¹⁹⁹.

Aquí puede constatarse cómo el humanismo –entendido como cultura letrada (libresca)– ha dejado de ejercer un influjo decisivo en el hombre, quedando relegada la lectura a una actividad marginal, y pasando los *mass media* a ocupar un rol predominante en los *influjos* que modelan al hombre – de allí que la cuestión de la humanización deba ahora plantearse en términos mediáticos y telecomunicativos.

Sloterdijk sostendrá pues que las sociedades modernas ya no pueden ser entendidas bajo el punto de vista de una síntesis conformada mediante un plan de lecturas compartidas –al modo de los clásicos nacionales– o a la luz de comunidades de lecto-amigos, de valores y estructuras de sentido distribuidas por canales literarios o educativos. Según su opinión, los cuerpos sociales vertebrados por los grandes medios de masa deben ser vistos como conjuntos dispuestos a autoescribirse. De allí que Sloterdijk en lugar de seguir a Freud cuando este se pregunta qué tipo de afectos psicológicos o individuales o familiares pueden activarse sobre escenarios políticos o colectivos, le interesa mucho más (convergiendo con Foucault) la perspectiva inversa: ¿cuáles son las energías dinámicas de masas o grupos que se articulan genuinamente en los colectivos y sólo allí?

Sloterdijk precisa este punto al señalar que “el fenómeno humanista gana atención hoy [...] porque recuerda [...] que en la alta cultura, los seres humanos son cautivados por dos fuerzas formativas [...]: influjos inhibitorio y desinhibitorio”.²⁰⁰

El convencimiento de que los seres humanos son ‘animales bajo influjo’ pertenece al credo del humanismo, así como el de que consecuentemente es imprescindible llegar a descubrir el modo correcto de influir sobre ellos. La etiqueta Humanismo recuerda –con falsa inocencia– la perpetua batalla en torno al hombre, que se ratifica como una lucha entre las tendencias bestializantes y las domesticadoras.²⁰¹

¹⁹⁹ SLOTERDIJK, *Normas para...* pp. 35 – 36.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 32 -33.

²⁰¹ *Ibid.*

Hacia la época de Cicerón ambos influjos son todavía poderes fáciles de identificar, pues cada uno posee su propio medio característico. En lo que toca a los influjos de bestialización, los romanos²⁰² tenían establecida, con sus anfiteatros, sus cacerías, sus juegos y luchas mortales, los espectáculos de sus ejecuciones, la red mass-mediática más exitosa de todo el orbe. En estadios rugientes en torno al mar Mediterráneo surgió a sus expensas el desatado ‘*homo inhumanus*’ como pocas veces se había visto antes y raramente se vería después —señala Sloterdijk:

Sólo se puede entender el humanismo antiguo si se lo concibe como toma de partido en un conflicto mediático, es decir, como resistencia de los libros contra el anfiteatro, y como oposición de las lecturas humanizadoras, proclives a la resignación, instauradoras de la memoria, contra la resaca de ebriedad y sensaciones deshumanizadoras, arrebatadas de impaciencia, de los estadios. Lo que los romanos educados llamaban ‘humanitas’, sería impensable sin la demanda de abstinencia de la cultura de masas en los teatros de la ferocidad. Si el humanista se extravía alguna vez entre la multitud bramante, es sólo para constatar que también él es un hombre y como tal puede también él ser contaminado por esa tendencia a la bestialidad. Luego vuelve del teatro a su casa, avergonzado por su involuntaria participación en sensaciones infecciosas, y de pronto se ve obligado a aceptar que nada de lo humano le es ajeno. Pero con ello también queda dicho que la naturaleza humana consiste en elegir los medios domesticadores para el desarrollo de la propia naturaleza, y renunciar a los desinhibidores. El sentido de esta elección de medios reside en perder la costumbre de la propia bestialidad posible, y poner distancia entre sí y la escalada deshumanizadora de la rugiente jauría del espectáculo [‘la jauría vociferante del teatro’].²⁰³

Aquí se expresa la dimensión deshumanizadora de la *sociedad del espectáculo*, la misma que resuena en los cambios mediáticos acontecidos en los modos de relación y (des)configuración de identidades patrias en

²⁰² “Durante el Imperio, la provisión de fascinaciones bestiales para las masas romanas se convirtió en una técnica de dominio indispensable y rutinaria, que se ha mantenido en la memoria hasta el día de hoy gracias a la fórmula juvenaliana del «pan y circo»”.

²⁰³ Sloterdijk, *Normas para... Op. Cit.*, pp. 34 – 35.

el actual mundo globalizado. Se trata del regreso a la arena en los medios de entretenimiento de la sociedad poscristiana. Este diagnóstico va aún más lejos de lo que iban las ideas de Guy Debord en su análisis de la *Société du spectacle*²⁰⁴. Partiendo de los juegos de lucha con espadas que, en sus orígenes, tenían lugar en los rituales funerarios etruscos, los romanos ya habían organizado en torno al año 100 a. C. un tipo de industria incipiente de esta clase. De esta manera, Roma se convirtió en un Hollywood de la crueldad. En la época de los emperadores, este sistema se expandió hasta constituir una Copa de Europa formal de la bestialidad, en la que los campeones nacionales de homicidio procedentes de todas las provincias del Imperio, y en todas las modalidades de armas, participaban a lo largo del Mediterráneo. Con el paso del tiempo el ritual siguió desarrollando sus tendencias estéticas primitivas en dirección al duelo de entretenimiento y al deporte de fascinación sangrienta. La antigua relación con los ritos funerarios alcanzó finalmente un sentido que a nadie pasaba por alto: el fin de los juegos no era otro que enviar al más allá a los perdedores que mordían el polvo. Los intentos de exaltación mística siempre se encontraban en los rituales dedicados a la apertura y conclusión de la vida, así como en algunas masacres temáticas, por ejemplo en matanzas conclusivas, pero ellas apenas significaban nada más, haciendo abstracción del culto del éxito o del resultado. Antaño la fortuna era una diosa del estadio. En realidad aquí lo que se ponía en funcionamiento era el tránsito del ritual a la carnicería. El sentido de todo ello se cifraba en producir vencedores con cuyo destino pudieran identificarse las masas deprimidas. Durante quinientos años esta función ha sido mantenida con enorme éxito por los juegos; un fenómeno único desde el punto de vista de la historia de la civilización: la masacre de entretenimiento como inveterada institución que, además, se verá acompañada por la creciente utilización de animales de gran tamaño o raros, cuyo degollamiento se presenta como espectáculo de lucha. Un eco de la masacre de animales romana o, como antaño se decía, de la *venatio*, esto es, la caza en estadios, ha sobrevivido hasta el día de hoy en España²⁰⁵.

²⁰⁴ Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1999.

²⁰⁵ Sloterdijk, Peter y Heinrichs, Hans-Jürgen, *El sol y la muerte... Op. Cit.*, p. 122.

Este sistema puede ser definido como un fascismo de entretenimiento. Esta regla lingüística tendría la ventaja de poner el acento de antemano sobre la existencia de una clara conexión de tipo fascistoide entre el entretenimiento de masas y la dirección ejecutiva del resentimiento. Los psicólogos sociales han formulado la hipótesis de que quien tiene el poder en estas arenas tiene el poder en el resto de la sociedad. De esto se deduciría que sólo un fascismo de escape podría sojuzgar psicopolíticamente el fascismo real.

Es en *El Político* de Platón, donde se plantea por primera vez el problema de los que se ha dado en llamar “hombres de criadero”. En Platón el hombre político se presenta como un buen pastor (naturalmente no en el sentido cristiano del término), es decir, como el que conoce la mejor manera de guiar y gobernar a los hombres. Se establece así una relación directa entre el arte del gobierno y la doma de los animales. Para Platón, el buen gobernante es el que, de forma parecida al pastor de rebaños, es capaz de domesticar a los súbditos o ciudadanos, induciéndolos a las pasiones nobles, es decir, a esas pasiones que sirven para promover la razón y, al mismo tiempo, controlar o frenar esas pasiones, o políticamente controlar a esos ciudadanos que “no escuchan la voz del amo”, es decir, la voz de la razón. De hecho, Platón afirma que la misión del hombre político es la de domesticar los elementos reacios de la sociedad y dentro del alma los instintos que resisten al control del *loghistikon*, de forma que se pueda conducir el rebaño de forma racional. El gran modelo que sigue proyectándose sobre toda la tradición occidental, por lo menos durante un milenio y medio, es el de la política que domestica, tanto con la persuasión como con la fuerza. Se trata de un “poder pastoral”.

Sloterdijk reconoce a Heidegger el mérito de que pese a lo anacrónico de sus “ontológicos juegos pastoriles”, logró articular la pregunta de la época: ¿qué puede domesticar aún hoy al hombre, si el humanismo naufraga en tanto que escuela domesticadora humana? Pregunta que Sloterdijk radicaliza y profundiza:

¿Qué puede domesticar al hombre si hasta aquí en todos los experimentos de educación de la especie humana quedó poco claro hacia quién o

hacia qué educaban los educadores? ¿O no habrá que dejar de lado definitivamente la idea de una formulación competente de la pregunta sobre el cuidado y formación del hombre en el marco de la mera domesticación?²⁰⁶

La respuesta que parece imponerse es que lo que ejerce influjo sobre el hombre es por una parte, los medios de comunicación de masas, los fármacos y la biotecnología.

Como bien señala Sloterdijk:

Si la época del antiguo humanismo letrado parece hoy irremisiblemente periclitada, no es porque seres humanos de un humor decadente no se sientan ya inclinados a seguir cumpliendo su tarea formativa literaria; sino que más bien la época del Humanismo nacional-burgués llegó a su fin porque el arte de escribir cartas inspiradoras de amor a una nación de amigos, aun cuando adquirió un carácter profesional, no fue ya suficiente para anudar un vínculo telecomunicativo entre los habitantes de la moderna sociedad de masas.²⁰⁷

Por el establecimiento mediático de la cultura de masas en el Primer Mundo en 1918 con la radio, y tras 1945 con la televisión, y aun más por medio de las revoluciones de redes actuales, como internet, la coexistencia de las personas en las sociedades del presente se ha vuelto a establecer sobre nuevas bases:

No hay que hacer un gran esfuerzo para ver que estas bases son decididamente post-literarias, post-epistolográficas y, consecuentemente, post-humanísticas. Si alguien considera que el sufijo 'post-' es demasiado dramático, siempre podemos reemplazarlo por el adverbio 'marginamente', con lo que nuestra tesis quedaría formulada así: las síntesis políticas y culturales de las modernas sociedades de masas pueden ser producidas hoy sólo marginalmente a través de medios literarios, epistolares, humanísticos. En modo alguno quiere esto decir que la literatura haya llegado a su fin, sino en todo caso que se ha diferenciado como una

²⁰⁶ Sloterdijk, Peter. *Normas para... Op. Cit.*, p. 52.

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 27 – 28.

subcultura sui generis, y que ya han pasado los días de su sobrevaloración como portadora de los genios nacionales. La síntesis nacional ya no pasa predominantemente —ni siquiera en apariencia— por libros o cartas. Los nuevos medios de la telecomunicación político-cultural, que tomaron la delantera en el intervalo, son los que acorralaron al esquema de la amistad escrituraria y lo llevaron a sus modestas dimensiones actuales. La era del humanismo moderno como modelo escolar y educativo ya ha pasado porque se ha vuelto insostenible la ilusión de que masivas estructuras políticas y económicas pueden ser ya organizadas siguiendo el modelo amigable de la sociedad literaria.²⁰⁸

Si revisamos algunos presupuestos de la antropología contemporánea constataremos, entre otras notas constitutivas, la condición biológica y productiva del ser humano y los proyectos “bio-noo-políticos”²⁰⁹ de cualquier índole, incluso aquellos supuestamente “inhumanos” que se ciernen sobre los últimos hombres. “Fue el sociólogo Gabriel Tarde quien había anticipado el desarrollo a gran escala de las “tecnologías de acción a distancia”, las que permitían afirmar que el público era, junto a la masa y a la clase, una forma privilegiada de comprender las formas sociales”²¹⁰. En la era de las audiencias, las tecnologías de acción a distancia se multiplicaron: radio, cine, televisión, Internet, celulares y diversas combinaciones

La biopolítica y las sociedades de control articulan una noo-política, una política de la gestión de los signos en términos de público, que trasciende al cuerpo mismo para adentrarse en los cerebros²¹¹.

5.- Sloterdijk: Heidegger y los pastores del ser. De la matriz bucólica y pastoral al “capitalismo cárnico contemporáneo”.

²⁰⁸ *Ibid.*, pp. 28 – 29.

²⁰⁹ Rodríguez, Pablo Esteban, “¿Tiene sentido hablar de poshumanismo? Acerca de la relación entre teoría de la comunicación y biopolítica de la información”, En Revista Galaxia, São Paulo, n. 20, p. 9-21, dez. 2010.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ Vázquez, Rocca Adolfo, “Sloterdijk, Heidegger y Jean-Luc Nancy: Esferas, arqueología de lo íntimo, morfología del espacio compartido e historia de la fascinación de proximidad”, En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, NÓMADAS. 32 - Julio-Diciembre. 2011 (II), pp. [100-139] <<http://www.ucm.es/info/nomadas/32/adolfovasquezrocca.pdf>>

En conexión con estas estructuras de pensamiento pre-humanistas, el post-humanismo se constituye como una respuesta filosófica a un mundo donde cada vez es más difícil distinguir entre lo natural y lo artificial (si acaso aún fuera necesario hacer dicha distinción) y en el que el eje escritura/lectura que articulaba la cultura humanista pierde protagonismo ante la emergencia de nuevos medios de expresión y comunicación. Frente al miedo a que las máquinas terminen sustituyendo a los humanos, el post-humanismo recupera la actitud xenolátrica y se plantea la necesidad de desarrollar un pensamiento ecológico (en su sentido más amplio) que tenga en cuenta no sólo el entorno natural sino también el tecnológico (e incorpore, entre otras cosas, los derechos cívicos de las máquinas). Según Sloterdijk hay que prescindir de una interpretación (humanista) del mundo estructurada sobre la dicotomía sujeto-objeto, porque "los hombres necesitan relacionarse entre ellos pero también con las máquinas, los animales, las plantas, (...) y deben aprender a tener una relación polivalente con el entorno"²¹².

La historia de esta cohabitación con elementos cuyo estatuto ontológico no ha sido suficientemente aclarado es el desafío de la filosofía de Sloterdijk. Bajo esta perspectiva, el mismo estatuto ontológico del hombre no está claro; en este sentido, Sloterdijk entiende al hombre como una deriva biotecnológica asubjetiva que vive hoy un momento decisivo en términos de política de la especie²¹³. De allí la crisis del humanismo y el reclamo por parte de Sloterdijk de una nueva constitución ontológica que tenga en cuenta a los otros seres humanos, a los animales y las máquinas, esto – planteado en "Normas para el Parque humano" – suscitará las ásperas controversias con Habermas, disputa semi-velada en torno a las posibilidades tecnológico-genéticas de mejora del ser humano. Este debate no ha sido sino la secularización posmetafísica del

²¹² Sloterdijk, Peter, "El post-humanismo: sus fuentes teológicas, sus medios técnicos", Conferencia pronunciada en el IV Seminario: 'La deshumanización del mundo. Estancias de reflexión en torno a la crisis del humanismo', celebrado entre el 6 y 9 de Mayo de 2003 en la Universidad Internacional de Andalucía (UNIA), Sevilla. / En Revista Observaciones Filosóficas, 2005 <<http://www.observacionesfilosoficas.net/posthumanismo.html>>

²¹³ Vázquez, Rocca, Adolfo, *Peter Sloterdijk; Esferas, helada cósmica y políticas de climatización*, Colección Novatores, Nº 28, Editorial de la Institución Alfons el Magnànim (IAM), Valencia, España, 2008.

viejo problema del Humanismo, a saber el de la domesticación del ser humano.

En cualquier caso Sloterdijk, si bien adopta una posición crítica frente al humanismo, prefiere hablar de pensamiento trans-humanístico o post-humanístico y considera la expresión “anti-humanismo” como una “necia formulación que sugiere una forma metafísica de misantropía”²¹⁴.

Para contextualizar la historia de la polémica sobre la vigencia del humanismo es necesario tener en cuenta la influencia ejercida por movimientos filosóficos anteriores, prestando especial atención a la obra de Nietzsche que ha desempeñado un papel clave en la reflexión del pensamiento contemporáneo en torno al asunto de los últimos hombres²¹⁵.

Sloterdijk señala en “Normas para el *Parque Humano*” que “los hombres de *ser* un simple rebaño conducido y guiado por *pastores* privilegiados, (...) Los pueblos *nómadas* y ganaderos se transformaron después de muchos siglos en pueblos agrícolas”. *Sloterdijk* intenta dilucidar a qué refiere Heidegger con “los pastores del ser”, ya que si bien las formulaciones pastoriles de la carta sobre el Humanismo son bien conocidas, no se ha precisado el sentido de estas figuras, antes bien han sido objeto de burlas soterradas.

