REVISTA

Piezas

en diálogo filosofía y ciencias humanas

DESCUBRIR ISRAEL Y PALESTINA NOTAS Y REFLEXIONES DE UN ITINERARIO

Luis Armando Aguilar Sahagún

PATOLOGÍAS SOCIALES: RECONSTRUIR UNA TEORÍA CRÍTICA (DEL CAPITALISMO)

Jaime Torres Guillén

LA PROMOCIÓN SOCIAL DE LOS CONSAGRADOS DEL SIGLO XXI

Enrique Marroquín Zaleta

RESEÑA

MAQUIAVELO. UNA GUÍA CONTEMPORÁNEA DE LECTURA SOBRE LO POLÍTICO Y EL ESTADO

Israel Covarrubias (coord.)

ENTREVISTA: Richard J. Bernstein

Alonso Solís Sillas

ISSN 1870-7041

$80 pesos

ISSN 1870-7041

SEMESTRAL - II ÉPOCA, VOLUMEN IX, NÚM. 26, JULIO 2018

Título: Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas
Editor: Jaime Torres Guillén.
Editorial: INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.
ISSN: 1870-7041
Época: II Época
Volumen: IX
Número: 26
Año: 2018
Periodicidad: Semestral
Encabezamientos de materia: 1. Filosofía. 2. Ciencias Sociales. 3. Educación. 4. Teología. 5. Cultura.

REVISTA
PIEZAS
en diálogo filosofía y ciencias humanas

DIRECTORIO

INSTITUTO DE FILOSOFÍA, A.C.

Rector	Luis Felipe Reyes Magaña, MSpS.
Decano de Estudios	Eusebio Hernández Mendoza, OFM. Cap.
Secretario Académico	Rafael Rivadeneyra Fentanes

REVISTA PIEZAS, EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Editor y Director	Jaime Torres Guillén
Consejo Editorial	Elba Noemí Gómez Gómez Héctor D. León Jiménez Luis Armando Aguilar Sahagún Luis Fernando Suárez Cázares Rafael Rivadeneyra Fentanes

CONSEJO ACADÉMICO ASESOR

IIF UNAM	Mauricio Beuchot Puente
UAM-Iztapalapa	Gabriel Vargas Lozano
ITESO	Humberto Orozco Barba
IIS UNAM	Fernando M. González
UIC	Tomás Almorín Oropa
UDG	Elisa Cárdenas Ayala
U. de Pernambuco, Brasil	Paulo Henrique Martins
CEICH UNAM	Jorge Cadena-Roa
U. de Buenos Aires, Argentina	Alberto Bialakowsky
Dept. de Estudios Políticos UDG	Jaime A. Preciado Coronado
CIALC UNAM	Lucio Fernando Oliver Costilla
U. Complutense de Madrid	Marcos Roitman Rosenmann
UAEM	Israel Covarrubias González
UAQ	Stefan Josef Gandler
Inst. Cultural Juan Marinello, La Habana Cuba	Rodrigo Espina Prieto
CIESAS-Occidente	Jorge Alonso Sánchez

Diseño y Diagramación por Francisco Tapia Velázquez

Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco. Teléfonos y fax: 01 +52 01 (33) 3631 0934
www.if.edu.mx

PIEZAS en diálogo filosofía y ciencias humanas
Revista semestral de filosofía
revista.piezas@if.edu.mx

Impreso en los talleres de Prometeo Editores S.A. de C.V. Libertad #1457, Colonia Americana, C.P. 44160, Guadalajara Jalisco.

ISSN 1870-7041
Reserva de derechos al uso exclusivo del título
Piezas núm. 04-2014-020611112800-102
Certificado de Licitud de Título 13577
Certificado de Licitud de Contenido 11150

Derechos reservados del autor:
Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando sean utilizados con fines académicos y se cite la fuente.

Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas, es una publicación del Instituto de Filosofía A.C. (Tlaquepaque, Jalisco, México), con una periodicidad semestral, dedicada principalmente a la filosofía y ciencias humanas articulando en estas disciplinas la esperanza cristiana y la preocupación social. El público al que va dirigido esta revista es aquel interesado en estos campos.

Correspondencia y canje
torresguillen@hotmail.com

Suscripciones: revista.piezas@if.edu.mx

Fotografía de la portada:
Richard Bernstein

Rodal Carlos
Pintor y escultor contemporáneo
www.carlosrodal.com
rodal@carlosrodal.com

ÍNDICE

DOSSIER

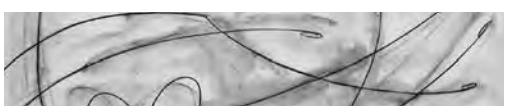
Una brevisima introducción a la obra de Richard Bernstein.
Alonso Solís Sillas y Nalliely Hernández Cornejo 4

Entrevista

El pragmatismo, el mal y la filosofía contemporánea.
Alonso Solís Sillas 9

ESCENARIOS

Descubrir Israel y Palestina. Notas y reflexiones de un itinerario.
Luis Armando Aguilar Sahagún 24



Patologías sociales: Reconstruir una teoría crítica (del capitalismo).
Jaime Torres Guillén 44

Los modelos democráticos y sus concepciones sobre la naturaleza humana.
Germán Rodrigo del Río Gómez 65

ENSAYOS

La promoción social de los consagrados del siglo XXI.
Enrique Marroquín Zaleta 77

RESEÑA

Israel Covarrubias (Coord.: *Maquiavelo. Una guía contemporánea de lectura sobre lo político y el Estado.*
Luis Octavio Vado Grajales 92

Editorial

Estimados lectores, con una entrevista al filósofo Richard Bernstein, profesor de la New School for Social Research, de Nueva York, la revista *Piezas* abre su temática al número 26. En una interesante conversación, Alonso Solís, profesor del Instituto de Filosofía, lleva a Bernstein a mostrar de manera breve, pero sustanciosa, los procesos de su formación como filósofo y sobre todo su lectura crítica del pragmatismo como corriente filosófica. En la entrevista, Bernstein aconseja que una buena formación filosófica pasa por tener encuentros serios con los grandes filósofos de la tradición, lo cual implica saber leer, saber escuchar y entablar un diálogo directo con los autores. Su consejo es más que pertinente, sobre todo tratrándose de las palabras de un alumno de dos grandes filósofos analíticos: Carl G. Hempel y Wilfrid Sellars; a su vez, colega, de una de las pensadoras políticas más significativas del siglo XX: Hannah Arendt. En la conversación Bernstein narra las diferentes influencias conceptuales y temáticas por las que pasó antes de construir los tópicos filosóficos propios. Para el lector hispanoamericano, la entrevista realizada por el profesor Solís, es una excelente invitación al conocimiento de un autor como Bernstein quien concibe al pragmatismo no solo como una perspectiva que se interesa sobre la verdad, o la cuestión social y política, sino como "un diálogo abierto en curso que incluye a múltiples voces, a veces conflictivas pero siempre interesantes".

En la sección de **Escenarios** el profesor Luis Armando Aguilar Sahagún, miembro del Instituto de Filosofía, presenta una crónica testimonial de su viaje a Israel y Palestina. El trabajo no es solo una descripción de sucesos, sino un verdadero descubrimiento personal con el cual el autor reflexiona la situación actual que vive Palestina en su tensión constante con Israel. "Descubrir Israel y Palestina. Notas y reflexiones de un Itinerario" es un ejercicio de rememoración y reflexión de ambos pueblos, de la violencia, la paz y de las víctimas inocentes. Es también, una protesta intelectual contra la invocación unilateral de la santidad de la presencia de Dios en la historia política de Israel, en detrimento de todo un pueblo. Pero como bien lo expresa el profesor Sahagún, el problema trata solo de una cuestión religiosa, es el problema de la falta de reconocimiento de la población árabe en Israel y el mundo entero.

En "Patologías sociales: reconstruir una teoría crítica (del capitalismo)", el profesor Jaime Torres Guillén, presenta la llamada teoría del reconocimiento de Axel Honneth como una vía para reconstruir una teoría de la justicia como teoría crítica del capitalismo. La razón radica en que, con su trabajo, Honneth, permite que el análisis social de las experiencias morales de sufrimiento pueda vincularse a la crítica de las formas patológicas de relación social que impone el capitalismo. Sin embargo, como Honneth no postula su teoría crítica como una crítica al capitalismo o al menos su noción de crítica no queda clara a este respecto, se requiere una reorientación de su trabajo en términos de crítica al capitalismo.

Una vez más Germán Rodrigo del Río Gómez, candidato a Maestro en Ciencia Política por la Universidad de Guadalajara, nos presenta un artículo de muy buena calidad. Aunque su perspectiva se orienta a los estudios políticos, en "Los modelos democráticos y sus concepciones sobre la naturaleza humana", el autor realiza un auténtico ejercicio filosófico al retomar las ideas de Marshall Sahlins sobre la concepción occidental de la naturaleza humana, para analizar tres modelos contemporáneos de democracia con el objeto de identificar las ideas implícitas sobre las capacidades de las personas en sus propuestas institucionales. Una de las conclusiones de del Río Gómez es que, a partir del análisis, se aprecia la persistencia de una concepción estática sobre la naturaleza humana en los tres modelos revisados, así como una concepción implícita que separa naturaleza y cultura, lo que afecta en definitiva, el concepto y operación de instituciones políticas.

"La promoción social de los consagrados del siglo XXI" de Enrique Marroquín Zaleta, profesor del Instituto de Filosofía, ofrece una orientación intelectual a los consagrados del mundo de hoy, en relación con su papel en la promoción social. Reflexiona sobre la postura de la Iglesia en lo que respecta a

su quehacer social. El autor invita a pensar de manera filosófica, el cambio en la forma de entender la misión de la Iglesia, a través de la acción de sus miembros, quienes, con un profundo sentido espiritual, podrían unirse con todas y todos los que trabajan por el "Reino de Dios", en un diálogo intercultural, intercongregacional e incluso, interreligioso. Como lo expresa el propio profesor Marroquín, "se trata de despertar la reflexión de quienes en el actual mundo globalizado y neocapitalista, desean clarificar su papel como miembro de la Iglesia en los asuntos de la construcción del reino de Dios".

La reseña al libro *Maquiavelo. Una guía contemporánea de lectura sobre lo político y el Estado*, que coordinó Israel Covarrubias fue elaborada por el profesor Luis Octavio Vado Grajales. Un reconocimiento a ambos. Por lo demás, agradecemos el trabajo estético que acompaña el presente número de **Piezas**.

Este número se enriquece con la obra del artísta plástico tapatio, Carlos Rodal, de quien presentamos una breve semblanza de su trabajo:

SEMBLANZA

Esbozo de una de "n" posibilidades de *definición* de arte: "El fascinante y transformador desarrollo de la doble triada: *conceptual-poética-constructiva*; del espíritu, mente y cuerpo físico, a través de la materia, constituida en una obra con cualidades de vigencia permanente en la percepción del género humano."

Carlos Rodal pertenece a la generación de artistas plásticos que emergen a principios de la década de los 90, sucesores de diversos géneros derivados de la *modernidad* (tradición de la ruptura), llamada corriente *contemporánea*, posterior a los movimientos de las *vanguardias*. Al igual que otros de sus colegas de genaración, revitalizan la pintura y escultura tradicionales.

Rasgo esencial en su obra es la incorporación y fusión de expresiones de culturas locales y distantes (*nomadismo cultural*), pasadas y presentes, conjuntamente a los fenómenos naturales y sociales en el acontecer del mundo actual.

Durante los 80 y 90 viaja regularmente por México, Europa, EUA, y en la primera mitad de los 90 a la India e Indochina, enfocándose en las expresiones de sus culturas.

CRONOLOGÍA

- Impulsado por sus padres en su infancia en la creatividad artística.
- A principios de la década de los años 80 establece amistad y diálogo continuo con los arquitectos, Luis Barragán, Ignacio Díaz–Morales, Marco Aldaco, Gonzalo Villa-Chávez, Lázaro Julián, la pintora María Luisa González–Aréchiga y el pintor y escultor Juan Soriano. Todos ellos maestros y fuente de inspiración de vida y quehacer artístico.
- 1998 – hoy- Cofundador y director de Leonard Codex Art New York, Brooklyn, NY
- 1997 – hoy- Mantiene estudios-taller en las ciudades de Nueva York y Guadalajara
- 1986 – hoy- Obras pictóricas y escultóricas exhibidas de manera colectiva e individual en foros internacionales. Forman parte colecciones privadas e institucionales.
- Ha residido y desarrollado su trabajo en las ciudades de Colima, Guadalajara, Ciudad de México, Monterrey, Los Ángeles, Nueva York, Paris y Roma.
-

Mantiene estudios-taller en las ciudades de Guadalajara y Nueva York
www.carlosrodal.com / rodal@carlosrodal.com

Una brevísima introducción a la obra de Richard Bernstein

Alonso Solís Sillas y Nalliely Hernández Cornejo

Richard J. Bernstein es, sin duda, una figura clave de la filosofía contemporánea. Su trayectoria intelectual —espléndidamente relatada por Ramón del Castillo[1] — muestra el papel central que ha tenido en el resurgimiento del pragmatismo americano como una propuesta vigente y sugerente, poniéndolo en relación con buena parte de los estilos y tradiciones que hoy se discuten con mayor vigor. Bernstein ha abordado de manera lúcida y extensa una gran variedad de problemas filosóficos, algunos de tinte epistemológico en torno a la verdad, la justificación, la racionalidad y la objetividad, y, con la misma profundidad, y relacionándolos con los primeros, temas éticos, políticos, estéticos y literarios. Para ello, Bernstein se ha valido no sólo del pragmatismo clásico y contemporáneo, sino de diversas tradiciones filosóficas, incluyendo la teoría crítica, la deconstrucción, la hermenéutica, la filosofía política y social, entre otras. La obra de Bernstein ha sido ampliamente reconocida por la forma en que ha tendido puentes entre diversas escuelas, estilos y tradiciones, acercando entre sí a pensadores y perspectivas filosóficas que de otra manera permanecerían aisladas, sobre todo, debido a la división que impera entre la filosofía analítica y continental del siglo XX. El *êthos* pragmatista y dialógico que permea su trabajo ha generado numerosos vínculos con algunos de los pensadores más relevantes de nuestros días, como Hannah Arendt, Jürgen Habermas, Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida, Ágnes Heller, Charles Taylor y Richard Rorty.