Adentrándose en estas formulaciones heideggerianas, *Sloterdijk* también interrogará por ¿quiénes son los visitantes y qué significa ser vecino de esta extraña abstracción, a la cual se le denomina el Ser?

En primer término, resulta evidente que el discurso pastoral de Heidegger es eminentemente ético, dado que por medio de él se exige una forma particular de contención, recogimiento, modestia, escucha, preparación, podría incluso hablarse de un catálogo de virtudes ontológicas secundarias. Aquí se percibe la exhortación a comportarse como las cin-

²¹⁴ Vázquez, Rocca, Adolfo, “Sloterdijk y Heidegger: Humanismo, deshumanización y posthumanismo en el Parque Humano”, En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, N° 23 | Julio-Diciembre.2009 (I) pp. 303-317. <http://www.ucm.es/info/nomadas/23/avrocca2.pdf>

²¹⁵ Lo que Nietzsche tenía ante los ojos, en su visión de los últimos hombres, era la elevación maníaca de la mediocridad autosatisfecha y semidepresiva. Los últimos hombres habrían de celebrar el abaratamiento del hombre mediante los hombres como su realización.

co "vírgenes prudentes" del Evangelio de Mateo²¹⁶, que portan sus lámparas encendidas hasta que llega la hora de que aparezca el novio. La disposición a la llamada del ser es todo.

La amonestación fundamental es la de mantener una atenta y diligente disposición a la llamada del *ser* (lo que en Heidegger lo es todo). El *ser* ha caído en olvido, pero Heidegger empecinadamente quiere seguir intentando ponernos a la escucha de la "llamada del ser". "Estar a la escucha es siempre estar a orillas del sentido o en un sentido de borde y extremidad"²¹⁷ – como si el sonido no fuese justamente otra cosa que ese borde, esa franja o ese margen—. Y parece que esa llamada, Heidegger cree escucharla en la Poesía que es la fundación del ser por la palabra (Hölderlin). Heidegger cree encontrar en el poeta un documento pre-ontológico (en el sentido de *Ser y tiempo*) de lo que reflexiona el filósofo como "claro" o "luminidad" (*Lichtung*), el horizonte luminoso del sentido del ser. "En ese lugar situado, que es el lugar que en otros textos llama "lo abierto", el ser se da, (se le da a Heidegger) es un don. Pero ese lugar, "lo entre", espacio-intersección entre dioses y hombres, es ahora un lugar deshabitado en los tiempos de escasez y necesidad de los que se lamentaba el poeta, un lugar despoblado de dioses. Los dioses han huido de los hombres, pero nos dejaron sus huellas²¹⁸. Los signos de esas huellas las detectan los poetas y las transforman en canto. El poeta es "el cantor del ser", nos dice Heidegger. En la experiencia religiosa se ofrece la posibilidad al poeta, al intermediario entre dioses y hombres, de acceso al ser. Tal experiencia es gratuita, es un don. Pero un don que quizás muy pocos hombres reciban (si nos atenemos a la doctrina alemana protestante acerca de la *predestinación*²¹⁹).

Para Sloterdijk, Heidegger es el último metafísico de la vieja Europa, porque su pensamiento permanece totalmente vinculado al paradigma

²¹⁶ Mateo 25: 2 – 9, Santa Biblia, versión *Reina Valera* de 1909.

²¹⁷ Nancy, *Jean-Luc, A la Escucha*, Bs. As., Amorrortu Editores, 2007 p. 20.

²¹⁸ Manzano, Julia, "Metafísica Perennis. Un escrito con y contra Heidegger; El ser como luz y don o como dictado", *En Taula* (UIB) núm. 13-14, 1990, Barcelona.

²¹⁹ Dierken, Jörg : *GLAUBE UND LEHRE IM MODERNEN PROTESTANTISMUS. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher*. Tübingen, Mohr-Siebeck, 1996.

de un mundo en crecimiento tal y como es experimentado por un campesino. La concepción de un mundo en crecimiento comporta las ideas de productividad y progreso. Pero ¿de qué producto y progreso se trata? El producto en cuestión es aquí, ante todo, el hombre mismo, y el progreso, su cometido de guardar el Ser y corresponderle como su pastor. Lo que hay en juego en todo esto es la expresión de un problema anti-quísimo, a saber, el de la cría y domesticación del hombre por el hombre; un problema en el que han estado involucrados, por referirse sólo al gremio, todos los filósofos, y que podría denominarse como *la disputa por la antropogénesis*, esto es, la lucha encarnizada por obtener un derecho procreador y tutorial sobre el hombre²²⁰. Es en razón del intento heideggeriano de dilatar el imaginario de la era agraria del mundo que se puede barruntar el porqué de la aversión de Heidegger hacia el humanismo y la técnica. Se trataba de la crisis de la paternidad y del principio genealógico de la especie o de la criatura hombre.

Heidegger, haciendo gala de la aguda perspicacia del reaccionario, advierte la sociedad de la democracia liberal y capitalista como el fin de la comunidad en torno a la tierra. En este sentido, la afirmación de Sloterdijk según la cual “Heidegger es el último cerebro de la era agraria”, trae consigo la concepción de la política clásica de acuerdo a la cual los hombres eran obras de hombres gestados en el seno de la comunidad, a la vez que unidos a la tierra por un cordón umbilical llamado tradición. “En este proceso histórico de conservación del hombre por el hombre, la metafórica agraria concebía a cada nueva generación de hombres como el producto del orden y rotación inmemorial de siembras y cosechas”²²¹. Hoy ya no hay escenarios para el pastoreo. El individualismo occidental contemporáneo ya no comulga con concepciones gregarias.

Mediante la técnica las generaciones en proceso de gestación tienden a elevar sus niveles de lujo y confort. La técnica sería el único elemento de traspaso que ha perdurado con una continuidad ascendente desde el

²²⁰ Vázquez, Rocca, Adolfo, *Peter Sloterdijk; Esferas, helada cósmica y políticas de climatización*, Colección Novatores, N° 28, Editorial de la Institución Alfons el Magnànim (IAM), Valencia, España, 2008, p. 105.

²²¹ *Ibid.* p. 106.

surgimiento de las culturas superiores, hace cuatro o cinco mil años, hasta hoy. Sin embargo, en opinión de Sloterdijk, la labor humana de mayor relevancia, y no sólo por su factura técnica, se forjó en el período más antiguo y nebuloso de la especie, específicamente, en la milenaria vida de las hordas, momento en el que se hace posible por primera vez la *generación* de hombres por parte de hombres, a saber, la antropogénesis. A este gesto grupal y psicosocial de la horda, Sloterdijk lo califica como paleopolítica, esto es, "el milagro de la repetición del hombre por el hombre"²²². La antropogénesis sería, entonces, el legado más antiguo de toda tradición humana, y quizás también la función primordial a la que estuvo, alguna vez, ordenado el legado completo de la técnica.

Ahora bien, el interés de Sloterdijk por el planteamiento de Heidegger se origina particularmente por las formulaciones pastorales por las que la carta sobre el humanismo es bien conocida, y eso a pesar de todos aquellos que se burlan de ellas. Ahora bien, ¿qué son los pastores del ser? ¿Quiénes son los vigilantes, y qué significa ser vecino de esa extraña abstracción (el *Ser*)?

Pero con esta ética de la contención ocurre algo muy particular. La comprensión heideggeriana del ser pastoral se nutre con toda seguridad de dos fuentes: de entrada, de la imagen del buen pastor cristiano, que hace lo que sea por sus ovejas, y también, por otro lado, de varias metáforas bucólico-campesinas del muchacho guardián. Ambas dimensiones tienen que ver con funciones relativamente ajenas al poderío y la técnica, habida cuenta de que el pastor de Heidegger, este punto es muy importante, no es realmente alguien con capacidad de hacer esto o lo otro; su única facultad reside en que sabe estar bien atento y se da cuenta de lo que pasa en el rebaño. Una parte de la magia de las metáforas heideggerianas radica en que identifican una aparente inacción, un vigilar en guardia, con una posibilidad suprema de ser-ahí.

²²² Reyes, Carlos, "La concepción político-antropológica de Peter Sloterdijk; La horda como útero social y el arte de caminar juntos", En Revista Observaciones Filosóficas N° 7 / 2008. [Análisis del Texto *En el mismo barco Ensayo sobre hiperpolítica*. Esbozo de la Tesis de Magister desarrollada por el autor en el Instituto de Filosofía PUCV bajo la dirección del Dr. Adolfo Vásquez Rocca. <<http://www.observacionesfilosoficas.net/laconcepcionpoliticaantropologica.htm>>

¿Qué hacen, pues, los pastores heideggerianos? Están despiertos, esto es, contribuyen a que el mundo pueda ser mundo, y nada más. Aquí subyace la intuición espiritual de que lo poco es mucho, mientras que lo mucho no es casi nada si los presupuestos son falsos. No es nada mientras el polihacedor sólo siga siendo un furibundo durmiente que nunca despierta de su hipnosis activista²²³.

A estas indicaciones heideggerianas, procedentes de la tradición de la sabiduría y que, de nuevo, se extinguen en su seno, he añadido una observación que modifica su imagen idílica de vigilancia²²⁴. Digo así que en el claro no moran sólo pastores silenciosos y vigilantes desasidos. También hay otras figuras, no tan buenos pastores en su tarea, de los que en realidad también ha de hablarse. Se necesita acceder al conocimiento de que existen dos pastorales radicalmente diferentes: una idílica y otra inquietante, hablando en términos de historia de la cultura: una campesina y otra relativa al nomadismo ganadero. En un breve artículo titulado “Lust auf Fleisch?”²²⁵ [“¿Placer de la carne?”], Thomas Macho ha llamado la atención con agudeza sobre esta diferencia, insuficientemente percibida hasta ahora, introduciendo en su obra un nuevo paradigma filosófico en el ámbito de la historia cultural. De aquí puede aprenderse que hay un pastoreo bueno y otro malo, el que en el ámbito agrario guarda el ganado y el que cría de manera nómada el ganado. Ahora bien, mientras que Heidegger, como puede comprobarse fácilmente, permanece ligado a la semántica campesina y cristiana del buen pastor, yo me permito recordar la imagen del pastoreo nómada y de los pastores malos e inquietantes, aunque seguramente de una forma extremadamente lacónica. También aquí nos las tenemos que ver con un texto subyacente que necesita ser explicitado.

²²³ Sloterdijk, ... *Op. Cit.*, pp. 129 y sgtes.

²²⁴ *Ibid.*, p. 130.

²²⁵ Macho, Thomas, “Lust auf Fleisch?” Kulturhistorische Überlegungen zu einem ambivalenten Genuß, in: Jahrbuch 1999/2000 des Wissenschaftszentrums Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf (Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen) 2000, 140-157; sowie in: Dirk Matejovski/Dietmar Kamper/Gerd-C. Weniger (Hrsg.): Mythos Neanderthal. Ursprung und Zeitenwende, Frankfurt/Main/New York (Campus) 2001, 147-162; sowie in: Gerhard Neumann/ Alois Wierlacher/Rainer Wild (Hrsg.): Essen und Lebensqualität. Natur- und kulturhistorische Perspektiven, Frankfurt/Main/New York (Campus) 2001, 157-174.

Para la tradición pastoral agraria hay buenas razones para definir la conjunción de pastor y animal bajo el signo de desasimiento [*Gelassenheit*], por tanto es un ser ajeno a la técnica y abierto a lo presente. En todo caso, este pastor tiene que cuidar de que ningún animal se descarrié. Así se ha conservado esta imagen dentro de la tradición cristiana, incluso yendo más lejos, hasta el extremo de que el buen pastor se sacrifica por sus ovejas. Algo muy distinto ocurre en el tipo de nomadismo pastoral: éste especula con la posibilidad de establecer procesos de reproducción sobre su rebaño, y por una razón que se deja revelar con facilidad: él quiere justamente lo que en principio no puede tener en un recinto, en concreto, tenerlo y comérselo. A la luz de su diseño civilizatorio, los pastores son carnívoros; ellos, por consiguiente, no sólo guardan sus rebaños, sino que también los vigilan y dirigen su reproducción a gran escala, de tal suerte que no cesan de conservar excedentes animales para el consumo. Ciertamente, estos pastores no portan el emblema del desasimiento como tal, sino el emblema de la producción, esto es, de la exportación animal, *like it or not*. Como puede comprenderse, son criadores y, *eo ipso*, biotécnicos en una escala muy simple, manipulan los procesos vitales con todas sus consecuencias. Si se observa esto con más detenimiento, puede reconocerse que, en el otro lado, la existencia campesina en absoluto actúa en los procesos vitales con una actitud de cuidado ajeno a la técnica, sino que también en ella las manipulaciones vitales desempeñan una función decisiva, aunque sea más bien respecto al mundo vegetal²²⁶.

Por todo ello, en el claro está en juego algo más que un mero vigilar silencioso de lo que está ahí de suyo. La vigilancia en el claro es más que el cuidado de una apertura. Nada distinto expresó Sloterdijk en Basilea en su comentario respecto a la problemática del cuidado de lo humano en manos de los hombres. Resulta indiferente saber si aquí actúan campesinos o culturas dedicadas a la cría de ganado, lo cierto es que aquí, en ambas formas, se encuentra dada de antemano una cierta prototécnica para la intervención en procesos vitales. Criar animales y plantas significa distribuir de manera desigual oportunidades para re-

²²⁶ Sloterdijk... *Op. Cit.*, p. 131.

producir, por tanto organizar y preferir, distinguir y subyugar según criterios establecidos en función de la utilidad humana. En este contexto se puede comprender qué enorme conflicto transcurre a través del mundo moderno, a saber: el conflicto existente entre los protectores de la vida y los exploradores de vida, expresado en tipos: el conflicto afincado entre el *habitus* campesino y el nómada.

El dilema ético de los hombres modernos radica en el hecho de que piensan como vegetarianos y viven como carnívoros. Ésta es la razón de que, en nosotros, la ética y la técnica nunca corran en dirección paralela. Queremos ser tan buenos como los buenos pastores, pero al mismo tiempo vivir tan bien como los malos pastores, famosos por sus fiestas violentas y su dañina vida disipada. Este dualismo tiene como efecto que todos los debates actuales sobre ética posean un cierto regusto de falsedad. Cuando habla, el hombre moderno se encuentra escindido: es un nómada con piel de cordero o un malvado pastor bajo el ropaje de una buena persona. Cuando uno se topa en la actualidad con la alabanza intelectual cada vez más popular del nómada, habría que pensar que, actuando así, se rehabilita en última instancia el modo de ser del pastoreo nómada; nadie debería creer que éste es un discurso inofensivo. A efectos de acercarnos más a este tema, podría ser de utilidad releer un libro de Jeremy Rifkin, *Das Imperium der Rinder*²²⁷ [*El imperio de los terneros*] (1994), en el que su posición era entonces más clara que ahora. En esta obra el monstruoso paralelismo existente entre la historia humana y la historia de la cría de ganado al por mayor es desarrollado hasta llegar a su punto culminante en el capitalismo.

²²⁷ (Kapitel 1 aus "Das Imperium der Rinder" von Jeremy Rifkin, 1994) Rifkin, Jeremy, *Das Imperium der Rinder*. Campus-Verlag, Frankfurt / New York 1994, Frankfurt 1997. Una obra de Jeremy Rifkin, *El imperio de los terneros*, en donde observa el monstruoso paralelismo entre la historia humana y el de la cría de ganado al por mayor, hasta desembocar en el capitalismo cárnico actual.

III





INDIVIDUALISMO Y CONTRACTUALISMO EN EL IUSNATURALISMO MODERNO

René Vázquez García²²⁸

Introducción

¿Por qué vale la pena gastar millones de pesos en organizar unas elecciones democráticas a las cuales parece que llegan los mismos gobernantes ineficaces y corruptos de siempre? ¿Qué importancia tiene que los gobernados elijan a sus gobernantes? ¿Por qué a cada individuo le corresponde un voto en nuestras democracias liberales? Para responder a éstas y otras preguntas que muchos ciudadanos nos hacemos debemos comprender los marcos teóricos y conceptuales bajo los cuales pensamos la política y la democracia desde la modernidad hasta la actualidad. Uno de esos referentes esenciales lo constituye el iusnaturalismo moderno, dos de cuyas categorías fundamentales son el individualismo y el contractualismo. El análisis de estas nociones en el pensamiento político moderno es el objetivo del presente escrito.

Premisas de la filosofía política moderna

El surgimiento de la filosofía política moderna se da en el contexto del

²²⁸ Profesor de Tiempo Completo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Maestro en Filosofía por la UNAM. Integrante del Cuerpo Académico de Filosofía (UATLAX-CA-219). Últimas publicaciones: *La legitimidad del orden político en la filosofía de Thomas Hobbes*. España, 2012; *Miradas éticas a la sociedad contemporánea (coordinador)*, México, UATx, 2013 y *Paradojas de la razón moderna*. (coordinador) México, UATx, 2015. Actualmente es coordinador de la licenciatura en Filosofía.

advenimiento de la modernidad, entendida como época de la historia de Occidente que sucede a la medieval, cuya forma de vida y pensamiento difiere de la época anterior²²⁹. Estas diferencias remiten al cambio en la manera de entender ciertas ideas básicas que configuran la nueva figura del mundo²³⁰. Las diferentes figuras del mundo que tuvieron la época medieval y la época moderna, pasando por el renacimiento, tienen que ver con diferentes maneras de entender concepciones básicas sobre el cosmos, la sociedad, el ser humano, la cultura, la historia, el alma, la naturaleza y la ciencia²³¹. El resultado de tales cambios es la disolución de la síntesis teológico-política medieval e implicó tres grandes desafíos para los primeros filósofos modernos²³²: 1) un desafío ontológico expresado en la pregunta ¿cómo pensar la naturaleza (el universo) a partir de los nuevos descubrimientos científicos?; 2) un desafío político: ¿cómo pensar y justificar el poder político sin apelar a un origen sagrado?; 3) un desafío ético: ¿cómo pensar el estatuto de los valores, normas y juicios morales, independientemente de una presunta voluntad trascendente?

Estos cambios generales en la manera de pensar en la modernidad y los consiguientes desafíos planteados a los filósofos fueron paralelos a cambios históricos en el ámbito político tan importantes como los siguientes²³³: 1) La aparición o surgimiento del *individuo*, 2) La instauración de la *libertad* como valor supremo, 3) El proceso de *secularización* (la separación de la Iglesia y del Estado y el establecimiento del principio de la tolerancia religiosa), 4) La centralidad adquirida por el Estado, 5) El establecimiento del mercado como entidad central de

²²⁹ Villoro, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, FCE/El Colegio Nacional, 1992, p. 8.

²³⁰ *Idem*.

²³¹ *Ibid.*, especialmente del capítulo I al VII. También véase de Antonella Attili, *Artificium. Categorías de la política moderna*. México, Ediciones Coyoacán, 2009, el primer capítulo titulado "Modernidad: Indefinición, infinitud".

²³² Salazar C. Luis. "Hobbes y Spinoza frente a los desafíos de la modernidad" en *Diánoia*, Núm. 41, México, UNAM-FCE, p. 90 y 91.

²³³ Attili, *Op. Cit.*, p. 19 y 56-59; Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 56 y 57; Ávalos Tenorio, Gerardo, *Leviatán y Behemot. Figuras de la idea de Estado*, México, UAM-X, 1996, p. 43.

la vida económica, 6) La configuración verdaderamente mundial del horizonte humano, 7) El desarrollo de la sociedad civil. Todos estos elementos, interrelacionados a través de complejos procesos, contribuyen a producir nuevos modelos, con objetivos y características específicas, a partir de los cuales repensar la política.

A continuación mencionaremos algunas características generales de la manera moderna de pensar la política: 1) Se desecha la idea de *cosmos* como existencia de un orden objetivo y definido, como un orden universal preestablecido, vinculado a una voluntad trascendente. Se abandonan las cosmovisiones esencialistas, teológica o naturalista, los fundamentos extramundanos o fines ultramundanos; la sociedad ya no realiza una naturaleza ultraterrenal, ni principios naturales. En su lugar se busca la comprensión natural y explicación racional de la sociedad y de las relaciones políticas. El hombre moderno, desligado de fundamentos teológicos o trascendentales, se concibe como producto de su propia labor, en base a la autonomía y autodeterminación en la esfera de lo social. Se asume radicalmente la singularidad de la política²³⁴ y se buscan respuestas racionales no prefijadas ni inmutables²³⁵.

2) Fe en el poder de la razón humana para comprender la verdadera naturaleza de nosotros mismos y de nuestras circunstancias. En ese sentido se adopta una perspectiva optimista asumiendo la idea de progreso en las cuestiones humanas, pues conforme se expande el alcance de la razón parece razonable pensar que el conocimiento engendrará la posibilidad de controlar y mejorar nuestro entorno y nuestras vidas²³⁶. Bajo esta concepción, tanto la naturaleza como la sociedad “aparecen como mundos explicables a partir del conocimiento de sus fuerzas naturales y las propiedades materiales, mecanicistamente entendibles y re-producibles (imitación de la naturaleza, creación artística, creación del orden social)”²³⁷.

²³⁴ Sobre el tema leemos en Salazar Carrión, Luis. *Para pensar la política*. México, UAM-I, 2004, p. 151: “De hecho la gran filosofía política clásica y medieval siempre había encuadrado la teoría política en marcos metafísicos u ontológicos que la hacían un medio para alcanzar determinados fines extrapolíticos: el ‘bien común’, las virtudes clásicas o cristianas, la inmortalidad gloriosa, y hasta la felicidad pública o ciudadana”.

²³⁵ Attili, *Op. Cit.*, p. 66 y 67.

²³⁶ Shapiro, Ian, *Los fundamentos morales de la política*. México, Colmex, 2007, p. 21.

²³⁷ Attili, *Op. Cit.*, p. 39.

3) La política moderna asume, a juicio de Antonella Attili²³⁸, los siguientes tres rasgos principales: racionalidad, en cuanto conduce a un conocimiento desencantado del hombre y de lo social o, en otras palabras, en tanto intento de racionalizar la vida social basándola en principios científicos²³⁹; en segundo lugar, el de cálculo, afirmado con la razón instrumental; tercero, *asunción del punto de vista del individuo, tanto como objeto terminal de la acción y organización política como de sujeto originario y creador*.

4) “Los tres ingredientes de esta moderna combinación, racionalización, cálculo, individualismo, perfilan la política en tanto instrumento técnico de la acción humana orientada a la organización y dirección de los demás”²⁴⁰. En otras palabras, bajo la concepción moderna la política es vista como instrumento, medio o técnica, artificio al fin, mediante el cual vincularse a la voluntad de los otros. Se la concibe como la capacidad de dirigir la orientación de sus componentes para lograr objetivos o efectos prefijados por los sujetos mismos²⁴¹. Esta concepción la notamos claramente en tanto el Estado va a ser entendido como un *instrumento* legítimo en la medida que sirva a la consecución del fin para cuya realización fue creado por *los humanos considerados individualmente*. Para la concepción moderna el Estado es una obra, un artefacto, una máquina, nacida por la voluntad y la prudencia de los hombres²⁴².

5) Concebir la política como instrumento ayuda a redefinir esta esfera de la realidad como independiente y autónoma, dotada de constantes y regularidades propias, no reducible a otros ámbitos como el económico, moral, religioso y el social y, por ende, como ámbito secularizado y terrenal²⁴³.

Ahora bien, de estas características generales del modo de entender la política en la época moderna se van a desprender las peculiaridades

²³⁸ *Ibid.*, p. 71.

²³⁹ Shapiro, *Op. Cit.*, p. 17 y 18.

²⁴⁰ Attili, *Op. Cit.*, p. 71. Recordemos que Hobbes, en la introducción del *Leviatán*, caracteriza al Estado como un hombre artificial, cuyo objetivo es proteger al hombre natural.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 71.

²⁴² Kersting, Wolfgang, *Filosofía Política del Contractualismo Moderno*, México, DAAD/INSTITUTO GOETHE/UAM-I/Plaza y Valdés, 2001, p.82.

²⁴³ Attili, *Op. Cit.*, p. 75.

de la filosofía política que se va a cultivar, especialmente en los siglos XVII y XVIII.

A continuación enumeramos las que consideramos más importantes para comprender la filosofía política moderna temprana o primera: 1) El racionalismo que asume la preeminencia cognoscitiva de la filosofía práctica en los siglos XVII y XVIII, es decir, durante estos siglos se consideró que tanto la ética como la filosofía política y las ciencias humanas eran superiores a las ciencias naturales. Ello con base en que estas disciplinas eran clasificadas en la categoría del conocimiento *a priori*, cuando el sello del conocimiento científico era la certidumbre indubitable. Recordemos que el criterio relevante en aquellos tiempos no era distinguir el conocimiento que es verdadero de aquél que se deriva de la experiencia, sino el conocimiento que depende de la voluntad humana de aquél que es independiente de ella²⁴⁴. De ahí “el intento de aplicar a los problemas jurídicos y políticos el método matemático [...] el esfuerzo encaminado a desenvolver desde un principio fundamental único todo un sistema racional de preceptos universalmente válidos”²⁴⁵.

2) El *individualismo*, en cuanto que en la filosofía política moderna se parte de individualidades aisladas, de átomos sociales, entre los cuales ha de fundamentarse un vínculo duradero²⁴⁶.

3) Derivado de este individualismo encontramos el contractualismo moderno, el cual ya no va a ser concebido como meramente declarativo, sino como constitutivo con respecto a la sociedad. La estructura fundamental lógico-argumentativa del contractualismo moderno remite a la tríada: estado de naturaleza/contrato-Estado/Sociedad²⁴⁷.

Ahora abordaremos los dos elementos fundamentales del modelo teórico del iusnaturalismo moderno²⁴⁸ el individualismo y el contractualismo²⁴⁹.

²⁴⁴ Shapiro, *Op. Cit.*, pp. 23-25.

²⁴⁵ Trujol y Serra, Antonio, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant*, Madrid, Alianza, p. 152.

²⁴⁶ *Idem*.

²⁴⁷ Kersting, *Op. Cit.*, p. 81.

²⁴⁸ Para Steven B. Smith, (*Hegel y el liberalismo político*. México, Coyoacán, 2003, p. 89-91) los rasgos comunes del iusnaturalismo moderno son los siguientes: 1) Igualitarismo (entendido como igualdad de la especie humana como fundamento de la sociedad política), 2) Individualismo (entendido como seres humanos asociales), 3) Voluntarismo (la norma de la legitimidad política es la

Individualismo

Las raíces culturales del individualismo moderno se remontan a la Italia del siglo XIV, XV y XVI, aunque la Reforma protestante²⁵⁰ aportó ingredientes fundamentales a esa actitud renacentista hasta confluír en el iusnaturalismo racionalista y finalmente en el movimiento cultural de la Ilustración²⁵¹. En todo caso, nos parece que esta concepción respondió a un cambio central en la modernidad que fue la *aparición del individuo* en dos planos fundamentales de la vida social²⁵²: en el ámbito económico, en el campo del mercado, donde disfruta de una libertad muy grande con la que puede dar rienda suelta a su creatividad, astucia, capacidad, deseos, imaginación e iniciativa; también aparece en el ámbito político, como ciudadano, en el que es miembro de la nueva totalidad estatal a la que pertenece con plenos derechos, bajo un orden jurídico, general y abstracto, al que todos se someten por igual y que es garantía y escenario del desenvolvimiento de estos individuos-ciudadanos.

Más allá de las condiciones históricas y culturales de aparición del individualismo, es lugar común aceptar que es una idea central del pensamiento moderno²⁵³. Una idea que tiene que ver con una diferente manera de autoconcebirse por parte del ser humano, empezando en la concepción medieval en la que el hombre debía desempeñar el puesto

volición. Esta noción sería el centro del contrato social), 4) Reduccionismo (el conocimiento genuino, incluso del mundo social, puede obtenerse siguiendo los métodos de la física matemática, es decir, a través del análisis y la reducción), 5) Universalismo (entendido como el interés en la posibilidad máxima para una sociedad buena, decente o justa).

²⁴⁹ Ruiz Miguel, Alfonso, *Una filosofía del derecho en modelos históricos*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 170 y 217.

²⁵⁰ Sobre la importancia de la Reforma en la conformación del individualismo Antonella Artili señala lo siguiente: "Al cuestionar a la Iglesia el monopolio exclusivo del conocimiento de los textos bíblicos y reivindicar la prerrogativa del individuo en conocerlos directamente (aprovechando la magnífica invención de la imprenta y su poder de difusión), la Reforma promueve la responsabilidad del creyente y pone en el centro de la práctica religiosa al individuo. Contribuye [...] a establecer la autonomía del individuo". *Op. Cit.*, p. 49.

²⁵¹ Ruiz, *Op. Cit.*, p. 227.

²⁵² Ávalos, *Op. Cit.*, p. 256.

²⁵³ Villoro, *El pensamiento moderno*, p. 34.

que le había tocado sin salirse de él, pasando por el renacimiento en el que se piensa que el hombre no tiene una función determinada porque tiene en él la potencia de llegar a ser cualquier cosa. Las características de la concepción del hombre en el renacimiento serían las siguientes²⁵⁴:

- 1) El hombre ya no tiene una esencia determinada. Su esencia es la *posibilidad* de ser cualquier cosa que decida. El hombre es lo que se hace, es fundamentalmente *libertad*. Esto lo conduce a una práctica transformadora: a) De la naturaleza y b) Del hombre mismo.
- 2) La condición humana remite al campo de la *posibilidad* más que al de la realidad, pues el ser humano está abierto a un conjunto indeterminado de posibilidades. En el renacimiento el ente total se divide en dos reinos: el reino de lo que es como es y el reino de lo que es como proyecta ser. La existencia humana remite a la posibilidad de voluntad libre, al mundo de la posibilidad, al mundo de la *cultura*.
- 3) Si el hombre es posibilidad entonces no sabe a qué atenerse. El hombre está sujeto al riesgo, a la inseguridad de la libertad. Lo que se traduce en un ideal del nuevo hombre: el *individuo* que no se atiene a moldes fijos, sino que *elige* para sí una *realidad propia*. Estas concepciones se sintetizarán en la modernidad en la concepción del ser humano como individuo irremplazable (individualismo).

Pero esta concepción de individualismo, aunque tal vez delinea los rasgos definitorios más importantes de la noción, no es lo suficientemente precisa para entender la concepción política moderna. De ahí que debemos tener cuidado de no caer en imprecisiones, pues bajo esta noción se esconden diversos significados que, pese a estar relacionados, no hay que confundir, e incluso es importante distinguir. Por ejemplo Antonella Attili²⁵⁵ distingue tres variantes en la concepción del individualismo que subyacen a la concepción moderna de la política: 1) *individualismo ontológico* (fundado en la autonomía de todos los seres humanos), 2) *individualismo ético* (o concepción de todo individuo en tanto persona moral) y 3) *individualismo metodológico* (que explica los

²⁵⁴*Ibid.*, capítulo II. "La idea del hombre".

²⁵⁵*Op. Cit.*, p. 90.

fenómenos sociales a partir de las acciones de los individuos, quienes actúan supuestamente de forma racional).

Para nuestro objetivo consideramos suficiente con hacer la distinción entre el individualismo entendido en sentido epistemológico y metodológico y el individualismo entendido en sentido ético y político²⁵⁶. El primero,²⁵⁷ supone que la explicación de las acciones individuales es la clave para dar razón de los procesos sociales. Parte de dos presupuestos: 1) considerar que la unidad social puede comprenderse como un agregado de individuos y 2) postular que los individuos poseen intereses, derechos y libertad naturales (presociales). Esta noción es el objeto principal de la crítica hegeliana²⁵⁸ al considerarla “atomista” por concebir al individuo como un ente despojado de toda forma de identificación cultural e histórica, desconociendo con ello su carácter de *situado* en una variedad de tradiciones y prácticas, las cuales no estamos en libertad de aceptar o rechazar²⁵⁹. En otras palabras, para Hegel todo individuo es producto de un contexto histórico y social, todo un yo implica un nosotros.

El segundo, el *individualismo* entendido en sentido *ético y político*, o también llamado normativo, tendría como núcleo las siguientes tres tesis: “1. La libertad es un atributo que se predica de las acciones del individuo. 2. La autonomía y el bienestar de cada individuo es el fin supremo de la organización social. 3. Cada individuo es el mejor juez de su particular concepción de vida buena”²⁶⁰. Esta concepción del individualismo es la que consideramos más importante para comprender las

²⁵⁶ Serrano, Enrique, *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*, México, UAM-I/Miguel Ángel Porrúa, 2001, p. 73.

²⁵⁷ *Ibid.*, pp. 73 y 74. Este tipo de individualismo es asumido claramente por Hobbes en sus reflexiones políticas.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 74. También véase George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, México, FCE, 2002, pp. 493 y 494. Para Antonella Atili las críticas al individualismo metodológico son principalmente tres: 1) como reducción de principios y contenidos al utilitarismo económico, 2) como descripción histórico-sociológica de la génesis de la sociedad y 3) como irresponsable celebración del atomismo (a) social egoísta y del cinismo. *Op. Cit.*, p. 90.

²⁵⁹ Smith, *Op. Cit.*, p. 26.