Richard Jacob Bernstein nació en Brooklyn, Nueva York, en el seno de una familia de inmigrantes judíos. El más joven de tres hermanos, asistió a la Midwood High School, una preparatoria pública de Brooklyn, y cursó el pregrado en la Universidad de Chicago, cuando por sus aulas desfilaban figuras como Susan Sontag, George Steiner o Philip Roth. Fue en Chicago donde Bernstein se enamoró de la filosofía y escribió una sobresaliente tesis titulada "Love and Friendship in Plato: a Study of the Lysis and the Phaedrus". Posteriormente, regresó a Nueva York para obtener el grado de Bachelor of Science en la Universidad de Columbia. En 1953, cursó sus estudios de doctorado en la Universidad de Yale, donde presentó una disertación sobre la metafísica de la experiencia de John Dewey. Un año después, a los veintidós años, impartió su primer curso y empezó a involucrarse con asociaciones progresistas y activistas.

En 1958, luego de trabajar un año como Fulbright Lecturer (profesor) en la Universidad Hebrea de Jerusalén, Bernstein regresó a Yale como Profesor Asistente de Filosofía. En 1964, fue nombrado editor de *The Review of Metaphysics*, una

1. En su texto "Derivas pragmatistas", la introducción al libro de Richard BERNSTEIN, *Filosofía y democracia: John Dewey* (Barcelona: Herder, 2010), Ramón del Castillo relata con lujo de detalle la compleja escena filosófica norteamericana durante el siglo XX y el interés que tuvo en ella Bernstein.

de las pocas revistas de la época que aceptaba contribuciones de distintas escuelas y tradiciones filosóficas, en cuyas páginas podemos hallar artículos de insignes filósofos analíticos como Wilfrid Sellars o Willard Van Orman Quine al lado de textos de Leo Strauss o Martin Heidegger. Ese mismo año, Bernstein se unió a un grupo de la facultad que participaba en el Movimiento por los Derechos Civiles y en las protestas contra la Guerra de Vietnam.

En 1965, Bernstein ingresó al prestigioso colegio de artes liberales Haverford College, donde daría clases durante veintitrés años. En 1976, asumió la dirección del seminario que se realizaría en Dubrovnik, Croacia, en apoyo a los disidentes marxistas yugoslavos que habían sido despedidos de la Universidad de Belgrado. Este seminario se volvería una institución internacional que atraería a figuras como Richard Rorty, Charles Taylor, Anthony Giddens, Cornelius Castoriadis, Alain Touraine, Ágnes Heller, Seyla Benhabib, Nancy Fraser y Judith Butler. En 1980, Bernstein fue nombrado coeditor fundador de la revista *Praxis International*; y en 1989, presidente de la Eastern Division of the American Philosophical Association y profesor-investigador en la New School for Social Research, de Nueva York, donde permanece hasta la fecha.

En cierto sentido, es posible trazar una paralela entre Bernstein y su polémico amigo Richard Rorty. Ambos recibieron una sólida formación en historia de la filosofía y tuvieron un papel protagónico en el resurgimiento y reinterpretación del pragmatismo americano, en particular, de John Dewey. Ambos destacan por la variedad de temas y perspectivas que tejieron y retejieron, del que se originó un puente entre el estilo analítico y continental, la denuncia de las antítesis que juzgaban obsoletas en la filosofía y la crítica de la excesiva profesionalización de ésta. Estos elementos llevaron a ambos a elaborar un nuevo pragmatismo, con lo que han influido en buena medida la historia y vida intelectual de los Estados Unidos y dondequiera que ha tenido eco el pragmatismo. Pero existen notables diferencias entre ambos. Bernstein y Rorty rescatan, en un primer momento, a Dewey de las críticas hechas desde las tradiciones analítica y continental, las tesis del empirismo, de la teoría crítica; y en un momento posterior, traen a colación a Dewey ante la escena filosófica, política y epistemológica contemporánea. Sin embargo, sus lecturas de Dewey difieren tajantemente entre sí. Mientras que Rorty presenta un Dewey posmoderno y textualista, depurado de lo que llama su "metafísica de la experiencia", Bernstein busca vínculos entre Dewey y Gadamer, defendiendo la relevancia de la actitud deweyana de resignificación de la noción de experiencia.

A partir de esta y otras lecturas, puede describirse el temperamento filosófico de Bernstein como el de un mediador, no sólo entre estilos y tradiciones, sino entre ideas, conceptos e incluso actitudes distintas. Bernstein media entre un empirismo que todavía conservaba una noción ingenua de experiencia y un giro lingüístico que pretendía dejar de hablar de ella; entre deliberacionistas y comunitaristas, utilizando el concepto de democracia de Dewey; y entre la argumentación rigurosa y la mera redescripción persuasiva. Como señala del Castillo, esta mediación, que no debe confundirse con un "ecumenismo condescendiente", consiste en una constante confrontación de tradiciones como el marxismo, el existencialismo, el pragmatismo y la filosofía analítica (*Praxis y acción*), o entre pragmatistas de distintas generaciones (*El giro pragmático*), en la que hábilmente acerca

posturas, pero también problematiza y "añade tensión" a las relaciones entre ellas, abriendo así nuevas perspectivas de los problemas y temas abordados.

Por otra parte, la obra de Bernstein no sólo se distingue por haber entablado diálogos teñidos de mediaciones y críticas agudas, directos e indirectos, con algunos de los filósofos más relevantes de nuestra época; se distingue también por el estilo mismo del diálogo, que combina una actitud de pasión y compromiso, al tiempo que muestra una verdadera apertura ante las ideas de su interlocutor —apertura por desgracia poco común en el ámbito filosófico y académico—. En definitiva, Bernstein ha elaborado una filosofía dialógica que evita las frecuentes reservas de la división entre tradiciones y aprovecha al máximo, renueva y sutilmente entrelaza los distintos estilos filosóficos, sin perder un ápice de originalidad.

Como ya hemos mencionado, Bernstein ha realizado una importante labor junto a filósofos como Hilary Putnam o Richard Rorty. Y ha rehabilitado y reivindicado el valor del pragmatismo americano clásico, mostrando que podemos hallar en él y en sus versiones neopragmatistas respuestas sugerentes acerca de los debates epistemológicos y sociales contemporáneos. Así, este llamado "giro pragmático" de la filosofía ha dialogado con propuestas tan diversas como las de Jürgen Habermas, Michel Foucault, Donald Davidson, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer. Ello ha permitido el replanteamiento del valor filosófico y social del pragmatismo, que a menudo es erróneamente visto como una propuesta superficial o carente de principios o compromisos.

Antes bien, la labor del pragmatista ha consistido en la denuncia de algunos de los excesos de rigor y aridez de los expertos en filosofía y del callejón sin salida con el que se han topado algunos debates, tanto analíticos como continentales. Con ello, el pragmatismo ha demostrado cómo una parte de la filosofía teórica se ha aislado de las cuestiones prácticas y vitales y de las preguntas más básicas que nos formulamos acerca de nuestra forma de guiar nuestra existencia. El pragmatismo intenta recuperar ese énfasis sobre las cuestiones y consecuencias prácticas de nuestras creencias y compromisos, sin perder rigor teórico alguno. Lo lleva a cabo, como afirma Bernstein, a partir de una postura falibilista pero antiescéptica, pluralista pero antirelativista, una postura en que los sujetos tienen un papel central para teorizar y resolver los problemas de nuestras comunidades. En este sentido, y con singular destreza, Bernstein logra proponer escenarios donde, siguiendo a Whitehead, la filosofía no pierde ni el romance ni la precisión para alcanzar la generalidad, escenarios donde tenemos principios y compromisos firmes y básicos, pero siempre falibles y abiertos a la crítica y a redescripciones enteramente nuevas.

En esta actitud se inscribe también uno de los últimos libros de Bernstein (*Vida irónica*), donde se presenta a la ironía como una actitud vital y como un importante y poderoso concepto filosófico que nos permite encarar las exigencias de la vida contemporánea. Según la reflexión de Bernstein, la ironía nos permite la conciliación de la filosofía teórica (ese afán academicista que impera hoy en la labor filosófica y que a menudo se escinde radicalmente de la vida práctica), entendida como una manera de buscar la forma correcta de entender las cosas, y la filosofía práctica como la respuesta a la pregunta por cómo debemos vivir y modelar nuestras vidas y comunidades.

Por un lado, el trabajo de Bernstein, como he dicho, siempre ha estado motivado por esta suerte de conciliación, una

armonía y sutil equilibrio que encuentra entre la sistematización y la edificación, entre la violencia y la contención o la excesiva apacibilidad. Por otro lado, se trata de un ejercicio siempre contextual, pragmáticamente decidido y, por lo tanto, siempre inconcluso, porque nos movemos permanentemente en un amplio espectro de situaciones que requieren más de uno u otro extremo. En tal ejercicio, también formulado en un tono aristotélico del justo medio, Bernstein elabora un espacio en donde la terapia filosófica utiliza la ironía para salvar esta distancia entre filosofía teórica y práctica, para restituir la utilidad social y la respuesta existencial de la filosofía, sin perder la precisión y cierta seriedad indispensable.

De esta forma, la reflexión de Bernstein pone a dialogar propuestas aparentemente divergentes, como son las de Jonathan Lear y Richard Rorty, para mostrarnos la función filosófica de la ironía. Ejemplificada en Sócrates y en Kierkegaard, Bernstein entiende la ironía como aquella experiencia irruptora que nos obliga a resignificar nuestras identidades prácticas a fin de alcanzar la excelencia humana, y que a la vez configura una actitud epistémica falibilista, nominalista e historicista sobre nuestras creencias más básicas. En este último sentido, Bernstein, siguiendo a Rorty, recupera la terapia irónica para mostrar que los proyectos filosóficos abocados al descubrimiento de léxicos últimos no son sino ilusiones que debemos abandonar, y que dicha actitud contribuye al progreso moral. No obstante, Bernstein formula una postura que evita caer en los riesgos del exceso o de la falta de ironía, en la completa ausencia de seriedad o el nihilismo o en la aridez oscura y cerrada. De modo que la ironía se convierte en un vínculo entre la filosofía teórica y práctica, entre nuestro intento por entender las cosas cabalmente y responder a cómo debemos vivir. Nos atrevemos incluso a decir que Bernstein mismo encarna este vínculo que aparece como telón de fondo de toda su trayectoria, su búsqueda incansable, cómo vamos de lo sistemático a lo edificante, cómo la ironía se convierte en reflexión comprometida en torno a la justificación, la vida democrática y la violencia.

Bernstein, en definitiva, ha practicado la actitud dialogante y de apertura radical que construye en sus textos filosóficos. De hecho, como él mismo escribió alguna vez, más que tender puentes entre dos tradiciones que a menudo compiten entre sí, se ignoran o desprecian, Bernstein se ha rehusado a entender la filosofía en esos términos. Al contrario, se ha propuesto recuperar, elaborar y reelaborar, adoptar o relacionar tesis de diversos estilos, siempre que permitan pensar cómo construir mejores comunidades. Sus reflexiones sobre temas tan diversos como la verdad y su justificación, el mal y la violencia, la ironía y la esperanza social siempre tienen este telón de fondo. Es justo este talante que encuentra una sensible ponderación entre la ironía y el compromiso, entre la sistematización y la edificación que hacen de su obra algo original y urgente en estos tiempos marcados por la cerrazón, el pseudodiálogo, la sobreinformación caótica y superficial y la escasa esperanza social que el mundo intelectual y material nos provee.

Como indica Ramón del Castillo, Bernstein es un pensador complejo pero accesible, de espíritu directo y combativo, que desdeña imposturas académicas y etiquetas intelectuales; un pensador que, según él mismo, más que un filósofo *con un programa preestablecido*, es un filósofo *de ocasión*; de modo que son la propia experiencia y el contexto los que motivan su reflexión filosófica. Así, es esta reflexión lo que lo vuelve mucho más persuasivo y

deliciosamente parecido a lo que el historiador de las ideas Isaiah Berlin llamara "una zorra" que a "un erizo", cuando interpreta el verso de Arquíloco que reza: "Muchas cosas sabe la zorra, pero el erizo sabe una sola y grande".