²⁶⁰ Serrano, *Filosofía del conflicto político...*, p. 74. Consideramos que este tipo de individualismo también es asumido por Hobbes en su pensamiento político.

concepciones iusnaturalistas modernas²⁶¹, por las siguientes razones: 1) A partir de él es que se realiza la crítica, especialmente desde el liberalismo, de las visiones organicistas y jerárquicas de la sociedad, así como de su rechazo de la legitimación paternalista del poder político²⁶²; la asunción del paradigma individualista permite en la época moderna pensar el orden comunitario ya no como comunidad, sino como asociación²⁶³. 2) La autonomía moral del individuo constituye la espina dorsal de la concepción moderna de la legitimidad, basada en el derecho de todo individuo a ser limitado en su libertad sólo mediante aquellas leyes que él pudiese haber aceptado en el marco de una participación, unos procedimientos y unos discursos justos (un contrato)²⁶⁴.

En otras palabras, al asumir la filosofía política moderna como protagonista al *individuo y concebirlo como libre y soberano*, dotado de intereses y derechos naturales, entonces el dominio político, el dominio del Estado, el establecimiento del derecho y la aplicación de la coerción, aparece como problemático, como requerido de justificación o legitimación²⁶⁵. Si los individuos son libres y autónomos por naturaleza, ¿por qué tendrían que obedecer a alguien más? O, en otras palabras, ¿qué tipo de obediencia no transgrede la calidad moral de los individuos? De ahí que el problema de la legitimidad sea un problema más agudo en la época moderna debido al individualismo normativo.

Incluso podemos decir que el individualismo normativo es un elemento fundamental para comprender una idea central de la política moderna²⁶⁶: ciudadanos dotados de derechos privados y de un Estado que, por medio del derecho, protege a los ciudadanos en el disfrute de

²⁶¹ Para Ruiz Miguel: "En el modelo iusnaturalista del racionalismo hay distintos elementos que confluyen en la defensa de una visión individualista de la sociedad y el Estado, desde la preeminencia de los derechos e intereses individuales sobre los colectivos, clave tanto en el estado de naturaleza como en la sociedad civil, hasta la propia referencia a la voluntad o consentimiento de las partes, crucial en la categoría de contrato, pasando, en fin, por la confianza en la razón individual como criterio decisorio en materia religiosa, moral y política". *Op. Cit.*, pp. 226 y 227.

²⁶² Serrano, *Filosofía del conflicto político...*, p. 74.

²⁶³ Attili, *Op. Cit.*, p. 82.

²⁶⁴ Kersting, *Op. Cit.*, p. 43.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 44.

²⁶⁶ Sabine, *Op. Cit.*, pp. 40 y 41.

sus derechos y exige de ellos el cumplimiento de las obligaciones requeridas para esta finalidad. En la modernidad se plantea un equilibrio tenso, siempre frágil, entre dos tendencias opuestas: *poder suficiente para que el Estado sea eficaz y libertad suficiente para que el ciudadano sea un agente libre*. En palabras de Antonella Attili: “Tal concepción distintiva de autonomía individual [concentrada en los derechos individuales] busca la limitación y el control del poder político, en contra de sus abusos, para asegurar el espacio de no interferencia para los individuos”²⁶⁷. En todo caso, no se puede dejar de reconocer la importancia del individualismo ético para la cultura moderna y sus elementos positivos: 1) Defensa de los derechos fundamentales, del constitucionalismo, del Estado de Derecho y de la democracia; 2) Función teórico-crítica, ética y cultural²⁶⁸.

En síntesis, el paradigma individualista, tanto en su versión metodológica como, principalmente, en su versión ética, es la columna central de las concepciones de los iusnaturalistas modernos sobre el orden social y político. Muchas de sus concepciones siguen siendo los supuestos básicos de nuestras instituciones democráticas en la actualidad, cuyos principales rasgos examinaremos a continuación cuando revisemos el modelo teórico propio de estos pensadores: el contractualismo.

Contractualismo

El iusnaturalismo moderno se distingue tanto por un método como por un modelo teórico: el contractualismo.

Empecemos señalando que históricamente los iusnaturalistas modernos no fueron los primeros que recurrieron al expediente del contrato social para reflexionar sobre la política. Para diversos autores²⁶⁹ las primeras huellas de esta noción la podemos encontrar en la filosofía social convencionalista de los sofistas en el siglo V a.c., quienes reconducen la

²⁶⁷ *Op. Cit.*, p. 87.

²⁶⁸ *Ibid.*, pp. 90 y 93.

²⁶⁹ Kersting, *Op. Cit.*, pp. 74 y 75. También véase el texto de Luis Recasens Siches, *Historia de las doctrinas sobre el contrato social*, México, UNAM, 2003, donde se nos presenta una ágil descripción de algunas concepciones contractualistas, empezando con los sofistas hasta llegar a los planteamientos de Kant.

socialización humana, el establecimiento del orden legal y la constitución de la comunidad humana, tanto en su estructura como en sus fines, a un contrato. El fundamento de estas concepciones son tanto la distinción entre *nomos* y *physis* como un incipiente individualismo que concibe a la comunidad política como un orden coercitivo, como un marco institucional, el cual regula el comportamiento y garantiza la *co-existencia*. También aparece la noción en el pensamiento político medieval, en el que básicamente el contrato establece las condiciones de dominio del dominador y los límites de la obediencia del pueblo²⁷⁰. En cambio, en la época moderna los iusnaturalistas van a utilizar el concepto de contrato en un sentido teórico-social constructivo y teórico-legitimatorio²⁷¹. Veamos qué significa esto.

El modelo teórico del contractualismo ofrece una explicación racional de los diversos procesos históricos de formación sociopolítica, reducidos a su estructura lógico-abstracta básica²⁷²: primero, el estado de naturaleza (caracterizado por la ausencia de poder público y relaciones interindividuales); después el contrato entre individuos (entendido regularmente como hipótesis contrafáctica); finalmente el estado político o existencia del poder del Estado. De tal manera que el modelo contractualista es triádico: Estado de Naturaleza-Contrato-Estado político²⁷³. Vale la pena destacar que la fundamentación (explicación y justificación) contractualista, especialmente de la necesidad del Estado, esboza un cuadro hipotético de carácter lógico, más no histórico; racional, no natural; individualista, no organicista. Y este modelo teórico

²⁷⁰Kersting, *Op. Cit.*, p. 75.

²⁷¹ *Idem*. El mismo autor, en otro lugar de su texto escribe que: "Cómo teorías del Contrato se designan las concepciones filosófico-políticas que analizan las condiciones de legitimación del dominio político y los fundamentos normativos del orden social-institucional en el horizonte de un Contrato hipotético que se realiza entre individuos libres e iguales en una situación de partida bien definida", (p. 43).

²⁷²Attili, *Op. Cit.*, p. 75.

²⁷³ Entendemos que Bobbio destaca la dicotomía estado de Naturaleza-Estado civil para remarcar la oposición que representan estos dos extremos en el esquema contractualista. No obstante, consideramos importante no perder de vista el momento del Contrato para entender la importancia del consentimiento como base racional de la legitimidad del poder político para los iusnaturalistas. Cfr. Bobbio, "El modelo iusnaturalista" en *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1991, p. 95-97.

supone individuos racionales, sujetos de voluntad, libres, independientes e iguales²⁷⁴. Con ello los iusnaturalistas pretendían legitimar el poder sin apelar al recurso de la voluntad de Dios o a un orden de valores natural-objetivo²⁷⁵, como en el aristotelismo político. Esto es lo más importante para nuestro estudio: “El núcleo del contractualismo filosófico es la idea de la legitimación de la autoridad y del dominio a través de la autolimitación voluntaria por el propio interés bajo la condición de racionalidad de una reciprocidad estricta”²⁷⁶. La única manera de que el poder político ejercido sobre los individuos se fundamente racionalmente es en la aceptación voluntaria de ellos mismos, de tal poder, bajo condiciones de justicia. Para ello echan mano del argumento contractualista.

A continuación vamos a revisar las características generales que tiene cada uno de los elementos del modelo trídico contractualista²⁷⁷ que inició Hobbes.

Empecemos con el estado de naturaleza. Abreviando podemos decir que sus características generales para los iusnaturalistas modernos son las siguientes: 1) Representa la ruptura con la concepción aristotélica del hombre como animal social²⁷⁸, pues básicamente los iusnaturalistas presentan como protagonista del estado de naturaleza al individuo, con sus derechos y deberes, con sus instintos e intereses, relacionado con la naturaleza, de donde obtiene sus medios de supervivencia y sólo indi-

²⁷⁴ Ávalos, *Op. Cit.*, pp. 54 y 55.

²⁷⁵ Para Gustavo Leyva, “Prólogo” en *Filosofía política del contractualismo Moderno*, “Las teorías modernas del Contrato surgen, así, en un horizonte caracterizado por la disolución de las legitimaciones teológicas, en el desarrollo de las ciencias naturales, en la destrucción del orden social integrado a partir de la tradición en virtud del desarrollo del mercado, de las relaciones sociales burguesas y de los procesos de urbanización y de transformación, en razón de estos procesos, de las relaciones sociales. Ello exige nuevas formas de legitimación que concuerden con los fundamentos económicos, sociales e intelectuales del mundo moderno”, pp. 16 y 17.

²⁷⁶ Kersting, *Op. Cit.*, p. 77.

²⁷⁷ Para un análisis general del modelo general del contractualismo moderno véase de Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE/El Colegio Nacional, 1997, pp. 254 y 255.

²⁷⁸ A juicio de Javier Hervada (*Síntesis de historia de la ciencia del derecho natural*. Navarra, Eunsa, 2006, p. 85), los iusnaturalistas modernos piensan al hombre, en el estado de naturaleza, como un ser sociable o capaz de vivir en sociedad, pero que no es ya socio por naturaleza, como en el aristotelismo político.

rectamente relacionado con los demás hombres. La característica fundamental de tal individuo es el instinto de conservación²⁷⁹. 2) El teorema del estado de naturaleza, es decir, de la situación de no existencia de Estado y, por lo tanto, de la no existencia de la seguridad proporcionada por las leyes y de toda regulación institucional del comportamiento y, en fin, de toda estabilización de las expectativas posibilitada por el orden estatal, trata de probar que, orientados sólo por su instinto de conservación, por una libertad ilimitada, los individuos sin Estado se convierten en un *riesgo* para la supervivencia de sus congéneres, llegarían a una situación de conflictividad generalizada, de inseguridad insoportable para todos ellos, en pocas palabras, la situación derivaría en la anarquía. Lo que precisamente contraviene el interés por autoconservarse²⁸⁰. De ahí la necesidad del Estado para los individuos, pues es la única manera de garantizar la coexistencia, la necesidad de superar el estado de naturaleza²⁸¹. Ante las características del teorema del estado de naturaleza, un Estado legalmente establecido aparece a todo individuo como racional y digno de preferencia²⁸². 3) La concepción que del estado de naturaleza tienen los pensadores iusnaturalistas tiene variaciones que giran en especial alrededor de tres problemas: a) su ca-

²⁷⁹ Bobbio, "El modelo iusnaturalista" en *Estudios de historia...*, p. 113. En un sentido parecido escribe Ruiz Miguel: "El estado de naturaleza es el primer presupuesto individualista del esquema iusnaturalista. Como situación más o menos hipotética o real, los individuos aparecen en él como titulares de derechos naturales o derechos morales básicamente, aun con variaciones según los autores, la vida, la seguridad, la libertad y la propiedad, pero sin que gocen de una organización espontánea ni de un aparato específico destinado a protegerlos, es decir, sin una organización social ni política". *Op. Cit.*, p. 196.

²⁸⁰ De ahí que todos los iusnaturalistas sostengan la necesidad de salir del estado de naturaleza, pues finalmente lo conciben como un estado indeseable, negativo. Bobbio, "El modelo iusnaturalista" en *Estudios de historia...*, p. 108.

²⁸¹ Kersting, *Op. Cit.*, pp. 77, 81 y 82. En palabras de Ruiz Miguel: "Así, pues, por resumir el caso en el conjunto del iusnaturalismo racionalista, no siendo pacífico el estado de naturaleza, sino, cuando menos potencialmente conflictivo o, en todo caso, insuficiente, cabe concluir que lo que hace racionalmente útil (Hobbes y Locke), necesario o debido (Spinoza y Kant, así como Pufendorf) salir del estado de naturaleza es su carácter negativo o insuficiente, bien para evitar la falta de cooperación, que es lo que produce la indignación y la infelicidad en el estado de naturaleza de Pufendorf". *Op. Cit.*, p. 204.

²⁸² Kersting, *Op. Cit.*, p. 44.

rácter histórico o hipotético²⁸³ (en cuanto hipótesis racional, estado ideal, etc.); b) si es pacífico o belicoso; c) su carácter social (como sociedad primigenia) o asocial (en cuanto cada individuo vive sin necesitar a los demás)²⁸⁴.

Ahora comentaremos las principales características de la noción de contrato de los iusnaturalistas modernos, cuya importancia en su teoría política es fundamental: 1) Es un concepto teórico, en tanto es el fundamento de la legitimidad como principio de explicación, que en el marco de la filosofía política del contrato social fundamenta el dominio estatal sobre una base de legitimación consensual post-tradicional²⁸⁵. El contrato representa el momento *lógico* en el que se supera el estado de naturaleza. 2) El núcleo del concepto de contrato es el lema contractualista: *volenti non fit iniuria* (no puede haber ninguna injusticia para aquel que llega voluntariamente a un acuerdo)²⁸⁶. En otras palabras, el contrato se convierte en el expediente justificador de la asociación política en cuanto se asume el *consentimiento de los individuos* como criterio fundamental de la legitimidad del poder entre los seres humanos²⁸⁷. Pero lo relevante es que la idea del contrato no remite a cualquier tipo de consentimiento, sino a uno logrado en condiciones justas, es decir, se trata de un acuerdo recíproco establecido entre individuos originariamente libres e iguales²⁸⁸. En palabras de Kersting, la noción de *contrato* implica lo siguiente:

Cuando alguien establece un acuerdo contractual con algún otro, aquel que lo hace da su acuerdo, su concordancia, a las obligaciones y derechos correlativos que le son asignados tanto a él como a aquél con quien él

²⁸³ A juicio de Bobbio este sería el caso de filósofos como Hobbes o Locke. Cf. *El problema del positivismo jurídico*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965, p. 69.

²⁸⁴ Bobbio, "El modelo iusnaturalista" en *Estudios de historia...*, p. 105; También véase Ruiz, *Op. Cit.*, p. 198.

²⁸⁵ Kersting, *Op. Cit.*, p. 76.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 78.

²⁸⁷ Ruiz, *Op. Cit.*, p. 207. No está de más recordar, como lo señala Shapiro, que la mayoría de los contractualistas modernos piensan que los contratantes no son el gobernante y el pueblo, sino son individuos que renuncian, bajo condiciones de reciprocidad, a la acción unilateral en defensa de sus derechos. *Op. Cit.*, p. 153 y 154.

²⁸⁸ Bobbio, "El modelo iusnaturalista" en *Estudios de historia...*, p. 118.

establece el Contrato en virtud de este acuerdo. En la medida en que su acuerdo ha sido alcanzado voluntariamente y en que las negociaciones del Contrato han tenido lugar de una manera justa, él no posee o no tiene ningún derecho de lamentarse sobre las consecuencias normativas que resultan de este acuerdo contractual y las tiene que aceptar como obligatorias.²⁸⁹

Es claro que estamos ante una situación ideal en las condiciones de establecimiento de un contrato. En ese sentido es un concepto de la *razón*. 3) Los iusnaturalistas difieren en relación a su concepción del contrato principalmente en relación a las siguientes cuestiones²⁹⁰: a) si se lo concibe como un hecho histórico²⁹¹ o como un expediente hipotético²⁹² con finalidad justificatoria²⁹³, b) si es un contrato único²⁹⁴ o doble²⁹⁵ y c) en cuanto al contenido del contrato, es decir, respecto a los derechos naturales que se conservan en el paso a la organización política. En todo caso es claro que “[e]l objeto del contrato o de los contratos es transferir al Estado todos o algunos de los derechos que tiene el hombre en el estado de naturaleza, por lo que el hombre natural se convierte en hombre civil o ciudadano”²⁹⁶. Esta transferencia de de-

²⁸⁹Kersting, *Op. Cit.*, p. 78.

²⁹⁰Ruiz, *Op. Cit.*, p. 206.

²⁹¹ Concebirlo de esta manera conlleva problemas como el de la vinculación entre generaciones: “aún si se considera que un contrato es válido y vinculante sobre las partes cuando fue originalmente elaborado, ¿por qué las generaciones subsiguientes, que no intervinieron en el contrato original, deben quedar igualmente vinculadas?”. Shapiro, *Op. Cit.*, p. 150.

²⁹² Ese parece ser el caso en autores como Hobbes, Spinoza y Kant. Ruiz, *Op. Cit.*, p. 206.

²⁹³ A juicio de Shapiro, los teóricos contemporáneos del contrato social aluden a un contrato hipotético, pero con carácter normativo, en el que lo importante es la *racionalidad de lo que podría acordarse o aceptarse por todos si se les diera la posibilidad de elegir*. *Op. Cit.*, p. 151.

²⁹⁴ Sobre el contrato único escribe Ruiz Miguel: “Para la versión simple, mantenida por Hobbes, Spinoza y Rousseau, existe un solo contrato, el *pactum unionis*, que es a la vez un acto de asociación, de carácter horizontal, y de sometimiento al poder político, de carácter vertical”. *Op. Cit.*, p. 210.

²⁹⁵ Sobre los dos pactos escribe Bobbio: “Según una opinión común de los escritores de derecho público, para dar origen a un estado hacen falta dos acuerdos sucesivos: el *pactum societatis*, en base al cual un cierto número de individuos deciden de común acuerdo vivir en sociedad, y el *pactum subjectionis*, en base al cual los individuos así reunidos se someten a un poder común”. “El modelo iusnaturalista” en *Estudios de historia...*, p. 120.

²⁹⁶ Bobbio, “El modelo iusnaturalista” en *Estudios de historia...*, p. 124. También véase Ruiz, *Op. Cit.*, p. 211.

rechos significa principalmente que lo que *simboliza* el contrato es el hecho de que la existencia del Estado implica necesariamente limitaciones a la libertad individual, a la libertad natural, y que estas limitaciones sólo son justas si son tanto aceptadas voluntariamente como si son recíprocas para todos los integrantes del Estado²⁹⁷. 4) El concepto de contrato de los iusnaturalistas modernos es un experimento mental, un modelo teórico legitimatorio que se puede expresar así:

Como legitimado, fundamentado, justificado puede valer X y X puede ser: el establecimiento del dominio estatal, un orden jurídico o una Constitución, instituciones sociales y formas económicas, principios de justicia social, política o económica, incluso reglas morales, si y sólo si X puede ser desarrollado de un modo claro en forma argumentativa como resultado de un Contrato en el que podrán concordar los concernidos bajo condiciones determinadas bien definidas y universalmente aceptadas²⁹⁸.

Por último, revisemos brevemente el momento del Estado, de la sociedad política. 1) Empecemos recordando que ésta es la situación opuesta a la del estado de naturaleza, pues se trata de dos conceptos antitéticos, contrapuestos. De tal manera que “[l]a tarea del Estado es la de pacificar el estado de Naturaleza, asegurar una coexistencia pacífica y, a través de ello, constituir una sociedad en la cual cada uno pueda [...] perseguir sus propias ideas de felicidad en el marco de leyes generales que regulen el comportamiento”²⁹⁹. De ahí que se pueda decir que para la mayor parte de los contractualistas el Estado se muestra como necesario de manera pragmática y condicionada, pues éste aparece como algo deseable para todo individuo egoísta e inteligente sólo porque el anárquico y peligroso estado de naturaleza no permite el disfrute de los derechos naturales, como la vida, la libertad y la propiedad, lo que con-

²⁹⁷Kersting, *Op. Cit.*, p. 44.

²⁹⁸*Ibid.*, pp. 79 y 80.

²⁹⁹*Ibid.*, p. 82. Para Antonio-Enrique Pérez Luño ésta “apelación al valor de la seguridad como presupuesto y función del derecho y del Estado será un lugar común en la tradición contractualista”. “Seguridad jurídica” en *El derecho y la justicia*, Madrid, Trotta-CSIC, p. 482.

tradice el interés fundamental de la autopreservación³⁰⁰; 2) Para lograr su tarea el Estado monopoliza la violencia a partir de la necesidad de la autoconservación del ser humano³⁰¹. Mientras el estado de naturaleza es la potencial e incontrolable violencia de todos contra todos, la sociedad política implica la concentración de esa potencial violencia en un soberano que tiene el derecho de decidir cuándo y contra quién es necesario ejercerla; 3) El elemento central del Estado es la unión de los individuos aislados en una sociedad perpetua que les permite la puesta en marcha de una vida acorde con la razón³⁰²; 4) “En tanto que antitético al estado de naturaleza, el estado civil es un estado ‘artificial’, un producto como diríamos actualmente cultural y no natural (de ahí la ambigüedad del término ‘civil’, que significa a la vez ‘político’ de ‘civitas’ y ‘civilizado’ de ‘civilitas’)”³⁰³. El orden político, en tanto producto racional del acuerdo entre los individuos, es artificial, un artificio o un mecanismo; en cuanto producto de la voluntad, de la decisión, del cálculo humano, obra del acuerdo interindividual. El orden político es concebido desde un paradigma artificial de la sociedad³⁰⁴.

En términos generales, las teorías contractualistas son una racionalización en cuanto reconstrucción teórica (lógica) tanto del origen del fundamento del estado civil como de la integración de los individuos a la colectividad³⁰⁵. Racionalización propia de la modernidad que sustituye la visión teleológica y teológica del mundo, que enfrenta la desaparición de la concepción cualitativa tradicional de la naturaleza ante el avance de las ciencias naturales, que refleja la destrucción del orden social integrado valorativamente y estructurado de manera fija por el creciente avance del carácter burgués y que responde al carácter económico de las relaciones sociales³⁰⁶. Estas modificaciones de la modernidad exigían una nueva manera de legitimar el dominio político.

³⁰⁰ Kersting, *Op. Cit.*, p. 187.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 82.

³⁰² Bobbio, “El modeloiusnaturalista” en *Estudios de historia...*, p. 96.

³⁰³ *Ibid.*, p. 96 y 97.

³⁰⁴ Attili, *Op. Cit.*, p. 76 y 81.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 76.

³⁰⁶ Kersting, *Op. Cit.*, p. 43.

Las concepciones contractualistas modernas de alguna manera van a dominar la filosofía política moderna hasta la crítica de Hegel, quien de alguna manera refuncionaliza varias tesis del aristotelismo político y cuya crítica no sólo consiste en afirmar (como ya lo habían hecho Hume y Adam Smith) que se trata de ficciones sin base empírica, sino que cometen un error lógico inaceptable: “El error del individualismo contractualista es partir de unas supuestas particularidades entre las que no existe ninguna relación; Hegel diría particularidades *abstractas*, en tanto ellas han sido aisladas o desligadas de los vínculos que las configuran”³⁰⁷. En otras palabras, en la formación de la identidad individual siempre hay una referencia a los otros, un yo siempre implica un nosotros; de ahí que para explicar la unidad del orden social sea necesario partir de la relación existente entre los individuos que conforman un pueblo³⁰⁸.

Consideraciones finales

- 1) El individuo como categoría del pensamiento moderno es resultado de un proceso histórico complejo uno de cuyos rasgos fundamentales es la secularización que lleva a pensar al ser humano desligado de fundamentos teológicos o trascendentales y como producto de su propia labor, en base a la autonomía y autodeterminación en la esfera de lo social. En otras palabras se trata de la asunción del punto de vista del individuo, tanto como objeto terminal de la acción y organización política como de sujeto originario y creador.
- 2) Bajo la influencia del paradigma individualista moderno el Estado va a ser entendido como un instrumento legítimo en la medida que sirva a la consecución del fin para cuya realización fue creado por los humanos considerados individualmente. El Estado va a ser pensado como una obra, un artefacto, una máquina, nacida por la voluntad y la prudencia de los seres humanos.

³⁰⁷ Serrano, *Filosofía del conflicto político*, p. 111.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 112. En esta misma línea de pensamiento se encuentra Villoro: “El pensamiento moderno quiso explicar la asociación política mediante una ficción: el pacto entre individuos. Pero no hay ni ha habido nunca individuos aislados. Sólo existen en un plexo de relaciones sociales sumamente variado”. *El poder y el valor*, p. 229.

- 3) Al asumir la filosofía política moderna como protagonista al individuo y concebirlo como libre y soberano, dotado de intereses y derechos naturales, entonces el dominio político, el dominio del Estado, el establecimiento del derecho y la aplicación de la coerción, aparecen como problemáticos, como requeridos de justificación o legitimación. Y la única manera de que el poder político ejercido sobre los individuos se fundamente racionalmente es en la aceptación voluntaria de ellos mismos, de tal poder, bajo condiciones de justicia. De ahí la importancia del argumento contractualista.
- 3) Nuestras concepciones e instituciones democráticas actuales y nuestro sentido común político sin duda se piensan y fundamentan en muchos de los planteamientos del individualismo y contractualismo del iusnaturalismo moderno. El asunto es que, por ejemplo, ante los problemas de la representación política en las democracias contemporáneas, tal vez necesitamos cambiar nuestros marcos conceptuales para pensar la política y la democracia.



SOBRE LA LIBERTAD DE LOS CIUDADANOS

Jorge Ordóñez Burgos³⁰⁹

“There’s nothing I hate more, than all this plastic people
With all their plastic promises, and all their plastic deals
They just can’t be themselves, and live their own lives out
They’re just an imitation of what life’s all about”

“Imitation of life”

Dan Liker

La libertad es uno de los tesoros más preciados y defendidos en el mundo contemporáneo. Si bien, desde hace siglos, algunos filósofos concluyeron que la libertad es una condición inherente del hombre, también es cierto que la dimensión asignada a ella en la actualidad es típica de nuestro tiempo y mentalidad. Uno de los significados con que se entiende dicha idea es la capacidad para ejercer una serie de facultades cívicas concedidas por el estado a los gobernados. En este contexto, la predicación “libre” que puede calificar determinados actos de la vida cívica se generaliza para definir al hombre y las comunidades enteras como partícipes de la libertad integral. Se concluye que los países con elección

³⁰⁹ Profesor-investigador del Depto. de Humanidades, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Pertenece a las Entidades académicas: Seminario Internacional de Historia y Filosofía de las Religiones (UACJ), Cuerpo Académico de Estudios Literarios y Lingüísticos. Líneas de investigación que se cultivan: filosofía antigua, filosofía mexicana y estética. Doctor en filosofía, ha concluido tres estancias de investigación postdoctoral, una en el país y dos en el extranjero. Autor de cinco libros de filosofía, 4 publicados y uno en prensa. Ha publicado artículos en revistas indexadas nacionales y extranjeras. Miembro del SNI, nivel 1. Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias.

nes democráticas, medios de comunicación sin censura, apertura de mercado, difusión de la cultura entre sus ciudadanos y una política religiosa laica, son libres. Pareciera que la “acumulación de libertades” es condición necesaria para alcanzar la plenitud cívica. También se generaliza con prisa cuando las prácticas particulares de personas se identifican, sin mayor matiz, con las de la sociedad en su conjunto.

Por ejemplo, se considera que votar, expresar las propias convicciones políticas o profesar una religión específica sin temor a la persecución o la discriminación, son áreas en las que la libertad muestra su brillo todo. El ciudadano es libre porque puede reunirse con sus semejantes, porque puede elegir el sitio dónde trabajar y la clase de bienes que desea adquirir con el fruto de su esfuerzo. La libertad, pues, se entiende como la capacidad *para participar, formar parte de, o, estar en condiciones de* elegir o rechazar algo; aunque la elección salga por completo de la realidad del hombre. “Nada” nos impide viajar a Suiza, comer carne de calidad extraordinaria o adquirir un Ferrari, la gran cuestión es que todos estos lujos salen por completo del horizonte de la inmensa mayoría de los mexicanos.

La trascendencia que tiene la libertad ciudadana radica en el nivel de participación social acotada y que es administrada por el Estado. Más que considerarla valiosa por sí misma, *esa* libertad es un índice de socialización y convivencia dirigida. La libertad absoluta, total, válida en todo momento y circunstancia no existe, empero, es importante revisar someramente aquello que se entiende por libertad en el contexto de la civilidad.

Uno de los requisitos para gozar con plenitud de la libertad o libertades que concede el Estado al ciudadano consiste en asumir la utopía de la equidad ante la ley. Mientras existan las mismas condiciones para ubicar a todos ante la normativa que rige al país, mejor se participará dentro de las instituciones y actividades desarrolladas en la sociedad. Sin embargo, la propia ley considera una profunda inequidad entre gobernantes y gobernados, Constitución y códigos legales se tornan en una supralejislación moldeable según los intereses de la clase política en turno. Hago énfasis en lo plasmado en la Constitución, porque, la forma en que se abusa del poder dentro de la legalidad, desde las alcaldías más

humildes hasta la presidencia de la república, supera lo estipulado por la letra. Respetar el fuero de los legisladores ¿significa tener conciencia ciudadana? ¿Conlleva un acto de civilidad cuyo fin último es el bienestar común? Intentar cambiar uno de los engranes que da funcionamiento al sistema –la impunidad legal de sus actos es tan utópico como exigir la equidad fáctica para todos los ciudadanos del país. Las diferencias abismales que hay entre gobernantes y ciudadanos se dan también entre los mexicanos de clase baja y clase media. Indígenas marginados, obreros que perciben salarios insultantes, mujeres desaparecidas, enfermos que no cuentan con los recursos mínimos para atender decorosamente sus padecimientos, ancianos indigentes, o, por poner sólo un caso más, campesinos olvidados por generaciones. ¿Qué importancia tiene para estos ciudadanos la reforma moral del estado, la traducción de la constitución a lenguas indígenas, el Informe sobre la Calidad de la Ciudadanía en México o la consignación de criminales afamados? ¿Qué es para ellos la credencial para votar con fotografía, la libertad de expresión o de credo? Existen muchos Méxicos, algunos están hechos de humo mientras que otros son de sumo tangibles. Las reglas no pueden cambiarse, sin embargo, es conveniente que el ciudadano medite a fondo sobre la actitud que debe seguir ante la clase en el poder.

El ejercicio de las libertades de participación social nos inmiscuyen más con la comunidad, a la par, fortalece y legitima la estructura normativa, dicho en otras palabras, nutre los cimientos de las instituciones estatales tendientes a hegemonizar voluntades e ideas. A continuación una breve revisión de las libertades del ciudadano.

1) **LIBERTAD DE EXPRESIÓN:** todos podemos manifestar nuestra opinión sin restricciones de ninguna clase, siempre y cuando no se afecte la integridad de una persona o institución. En teoría, esto así sucede. Supóngase, por meros fines expositivos, que este principio se cumple con celo riguroso. Si en los medios de comunicación se denunciaran sin censura los abusos de ciertos funcionarios, los despilfarros insultantes del presupuesto o la dilapidación repugnante de recursos cada vez que hay elecciones –este punto en particular es desaprobado por la abrumadora mayoría de los mexicanos–; de facto, se podría decir cualquier cosa,

ello no implicaría que expresión y acción correctiva estuvieran concatenadas. ¿De cuántas maneras se denuncia al sistema político mexicano cada día en radio, televisión, prensa y redes sociales? ¿Se perciben cambios significativos como consecuencia de dichos *actos cívicos*? Tantas exhibiciones de desaprobación no hacen más crítica a la sociedad, quizá reflejen el nivel de insensibilización que se tiene, a tal grado de perder la capacidad de asombro por lo que digan o hagan los *actores políticos* de este país. Luis Estrada tiene años haciéndonos reír con películas de recalcitrante crítica política, sus filmes exhiben lo peor del país y nos invitan a pensar qué somos. Empero, después de salir de la sala de cine y sentir indignación por ver reflejada la realidad en un espejo tan nítido, ¿qué sigue? ¿No estaremos ante una válvula de escape que distiende la inconformidad y los agravios a los mexicanos? Una denuncia pública tan abierta ¿despierta consciencias o da alivio pasajero al ver que, por lo menos los políticos son ridiculizados al extremo?

El cínico descaro con que altos funcionarios dan declaraciones a los medios de comunicación ponen al descubierto no sólo su desfachatez, también deja ver que hemos desarrollado oídos sordos para los disparates. El hábito hace al monje, por ello, no se ha ido más allá de caricaturizar al ya ridículo por natura Vicente Fox cuando externa sus falaces soluciones de la problemática del país. No se pasa de hacer condenas morales públicas de los excesos de Ernesto Zedillo o Felipe Calderón, o llamar a manifestaciones multitudinarias cada vez que se salen las cosas de control de los caciques que señorean municipios y estados de la república. ¿Remoción de mandato? ¿Fincar responsabilidad legal a transgresores? ¿Rendición de cuentas ante tribunales populares? ¿Juicios políticos? Sueños de opio, fantasías transgeneracionales que los mexicanos hemos heredado y legaremos a nuestros hijos y nietos.

Ejercer la libertad de expresión legítima al régimen democrático dado que demuestra apertura y tolerancia a la crítica. En realidad, estamos ante un planteamiento un tanto falaz. Ejercer la libre expresión sin que se operen cambios tangibles es “disfrutar” de un derecho vacío e ilusorio. La ciudadanía pronuncia interminables monólogos que nunca se convertirán en diálogo.