En resumen, el pragmatismo de Richard J. Bernstein se convierte hoy en un invaluable instrumento para repensar el mundo, pero también para pensar qué clase de comunidades académicas queremos construir y cómo las comunidades de filósofos y teóricos sociales o naturales pueden ser útiles para enfrentar los problemas contemporáneos más urgentes, no mediante un conjunto de tesis fijas, sino mediante "un diálogo que incluye múltiples voces, a veces conflictivas, pero siempre interesantes".

Títulos de las obras de R. Bernstein en español:

Filosofía y democracia: John Dewey (Herder)

Praxis y acción: enfoques contemporáneos de la actividad humana (Alianza Editorial)

La reestructuración de la teoría social y política (Fondo de Cultura Económica)

Perfiles filosóficos: ensayos a la manera pragmática (Siglo Veintiuno Editores)

Freud y el legado de Moisés (Siglo Veintiuno Editores)

El mal radical: una indagación filosófica (Editorial Fineo)

El abuso del mal: la corrupción de la política y la religión desde el 11/9 (Katz Editores)

El giro pragmático (Anthropos Editorial)

V*iolencia: pensar sin barandillas* (Gedisa)

Vida irónica (Pollo Blanco)

Diálogos: Taylor y Bernstein (Gedisa)

El pragmatismo, el mal y la filosofía contemporánea

Una conversación con Richard Bernstein

Alonso Solís Sillas*

* Maestro en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara.

Alonso Solís: Profesor Bernstein: usted es un hombre que, para decirlo con sus propias palabras, "ama contar historias", e incluso está convencido de que contar historias es esencial para una adecuada enseñanza de la filosofía. Por otro lado, el pragmatismo, una de las tradiciones filosóficas con las que más se le identifica, enfatiza agudamente la relación entre las ideas y el entorno cultural e histórico del que emergen. ¿Podría contarnos, a grandes trazos, la historia de su vida?

Richard J. Bernstein: Nací en el año de 1932 y crecí en Brooklyn, en el barrio de Borough Park, en una modesta familia judía. Mi padre era dueño de una tienda de muebles y mi madre, ama de casa, dedicaba buena parte de su tiempo libre a actividades comunitarias. Mi familia no era particularmente intelectual. Mi padre, por ejemplo, no terminó la preparatoria y prácticamente nadie en mi familia extendida asistió a la universidad. De hecho, nunca leí libros de niño. ¡La primera vez que leí libros infantiles fue cuando se los leí a mis propios hijos! El primer libro que leí completo, de principio a fin, fue el *Capital* de Karl Marx, cuando tenía catorce años. Sin embargo, tuve la buena fortuna de asistir a una preparatoria extremadamente buena en Brooklyn, llamada Midwood High School (que es, por cierto, la misma preparatoria en la que estudió Woody Allen; y en una de sus películas, creo que en la de *Play It Again*[1], Sam , hace incluso una referencia a nuestra preparatoria).

Y fue cuando estaba en la preparatoria que comencé a descubrir las ideas y la cultura. Tuve un auténtico despertar intelectual en mis años de preparatoria: descubrí por vez primera los placeres de la música, la literatura, las ideas, el arte. Me gradué, si mal no recuerdo, en 1947, y luego fui a estudiar a la Universidad de Chicago. La Universidad de Chicago tuvo una influencia formativa extraordinaria sobre mí. La Universidad de Chicago durante ese tiempo era un lugar extremadamente emocionante e inusual: la facultad fue totalmente rediseñada por su presidente, Robert Maynard Hutchins, y era un lugar que tenía un currículo fijo, sin materias opcionales. Chicago era una de las mejores y más emocionantes universidades de la época para los estudios humanísticos y sociales. En Chicago recibí no una educación especializada en filosofía, sino más bien una educación liberal general: leíamos y discutíamos grandes clásicos. El tiempo que pasabas en Chicago como estudiante de licenciatura dependía de una serie de exámenes que rendías para aprobar cada materia.

Chicago era primariamente una "institución de libros clásicos": todos los estudiantes leíamos, desde nuestro primer semestre, a autores como Platón, Aris-

1. Traducida al español como *Sueños de un seductor* (1972) es una comedia producida por Paramount Pictures y APJAC Productions.

tóteles, Heródoto, Tucídides, Cicerón, Dostoievski, Freud, Weber... ¡Fue una experiencia muy embriagadora! Chicago, además, atraía a personas extraordinariamente talentosas. En ese tiempo, eran estudiantes de Chicago gente de la talla de Susan Sontag, Richard Rorty, George Steiner, Philip Roth y Mike Nichols. Además, tenía una fascinante planta docente. Y fue allí que me interesé por Platón. Escribí mi tesis sobre el amor y la amistad en Platón, la cual era principalmente una discusión de dos diálogos de Platón. En realidad, fue Platón quien me metió a la filosofía. Y mi texto filosófico predilecto, por cierto, hasta el día de hoy, sigue siendo un texto de Platón: el *Fedro*. ¡No he perdido mi amor por los diálogos de Platón! Como ya mencioné, en mi licenciatura no recibí una educación específicamente filosófica sino una educación humanística general. Y entonces no sabía mucho acerca de filosofía en Chicago. Pero la gente me decía que yo estaba formulando preguntas filosóficas y así fue como me di cuenta de que quería estudiar filosofía.

Después de graduarme de Chicago, pasé un par de años en la Universidad de Columbia, en Nueva York. Y después entré al doctorado en filosofía en la Universidad de Yale. Yale era también un lugar extremadamente interesante. Recibí una educación "pluralista": leí a Wittgenstein, a Hegel, Dewey, Marx... y yo me sentía igual de entusiasmado ante cada uno de estos filósofos. Y esa orientación pluralista de Yale tuvo un profundo impacto sobre mí. Ninguna escuela o autor dominaba completamente nuestras discusiones. Aprendíamos genuinamente de todas las orientaciones disponibles. Debemos recordar que en este momento se fomentaba un fuerte desprecio hacia el estudio de la historia de la filosofía, en buena medida gracias a la influencia del llamado giro lingüístico. Pero Yale resistía a esta tendencia negativa y fomentaba un estudio pluralista y riguroso de lo mejor de la tradición filosófica. De hecho, quiero mencionar que fue en realidad Richard Rorty quien me convenció de estudiar en Yale. Dick Rorty y yo nos conocimos y nos hicimos amigos desde que éramos estudiantes de licenciatura en Chicago y él después fue a Yale. Poco tiempo después, yo y otros alumnos de Chicago le seguimos y fuimos al departamento de filosofía de Yale.

Y en Yale fue precisamente por un grupo informal de lectura donde conocí realmente por primera vez a John Dewey y el pragmatismo norteamericano. Yo no había estado interesado en el pragmatismo. Incluso en Chicago había una actitud negativa hacia el pragmatismo y yo había adquirido el prejuicio de que el pragmatismo no tiene nada interesante que decirnos. Creo que nunca leí a ningún pragmatista durante mis estudios en Chicago. Conocí por vez primera a los pragmatistas en Columbia: fui introducido por Justus Buchler. En un curso de Buchler, leí por vez primera a Peirce. Sin embargo, no estaba tan interesado en el pragmatismo. Así que fue realmente en Yale donde surgió en mí el profundo interés por la tradición pragmática, en un grupo de lectura organizado por el joven profesor John E. Smith, quien fue un gran intérprete e historiador de la filosofía norteamericana,

y el grupo de lectura era sobre *La experiencia y la naturaleza* de Dewey. Ese grupo de discusión fue una auténtica revelación para mí. A partir de ahí me interesé profundamente en Dewey y me di cuenta de que los prejuicios en contra de Dewey y el pragmatismo eran totalmente absurdos. Ahí me persuadí de que los pragmatistas en realidad se adelantaron a su época. Y sigo sosteniendo esa idea. En realidad, nunca como hoy han sido tan fundamentales y discutidos los temas que preocuparon a los pragmatistas clásicos. Y lo que más me atrajo de Dewey fue su concepción de la experiencia y su idea de la democracia radical, así como su llamado a renunciar a la "búsqueda de la certeza".

Pero creo que la preocupación por la comunidad y por lo político realmente era lo que más me atraía de Dewey. Así que decidí escribir mi tesis doctoral sobre la metafísica de la experiencia de John Dewey. Aunque también debo mencionar que tengo numerosas críticas a su filosofía: en Dewey hay muchas veces una carencia de sutileza, una carencia de detalle argumentativo. Pero yo creo que una de las dimensiones fundamentales de la filosofía es ofrecer una cierta "visión", y a mí me atraía la visión del pragmatismo. Los pragmatistas clásicos, por ejemplo, no creían que haya quiebres ontológicos radicales en la realidad. Mira, incluso puedo explicar esta idea tomando a Aristóteles, porque sé que tienes un fuerte interés en él. Bajo mi propia interpretación, Aristóteles nos dice que somos "animales fuera de sitio", ¡pero que somos animales al fin y al cabo! Aristóteles comienza casi todas sus obras —sea la *Metafísica* u otros escritos— hablando acerca de cómo encajamos con el resto de la naturaleza. Eso es muy cercano en espíritu al pragmatismo. No hay quiebres ontológicos radicales en el mundo. Los pragmatistas clásicos en especial tomaron influencia de Darwin y el evolucionismo, y abordan el mundo como una continuidad: no hay un quiebre radical entre el mundo natural y el mundo humano.

Además, debo mencionar a Paul Weiss como alguien que también me introdujo al pragmatismo. Weiss fue uno de los más grandes metafísicos especulativos del siglo XX. Fue además uno de los editores de las obras completas de Charles S. Peirce. Así que en Yale había mucho interés por Peirce. De hecho, yo publiqué una colección de artículos basados en conferencias dictadas por profesores en Yale en torno a Peirce, titulada: *Perspectives on Peirce*. Esa fue una de mis primeras publicaciones en forma de libro.

AS: Hablando de Paul Weiss, profesor Bernstein, me gustaría preguntarle algo que ya le pregunté en una ocasión, pero que me gustaría que quedara impreso en esta entrevista. Nos dijo ya que fue John Smith quien le introdujo por vez primera a la vitalidad y riqueza del pragmatismo. De Wilfrid Sellars usted ha dicho en varias ocasiones que aprendió a utilizar las herramientas analíticas para tratar las cuestiones filosóficas perennes. Sin embargo, usted escribe en *Praxis y acción* que le resulta muy difícil decir cuál fue su aprendizaje fundamental de Paul Weiss, dado que básicamente estaban en desacuerdo en todos los temas filosóficos básicos (usted además es escéptico del proyecto mismo de metafísica especulativa del que era partidario Weiss). Sin embargo, afirma que fue Paul Weiss quien le enseñó más que ninguna otra persona "qué es ser un filósofo". Entonces, le quiero preguntar, profesor: ¿qué aprendió de Weiss en torno a qué significa ser un filósofo? ¿Qué es ser un filósofo?

RB: Es verdad todo lo que dices. ¡Siempre me sorprende lo bien que conoces mi obra! Lo que puedo decirte es que Paul Weiss tenía la mente más aguda que jamás he conocido. Lo que quiero decir es que cualquiera que fuese tu posición, Weiss podía ir al corazón de ello y ver las debilidades de tu posi-

ción y hacerte realmente encarar el asunto. Te quiero contar la historia sobre Weiss que me marcó profundamente. Un grupo de estudiantes en Yale que habíamos egresado de Chicago estábamos en una fiesta informal y allí estaba Paul Weiss. Weiss volteó hacia nosotros y nos dijo: "¿Saben qué? Ustedes chicos de Chicago, ustedes siempre quieren dar el swing pero ¡nunca le quieren pegar a la pelota!". Y ese comentario de Paul Weiss cambió mi vida. Lo que significa es lo siguiente: no puedes solamente decir "Platón dice esto y Hume dice esto y Hegel dice aquello". Tienes que comenzar con eso pero tienes que ser capaz de realmente tomar una postura, ¡pegarle a la pelota! Tienes que saber dónde estás parado realmente, no sólo dar el swing sino pegarle a la pelota.

Y hay también otra historia con Weiss que me marcó. Yo era muy joven cuando empecé a dar clases, empecé a los 22 años, y yo no sabía pero tenía un gran talento para ello, resulté ser muy exitoso y atraía a muchos estudiantes. Además, y creo que en parte lo heredé de las habilidades organizativas de mi madre, también tengo un talento para la administración departamental, ¡creo que es mucho de sentido común! Así que cuando yo era muy joven, tenía veintitantos años, yo ya era un maestro popular, pero Paul Weiss se me acercó en una ocasión y me dijo: "¿Qué quieres ser? ¿Quieres ser un profesor? Tienes talento para ello, te irá bien ¿Quieres ser un administrador? Todos te van a elogiar. ¿Quieres ser un filósofo? Entonces te tienes que sentar y tienes que estudiar y 'sudar': tienes que pensar a profundidad los asuntos." Por todo eso digo que Weiss me enseñó qué significa ser un filósofo. Me enseñó a aprender dónde estoy realmente parado, cuáles son mis posturas, y a tener el coraje para desarrollar tus propias posturas.