2) LIBERTAD DE ASOCIACIÓN: en México amamos importar modelos extranjeros. Esta práctica la tenemos muy arraigada desde siglos atrás, es posible que no sea desechada porque pensamos que al emular fórmulas de países desarrollados, donde el “bienestar” es pleno, por contagio, sucederá lo mismo aquí. El modelo de las ONG seguido por franceses, suecos, belgas, británicos, alemanes o canadienses se asume en nuestro país por la clase media y alta. Se le entiende como una manera de participación efectiva mediante la cual se puede dar solución efectiva a problemas reales en los que el Estado no ha tenido éxito, interés o capacidad de acción. Desde asociaciones altruistas, cuyos propósitos son válidos de origen, pero que, en ocasiones se convierten en capital político de partidos y facciones; hasta organizaciones destinadas a defender causas muy distantes del suelo y realidad mexicanas, la libre asociación se trasluce en todas ellas como garantía constitucional, producto de años de luchas democráticas. Hay organizaciones destinadas a denunciar delitos o conservar el medio ambiente, preservar el patrimonio histórico de municipios y estados, las hay preocupadas por defender los derechos de los grupos vulnerables. Gozamos de plena libertad para adherirnos a cualquiera de ellas. El común denominador de todas es la iniciativa ciudadana como motor que resuelve carencias y problemas sociales que han rebasado al Estado. En muchos países se habla de la ciudadanización del Estado a partir de la contribución abierta de las ONG en la consolidación de cambios paulatinos de la comunidad. En algunos casos, se ha incidido de tal manera en la vida pública de los países que las iniciativas ciudadanas se han reflejado en la modificación de códigos y leyes, y, con ello, quedan validados tanto la existencia de las asociaciones ciudadanas como el esquema democrático que siguen los regímenes contemporáneos. Por otra parte, es pertinente señalar que la interacción de las fuerzas ciudadanas en pleno, escuchadas por quienes pueden operar cambios en la legislación vigente, puede hacerse girar hacia un rumbo muy diferente al que se había trazado de origen. Mesas de trabajo con diputados y senadores, entrevistas con altos funcionarios inalcanzables; en el mejor de los casos, cabildeo de propuestas, adaptación y modificación de proyectos originales... Procesos que se llevan años, con frecuencia tardan más en fraguar por entraparse en nego-

ciaciones que paulatinamente “*logran avances*”. Los esperados cambios, cuando ya están listos, puede ser que ya no obedezcan a las necesidades que pretendían atender, una enmienda constitucional puede ser obsoleta al momento mismo de ser promulgada. No obstante, se podrán reflectores para hacer notorio el gran logro conseguido. ¿Qué sería del discurso político mexicano si prescindiera de la fórmula ritual “se están logrando avances”? Es cierto que Roma no se fundó en un día, mas tampoco fue fincada en la indolencia y en el aplazamiento de tareas sociales urgentes.

Vivimos en un país en el que, hasta las cifras oficiales aceptan que la mayoría de la población vive en condiciones de extrema pobreza. Un sector tan amplio padece enfermedades “erradicadas”, personas que en su vida sabrán qué es una computadora, un libro, ser vacunado, alimentarse regularmente a lo largo de un día o qué significan las siglas *ONG*. Se tiene libertad para asociarse, sin embargo, ¿agruparse en organismos de esa naturaleza fomenta cambios radicales y necesarios para México? ¿Estamos ante un esquema ciudadano que cubre los requerimientos de nuestra realidad colectiva? De la afiliación a los partidos políticos mejor ni hablar.

3) **LIBERTAD RELIGIOSA:** En México tenemos libertad absoluta para profesar cualquier religión. Se cuenta con garantías legales que respaldan un derecho tan importante. Sin embargo, ¿existen mecanismos suficientes para fomentar una amplia libertad religiosa? Dentro del Estado laico es imposible que un sacerdote ocupe un puesto de elección popular, que un partido pueda tener una denominación religiosa –como sucede en otras partes del mundo civilizado, o que se imparta educación religiosa en los planteles educativos públicos si la comunidad así lo solicita. La figura del capellán militar no existe en el ejército mexicano, tampoco la revisión sería de tópicos religiosos, dentro de la historia oficial, que son clave para comprender el presente. ¿Hasta dónde la libertad religiosa es nominal y hasta qué grado el Estado asume que la religión es, para muchas personas, una forma de vivir la cotidianidad y va más allá de manifestar oralmente una fe? Sexenios atrás, la Secretaría de Gobernación otorgó personalidad jurídica a comunidades confesionales

denominándolas Asociaciones Religiosas. Con ello ¿se ha fortalecido el ejercicio de la tolerancia entre los mexicanos? ¿El estado ha entablado diálogo real con decenas de congregaciones distribuidas por todo el territorio nacional? ¿Se ha nutrido el espíritu de los mexicanos mediante la comprensión de lo religioso y la religiosidad en tanto que componentes culturales de gran relevancia dentro de la historia de la humanidad en su conjunto?

4) LIBERTAD EDUCATIVA: Negar que el sistema educativo oficial en cualquier país del mundo beneficia de una u otra manera los intereses del Estado, sería mentir. Por muy ejemplares que nos parezcan los programas y métodos, fineses actualmente de moda en algunos círculos pedagógicos mexicanos—, por muy vanguardista que sea la educación en Alemania o Dinamarca, es innegable que en menor o mayor escala, con discreción o descaro se siembran ideas preconcebidas en los educandos, se justifican las condiciones sociopolíticas actuales o se alaba un pasado glorioso. En México se nos viene repitiendo desde hace décadas que la educación es un detonante en la libertad de conciencia de las personas, que la asimilación de ciencias, letras, humanidades y artes desde la infancia hace ciudadanos más participativos y críticos. La lectura se promueve entre la población mediante grandes campañas mediáticas; a través de este esfuerzo, el ciudadano será cada día más sensible a los problemas que aquejan al país y sentirá la necesidad de integrar una sociedad más participativa e incluyente, más abierta y plural... más apegada a las virtudes cívicas que se enseñan en las escuelas. Es discordante que mientras más se promueve la lectura, menos niños, adolescentes y jóvenes sepan leer en México. Aunque, quizá muchos de los que sepan leer se interesen por trabajos constructivos salidos de la pluma de célebres mexicanos de la estatura de Ninel Conde, Adal Ramones, Gloria Trevi o Ana Gabriela Guevara.

Las reformas pedagógicas impuestas en México se distinguen por el poco empeño que ponen en la enseñanza de la gramática del castellano y las matemáticas. Por ello, es dudoso que la educación libere, dado que en vez de fortalecer las estructuras que modelan el pensamiento de los educandos, se promueve un pensamiento endeble carente de rigor y mé-

todo. Con frecuencia se confunde la democratización de la educación con la relajación del rigor académico, con la politización jurásica de sindicatos o la intromisión de pseudopedagogos en áreas que no son de su competencia.

5) **LIBERTAD POLÍTICA:** Entre los derechos que nos concede el estado está el de elegir nuestros propios gobernantes. De vez en vez, los partidos muestran a sus candidatos acompañados de propuestas progresistas que se llevarán a la práctica en caso de serles confiado el poder. Sin embargo, más allá de las ocho o diez “opciones” ofrecidas por la boleta electoral, sabemos que sólo son dos los verdaderos contendientes, cuando las elecciones están más reñidas. Todos los demás son paja electorera cuya función es, además de aplicar sangrías al erario para financiar sus campañas, mantener la ilusión que existen múltiples posibilidades para escoger. Las dichas propuestas llegan a ser, en el mejor de los casos, un grupo ordenado de ideas en el que brilla la falta de conocimiento de la realidad, desprovisto de mecanismos en los que se explique a detalle la manera en que se aplicarán las medidas *revolucionarias* de la nueva administración. En el peor de los casos, son ocurrencias que proponen cambios operados por arte de magia, afirmaciones sensacionalistas de impacto demagógico y mediático. El sistema político mexicano no está abierto a la población ¿Apertura absoluta en el registro de nuevos partidos? ¿Candidaturas ciudadanas? ¿Escrutinio de órganos electorales hasta sus cimientos más profundos? Quimeras y sólo eso.

Se inculca que votar es un deber ciudadano, y, falazmente, se advierte que no ejercerlo exime al gobernante en turno a recibir reclamos. Votar, aun depositando la boleta en blanco, implica cierto grado de aprobación del sistema electoral. Pero, ¿qué sucede con aquellos votantes en potencia que ni siquiera consideran legítimos los “órganos ciudadanos” que organizan los procesos? ¿Qué hacer con quienes no creen en la democracia mexicana? Reciben una “condena moral” por seguir una conducta poco cívica no entregando su boleta sin marcar. Al hacerlo ¿se perpetra acto simbólico?, ¿la prolongación de un estado de cosas a través de estadísticas que marcan porcentajes aceptables de votantes? No es fácil decir hasta

qué punto el pueblo de México es apático y conformista o sólo no cree en un sistema obsoleto y precámbrico.

Valgámonos de nuevo de supuestos hipotéticos para sopesar la naturaleza de esta clase de libertad. Considérese que las propuestas de los candidatos a un puesto de elección popular son el resultado del profundo análisis de las necesidades de los electores. Visualíceseles creadas a partir de la preocupación por mejorar las cosas en el país, por ejemplo en ramos como las telecomunicaciones, materia energética, política exterior, derecho electoral y seguridad pública. ¿Qué porcentaje de la población estaría en condiciones de tener una opinión razonada acerca de las desventajas y virtudes propias, por ejemplo, de procesos electorales desarrollados en varias vueltas, suscribir acuerdos comerciales con Rusia y Corea, desvincular cada vez más al ejército de cuerpos policíacos integrados por civiles o privatizar PEMEX? Aún entre los mexicanos que saben leer, que han concluido una carrera universitaria y conocen algo de la realidad nacional, serían muy pocos quienes pudieran elegir a conciencia la mejor propuesta. Si en el terreno óptimo, la presentación de propuestas al ciudadano sería una ilusión ¿qué podemos pensar de los procesos electorales que se llevan a cabo en las crudas condiciones actuales? Somos libres ¿para qué?

Para finalizar...

La libertad ciudadana es un tema espinoso que duele a todos ¿Se tienen opciones reales para escoger? ¿Existen opciones? No es grato asumir el papel de un roedor inmerso en un laberinto de laboratorio; no es esperanzador, y el hombre necesita creer en algo, sentir que sus esfuerzos lo llevan hacia alguna parte. Si revisamos con ojo crítico los discursos políticos del último medio siglo, observaremos la tendencia enfermiza por trastocar la realidad hasta el punto de presentarla como un escenario fantástico. El ciudadano libre, hijo de heroicas luchas sociales de siglos atrás, recibe el papel de protagonista, conducido por caudillos y profetas. ¿Cuántas cosas han pasado en este país en los últimos cincuenta años que han dejado al descubierto la nula valía que tiene el ciudadano para la *clase política*? La ilusión del país pacífico se vino abajo desde hace tiempo, ¿puede sostenerse la idea de libertad cívica aun cuando en al-

gunos estados no existe siquiera la libertad de tránsito? Las campañas de educación cívica dirigidas por el estado mexicano constituyen un insulto a la inteligencia más primitiva. Se invita a denunciar los delitos, a respetar las señales de tránsito, a solidarizarse con los más necesitados, a no discriminar... Es ridículo hacerlo cuando en zonas del territorio nacional no se respeta siquiera la vida. La libertad plena de los ciudadanos, ¿no es vulnerada en el momento mismo que están en riesgo de ser secuestrados o asesinados?

Quizá sólo transitamos por este país con la ilusión de ser libres. Nuestra impresión de libertad se consolida mientras más participamos en los canales y espacios acotados por el estado, conforme más nos involucramos en la moral ciudadanizante que tanto promueve el sistema político mexicano. Andar en busca de una libertad sin acotamientos resultaría ocioso, posiblemente sería imposible en cualquier país del mundo. Cierta clase de filosofía se distingue entregarse a las profundidades de la deontología, su reflexión resultante se torna romántica y suele extraviarse del mundo terrenal que no obedece complejas formulaciones abstractas. El México que nos ha tocado vivir necesita de un filosofar doloroso, es cierto que sólo quejarse de lo que nos sucede no remedia nada, pero, no puede olvidarse que la filosofía busca la verdad. Endulzar nuestro entorno para ser optimistas constituiría un acto antifilosófico. No vivimos en el peor de los mundos posibles, sólo en uno que es patético.

“Who can facetheknowledge
Thatthetruth isnotthetruth?”

“Distantearlywarning”
Neil Peart

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y LA INSURRECCIÓN EN EL SALVADOR

Juan Monroy García³¹⁰

Introducción

El presente escrito comprende, en primera instancia, una caracterización de los regímenes militares de El Salvador, de las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado, que fundamentaron su poder en el autoritarismo y la represión en contra de la sociedad civil.

Asimismo la respuesta de la sociedad civil al clima de violencia y violación de los derechos humanos, las diferentes organizaciones de masas que en su momento surgieron con el firme propósito de transformar revolucionariamente la situación, hasta el surgimiento de la organización unitaria del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional.

Por otra parte, aborda de manera específica la participación de la Iglesia católica en la lucha insurreccional del pueblo salvadoreño, haciendo hincapié en la influencia de la teología de la liberación en algunos sectores de la población rural y habitantes de barrios marginales urbanos.

³¹⁰Doctor en estudios latinoamericanos, UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, en los últimos años, sus investigaciones se han concentrado en el estudio de la transición y consolidación de la democracia en Centroamérica. La UAEM le ha publicado los libros: (2011) *La iglesia católica en Nicaragua, entre el poder y el compromiso con los pobres* y (2013) *De la insurrección a la transición a la democracia en Centroamérica. Los casos de El Salvador, Guatemala y Nicaragua*. Integran te del Cuerpo Académico: Filosofía Contemporánea y Pensamiento Latinoamericano. Actualmente es Profesor de la Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México.

Finalmente, identifica las ideas teológicas y filosóficas de Monseñor Oscar Arnulfo Romero, culminando con el sacrificio de una de las figuras más emblemáticas de la teología de la liberación en Centroamérica.

El deterioro de la economía salvadoreña en general, así como la crisis del campo en particular, acentuaron el rompimiento de las reglas del juego, que articulaban la economía rural con el desarrollo capitalista nacional, propiciando un escenario ideal para iniciar el proceso de evangelización y un trabajo político importante.

La concentración de la tierra en manos de la oligarquía agroexportadora sigue conservándose hasta nuestros días, asimismo la sobreexplotación de la fuerza de trabajo, grandes cantidades de tierra son dedicadas al cultivo de los productos de exportación y la ganadería extensiva.

Características del régimen militar salvadoreño

El coronel Arturo Armando Molina, militar y político salvadoreño, fue presidente de la república del 1 de julio de 1972 al 1 de julio 1977. Intentó una serie de reformas en favor de las clases más necesitadas. Aprovechó la bonanza del mercado internacional de los precios del café para concebir un gobierno en beneficio de amplios sectores de la sociedad, proyectó un plan de construcción de obras de infraestructura para los sectores más necesitados, con su famoso lema de “una escuela por día”. Fueron construidos hospitales y escuelas, así como la hidroeléctrica en la presa del Cerrón Grande.

Por otra parte, cabe señalar que el gobierno del coronel Arturo Armando Molina, así como los cuerpos de seguridad del régimen, fueron responsabilizados de haber ejecutado represiones violentas contra los grupos opositores, principalmente de la masacre estudiantil del 30 de julio de 1975, cuando una manifestación de protesta estudiantil fue disuelta violentamente, resultando decenas de muertos y desaparecidos. Durante el régimen del coronel Molina los grupos paramilitares de ultraderecha actuaron con absoluta impunidad, fueron acusados además por los organismos de derechos humanos de asesinar a dos sacerdotes: Rutilio Grande García³¹¹ el 12 de marzo de 1977 y Alfonso Navarro

³¹¹ Rutilio Grande García nació en El Paisnal, El Salvador, el 5 de julio de 1928, fue hijo de Salvador Grande, quien fue alcalde de su municipio en diversas ocasiones. Se ordenó como sacerdote

Oviedo³¹² el 11 de mayo del mismo año, ambos identificados con los sectores progresistas de la iglesia católica.

El Coronel Arturo Armando Molina le entregó el poder al General Carlos Humberto Romero Mena, después de un fraude electoral fuertemente cuestionado por la Unión Nacional Opositora (UNO)³¹³, Romero Mena nació en la ciudad de Chalatenango, el 29 de febrero de 1924, y fue presidente entre los años de 1977 y 1979. Asumió la presidencia el 1 de julio de 1977, y como respuesta a las denuncias de la oposición de fraude electoral, instauró un Estado de sitio durante los primeros treinta días de su mandato, apostó además por un gobierno de corte autoritario y represor.

El régimen de Carlos Humberto Romero se caracterizó por el uso constante de la violencia contra la sociedad civil. Los órganos represores como la policía, los militares y los grupos paramilitares fueron sangui-

jesuita, seguidor de la teología de la liberación, amigo personal de Monseñor Oscar Arnulfo Romero. Fue párroco de Aguilares, zona donde colaboró estableciendo comunidades eclesiales de base, asimismo organizó a los delegados de la palabra de Dios. También coadyuvó con la organización de los campesinos de su parroquia. El 13 de febrero de 1977, Grande pronunció una homilía, que llegó a ser llamado su “sermón de Apopa”, denunciando la expulsión del padre colombiano Mario Bernal Londoño, por parte del gobierno militar. Murió el 12 de marzo de 1977.