Y ya que estamos hablando de Weiss, también debo mencionar que él me invitó a trabajar en la revista *The Review of Metaphysics*, la cual fue fundada por Paul a finales de los años cuarenta. La *Review* se convirtió en una de las revistas de filosofía más prestigiosas y pluralistas de los Estados Unidos. En un momento en que la mayoría de revistas sólo publicaban trabajos analíticos, nosotros publicábamos a autores de todas las orientaciones filosóficas: desde Quine, Sellars y Rorty hasta Leo Strauss y Heidegger. Trabajé en la *Review of Metaphysics* desde 1961 hasta 1971 y fue una de las grandes experiencias intelectuales de mi vida.

AS: Quisiera mencionar brevemente que la filosófica académica en Estados Unidos en los años cincuenta, periodo en el que usted escribió su tesis doctoral, despreciaba totalmente a Dewey y el pragmatismo. Y menciono esto para que nuestros lectores adquieran consciencia de lo insólito y heterodoxo que era realizar una tesis sobre Dewey en ese momento. Usted mismo ha escrito que fue lo suficientemente terco y perverso para escribir su tesis sobre Dewey.

RB: Sí, eso es verdad. Había un prejuicio común que afirmaba que el empirismo lógico era en realidad una versión más sofisticada del pragmatismo y que había asimilado lo mejor del pragmatismo. El pragmatismo era considerado tan sólo como una anticipación inmadura del moderno empirismo y positivismo lógico. Por ende, el pragmatismo era considerado *passé*, algo obsoleto. Sin embargo, no sólo hay diferencias cruciales entre el pragmatismo y la filosofía analítica, sino que en realidad en Estados Unidos hubo una "continuidad" entre el mejor trabajo analítico y el pragmatismo. Es un mito el hecho de que la filosofía analítica haya reemplazado completamente al pragmatismo en Estados Unidos: hay continuidades complejas y profundas. Podría mencionar por ejemplo a Quine, quien se apropió lo más vital de la tradición pragmática y lo combinó con un estilo y una sutileza lógica que eran propiamente analíticos.

AS: Regresando a su biografía, usted entonces empieza a dar clases en Yale, tiene muchas influencias intelectuales tremendas, fue alumno de Carl G. Hempel...

RB: Hempel fue mi profesor sólo durante mi primer año, pero lo admiraba profundamente. Era un hombre con una cultura extraordinaria, una persona cultísima y muy humana. No concuerda en lo absoluto con ese retrato vulgar de los empiristas lógicos: Hempel era realmente un intelectual muy humanista y sensible.

AS: Y también coincidió con Wilfrid Sellars en Yale...

RB: Eso fue después de que escribí mi disertación. Cuando me gradué de Yale (obtuve mi título en 1957 o 58), y no estoy seguro exactamente de cuándo se unió Sellars como profesor, pero cuando se incorporó a Yale, asistí a muchos de sus cursos y seminarios. De Sellars aprendí muchas cosas. Sellars me enseñó, entre otras cosas, que se pueden utilizar herramientas y técnicas de la filosofía analítica para tratar cuestiones filosóficas clásicas. Exhibía además un conocimiento sofisticado de la historia de la filosofía. Además, me enseñó a realmente valorar el mejor trabajo de la filosofía analítica. Yo sentía que en los escritos de Sellars había algo muy afín al pragmatismo. Rorty también valoraba mucho el trabajo de Sellars.

AS: Después te fuiste de Yale y comenzaste a dar clases en Haverford College en 1966. Y desde 1989 eres profesor de la New School for Social Research.

RB: Así es, desde el 89 estoy aquí en la New School. ¡Así que esa es la historia de mi vida! Sin embargo, a mí me gusta creer que sigo activo, que sigo pensado.

AS: Eres famoso por ser un pensador pragmatista.

RB: Bueno, en realidad, la ironía es que todo depende de a quién le preguntes. Muchos pensadores así me consideran y así me identifican —como un pragmatista—; sin embargo, otra gente me considera como alguien que ha realizado grandes contribuciones al estudio de Hannah Arendt[2] y a otra gente le gusta mi libro sobre Freud[3], y ni siquiera saben que he desarrollado una obra en torno al pragmatismo. Así que depende del contexto en el que estoy, cómo soy conocido. ¡Jeffrey Stout incluso me llama un "pragmatista hegeliano"!

AS: Y sin embargo, creo que podríamos decir, si usted está de acuerdo, que la primera tradición intelectual que lo formó profundamente fue el pragmatismo.

RB: ¡Sí! No hay duda alguna: en mis primeros años, como ya lo mencioné, trabajé intensamente sobre Dewey, Peirce y James. Otra influencia profunda sobre mí fue Hegel. De hecho, *Praxis y acción*, el libro que a Hannah Arendt le gustaba tanto, es un libro que fue escrito desde la perspectiva de cómo la mayoría de la filosofía después de Hegel es realmente una respuesta a Hegel.

AS: El pragmatismo es una orientación un tanto desconocida en América Latina y...

RB: Estaría en desacuerdo contigo: depende de a dónde vayas. Hay desde luego prejuicios en todos lados: muchos creen que el pragmatismo es tan sólo una ideología de los americanos. Pero hay personas seriamente interesadas en el pragmatismo y en el pensamiento pragmático en toda América Latina. Así que, no debemos ignorar eso.

AS: Concuerdo con usted. Cada vez más, en el mundo hispanoamericano, hay un fuerte interés no sólo por el pragmatismo sino por las tradiciones intelectuales anglosajonas. En España recientemente, por ejemplo, ha habido un interés sorprendente por el pragmatismo y la filosofía norteamericana. Más bien lo que quise decir es que probablemente el estudiante promedio de filosofía en América Latina esté más familiarizado con tradiciones

2. RICHARD J. BERNSTEIN, *Hannah Arendt: el legado de una mirada* (Madrid: SEQUITUR, 2008).
3. RICHARD J. BERNSTEIN, *Freud y el legado de Moisés* (México: Siglo XXI, 2002).

filosóficas europeas o continentales —tales como el existencialismo, la fenomenología y el marxismo— que con el pragmatismo. Así que, ahora que hemos hablado de sus primeros encuentros con el pragmatismo, me gustaría que habláramos un poco sobre los rasgos fundamentales de la tradición pragmática. Usted entiende al pragmatismo no como un "sistema" o una doctrina, sino como un *ethos* ¿Cuáles diría usted que son los temas o *leitmotivs* fundamentales del pragmatismo?

RB: Sí, es verdad, yo he hablado del pragmatismo como de un *ethos*. Hay temas que se han vuelto muy importantes desde el punto de vista pragmatista. Un tema fundamental es el *falibilismo*: la convicción de que no existe tal cosa como "*la* Verdad Absoluta" o "Certeza Absoluta"; la convicción de que cualquier afirmación cognitiva que formulemos está siempre abierta a reconsideración y crítica. Sin embargo, eso no quiere decir que los pragmatistas sean escépticos o que rechacen la posibilidad del conocimiento. Creo que el pragmatismo siempre ha sido falibilista y anti-escéptico. Hilary Putnam dijo en una ocasión que él creía que esta era quizás la característica distintiva del pragmatismo. Yo agregaría que los pragmatistas no sólo son anti-escépticos sino que desarrollaron un pluralismo comprometido *anti-relativista*. Otro tema íntimamente relacionado es el énfasis en la comunidad de investigadores e intérpretes; la comunidad de investigadores es fundamental para el desarrollo de la ciencia y la filosofía. El tipo de individuos que somos depende de aspectos sociales y comunales. Los pragmatistas siempre han puesto en tela de duda toda distinción aguda entre el hecho y el valor (por eso Putnam habla del *colapso* de la dicotomía hecho/valor). Y otro tema fundamental del pragmatismo es que siempre existe una primacía de la práctica: la práctica y la actividad humana se vuelven realmente centrales. También es el caso que con Dewey, el pragmatismo adquiere una determinación y misión social y política muy específica. Uno de los proyectos centrales de Dewey, por ejemplo, fue elaborar una teoría de la *democracia radical*. Y en Mead también, por cierto, el pragmatismo adquiere una fuerte dimensión social y política. Así que todos estos temas, creo yo que están en la tradición pragmática y estos son los temas con los cuales yo me identifico. Sin embargo, no creo que haya un núcleo central fijo en la tradición pragmática ni soy partidario de la idea común de que el pragmatismo es tan sólo una mera teoría de la verdad. En realidad, es mucho más interesante y acertado concebir al pragmatismo como una *conversación*, un diálogo abierto en curso que incluye a múltiples voces, a veces conflictivas pero siempre interesantes. El pragmatismo no es una serie de tesis fijas sino una conversación, un diálogo.

Y por último, creo que es importante mencionar que los escritos filosóficos

de Peirce, James y Dewey se extienden mucho más allá de los temas específicos del pragmatismo. Es decir, sus intereses intelectuales son extremadamente amplios y cubren el espectro entero de las disciplinas humanísticas y de disciplinas como la lógica y la psicología. James por ejemplo estaba fascinado por la dimensión religiosa de la experiencia. Además, por otro lado, estoy convencido de que la tradición pragmática requiere una apertura hacia y un diálogo con otras orientaciones y perspectivas filosóficas. No basta sólo con ser pragmatista: yo me he esforzado por conversar con filósofos y orientaciones de todo tipo, por ejemplo, con Gadamer, con Habermas e incluso con Derrida. Pero sí creo que los temas pragmáticos son ampliamente discutidos hoy en todo el mundo.

AS: ¿Incluiría usted el pluralismo entre estos temas pragmáticos fundamentales?

RB: Sí, desde luego, el pluralismo también, que es un tema muy profundo para todo el pragmatismo y es un tema central en mi obra. Lo que sí quisiera decir y creo que la gente debería saber esto, es que lo interesante es que ha habido un tremendo renacimiento del pragmatismo en todo el mundo. Probablemente hay más discusión de temas pragmáticos hoy que en cualquier otro momento de la historia.

AS: Hemos hablado ya de los temas fundamentales del pragmatismo. Muchos lo consideran a usted como un miembro de la tradición pragmática, aunque su perspectiva filosófica es mucho más amplia y compleja. Ahora quisiera pasar a algunas de sus ideas centrales. Creo que una de sus ideas fundamentales es la que precisamente acaba de mencionar y que podemos llamar *el giro pragmático de la filosofía contemporánea*.

RB: ¡Sí!

AS: Algo que quisiera destacar antes de que nos explique su tesis es la profunda *continuidad* que ha tenido esta idea en su pensamiento (la mayoría de filósofos cambian sus ideas frecuentemente a lo largo de sus vidas, incluso sus ideas más centrales). En cierto sentido, usted no sólo continúa sosteniendo su tesis después de medio siglo sino que ha confirmado y validado su tesis a la luz de las décadas posteriores. Esta tesis fue desarrollada por vez primera en su libro, *Praxis y acción*, que fue publicado en 1971. Y en ese libro usted escribe que: "El principio rector de este estudio es que la investigación de la naturaleza, el estatuto y la importancia de la *praxis* y la acción se ha convertido en la preocupación dominante de la mayoría de movimientos filosóficos más importantes que han aparecido desde Hegel".[4] En ese libro usted estudia cuatro orientaciones contemporáneas —marxismo, existencialismo, pragmatismo y filosofía analítica— desde la perspectiva de la *praxis* y la acción y sostiene que los cuatro movimientos son fundamentales para una clarificación filosófica de la actividad humana y del hombre en tanto que agente.

Y, por otro lado, en un libro publicado prácticamente cuarenta años después, *El giro pragmático* (2010), usted sigue manteniendo la misma tesis. Me permito leer un pasaje del prefacio de su libro: "mi tesis básica es que, durante los últimos 150 años, filósofos trabajando bajo diferentes tradiciones han explorado y perfeccionado temas que fueron prominentes en el movimiento pragmático. [...] He vivido con los pragmatistas durante más de 50 años, y quiero compartir lo que he aprendido de ellos. Creo que mis intuiciones originales acerca de la importancia del pragmatismo y del cambio radical que inició han sido plenamente vindicadas. Hoy, la discusión creativa y vigorosa de

4. RICHARD J. BERNSTEIN, *Praxis and Action*, p. xiii. Existe traducción al español: *Praxis y acción* (Madrid: Alianza editorial, 1979).

temas pragmáticos por pensadores de todas parte del mundo está más extendida de lo que jamás lo había estado en el pasado".[5] Usted afirma pues haber *confirmado* su idea de juventud a la luz de los desarrollos filosóficos recientes. ¿Qué es, profesor Bernstein, el giro pragmático?

RB: Creo que si regresamos al punto anterior acerca de ciertos temas que encontramos en el pragmatismo, vemos que estos temas son desarrollados de formas muy diversas en filósofos muy remotos al pragmatismo. Por ejemplo, tomemos el caso de Heidegger. A muchos latinoamericanos les interesa mucho Heidegger, pero toman muchas veces sus prejuicios contra las tradiciones angloamericanas. Pero si consideras el tema del ser-en-el-mundo, el tema de la presencia en el mundo y el ser a la mano, esos temas, de hecho, son temas pragmáticos (hay incluso un libro llamado *El pragmatismo de Heidegger*). Esos temas pragmáticos están en Heidegger, principalmente en las primeras partes de *Sein und Zeit*.[6] Y esos temas están ahí y ¡ciertamente Heidegger no está influido por la lectura de ningún pragmatista! Y sí comparte algo muy fundamental con los pragmatistas: una rebelión o reacción contra el cartesianismo. Y yo diría lo mismo acerca de Wittgenstein: hay muchos temas pragmáticos en el pensamiento de Wittgenstein. Cuando me propuse escribir *El giro pragmático*, en realidad quería escribir no sólo sobre los filósofos anglonorteamericanos, sino que quería escribir también sobre Heidegger y Wittgenstein, quienes considero que son los dos filósofos más importantes del siglo XX (¡pero el libro hubiera sido demasiado largo!). Sin embargo, quiero realizar una distinción muy importante: no estoy afirmando que "todo el mundo es pragmatista" o que "Heidegger es pragmatista". Eso no es lo que estoy diciendo ni es del todo preciso. Incluso soy un poco escéptico de la manera en que Robert Brandom habla de "pragmatismo heideggeriano", "pragmatismo wittgensteiniano"... pero si tomas ciertos temas fundamentales del pragmatismo, vemos como éstos mismos son desarrollados de formas novedosas en estos pensadores. Y eso lo comprendo como parte del *movimiento interno* de la filosofía contemporánea misma, más que como el resultado de la influencia específica de los pragmatistas.

AS: Esa es una de sus ideas fundamentales; ahora me gustaría pasar a uno de sus conceptos más importantes: la *ansiedad cartesiana*. También es un concepto pragmatista, porque con él, usted pretende superar algunas distinciones y dicotomías rígidas muy predominantes que los filósofos a menudo realizan y practican. Me refiero a dicotomías como absolutismo y relativismo, objetivismo y subjetivismo, dogmatismo y escepticismo ¿Qué es la ansiedad cartesiana y en qué medida pretende superar estas rígidas dicotomías simplistas pero profundamente arraigadas en la filosofía moderna y contemporánea?

RB: Es correcto. Como dije cuando la definí por vez primera: creo que la ansiedad cartesiana puede adquirir formas muy diferentes. Puede tomar una forma religiosa, una forma metafísica, una política, una moral... y la forma de expresar esta ansiedad es que o hay algún tipo de fundamento (podemos tomar eso epistemológicamente, algo que puedo conocer con certeza absoluta; pero también lo podemos interpretar religiosamente: si hay un Dios del cual puedo depender) o únicamente tenemos alguna forma de relativismo, o escepticismo, o nihilismo. Así que el tono mismo de Descartes, si ves las metáforas de las *Meditaciones metafísicas*, habla de la posibilidad de un abismo, de no poder nadar... así que ahí tienes la idea de que hay o algún fundamento absoluto en el

5. RICHARD J. BERNSTEIN, *The Pragmatic Turn*, pp. x-xi. Existe traducción al español: *El giro pragmático* (Barcelona: Antrophos, 2014).
6. MARTIN HEIDEGER, *Ser y tiempo* (Madrid, Trotta, 2003).

cual puedo sostenerme, o "todo se vale". Y mi concepción es que no es sólo en filosofía, sino que la gente también piensa de esa manera en política, y moralmente pensamos así: o hay un fundamento absoluto y definitivo para nuestras creencias morales y políticas o todo lo que tenemos es relativismo y caos. Y como dije originalmente, uso deliberadamente una metáfora religiosa para describir cuál debería ser nuestra actitud y respuesta correcta ante la ansiedad cartesiana. Esta ansiedad no es algo que deba (o pueda) ser *refutado* sino algo que debe ser *exorcizado* (he ahí la metáfora religiosa). Y creo que el movimiento pragmático siempre ha querido ir más allá de esta ansiedad; e ir más allá de ideas como el relativismo, el subjetivismo, el absolutismo, el objetivismo, etc.

AS: Un evento fundamental en su vida y su pensamiento es su encuentro con Hannah Arendt, una de las pensadoras políticas más significativas del siglo XX y una de las autoras más leídas actualmente en todo el mundo. Es realmente sorprendente el interés internacional actual por la obra y la vida de Hannah Arendt.

RB: Y ahora mismo es leída cada vez más: por el mundo en el que estamos viviendo. No sé si sepas pero sus libros se están convirtiendo ahora mismo en *bestsellers*: *Los Orígenes del totalitarismo*, y creo que los ensayos en *Verdad y mentira en la política* son los que más se están vendiendo y leyendo a raíz de la situación actual. Algunos pasajes en Arendt pareciera que están describiendo el mundo en el cual estamos viviendo el día de hoy. Estoy seguro que ella estaría totalmente indignada ante la situación que estamos viviendo hoy día en Estados Unidos y en general en el mundo. Creo que vivimos hoy tiempos oscuros. Sin embargo, creo que Arendt nos dice algo muy iluminador: debemos pensar, realmente detenernos y reflexionar de manera meditada. Además creo que Arendt es reveladora aquí porque ella es fuertemente crítica de toda apelación a argumentos de necesidad histórica. No hay un curso predeterminado definitivo en la historia. Arendt nos enseña la importancia y la posibilidad de los nuevos comienzos, de la natalidad.

Conocí a Hannah Arendt en 1972. La conocí porque leyó *Praxis y acción* y admiraba el libro. Tuve trato con ella únicamente por tres años, pues ella murió en 1975. No nos vimos mucho pero nos enviamos muchas cartas. Y cada que nos veíamos teníamos encuentros y discusiones muy intensos. Discutíamos mucho sobre filosofía y sobre nuestras respectivas interpretaciones de Marx y Hegel. Y comencé a descubrir que hay mucho en Arendt de lo cual soy muy crítico: puedo ser y he sido extremadamente crítico de Arendt. ¡Pensar es *pensar con* y a veces *pensar contra*! Sin embargo, también hay muchas cosas en Arendt que admiro profundamente; por ejemplo, sus ideas acerca de la natalidad, la política, la acción, los nuevos comienzos, su noción del poder: todos estos temas permanecen conmigo y he tratado de incorporarlos en mi propio pensamiento. Y a pesar de que soy muy crítico de la manera en que Arendt interpreta a Marx y Hegel, y también a Platón y Kant, y soy crítico de algunas de las formas extremas de las distinciones que quiere hacer entre lo político y lo social, sin embargo, como ya dije, siempre me encuentro a mí mismo con Arendt y discutiendo contra Arendt. Y he estado haciendo esto, discutiendo con ella, desde los años setenta hasta el día de hoy. Arendt sigue siendo una presencia muy viva en mí.

AS: Usted no sólo ha desarrollado trabajos académicos sobre la obra de Arendt, por ejemplo, su libro titulado, *Hannah Arendt and The Jewish Question*, sino que ha continuado desarrollando algunos de los problemas mismos que Arendt creía que serían fundamentales para la vida intelectual del siglo XX. Escribió usted un libro, por ejem-

plo, acerca del mal radical y otro sobre la violencia.[7] ¿Cuáles son sus opiniones filosóficas acerca del mal y la violencia?

RB: Fue realmente Hannah Arendt quien me condujo a escribir mi libro sobre el mal, porque creo que lo que ella tiene que decir acerca del mal radical y de la banalidad del mal, sigue siendo todavía tremendamente importante (aunque los intérpretes frecuentemente malinterpretan la noción de la banalidad del mal de Arendt). Además, el siglo XX es un siglo profundamente atravesado por el mal: Auschwitz es el símbolo más radical del mal contemporáneo.

Sin embargo, a pesar de que Arendt nos exhorta a tomar el mal seriamente y de que ella provee respuestas interesantes, también creía que sus ideas sobre el mal no eran lo suficientemente comprehensivas. Cuando escribí ese libro, *El mal radical*[8], lo escribí con una pregunta en mente: ¿qué tienen los filósofos —desde Kant hasta el presente— que decirnos acerca del mal? Esa era mi pregunta fundamental. Así que en ese libro estudié las concepciones del mal en Kant, Hegel, Schelling, Nietzsche, Freud, Levinas, Jonas y en la propia Arendt.

Quiero mencionar que la noción de mal *radical* es muy relevante para lo que está sucediendo hoy. Arendt entiende por mal radical el proceso mediante el cual se transforma a los seres humanos en algo menos que humanos. Esto fue sistemáticamente aplicado durante los campos de exterminio y concentración: se intentaba volver a los seres humanos superfluos en tanto que humanos, destruir su pluralidad, su espontaneidad. Y cuando vuelves a los seres humanos superfluos, se vuelven innecesarios, y ese es el comienzo para exterminar a los seres humanos. Y eso se conecta con los actuales problemas de la inmigración y los problemas de los refugiados: cuando las personas no tienen hogar y son perseguidos, son superfluos, no son necesitadas, y eso es muy peligroso. Cuando eres superfluo entonces puedes ser eliminado, como muestra Arendt puntualmente en *Los Orígenes del totalitarismo*. Y creo que Arendt fue muy incisiva en cuanto a la forma del mal que se volvió predominante dentro de los regímenes totalitarios.

También creo que su noción de la banalidad del mal, aunque frecuentemente malinterpretada, es particularmente importante. Creo que lo que Arendt vio es que no tienes que ser un monstruo sádico, maligno, perverso, para hacer el mal; nos mostró que personas perfectamente comunes y corrientes —en circunstancias extraordinarias— pueden por razones ordinarias cometer los actos más malvados. Creo que lo que dijo sobre Adolph Eichmann es verdad: él no era un monstruo, puede incluso que en circunstancias normales se hubiera convertido en un burócrata o un profesionista, sin embargo, los actos que cometió fueron monstruosos.[9] Pero esto no quiere decir que Eichmann no fuera responsable de sus actos: era totalmente responsable de su s actos monstruosos. El problema con Eichmann, desde la perspectiva de Arendt, era que era alguien que no *pensaba*, y el pensamiento es, como sabes, uno de los temas fundamentales de la obra de Arendt.

AS: ¿Y cuáles son sus opiniones en torno a la naturaleza de la violencia?

RB: Respecto al problema de la violencia, lo que me interesaba una vez más fue ver qué nos dicen ciertos filósofos acerca de la violencia. "Violencia" es un término que utilizamos cotidianamente, y estamos bombardeados todo el tiempo por imágenes sobre la

7. RICHARD J. BERNSTEIN, *Violencia. Pensar sin barandillas* (Barcelona: Gedisa, 2015).
8. RICHARD J. BERNSTEIN, *El mal radical: una indagación filosófica* (Buenos Aires: LILMOND, 2005).
9. *Vid*. HANNAH ARENDT, *Eichmann en Jerusalén* (México: De Bolsillo, 2016).

violencia (especialmente en nuestra época). Pensamos que sabemos perfectamente qué es la violencia, pero cuando examinamos más de cerca, en realidad no tenemos claro qué es. Hay muchísimos autores y pensadores que hablan acerca de la violencia, pero en mi libro, tomé a cinco figuras sobresalientes del siglo XX que creo que tienen cosas muy interesantes que decirnos acerca de la violencia: Carl Schmitt, Walter Benjamin, Hannah Arendt, Frantz Fanon y Jan Assmann.

En algunos casos soy muy crítico de estos pensadores: por ejemplo, soy muy crítico de Carl Schmitt y sobre todo del reciente renacimiento del interés por Schmitt que ha habido en los círculos académicos (tanto de izquierda como de derecha). También soy muy crítico de la reciente fascinación que ha habido por la teología política. Creo que la distinción central que Arendt realiza entre el poder (que es positivo) y la violencia (que es negativa) es una distinción importante. La noción de poder de Arendt es totalmente anticonvencional. Para ella, el poder no es primariamente "dominación sobre otros", es decir, la definición clásica del poder: "el poder como poder *sobre* otros". Para Arendt esto no es el poder: el poder es *empoderamiento*, el poder como algo que brota (y que siempre puede brotar) del pueblo, de abajo. En ese sentido, el poder y la violencia son totalmente antitéticos para Arendt.

Y creo que el famoso ensayo de Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*[10], a pesar de que no nos da muchas respuestas teóricas, formula todas las preguntas importantes y centrales acerca de la violencia. Además, Benjamin formula una distinción muy importante entre violencia mítica y violencia divina, una distinción que ha tenido una gran influencia sobre distintos pensadores contemporáneos. Y tomé a Fanon porque a pesar de que ha sido agudamente criticado —incluso por la propia Arendt— yo tengo una interpretación distintiva de Fanon, mucho más positiva. Muchas personas creen que Fanon busca celebrar y glorificar la violencia revolucionaria, y que esa es básicamente la manera correcta de interpretar *Los condenados de la tierra*. Sin embargo, creo que esa es una malinterpretación total. Creo que lo que a Fanon le preocupa primariamente es realizar una crítica de la deshumanización de la violencia colonial. Debemos recordar que durante siglos el colonialismo era considerado como una manera perfectamente justa y legítima de civilizar a los pueblos. Entonces, Fanon está realmente desenmascarando la brutalidad y los horrores de la violencia colonial. Incluso creo que las posiciones de Arendt y Fanon en torno a la violencia pueden ser complementarias.

Y Assmann es importante aquí porque llama nuestra atención sobre la violencia religiosa y esclarece temas relacionados con la dimensión religiosa de la violencia. Como dije, usamos estos términos todo el tiempo —la violencia, el mal—, y los usamos como si supiéramos perfectamente qué significan, pero aquí, creo que Arendt tiene toda la razón: no *pensamos* realmente sobre estos conceptos. ¡Necesitamos pensar realmente sobre ellos! Pero por otro lado, soy escéptico de la idea de una gran teoría sobre el mal o una gran teoría sobre la violencia. Pensar el mal y la violencia es una tarea siempre por delante: tenemos que estar alerta ante las nuevas formas y manifestaciones que puede adquirir el mal. Y esos libros míos fueron realmente *ejercicios* para pensar el mal y la violencia.