³¹²Alfonso Navarro Oviedo fue sacerdote diocesano, adscrito en una parroquia de la ciudad de San Salvador. Su predicación, homilías y catequesis parroquial, así como sus conferencias en las aulas del Colegio Guadalupano y Asunción, estaban inspiradas por la teología de la liberación, como consecuencia contrariaron a la oligarquía. La casa parroquial siempre estaba llena de jóvenes del movimiento cristiano. El 11 de mayo de 1977 el sacerdote fue baleado por los escuadrones de la muerte, dentro de dicha casa, junto con el adolescente Luis Torres.

³¹³Unión Nacional Opositora (UNO), fue fundada en 1972, con la participación del Partido Demócrata Cristiano (PDC), junto con el socialdemócrata Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) y la Unión Democrática Nacionalista (UDN), frente legal de masas del Partido Comunista Salvadoreño, su integración respondía a un objetivo electoral. El gobierno de los EEUU apoyó la propuesta. La UNO presentó como candidato presidencial a José Napoleón Duarte, del PDC y para la vicepresidencia a Guillermo Ungo, del MNR. La sociedad civil salvadoreña estimó que la UNO había ganado las elecciones del 20 de febrero, sin embargo las autoridades electorales proclamaron la victoria del Coronel Arturo Armando Molina, candidato del PCN, en medio de fuertes acusaciones de fraude electoral. José Napoleón Duarte intervino para desmovilizar al pueblo que protestaba enérgicamente por el fraude electoral. Pocos días después, el 25 de marzo de 1972, un grupo de militares intentó perpetrar un golpe de Estado en apoyo a la UNO, dicho movimiento fracasó. Duarte y Ungo, líderes de la oposición, tuvieron que exiliarse. La UNO continuó participando como alianza política y electoral, en los comicios presidenciales de 1977, donde también existieron enérgicas denuncias de fraude electoral, concluyendo el proceso con la imposición del candidato del PCN, general Carlos Humberto Romero.

narios, principalmente contra las organizaciones de izquierda. Durante el corto tiempo de su gobierno (dos años), fueron asesinados cuatro sacerdotes católicos, asimismo cayeron muchos dirigentes y militantes de organizaciones obreras y campesinas. Fue señalado por organizaciones de derechos humanos nacionales e internacionales como corresponsable directo de la masacre estudiantil del 30 de julio de 1975. Los grupos guerrilleros de izquierda trataron de responder a la violencia de los aparatos represivos del Estado con ataques sorpresivos contra los cuerpos de seguridad y funcionarios gubernamentales. La represión desmedida provocó una prolongada guerra civil en el país.

El presidente Carlos Humberto Romero fue derrocado el 15 de octubre de 1979, a través de un golpe de Estado dirigido por militares jóvenes, logrando su exilio en Guatemala. El gobierno de Estados Unidos apoyó a los golpistas, consideró que la situación era peligrosa, por la falta de gobernabilidad de parte del general Romero, asimismo le alarmó el fortalecimiento de la guerrilla.

A partir del golpe de Estado del 15 de octubre de 1979, el gobierno de El Salvador estuvo a cargo de la autodenominada Junta Revolucionaria de Gobierno (JRG), conformada por tres diferentes gobiernos de facto que detentaron el poder, hasta el 2 de mayo de 1982, durante este periodo prosiguió la guerra civil, que afectó a gran parte del país por más de una década. El golpe de Estado había terminado con 17 años de gobiernos conservadores, encabezados por el Partido de Conciliación Nacional.

Los militares golpistas presentaron un programa de gobierno, donde se vislumbraban una serie de reformas políticas y sociales, como la reforma agraria, la nacionalización de la banca y el comercio del café. También se contempló finalizar con la represión de las fuerzas de seguridad contra la población civil, asimismo implementar un verdadero sistema democrático en el país.

La sociedad civil y la insurrección en El Salvador

Monseñor Óscar Arnulfo Romero³¹⁴, arzobispo de San Salvador, quien

³¹⁴ Óscar Arnulfo Romero y Galdámez nació en Ciudad Barrios, San Salvador en 1915, obtuvo una sólida formación eclesial en Roma, inició su ministerio adoptando criterios tradicionalistas

había denunciado con insistencia la violación de los derechos humanos por parte del régimen del general Carlos Humberto Romero, expresó públicamente su esperanza y beneplácito por las propuestas de gobierno de la JRG.

Sin embargo, el programa presentado por el nuevo gobierno se convirtió en corto tiempo en una carta de buenas intenciones, que no pudo concretarse en metas y acciones de mediano y largo plazo. Como consecuencia se incrementaron las protestas de los movimientos populares, el Frente de Acción Popular Unificada (FAPU)³¹⁵ salió a la calle, junto con el Bloque Popular Revolucionario (BPR)³¹⁶ para exigir las acciones concretas, así como el cumplimiento del plan de gobierno presentado por la JRG; principalmente el aumento a los salarios, la reforma agraria, la disolución del grupo paramilitar Organización Democrática Nacionalista (ORDEN)³¹⁷, así como el congelamiento en la renta de las viviendas.

y criticó en su momento las nuevas disposiciones del Concilio Vaticano II. En 1970 fue nombrado obispo auxiliar de El Salvador, y cuatro años más tarde obispo de Santiago de María. Fue en esta diócesis donde comenzó a analizar la difícil situación socioeconómica y política de su país, gobernado por una dictadura militar. En 1977 fue nombrado arzobispo de El Salvador, donde prosiguió señalando la reiterada violación de los derechos humanos por parte del gobierno. También levantó la voz para denunciar el asesinato de sacerdotes y religiosas, forjándole un importante prestigio internacional. El 23 de marzo de 1980, un día antes de su asesinato, pronunció en la catedral una valiente homilía dirigida al gobierno y al ejército, donde les pedía dejaran de matar gente inocente, esta súplica no impidió que al día siguiente fuese asesinado a tiros en el altar de catedral.

³¹⁵ Frente de Acción Popular Unificada (FAPU), fue un frente de masas del Partido de la Resistencia Nacional. De acuerdo a la teoría leninista de la revolución, debían existir tres organismos básicos, a saber: partido clandestino, brazo armado y frente de masas. El Frente influyó en la mayoría de las luchas urbanas, de obreros, estudiantes, maestros y sectores comunales, desde su creación en 1974 hasta finales de los ochentas. Esta organización encabezó las luchas por las reivindicaciones sociales, económicas y políticas de los diferentes sectores de la sociedad; sustentó siempre que la insurrección armada era la única vía para lograr el poder.

³¹⁶ El Bloque Popular Revolucionario surgió el 30 de Julio de 1975, representó una coalición de diversas organizaciones campesinas, obreras y universitarias, escindidas del FAPU, entre ellas: la Unión de Trabajadores del Campo (UTC), la Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (FECCAS), la Asociación Nacional de Educadores Salvadoreños (ANDES 21 de junio), la Unión de Pobladores de Tugurios (UPT), el Movimiento de Estudiantes Revolucionarios de Secundaria (MERS), las Fuerzas Universitarias Revolucionarias "30 de Julio" (FUR-30), los Universitarios Revolucionarios "19 de julio" (UR-19), el Comité Coordinador de Sindicatos (CCS) y el Movimiento de la Cultura Popular (MCP). El 11 de enero de 1980 se integró a La Coordinadora Revolucionaria de Masas junto con el FAPU y las Ligas Populares "28 de Febrero".

³¹⁷ Organización Democrática Nacionalista (ORDEN), organización paramilitar con aproximadamente cien mil efectivos, comenzó su labor anticomunista en 1961, desarrollando sus actividades

Mientras tanto los grupos insurreccionales de izquierda rechazaron dialogar con el nuevo gobierno, e incrementaron sus protestas y llamaron a una huelga general. Las Ligas Populares 28 de Febrero (LP-28)³¹⁸ tomaron algunas poblaciones en las regiones montañosas, operaciones que fueron apoyadas por el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP)³¹⁹. La represión contra la izquierda aumentó en forma considerable, con la participación de grupos paramilitares como los escuadrones de la muerte y mano blanca. Estas organizaciones ultraderechistas actuaron con absoluta impunidad, asesinaron a cualquier sospechoso de simpatizar con la izquierda insurreccional e incluso a miembros del PDC³²⁰. Después

principalmente en el medio rural, donde afilió a los campesinos prometiéndoles empleo y seguridad personal. Fue precursora de los escuadrones de la muerte, que actuaron en El Salvador desde finales de los años setenta y la década siguiente del siglo pasado.

³¹⁸ Las Ligas Populares 28 de Febrero (LP-28), organización campesina de filiación trotskista, cuyos orígenes se remontan al FAPU, después del derrocamiento del presidente general Carlos Humberto Romero, el 15 de octubre de 1979, las LP-28 junto con el ERP, manifestaron su descontento a través de movilizaciones populares, ocupaciones de barrios, edificios y fincas. Cuatro días después del golpe, el 19 de octubre, las Ligas Populares 28 de Febrero, en un diametral cambio de actitud, anunciaron que habían reconsiderado su oposición a la Junta Revolucionaria del Gobierno y que ofrecían su apoyo al sector progresista del movimiento. Los dirigentes de las Ligas Populares reconocieron que inicialmente se habían puesto en contra del golpe militar en virtud de la tradicional desconfianza popular ante cualquier acción de las fuerzas armadas salvadoreñas, pero que las declaraciones de la Junta y alguna de sus acciones concretas hacían necesaria una reconsideración de esa postura. Sin embargo, la inoperancia de la Junta salvadoreña trajo consigo la retirada del apoyo por parte de las LP-28, con nuevas ocupaciones de centros de trabajo y fincas y violentos enfrentamientos con el Ejército y la policía. En enero de 1980, las Ligas Populares anunciaron, junto con otras cuatro organizaciones de izquierda, iniciar un proceso de unificación fundando una coordinadora nacional.

³¹⁹ Ejército Revolucionario del Pueblo, fue una organización guerrillera formada por jóvenes universitarios como Rafael Arce Zablah, Alejandro Rivas Mira, Joaquín Villalobos, Ana Guadalupe Martínez, Lil Milagro Ramírez, Eduardo Sancho Castañeda y Mercedes Letona. En 1971 secuestró y dio muerte al empresario Ernesto Regalado Dueñas, en una de sus primeras acciones armadas. También formaron parte del grupo antiguos militantes de la Juventud Comunista y la Juventud del Partido Demócrata Cristiano que habían optado por la lucha armada. Para mayor información consultar, Monroy García, Juan, (2013), *De la insurrección a la transición a la democracia en Centroamérica. Los casos de El Salvador, Guatemala y Nicaragua*. Además, Harnecker, Marta, (1993), *Con la Mirada en Alto: Historia de las FPL, Farabundo Martí, a través de sus dirigentes*. Araujo, América, *Origen y Fundación del FMLN*, Periódico Frente, órgano oficial del FMLN, No 8, octubre de 2002.

³²⁰ Partido Demócrata Cristiano, organización cuya ideología es la doctrina social de la Iglesia católica. Fue fundado el 25 de noviembre de 1945. Sus militantes principales fueron Abraham

de una semana del nuevo gobierno, los organismos de derechos humanos denunciaron más de un centenar de muertos y decenas de desaparecidos, debido a la violencia política.

El 17 de abril de 1980 la Coordinadora Revolucionaria de Masas se unió a otras organizaciones de izquierda, para constituir el Frente Democrático Revolucionario (FDR)³²¹. A partir de la segunda mitad del mismo año la violencia se incrementó en el país. En agosto, diversas organizaciones de izquierda convocaron a una huelga general, la cual fue reprimida con singular saña por el ejército.

Los grupos paramilitares y de ultraderecha siguieron operando sin restricción alguna. En octubre de 1980 asesinaron al Ing. Félix Ulloa, rector de la Universidad de El Salvador y al mes siguiente, a los principales líderes del FDR, fueron atribuidos todos estos crímenes a los

Rodríguez, José Ítalo Giammatei, Vicente Vilanova, Guillermo Manuel Ungo -padre-, Julio Adolfo Rey Prendes y José Napoleón Duarte. En 1972, junto con otras organizaciones opositoras al régimen, integraron la Unión Nacional Opositora (UNO), proclamando como su candidato presidencial a Napoleón Duarte. De acuerdo a la opinión del pueblo salvadoreño, considera que la UNO ganó dichos comicios, sin embargo las autoridades electorales le negaron el triunfo, en medio de protestas y acusaciones de fraude. El 25 de marzo de 1972, hubo un intento de golpe de Estado contra Fidel Sánchez Hernández, Duarte participó dentro del grupo sublevado, siendo capturado por la Guardia Nacional, fue torturado y obligado a exiliarse en Venezuela. En 1977, la UNO presentó como candidato presidencial a Ernesto Claramount. Posterior a los comicios, hubo nuevas protestas en contra del reciente fraude electoral en la Plaza Libertad, las que fueron reprimidas por los cuerpos de seguridad, el 28 de febrero de ese año. De esta represión surgieron las *Ligas Populares 28 de Febrero*, con fuertes nexos con el Ejército Revolucionario del Pueblo, que se había integrado el mismo año, por jóvenes democristianos radicalizados, como Alejandro Rivas Mira, Joaquín Villalobos, Lil Milagro Ramírez, entre otros. En las comicios presidenciales de 1984, José Napoleón Duarte venció al candidato de ARENA Roberto D'abuisson. Su gobierno se caracterizó por una permanente guerra civil y una severa crisis económica. Para las elecciones de 1989, el PDC propuso como candidato a Fidel Chávez Mena el cual fue derrotado por Alfredo Cristiani, de ARENA. Para los comicios de 2004, el PDC estuvo a punto de perder su registro al no lograr el tres por ciento de los votos, que exige como mínimo la ley electoral.

³²¹ El Frente Democrático Revolucionario fue una coalición de fuerzas de izquierda democrática que se integró en abril de 1980, principalmente con la participación de la CRM y el FDS. El 27 de noviembre de 1980 los principales dirigentes del FDR fueron secuestrados y asesinados por los escuadrones de la muerte. Después de estos asesinatos, la dirección del FDR fue asumida por Guillermo Manuel Ungo y Rubén Zamora. Bajo su mandato hubo mayor acercamiento con el FMLN y Ungo se convirtió en portavoz de la guerrilla salvadoreña en el ámbito internacional. En 1988 el FDR se transformó en el partido Convergencia Democrática y de esa manera se reincorporó a la vida política legal del país.

escuadrones de la muerte. Dichos asesinatos radicalizaron aún más a las organizaciones de izquierda, que respondieron apresurando su proceso de unificación. Fue así como el 10 de octubre las organizaciones de izquierda constituyeron el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN)³²².

El FMLN lanzó dos grandes ofensivas para derrocar a la JRG, la primera el 10 de octubre de 1980 y la segunda en enero del año siguiente, esta última denominada como ofensiva general, o conocida también como ofensiva final. El gobierno salvadoreño contuvo ambas ofensivas, sobre todo la segunda que fue de gran magnitud. No obstante el fracaso de los ataques del FMLN, las fuerzas revolucionarias no fueron aniquiladas, replegándose a las zonas montañosas del país. El FMLN apostó por la vía armada como única alternativa para conseguir el poder, fortaleció su estructura militar y planteó prolongar la lucha revolucionaria. Se extendió la guerra civil hasta el 16 de enero de 1992, concluyendo con la firma de los Acuerdos de Paz en Chapultepec, México.

La teología de la liberación en El Salvador y su tarea evangelizadora
La evangelización fue un factor determinante en el proceso político revolucionario de El Salvador, la predicación del evangelio entre amplias masas explotadas y marginadas, representó una buena noticia para estos sectores sociales, la evangelización fue un fenómeno ideológico, que tuvo amplias repercusiones en el orden político y social.

La teología de la liberación³²³ desplegada por algunos sectores de la iglesia católica en El Salvador, recuperó la figura de Jesús como un ele-

³²² El Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) tomó su nombre del dirigente comunista Agustín Farabundo Martí, fusilado en el levantamiento campesino de 1932, fue delegado del Socorro Rojo Internacional y uno de los organizadores de la insurrección campesina e indígena de 1932, que fue controlada por la Guardia Nacional, la represión dejó un saldo de miles de campesinos e indígenas muertos y heridos. El FMLN fue fundado en octubre de 1980, integrado por cinco organizaciones populares, con fuerte arraigo entre la población del campo y la ciudad, como fueron las Fuerzas Populares de Liberación, Farabundo Martí (FPL), el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), la Resistencia Nacional (RN), el Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos (PRTC) y el Partido Comunista Salvadoreño (PCS).

³²³ La teología de la liberación es una corriente religiosa que nació en el seno de la Iglesia católica latinoamericana, después del Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín, Colombia, en 1968. Uno de sus principales representantes es el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez

mento histórico y además la nueva teoría teológica asumió la actividad práctica involucrando a sacerdotes y religiosas, que tomaron conciencia y compromiso profundo por los pobres, donde se habló de reencontrar al Dios cristiano.