AS: Usted mencionó que otra gran influencia sobre su pensamiento fue Hegel. La tradición del marxismo-hegeliano tuvo

10. WALTER BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones IV* (Madrid: Taurus, 1998).

un profundo influjo sobre su obra y además usted ha tenido amigos y colegas que han sido fuertemente influidos por, e identificados con la tradición del marxismo occidental, por ejemplo, Agnes Heller, Nancy Fraser y Jürgen Habermas. En el epílogo a *Praxis y acción* usted formula una serie de críticas muy agudas al marxismo. Y a pesar de sus críticas severas al marxismo, usted también dice que "el marxismo es una de las orientaciones más poderosas y vivas de nuestro tiempo". ¿Sigue sosteniendo esta tesis después de casi cincuenta años de haberla formulado?

RB: No sólo la sigo sosteniendo, sino que ¡la sostengo hoy con más vigor que nunca! Quizás hoy soy más crítico de Marx, pero también reconozco más su relevancia. Nunca he considerado a Marx como un reduccionista. Pero Marx tenía un entendimiento profundo del carácter *salvaje* del capitalismo y creo que vemos esto cada vez más y más. Y creo que si hoy vas a ser crítico con lo que está pasando en el mundo, tienes que estudiar y comprender la economía: el capitalismo financiero, la globalización, etc. Como escribí en uno de mis ensayos, mi pesadilla es que Marx sólo tenía la mitad de la verdad. La mitad de la verdad es que comprendió algo profundo y verdadero acerca del carácter del capitalismo; es decir, que la dinámica misma del capitalismo moderno genera contradicciones básicas en el seno de las sociedades. Pero la otra mitad del asunto es que estaba equivocado en pensar que iba a haber una revolución proletaria contra ella. Hoy el capitalismo se ha vuelto más salvaje que nunca.

AS: Me gustaría ahora pasar a la cuestión del pluralismo filósofo. Puede ser desconcertante la enorme variedad de tradiciones filosóficas contemporáneas que afirman poseer la verdad. Como estudiante, uno se siente realmente perplejo ante el número tan grande y tan distintas orientaciones filosóficas. No vivimos en una época donde haya una sola tradición filosófica que sea la filosofía de nuestro tiempo (como en épocas pasadas). Vivimos en una situación filosófica pluralista. Usted mismo dice en *Pragmatism, pluralism and The Healing of Wounds*, que la filosofía misma se ha descentrado. ¿Qué significa el pluralismo de tradiciones filosóficas contemporáneas? ¿Que la filosofía es fútil e insignificante?

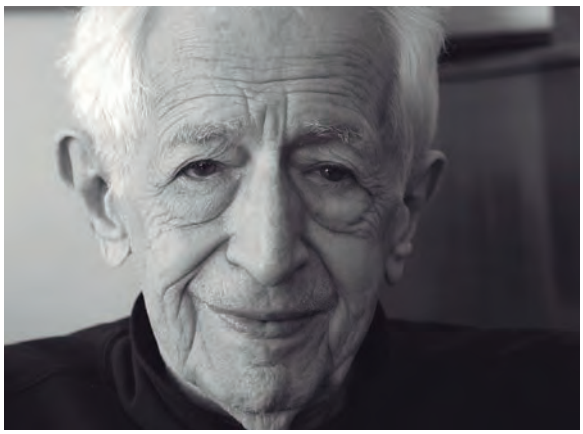
RB: Por el contrario. De hecho, en este punto específico soy muy hegeliano. La filosofía busca comprender su propia época, busca obtener *una* perspectiva comprensiva de su momento histórico. El pluralismo significa que no existe una perspectiva que sea completamente dominante. Por ejemplo: hay cosas que los pragmatistas enfatizan que son tremendamente importantes, por ejemplo, la visión de Dewey acerca de qué debe ser una democracia, pero hay otras cosas en las que Dewey se equivocó y otros autores nos iluminan más. Acabo de hacer un comentario sobre Marx: creo que Marx es extraordinariamente perspicaz en torno a la naturaleza del capitalismo; y en ese sentido hay algo qué aprender de él, y no significa que no pueda ser crítico de ciertas tendencias en él. Y así sucesivamente, podemos aprender mucho de distintas orientaciones y pensadores, adoptando un pluralismo serio. Y realmente sí creo que ninguna orientación filosófica particular posee toda la verdad. En este sentido soy muy hermenéutico, no en un sentido técnico, sino en el sentido de siempre estar abierto a *lo otro*. Solamente abriéndonos a lo otro es como llegamos a una mejor comprensión de nosotros mismos. En última instancia, el pluralismo es una doctrina de *humildad intelectual*, y creo que la mayoría de filósofos no son humildes. La mayoría de filósofos creen por lo general que su manera de hacer filosofía es la manera de hacer filosofía: que sus métodos, objetivos y problemas, son los métodos, objetivos y problemas de la filosofía.

AS: Es sorprendente la variedad de filósofos, tradiciones y problemas que han

influido en su pensamiento y su obra. ¿Hay algún comentario general que quiera formular acerca de su desarrollo intelectual?

RB: Hay ciertos filósofos que tienen un *programa* y todo lo que trabajan se ancla en su programa o proyecto. El ejemplo paradigmático es Kant y su proyecto de la filosofía crítica. También Hume es un filósofo con un proyecto. En cierto sentido, el propio Habermas ha sido también un pensador con un programa. Sin embargo, hay otro tipo de filósofos: los que, en vez de tener de antemano un programa, son más bien filósofos ocasionales. Yo he sido más bien un pensador *ocasional*. Es decir, sí hay un lugar de dónde provengo: he sido formado por la tradición pragmática y jamás he tenido una visión parroquial. Pero muy frecuentemente mis libros los he escrito porque algo ha captado mi imaginación. Por ejemplo, cuando escribí mis libros sobre Arendt y Freud, realmente lo que captó mi imaginación era la influencia del judaísmo sobre intelectuales judíos. Y jamás creí que escribiría un libro sobre la ironía, era algo que no me interesaba en lo absoluto. Sin embargo, leí el libro de Jonathan Lear sobre la ironía, *A Case for Irony*, y me di cuenta que él tiene una manera extremadamente interesante de hablar sobre la ironía. La ironía no es sólo una forma de ser astuto: es una cierta forma de vivir la vida, que implica cuestionamientos radicales. Este tema de la ironía como forma de vida me atrajo mucho y así fue como decidí escribir un libro entero sobre la ironía. Así que, me considero a mí mismo un pensador ocasional, no un filósofo con un programa. Y por cierto, Hannah Arendt también formula un comentario parecido acerca de sí misma: escribía conforme le iban interesando ciertos temas, no es como si tuviera un sistema elaborado predeterminado. Y bueno, realmente no sé qué sigue, qué libro escribiré.

AS: En muchos departamentos de filosofía se fomenta una fuerte división,



brecha y enemistad entre la filosofía "analítica" anglonorteamericana y la filosofía "continental" o europea. Usted ha sido un crítico radical de esta distinción. ¿Cuál es el corazón de su crítica a la división analítico/continental?

RB: Soy crítico de esta distinción porque creo que no tiene absolutamente ninguna relevancia filosófica. En primer lugar, debemos ser un poco históricos. ¿Cuándo empezó la gente a hablar de la división analítico/continental? Sólo durante el siglo XX: es una invención, una ficción, en realidad. ¿Dónde metes a Kant? ¿Dónde metes a Hegel? Podrías tomar la actitud de que todos los que escribieron antes de la filosofía analítica son continentales, ¡hasta los griegos! Nada filosóficamente interesante se sigue de esta idea. Es mi convicción que con una cierta dosis de imaginación podemos ver que hay contribuciones importantes que vienen de pensadores y tradiciones diferentes.

AS: Me gustaría sólo añadir que usted ha repetido en varias ocasiones que la única división real en filosofía es entre filosofía buena y filosofía mala y que hay bastante de ambas en ambos lados del Atlántico.

RB: ¡Sí, eso es verdad! ¡Me estás citando!

AS: Nuestro Instituto de Filosofía tiene una fuerte influencia religiosa y muchos de nuestros estudiantes están preparándose para la vida sacerdotal. ¿Cuáles son sus ideas en torno a la relación entre la religión y la filosofía?

RB: Desde luego, no soy de ninguna manera un secularista inflexible o terco. De

hecho, siempre he tenido un interés y una fascinación por la teología: creo que en la teología se discuten problemas muy importantes. Creo que las personas que hablan en nombre de la religión, sin ningún tipo de cuestionamiento y crítica, caen a menudo en formas de dogmatismo (en el mal sentido de la palabra); pero de hecho, creo que este dogmatismo irreflexivo es anti-cristiano y anti-religioso y no tiene nada que ver con el cristianismo auténtico. Me parece que los grandes pensadores religiosos siempre han sido personas que no dejan de interrogar y cuestionar. Mi modelo aquí sería alguien como San Agustín. A menos de que estés constantemente cuestionando y *dudando* no experimentarás una religiosidad auténtica. Es por ello que admiro a San Agustín y en especial a Kierkegaard. Y la verdad es que, si prestas atención a los escolásticos —a los grandes escolásticos— ellos están discutiendo y desarrollando problemas y nociones muy relevantes, que a menudo hoy olvidamos. Pienso en autores como Tomás de Aquino, Duns Escoto, u Ockham. Pero así como pienso que hay un cristianismo y una religión dogmática (y una no dogmática y cuestionadora), también pienso que hay un secularismo dogmático y estéril. Yo estoy en contra de toda forma de dogmatismo, sea secular o religioso. Las opiniones religiosas no cuestionadas, no argumentadas, son tan malas y nocivas como las opiniones seculares no argumentadas.

AS: Nuestro Instituto de Filosofía pone un énfasis central en la filosofía como un género de vida. En su último libro, *Ironic Life*, usted sostiene que los filósofos deben reestablecer un equilibrio entre la filosofía como disciplina teorética y la filosofía como forma de vida. ¿Podría hablar de su llamado a los filósofos a tomarse en serio la filosofía como una forma de vida?

RB: Creo que en muchos sentidos esta es la correcta interpretación de Sócrates. Sócrates creía que cuestionar y pensar hace una diferencia en cómo debemos vivir. Siempre me ha maravillado la cita de la *República* donde después del encuentro con Trasímaco, Sócrates dice: estamos tratando no con un asunto cualquiera sino con un asunto fundamental: ¡cómo debemos vivir! Y yo creo que esa es una veta muy importante en la filosofía, la cual, desafortunadamente, está muy olvidada por parte de los filósofos académicos contemporáneos. (Pero creo que también hay muchos filósofos que quieren aún creer en esto, en la filosofía como el arte de vivir). Creo que la filosofía se ha vuelto tan profesional, tan académica, tan especializada, que la tradición de la filosofía como el arte de vivir cada vez se pierde más. ¡Muchísimo trabajo filosófico académico de hoy es tan especializado que es totalmente irrelevante! Cuando escribí mi libro, *Ironic Life*, realmente quería reestablecer un equilibrio entre lo que llamo ahí la filosofía teorética y la filosofía como una forma de vida, además de defender la importancia de la ironía como objeto de estudio genuino por parte de los filósofos.

Por otro lado, y esto tú lo sabes por la lectura de *Más allá del objetivismo y el relativismo*, siempre he estado interesado por el tema de la *phronesis*, de la sabiduría práctica. Creo que la filosofía tiene que tratar con la sabiduría práctica, por eso defiendo también en mi libro sobre la ironía la importancia de la filosofía como el arte de vivir. En ese sentido soy muy clásico: yo no creo que la filosofía sean tan sólo una profesión o una disciplina, la filosofía *necesita* tratar sobre la sabiduría práctica. La profesionalización de la filosofía es algo de lo que, al igual que Dewey y James, siempre he sido escéptico. Creo que la especialización de la filosofía y de la vida intelectual en general es cada vez peor. Incluso coincido con Rorty cuando afirma que la filosofía académica se vuelve cada vez más ajena de los problemas del hombre.

AS: Usted ha sido profesor desde que tenía 22 años y es alguien con una gran capa-

cidad para la enseñanza, para motivar a sus alumnos al límite y para hacer que los textos filosóficos realmente se vuelvan vivos y nos hablen directamente. Nos podría hablar sobre cómo adquirir una buena educación filosófica: usted siempre enfatiza, por ejemplo, leer los textos de forma muy lenta y cuidadosa, así como de la importancia de los filósofos clásicos.

RB: Creo que la mejor manera de convertirse en un buen filósofo es tener un encuentro realmente serio con los grandes filósofos de la tradición. Y eso significa saber *leer*, saber *escuchar*, saber *cómo entablar un diálogo*. Eso es lo que intento fomentar que mis alumnos hagan cuando doy clases. No creo que la filosofía sea una disciplina "científica" en el sentido moderno de la palabra "ciencia": creo que la filosofía es una disciplina interpretativa, hermenéutica. Creo además, como Arendt nos dice, que la única manera de realmente enseñar el pensamiento es infectando a otros con nuestras propias perplejidades. En ese sentido, la figura paradigmática es Sócrates: infecta a los demás con sus propias perplejidades y, de ese modo, enseña a pensar. Mis ideas acerca de la filosofía están íntimamente ligadas con mis ideas acerca de la educación filosófica y con mis ideas de la educación en general.

En torno a la educación del filósofo, también quiero mencionar una idea que a menudo expongo. Anteriormente mencioné el *Fedro* de Platón. En ese diálogo elabora Platón una riquísima noción de *eros*. Y yo creo que eso es muy importante en filosofía: el eros o romance (como lo llama Whitehead). Es importante que las personas se sientan apasionadas por sus ideas. También es importante estar informado, ser preciso y aprender mucho, pero nunca debemos olvidar el romance, la pasión. Whitehead en su ensayo, *El ritmo de la educación*, sostiene que toda educación genuina posee tres etapas: el romance, la precisión y la generalización. El romance es muy parecido al *eros* platónico: sentimos una profunda pasión por la filosofía o la materia de estudio. Sin embargo, el romance sin precisión se convierte en sentimentalismo: necesitas pasar a la etapa de la precisión, no puedes solamente hablar con entusiasmo y decir "me encanta esto y aquello", ¡tienes que aprender las herramientas! Pero, por otro lado, la precisión sin romance se puede convertir en pedantería (algo que sucede mucho en los departamentos contemporáneos de filosofía académica). Creo que buena parte de nuestra educación de postgrado en filosofía enfatiza exce-sivamente las habilidades técnicas y se olvida por completo del *eros*. Y finalmente, después de la etapa de la precisión, viene la última etapa de generalización. Esta etapa es similar a la síntesis de Hegel: puedes adquirir una visión de conjunto pero con la ventaja de poseer herramientas y precisión. Este ritmo tripartito de la educación no tiene un fin, no termina simplemente en la generalización, sino que tiene que repetirse constantemente una y otra vez a lo largo de nuestras vidas. Creo que yo mismo he repetido este ciclo una y otra vez a lo largo de mi trayectoria intelectual. Continúo, por ejemplo, sintiendo el poderoso romance que sentí por primera vez cuando era un joven leyendo a Platón y descubriendo la filosofía a través de los diálogos platónicos.

AS: Para concluir nuestro diálogo, ¿hay algo que quisiera decir sobre México?

RB: ¡México me encanta! He tenido muchas experiencias muy felices en México. Conozco y tengo muchos amigos filósofos en México, principalmente en la Ciudad de México. Definitivamente uno de mis lugares favoritos en todo el mundo es Oaxaca. ¡Y fui a Guadalajara en enero y me fascinó su ciudad!

AS: Muchas gracias, profesor Bernstein.

Descubrir Israel y Palestina Notas y reflexiones de un Itinerario

Recibido:
2 de marzo de 2018
Aceptado:
22 de abril de 2018

Luis Armando Aguilar Sahagún*

Resumen: El presente escrito tiene, ante todo, carácter testimonial. La primera parte recoge algunas notas de un viaje a Israel. Se trata del descubrimiento de una tierra y de su gente. También, de algunos encuentros. La segunda, es una reflexión sobre la situación actual que se vive en Palestina e Israel, cuyo carácter dramático se ha agudizado a partir de la decisión del Gobierno de los EEUU de trasladar su embajada en Israel de Tel Aviv a Jerusalén. De este modo, ha dado lugar a la legitimidad de esta ciudad como capital del Estado. Dedico este pequeño ejercicio de rememoración y reflexión a ambos pueblos, sobre todo, a las víctimas inocentes de la violencia, como lo fueron los más de sesenta muertos en la franja de Gaza al oponer resistencia a una acción tan fragrante de violencia simbólica.

Palabras clave: Israel, Palestina, Tierra santa, Jerusalén, Estado, Justicia.

Abstract: The present writing has, first of all, testimonial character. The first part collects some notes of a trip to Israel. It is about the discovery of a land and its people. Also, of some encounters. The second is a reflection on the current situation in Palestine and Israel, whose dramatic character has been sharpened by the decision of the US Government to move its embassy in Israel from Tel Aviv to Jerusalem. In this way, it has given rise to the legitimacy of this city as the capital of the State. I dedicate this small exercise of remembrance and reflection to both peoples, above all, to the innocent victims of violence, as were the more than sixty dead in the Gaza Strip when opposing resistance to such a fragrant action of symbolic violence.

Key concepts: Israel, Palestine, Holy Land, Jerusalem, State, Justice.

* Licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac y Doctor en Filosofía por la Escuela Superior de Filosofía de Munich, Alemania. Actualmente es profesor del **Instituto de Filosofía, A. C**

I

Preludio

Digamos que el viaje a Tierra Santa tiene su prehistoria en algún sueño, albergado durante varios años. No podría decir cuántos. Pero hoy puedo pensar que el viaje comenzó una mañana, en la que el propósito se dibujó en mi mente, como algo legítimo y, sobre todo, oportuno. Había llegado el momento justo de hacerlo. Después de varias indagaciones, decidí viajar, no como turista, sino como peregrino, por más que, sobre la marcha, no puedo asegurar que siempre haya sido así. Un antiguo sueño parecía tener que cobrar forma. Un deseo soterrado, su cumplimiento. Dios me lo concedió. Se presentó el momento oportuno (*kairós*) y me puse en marcha.

Itinerario

La pregunta: ¿Dónde estoy? Es la forma típica de buscar orientación, mejor dicho, ubicación. Emprender un viaje suele tener por eje una cierta claridad por el punto de partida y el punto de llegada. "De dónde y a dónde". Por más que un lugar nos resulte familiar; por más que dispongamos de suficiente información sobre sus coordenadas; por más que la memoria y, en caso necesario, la de los demás, nos ayuden a tener claridad sobre nuestra ubicación precisa en un momento dado, ¿dónde estoy? Es una pregunta que puede ir teniendo distintas respuestas. En ocasiones estas podrán ser divergentes, en otras, serán contrarias solo en apariencia. También podrá ocurrir que la respuesta que hayamos dado por válida se muestre, a la larga, equivocada.

El viaje a Tierra Santa, la tierra del Señor tenía una ubicación en la imaginación, en los mapas, las guías, también, hay que decirlo, en el corazón. Un recorrido por "ella", atravesando algunos de sus "lugares" ha impreso una nueva ubicación, ha obligado a reubicar muchos sitios, rehacer planos en la memoria, preguntar por la "patria", como también, interrogar al corazón por sus nuevas coordenadas. Bajo el Sol del medio Oriente todo queda, paradójicamente, envuelto en brumas, como si una neblina cubriera de pronto la superficie del suelo, como de hecho pude ver que así ocurre en plena Ciudad Santa, en la zona este de Jerusalén, en el barrio musulmán: Nablus Road # 83, cede de la famosa Escuela bíblica de los frailes de la Orden de Predicadores.

La École Biblique

Los frailes dominicos tuvieron a bien ofrecerme hospedaje. Su escuela, fundada por el P. Jean-Marie Lagrange O.P., es mundialmente conocida debido a que, sobre todo, de ella salió la famosa traducción de la *Biblia de Jerusalén*. El P. Lagrange, un gran sabio, nombrado beato ya, tuvo el acierto de fundar un centro de estudios del más alto nivel, formado por investigadores y profesores especialistas en los métodos histórico-críticos y en la Arqueología, y de aplicarlos a la lectura de la Sagrada Escritura. Sus actuales sucesores continúan con la tarea encomendada a la Orden de los Predicadores, como una herencia que ha logrado acercar el mundo de la fe cristiana con el mundo de la fe de Israel. Fueron ellos quienes se han ocupado del examen minucioso de los famosos rollos de *Qumram*, cerca del mar muerto, descubiertos por un pastor en los años setenta.

Hay entre ellos hombres sabios que continúan haciendo ese trabajo, en el que colaboran especialistas de varias partes del mundo y que les ha permitido un acercamiento al mundo académico de los israelitas de la Universidad de Jerusalén. La escuela tiene unos cuantos alumnos. Una élite de estudiosos, hombres y mujeres,

religiosos y laicos enteramente dedicados a la ciencia bíblica y arqueológica. Acababan de echar a andar un proyecto muy ambicioso llamado "La Biblia y sus tradiciones" que solicita la colaboración de estudiosos de todas partes del mundo.

Pensé que mi estancia en la École podría ser la oportunidad para dedicar algún tiempo a algunas preguntas que desde hace tiempo rondan mi cabeza en torno a la Sagrada Escritura. ¿Por dónde empezar? En la biblioteca de la Escuela Bíblica abundan estudios que son sólo legibles para unos cuantos especialistas. Pensé que lo mejor era comenzar por consultar algún texto de los muchos escritos por el fundador de este centro del saber.

"La divina imposibilidad de los evangelistas ¿No es la experiencia más emocionante del asombro del alma en presencia del misterio de la redención?".[1] Esta cita del P. Lagrange fue la primera nota que recuerdo haber tomado por escrito cuando descendí a la enorme biblioteca de la Escuela. La mejor, sin duda, en toda la tierra santa, para los estudiosos de la Biblia –si bien la Orden de San Francisco, que custodia los santos lugares, cuenta con otra escuela no menos fecunda en sus estudios e investigaciones–. Según me contaron, uno de los sabios que "inventó" el hebreo moderno, solía visitar la École y su biblioteca, para profundizar sus estudios.

A mi llegada, se me había proporcionado una hoja para que indicara cuál sería mi "sujet" (tema) de investigación. La verdad es que no tenía en mente uno en particular, no, al menos, uno de índole fundamentalmente académico. Entre las varias cuestiones que me habían estado inquietando estaba el pensamiento de Jesús. ¿Cómo pensaba realmente? ¿Cómo entenderlo mejor? Un buen amigo había sembrado en mí esa cuestión a partir de un estudio que él había emprendido por su cuenta. No lo registré en la hoja en la que se me pedía hacerlo. Pero en algún libro encontré valiosas observaciones al respecto, como esta:

> [El pensamiento de Jesús] es un pensamiento paradigmático que procede por aproximaciones y articulaciones de figuras, no de forma deductiva, a partir de premisas que han de ser probadas [....] Para aprender los caminos de la verdad hace falta aprender a "conocer" las Escrituras y el poder de Dios.[2]

También había oído decir que "la tierra del Señor es un quinto Evangelio". La Biblioteca de la École es como una prolongación del santuario dedicado a san Esteban, afuera del edificio principal. Un fraile dominico me dijo, por cierto, que ahí había sido el lugar donde fuera lapidado el primer mártir cristiano. En el sótano, miles de libros, y revistas especializadas. De todo el mundo vienen estudiosos por su incomparable riqueza. Es impactante ver a los estudiantes, cada cual dedicado a lo suyo en un silencio creativo en intensa dedicación.

Se escucha el golpeteo de pájaros cuando se estrellan contra las ventanas del claustro. Parecen ser gorriones, acalorados, sobrevolando el suelo. Desde ese sótano la *tierra santa* se mira al ras. Los pájaros parecen querer entrar a estos espacios prescindiendo por completo de toda esta ciencia bíblica, acumulada aquí por décadas, en tesoros de valor incalculable. La tentación de permanecer ahí, en esa biblioteca subterránea durante horas, era grande. Pero me esperaba nada menos que recorrer los caminos que me había propuesto andar. En cuanto me sentí en condiciones, salí a recorrer los alrededores de la ciudad.

1. Maie-Joseph Lagrange, *El Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo* (Barcelona: Liturgia Española, 1933), 6.
2. *Cfr.* Jean Delorme, *L´heureuse annonce selon Marc* (Montreal: Cerf, 2008), 319-320.

Betania

A Betania se llega en autobús o a pie. Se encuentra a unos tres kilómetros de Jerusalén. Es un poblado árabe sin mayor atractivo. Hoy puedo reírme de mi torpeza al preguntar a los choferes de autobuses, en inglés, por "Bethany". Por supuesto que nadie sabía a qué me refería. Betania es el nombre bíblico. El poblado lleva hoy por nombre *Al azarieth*, en recuerdo de Lázaro quien fuera resucitado por Jesús, amigo entrañable suyo, según relata el Evangelio de Juan (Cap. 11, 1–43). El hombre de Lázaro (*al´azar*) significa, por cierto, "A quien Dios ayuda". En este sentido, todos somos "Lázaros".

Al llegar a la iglesia, encontré un camello echado. Su dueño me sugirió a señas que me subiera a él. Torpemente, accedí. El beduino me paseó unos cuantos metros, hasta que le pedí, molesto, que me dejara bajar. La iglesia es, arquitectónicamente, decepcionante. Una fuente en medio de un discreto jardín da pie para superar este sabor. Lo verdaderamente valioso fue el encuentro con algunos pobladores. Fue el paso de la decepción a la simpatía. Me dirigí a una cafetería para tomar un café. Me atendió un hombre ya entrado en años, árabe, sin lugar a dudas. Parecía entender el inglés. En lugar de un café me vendió café molido, que ponderó por su calidad. A mi pregunta sobre su origen, respondió que provenía de tres países: uno africano —no recuerdo el nombre—, alguna región de Judea y ¡Colombia!