Ese movimiento, que revitalizó con radicalidad el pensamiento de Jesucristo, al convertirse en teoría de una acción presente, entabló diálogo con las ideologías vanguardistas en boga, (teoría de la dependencia, marxismo crítico, filosofía de la liberación), así mismo simpatizó con el pensamiento revolucionario, descubrió que había puntos torales de convergencia, principalmente en la identificación del origen del mal de la sociedad, cuya raíz principal era la estructura misma de la sociedad, proclamó justicia y verdadera fraternidad, y subrayó la necesidad de un nuevo orden social. Obviamente, estas ideas renovadoras de ciertos sectores de la iglesia católica, como la opción preferencial por los pobres y la recuperación del mensaje original de Jesús, cobró singular auge dentro de la concepción religiosa del pueblo.

Algunos sacerdotes imbuidos por la teología de la liberación eligieron la región de los Aguilares³²⁴ como base de su nuevo proyecto pastoral, estuvo planeada a manera de experiencia preliminar. La causa de haber seleccionado esta región fue principalmente la explotación de la mano de obra campesina, en la zona prevalecían las haciendas con una estructura semifeudal, así como una gran masa de jornaleros sin organización gremial que los defendiera. Por otra parte, la construcción de la presa del Cerrón Grande, así como el proyecto de edificar una gran hidro-

Merino, quien en el II Encuentro de Sacerdotes y Laicos realizado en Chimbote, Perú, entre el 21 y el 25 de julio de 1968, difundió por primera vez, el concepto de Teología de la Liberación, más tarde en 1971, publicó su libro *Teología de liberación. Perspectivas*, donde señala los principios fundamentales de su doctrina. Por otra parte, los obispos latinoamericanos reunidos en Medellín, generaron los primeros documentos de la Teología de la Liberación, bajo el título "Paz y Justicia". Otras figuras destacadas son Helder Cámara y Leonardo Boff de Brasil, Juan Luis Segundo de Uruguay, Enrique Dussel de México, José Miguel Bonino de Argentina, Segundo Galilea y Gonzalo Arroyo de Chile, así como Jon Sobrino de El Salvador.

³²⁴Aguilares es un municipio del departamento de San Salvador, está ubicado a 32 kilómetros de la ciudad capital, el municipio recibió ese nombre en homenaje a los hermanos y sacerdotes Nicolás, Vicente y Manuel Aguilar, próceres de la independencia del país. Administrativamente está dividido en 5 cantones, que son: La Florida, Las Tunas, Los Mangos, Pinalitos y Pishishapa. La principal actividad económica del municipio es el cultivo de la caña de azúcar.

létrica, acentuó considerablemente la problemática de la zona, al verse afectados dos ingenios y un buen número de sus trabajadores. La parroquia de Aguilares formó parte de un entramado junto con otras parroquias de la región: Chalatenango, Suchitoto y Quezaltepeque, existió además la tradición de los sacerdotes de reflexionar en grupo. Colaboró además la asociación de adoradores, fundada desde 1965 y que trabajó con gran ahincó.

Las labores de evangelización fueron iniciadas por un grupo de sacerdotes, a finales de septiembre de 1972, siendo concluidas a principios de junio del año siguiente, los trabajos iniciaron con una gran misión, los clérigos se distribuyeron por los diversos cantones, conviviendo con los pobres y explotados, sufriendo hambre y penas como ellos. Las labores de evangelización también permitieron a los sacerdotes conocer una amplia gama de datos económicos y políticos de la región, esta información fue aprovechada para generar cursos y talleres, con muy variadas temáticas: el evangelio, el mensaje de liberación que Cristo trajo a la tierra, entre otras. Con frecuencia se estableció la comparación del sufrimiento del pueblo hebreo con las penas de los campesinos de la región.

La gente, al mismo tiempo que abría los ojos al Evangelio cuya presentación tanto les impactaba, sentía despertarse dentro de sí una gran euforia, como la entrada a una etapa nueva de su historia... Para lograr esa adhesión del pueblo parece particularmente importante la convivencia de 15 días en los cuales el sacerdote y los colaboradores se alojaban en las casas de las familias, comiendo lo que se les daba aceptando cualquier incomodidad para construir la comunidad desde abajo y no por imposición³²⁵.

La misión también permitió a los campesinos y habitantes de barrios marginales urbanos organizarse dentro de sus comunidades nombrando a sus dirigentes, denominados delegados de la palabra, los que aceptaron como principio que todo cargo debe ser visto como un servicio y no co-

³²⁵ Cabarrús, Carlos Rafael, *Génesis de una revolución. Análisis del surgimiento y desarrollo de la organización campesina en El Salvador*, México, 1983, Ediciones de la Casa Chata, p. 145.

mo autoridad que domina a los demás, buscando siempre con la comunidad la verdad, la unión, la acción y la organización.

A partir de esta misión, los cristianos aprendieron dentro del proceso a relacionar el evangelio con su realidad, transitar de lo espiritual a lo material. Despertó en los campesinos la conciencia de que la situación de opresión que sufrían no era voluntad de Dios y que muchos males eran producto de la falta de solidaridad entre ellos. Empezaron a reunirse, a movilizarse y organizarse para defenderse de la oligarquía explotadora. El objetivo de los sacerdotes misioneros fue realizar una comunidad solidaria, de hermandad y ayuda mutua, comprometida en construir un mundo nuevo, sin opresores ni oprimidos, sin explotadores ni explotados, acorde con el proyecto divino.

Dicha transformación ideológica la encontramos en expresiones como las siguientes: “Yo creo en un Dios de justicia y amor y de paz, y no en un Dios que esté en las nubes, que está en el corazón de los explotadores, en un Dios de la explotación, en un Dios convertido en pisto (dinero), en un Dios convertido en propaganda, ni en un Dios que se agrade con cohetes, ni con ceremonias tradicionales”³²⁶. Los feligreses también pronunciaron un discurso diferente de la vida y de la historia de su país, pensando que Jesucristo estaba con los pobres, con los explotados.

Por otra parte, la evangelización generó la conciencia en el campesino, que el devenir histórico era un compromiso de clase y consigo mismo, de defender su dignidad como persona, que Dios no lo iba a liberar, fue el despertar y tomar la justicia por propia mano, familias completas formaron el ejército de liberación. Las actividades emprendidas por la iglesia católica cambiaron radicalmente la concepción del mundo entre los trabajadores del campo y la ciudad, acciones como predicación del evangelio, misión y movimiento de los delegados de la palabra, originaron fundamentalmente una comprensión de la realidad nacional, desmitificada; con una concepción de la historia plagada de confrontaciones entre los diferentes grupos sociales, con intereses contradictorios y la mayoría de las veces antagónicos. Hubo un primer período denominado conversión religiosa, donde se utilizaron categorías para comprender

³²⁶*Ibid.*, p. 149.

la realidad y la historia, conceptos propios de la economía y de la sociología, tales como: enajenación, marginación, explotación y violencia. Elementos clave para aceptar una ideología de carácter revolucionario.

La influencia de la religión sirvió como plataforma de concientización política, tomando mayor auge a partir de mediados de 1977, cuando el arzobispo monseñor Romero, en su propio proceso de conversión y radicalización, sirvió de ejemplo para la concientización del campesino.

El gobierno militar vinculó directamente a los movimientos campesinos con la iglesia católica, en particular con la arquidiócesis de San Salvador, además acusó a los jesuitas de incitar a la rebelión en el medio rural. La dictadura militar intensificó su campaña contra la iglesia; a partir de julio de 1977 más de treinta sacerdotes de diferentes órdenes religiosas, (muchos de ellos extranjeros) fueron perseguidos, varios fueron encarcelados, otros torturados, algunos expulsados del país o asesinados.

Monseñor Oscar Arnulfo Romero

Monseñor Oscar Arnulfo Romero fue nombrado como nuevo arzobispo de San Salvador el 22 de febrero de 1977, en sustitución de monseñor Luis Chávez y González, fue designado a satisfacción de la oligarquía y con la complacencia del gobierno militar. Monseñor Romero recibió la diócesis en medio de un clima de gran violencia. Sin embargo, su actitud conservadora cambió paulatinamente después de observar cómo aumentaba la represión en contra de la sociedad civil, pero sobre todo con el asesinato del sacerdote Rutilio Grande, jesuita párroco de Aguilares, su postura comenzó a ser más crítica, al grado tal que el régimen la consideró subversiva.

El arzobispo Romero tránsito a través del tiempo de líder religioso a figura política defensora de los derechos humanos de los explotados y oprimidos, adquiriendo especial protagonismo dentro del proceso salvadoreño. Su episcopado que inició sin mayor relevancia en febrero de 1977, se transformó con la toma de conciencia del propio monseñor Romero, colaborando estrechamente con el pueblo cristiano en su desbloqueo ideológico, así como en la integración de elementos religiosos y políticos en su lucha contra la dictadura militar.

Monseñor Oscar Arnulfo Romero sufrió un proceso de evolución en su pensamiento, primeramente la muerte del sacerdote jesuita Rutilio Grande, párroco de Aguilares, en marzo de 1977, lo hizo tomar conciencia de la situación de violencia que vivía su país, como consecuencia tomó una postura crítica contra el régimen militar. Dos meses más tarde, el 11 de mayo fue asesinado otro sacerdote, Alfonso Navarro, quien estaba asignado a una parroquia de San Salvador, en su homilía monseñor Romero claramente desafió y acusó al gobierno por no esclarecer la muerte de ambos sacerdotes.

La violencia la producen todos, todos, no sólo los que matan, sino los que impulsan a matar. Yo quiero dirigir desde aquí mis palabras al Sr. Presidente de la República: si son sinceras sus frases que ayer me decía por teléfono, que se iba a preocupar de investigar este crimen, lo mismo que se preocuparía y se está preocupando, supongo, por la de su Canciller. Porque tan sagrada es la vida del Ing. Borgonovo, como sagrada es la vida del sacerdote que hoy perece, (Alfonso Navarro Oviedo) como sagrada es la vida del Padre Grande (Rutilio Grande García) que hace dos meses pereció también acribillado. Y a pesar de las promesas de investigación, todavía estamos lejos de saber la verdad³²⁷.

A partir de estos acontecimientos, monseñor Romero mantuvo mayor contacto con las víctimas de la represión como: madres de desaparecidos y familiares de presos políticos. Comenzó a ser portavoz de los sin voz. Sus sermones fueron clara denuncia de la violencia y la injusticia que vivía el pueblo.

En sus discursos y sus cartas pastorales se expresó una renovada posición ideológica, se notó cómo adquirió mayor conciencia política. En la última etapa de su vida, argumentó en favor del derecho del pueblo a organizarse, además identificó a los movimientos populares como la única alternativa política viable; rechazó toda intervención extranjera y expresó también que la insurrección era la única posibilidad, después de haberse agotado otras medidas menos violentas³²⁸.

³²⁷Mora, Arnaldo, *Monseñor Romero*, Costa Rica, 1989, EDUCA, p. 205.

³²⁸Cfr., Cardenal, Rodolfo, *et al.*, *La voz de los sin voz*, San Salvador, 1981, UCA, p. 158.

Monseñor Romero también expresó en su homilía del 21 de enero de 1979, después de profundas reflexiones señaló las siguientes deducciones:

Que nuestros cuerpos de seguridad no son capaces de reconocer sus errores sino que los hacen más graves falsificando la verdad con la calumnia. Y así van echando a perder cada día más la credibilidad de nuestro Gobierno y de nuestros medios de comunicación social, obligándonos a acudir a los organismos y publicaciones internacionales porque ya no creemos en la justicia y en la verdad de nuestro propio ambiente³²⁹.

El arzobispo se erigió desde entonces como una figura central que fue creciendo y concientizándose a la par del pueblo. Se convirtió en la voz y conciencia de su pueblo, llegaban al arzobispado las quejas, los dolores y los testimonios de las masacres frecuentes que sufría el pueblo. Monseñor Romero fue el interlocutor de los oprimidos, denunciando constantemente los atropellos de las fuerzas armadas, sus homilías dominicales llegaron a ser el único escenario libre para denunciar las injusticias. El semanario *Orientación* (órgano del arzobispado) reproducía dichas homilías, así como los comentarios que en definitiva apoyaban al pueblo que luchaba denodadamente. Sus cartas pastorales versaban sobre los acontecimientos que vivía el pueblo, entre ellas cabe destacar la que se refiere a las organizaciones populares.

Monseñor Oscar Arnulfo Romero insistió sobre el derecho del pueblo a organizarse, asimismo comprendió al final de su vida que el nuevo orden social sólo podía conquistarse a través de la armas. Explicó a través de sus homilías una nueva forma de convivencia humana, que el pueblo comprendió con mucha precisión.

Lo característico del movimiento salvadoreño fue la relación muy estrecha entre lo cristiano y lo político, constituyó una experiencia nueva. Los campesinos asumieron un compromiso revolucionario a partir de su religiosidad. Monseñor Oscar Arnulfo Romero jugó un papel muy importante en la justificación de la lucha revolucionaria, afirmó que era justa desde la perspectiva de Dios. Como consecuencia, el análisis de la realidad fue construida con elementos religiosos y políticos a la vez.

³²⁹Mora Arnaldo, *Monseñor Romero... Op. Cit.*, p. 220.

El momento más crítico en sus declaraciones fue precisamente el 23 de marzo de 1980, con el llamado que hizo a las fuerzas armadas salvadoreñas: “En nombre de Dios, y en nombre de este sufrido pueblo cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios: ¡cese la represión...!”³³⁰.

Estos hechos desembocaron en el asesinato de Monseñor Romero un día después, pero sin duda, su práctica y alocución creó conciencia en el pueblo explotado, fue en realidad un ejemplo y guía para las masas, asimismo una justificación ideológica, dándole un contenido de justicia a través de su práctica religiosa.

Comentarios finales

Actualmente la elite oligárquica, formada por un reducido número de familias, ejerce el poder económico a través de la tenencia de una enorme cantidad de tierra, grandes fincas cafetaleras o azucareras, servicios bancarios y financieros, así como compañías de construcción. Existió por décadas un acuerdo entre la oligarquía y los militares para ejercer un gobierno autoritario.

Los militares también intentaron algunas reformas como el sistema de seguridad social y el reconocimiento de los sindicatos urbanos, aunque siguieron prohibidos los sindicatos rurales. En la década de los ochenta se permitió la participación de dos partidos políticos de derecha, el Demócrata Cristiano (PDC) y Alianza Republicana Nacionalista (ARENA).

Las dictaduras militares gobernaron por largas décadas, ejercieron el poder fundamentadas en la represión, con gran cantidad de muertos y desaparecidos, como la masacre estudiantil de julio de 1975. A partir de 1977 la izquierda empezó a organizarse para la lucha armada. La guerra sucia se desencadenó contra la sociedad civil, contra sacerdotes católicos, principalmente jesuitas, sindicatos, organizaciones guerrilleras. Fueron creados los escuadrones de la muerte por el mayor del ejército Roberto D’uson.

La sociedad civil organizada a través de diversas organizaciones de masas, así como los movimientos guerrilleros integrados por estudiantes,

³³⁰*Ibid.*, p. 225.

militantes de partidos de izquierda, así como miembros de las comunidades de base de la iglesia católica, dichos movimientos tuvieron como fin derrocar los regímenes autoritarios e impulsar el proceso de democratización.

Los ideales revolucionarios de los movimientos armados se fueron diluyendo al transcurrir del tiempo, sobre todo a partir de la firma de los acuerdos de paz, cuando los frentes guerrilleros se transformaron en partidos políticos, dando inicio también la disputa por el poder dentro de las organizaciones políticas, entre los dirigentes históricos ortodoxos y las nuevas generaciones de jóvenes que se asumieron como moderados y demócratas. Los viejos comandantes se han rehusado permanentemente a ceder espacios de poder a las nuevas generaciones. Las transformaciones económicas, sociales y políticas que prometieron las elites revolucionarias no pudieron concretarse, estableciendo como propósito fundamental la búsqueda de espacios de poder dentro de los gobiernos civiles recién instaurados.

En este proceso fueron los laicos católicos quienes más manifestaron el carisma de saber unir la confesión de la fe eclesial con la práctica de un amor por los demás, al modo del que Jesús describe en la parábola del samaritano o en la del juicio final. Naturalmente, este amor fue personal y también colectivo, ya que la lucha revolucionaria, siendo un fenómeno colectivo de combate por devolver el poder al pueblo, estuvo al mismo tiempo jalonada de encuentros personales y de opciones hechas desde la raíz de la conciencia y de los corazones.

El individuo en el horizonte de la modernidad

coordinado por:

María del Rocío Lucero Muñoz

René Vázquez García

José Antonio Mateos Castro

Se terminó de imprimir el día
en los talleres de ROSETTE EDITORES

Teléfono: 246-490-55-60

Correo electrónico: migsam@prodigy.net.mx

Diseño editorial
Miguel Rosete Segura

El tiraje consta de 500 ejemplares