En otra ocasión tuve oportunidad de volver, pero del otro lado del muro que divide la ciudad de Jerusalén con Cisjordania. El muro que Israel construyó en el año 2005, durante la llamada "segunda Intifada", cuando Israel detuvo con su poderoso ejército los ataques de Yasser Arafat. Betania es tan real como el muro que divide a los hombres de un mismo pueblo; que divide a hermanos en gran enemistad; que rompe vínculos de tierra y tiempo. Frontera de iras, miedos y sed de venganza. Se ha argumentado que los palestinos deben ser controlados, a fin de que, al pasar al territorio de Cisjordania anexado a la ciudad de Jerusalén, sea posible desarmarlos o evitar posibles ataques suicidas, como los que desgraciadamente han ocurrido.

Del otro lado del muro está el convento de Santa Marta, en recuerdo de una de las hermanas del hombre a quien Jesús devolvió la vida en Betania. El convento tiene un gran jardín, y en él hay un par de cuevas. Según me informaron, alguna de ellas bien pudo ser la auténtica, donde Lázaro realmente haya podido haber estado. ¿Fue este, justamente, el lugar de la casa de Marta. Lázaro y María? ¿Es ésta la tumba de Lázaro? Lázaro vive, y tiene hoy muchos rostros llenos de agresión y de impotencia, de bondad y de cálculo. Está expuesto a la muerte. Es conciudadano de unos hermanos que le niegan derechos a una tierra, de la que procura expulsarle.

Di unos pasos hacia el interior de la cueva. En ese hermoso atardecer la sensación de paz se mezclaba con el temor de que hubiese algún "palestino" escondido dentro y pudiera atacar en cualquier momento. Creo que fui víctima de los prejuicios. De esos y otros vendajes debería irme liberando no solo para poder comprender un poco mejor la compleja realidad del pueblo palestino, sino para, en verdad, escuchar esa voz firme y conmovida de Jesús que ahí ordenó: *¡Lázaro! ¡Fuera! ¡Aquí!* No he de olvidar que la misma posibilidad de escuchar esa voz, de salir, poco a poco, y dejar los vendajes que inmovilizan y paralizan, es pura iniciativa suya. Esa voz resuena, sin duda, en todos los check points construidos por el Gobierno de Israel para controlar al puedo palestino, clamando que caigan esos muros en que se pone a prueba la dignidad humana.

Carlos Rodal
Campos, corazones y cornamentas
165 x 190 cm
Carboncillo s/tela
2006

Betfagé

Al salir de la cafetería me sentí un poco desorientado. En mi itinerario el siguiente lugar era Betfagé, donde se recuerda comenzó Jesús su entrada a Jerusalén, montado en un burrito y rodeado por niños adultos que lo vitoreaban con palmas.

A pesar de encontrarse a unos pocos kilómetros, el acceso no fue fácil. Hubo que atravesar la muralla que cerca la ciudad de Jerusalén construida por el Estado después de la llamada "Segunda Intifada". Allí fue necesario hacer cola junto con los palestinos, y sufrir un poco del desprecio que padecen. Recordé ahí una conversación con un profesor de la Escuela Bíblica que lleva muchos años viviendo en Jerusalén, en la que decía de forma contundente: "En Palestina todo es humillante; nacer es humillante; morir es humillante... ¡y la impotencia de no poder hablar!". Él, un eminente biblista de origen portugués, había enviado un mensaje anónimo a Europa, denunciando injusticias. Tuvo que hacerlo así, dada su situación de profesor extranjero.

Los palestinos me parecieron espontáneos, transparentes, francos. Mientras hacíamos fila, tenían humor de bromear entre ellos, con humor campechano. Un pequeño de unos seis años pasó ofreciendo café con un termo por 2 *schekels*, la moneda corriente en Palestina. ¡Cuán bella inocencia! Fue sin duda el café más sabroso de todo el viaje. Así debieron ser los niños que acompañaron a Jesús el "domingo de ramos" –pensé. Parte del misterio de la *kénosis* de Jesús y de la salvación del hombre, creo, es haber comenzado en lugares insignificantes. Pequeños poblados, cerros secos, entre gente ruda y apegada a la tierra, a la familia y a sus tradiciones. Jesús aparece como un galileo poco atractivo, poco espectacular, poco señorial, pobre y sencillo. Hoy, aparece también como un niño palestino, que ignora la dura realidad de lo que significa el haber dividido la ciudad de Jerusalén con un muro de protección y de trato ignominioso.

Santo sepulcro

Este santuario es sin duda uno de los lugares en donde la convivencia, el encuentro y el desencuentro de "hombres de toda raza, pueblo y nación", creyentes de muy diversas confesiones e incluso ateos, alcanza una intensidad verdaderamente inédita. El mundo "religioso" cristiano alcanza aquí una extraña mezcla de claroscuros. Varias visitas, a distintas horas del día, son insuficientes para encontrar que lo que ahí ha ocurrido y ocurre pueda ser "usual" o predecible. Desde la muerte de Cristo en Cruz, el lugar ha sido objeto de múltiples invasiones, reivindicaciones, construcciones, destrucciones y reconstrucciones. El decorado es abigarrado. Cristianos ortodoxos, coptos, etíopes, sirios, latinos... han dejado su huella en uno y otro rincón de este magnífico lugar a tal grado, que el visitante queda atónito de tanta diversidad, tantas lenguas, tantos actos de culto y tantas miradas curiosas.

La impresionante basílica fue construida por orden de santa Elena, madre de Constantino el Grande. El centro del misterio cristiano es aquí rememorado, desde la madrugada hasta el anochecer: la entrega del rabbi Jeshua; la injusticia, la traición y la maldad.... Redimidas, creemos los cristianos, por el acto de amor incomparable con el que Jesús enfrentó el rechazo de los suyos y de los paganos al punto de la muerte, y porque en esa su entrega era el mismísimo Dios quien así se auto–comunicaba. Sobre la roca en que se venera la memoria de la santa sepultura se lanzan cientos de personas en actos de piedad. Tocan, besan la piedra de mármol como queriendo recoger las huellas del cuerpo bendito que ella pudo haber reposado al ser embalsamado.

Este pudo haber sido el recuerdo más impactante de mi visita a ese lugar de no haber sido porque volví en otra ocasión en compañía de Andrew, el judío a quien conocí en el "Jardín de la tumba", el lugar que los luteranos reivindican, desde finales del siglo XIX, como el auténtico Santo sepulcro. Esta versión tiene, por lo visto, insuficiente sustento desde el punto de vista arqueológico. Pero el solo hecho de una segunda versión en clave confesional es ya un indicio de que la unidad de los cristianos está aún lejos de ser alcanzada. La Arqueología, como ciencia "no confesional" tendría que ser base suficiente para un acuerdo en los lugares en que la memoria puede ser más viva.

Del Jardín de la tumba al Santo sepulcro

Una tarde, en una errática salida a deambular por el barrio musulmán, entré, sin percatarme, en el "Jardín de la tumba". Así le llaman los protestantes a un espacio descubierto en el siglo XIX, que, pretenden, fue el lugar en que José, el de Arimatea, dispuso de su propia tumba para el rabbi Jeshua.

Entró una familia. Los niños dando de saltos, con singular alegría. La de ellos, los niños. Entraron algunos visitantes con rasgos asiáticos. Los padres tomaron fotografías rápidamente, luego desaparecieron. Entró también un joven, bien vestido. Preguntaba si esa era la tumba de Jesús. Una mujer le explicaba que los católicos afirman que la tumba auténtica está en la antigua ciudad de Jerusalén, conocida como "el Santo sepulcro".

El joven miró por todas partes. Tomó unas fotografías, luego hizo un gesto como de oración, más una pose, me pareció, o un intento poco concentrado. Dejé los audífonos a un lado. Le dije lo que me habían dicho los dominicos acerca de la plausibilidad de la versión católica del lugar ubicado dentro de la antigua ciudad. Le pregunté si era cristiano. Respondió diciendo que era "multi-confesional". Luego me pidió si podía tomarle una foto con el trasfondo

de la tumba, y acompañarlo al Santo sepulcro. Acepté con gusto. Conversamos en el camino. Dijo que estudió Educación, acabó una maestría en Harvard, y tiene planes de abrir una escuela en la que se enseñe religión "en un sentido amplio". Entendí que se refería a lo muti-confesional. Le comuniqué algunas impresiones sobre la situación que viven los palestinos, expuse puntos de vista críticos sobre la política Israelí, y la ideología fascista que me parecía que exhiben algunos actos del gobierno. Él se limitó a escuchar.

Visitamos el Santo sepulcro, entrando por el techo, inadvertidamente, al ingresar al barrio donde están los cristianos etíopes. Preguntamos a unos italianos. Nos dieron las indicaciones. ¡Estábamos en el techo de la Basílica!

Bajamos unas escalinatas muy angostas. No sabía dónde era el sepulcro, que era lo que a él le interesaba. Hasta este momento me di cuenta de que yo tampoco lo sabía. Preguntamos. Nos indicaron el lugar. Una pequeña capilla, en la que se entra de forma individual, y se permite estar dentro por grupos de cuatro personas. Permanecimos por muy breve tiempo. Luego un monje ortodoxo nos pidió que saliéramos. Lo hicimos. Subimos al lugar de la crucifixión. Los peregrinos hacían oraciones en distintas lenguas. Andrew escuchó con respeto.

Me habían explicado que, según los datos arqueológicos más confiables, ahí debió ser el lugar en donde Jesús fue crucificado. Su rostro reflejaba una mezcla de pasmo y reverencia. Después me preguntó si querría que cenáramos juntos. Acepté. Hábilmente se ubicó en el barrio judío, como si le fuera familiar, hasta que llegamos a un local de "comida rápida".

Me confesó que era judío, que estaba buscando un fundamento para su vida, que fue educado de forma liberal, que tenía amigos católicos, que tenía un fuerte interés por la filosofía, mencionó a Thoreau, el autor del famoso ensayo sobre la desobediencia civil, y que sentía poder encontrar a Dios en todas las cosas. Luego me preguntó qué pensaba yo acerca del judaísmo, si era bueno observar el *Shabat*.

Tanta apertura y sencillez me dejaron pasmado. Le di mi respuesta. Le pedí perdón por lo que dije acerca de su pueblo. "No te apures, a mí también me lastima lo que pasa en Israel". Y Así siguió la charla, mientras comíamos un *Swarma*, pan de pita relleno de carne y especies. "Dios está trabajando en todas partes". Luego me dijo que tenía que volver con su grupo. Me dio su correo electrónico, que lleva su nombre: Andrew Hecht. Le dije que era un apellido alemán. "Sí". Y qué significa, le pregunté. Me dijo: "Andrew, viril": "*Hecht*, pescador". Me hizo recordar al apóstol Andrés, hermano de Pedro, ambos pescadores de Galilea. Luego me dio un abrazo y me dijo: "Ha sido un gusto, hermano." Y sentí la bendición de su *Shalom*.

El regreso con Andrew al Santo sepulcro en la antigua ciudad me hizo caer en la cuenta de que había estado ahí sin que me hubiese interesado entrar a la capilla donde se venera el lugar en que pudo yacer el cadáver de Jesús. Su insistencia en entrar justo ahí, me lleva a pensar que, como judío que es, quería constatar, más que nada, el lugar "de la muerte". Frente a la magnificencia de la nave de la "Anábasis" cuya intención arquitectónica es justo hacer memoria del triunfo de Cristo sobre la muerte, Andrew había quedado atónito. ¡Cuán grandes son las cosas que es capaz de hacer el hombre! —dijo, haciéndome advertir de ese modo que, en efecto, así es—. Su mirada no era la de la fe, ni el motivo de su asombro el milagro que le dio origen.

Tengo la impresión de que los judíos, en general, guardan una gran "fidelidad a la tierra" no solo la del Israel de hoy, sino a la tierra en el sentido de que Federico

Nietzsche daba a esta frase: arraigo al "más acá". Esto los hace sensibles al milagro de la vida, de lo cotidiano, de las maravillas que el hombre es capaz de crear, como de hecho ha sido el caso de muchos hombres y mujeres judíos en todos los tiempos. Abraham Joshua Heschel decía, en este sentido, que todo hombre tiene el "sentido de la maravilla", aunque a veces no esté en activo. Y que ese sentido es el origen de la religión, del arte y de la filosofía. La religión –dice este sabio rabino– es lo que el hombre hace con la extrema maravilla.

Hay mucho que aprender de nuestros hermanos mayores en la fe, como ha llamado el Papa Juan Pablo II a los judíos. ¿Conocerán algún día, la alegría del Evangelio? Tenemos tan poco derecho a perder la esperanza como a querer imponerla. Tampoco tenemos derecho a suponer que su relación con *Ashem*, "El nombre" —como llaman a Dios algunos judíos como Andrew, en un circunloquio para no tener que nombrar a *Elohím*— no pueda ser tan viva como lo ha sido desde los inicios de la elección del pueblo que, en su debilidad y pequeñez, suscitó la compasión del Dios al que juntos hemos de seguir sirviendo y alabando.

Una lección en *La École*

La constatación del sufrimiento que padecen los palestinos fue suscitando poco a poco sentimientos de indignación y de rechazo hacia "Israel". No fue fácil distinguir entre el moderno Israel y, más exactamente, el Estado israelí, de "Israel" como pueblo de la Alianza e Israel como población actual de esos territorios, cuya población "judía" es realmente diferenciada.

El *shock* de la realidad palestina se alimentaba día a día, conforme se daba la oportunidad de compartir con palestinos o con estudiantes y profesores de la *École,* con quienes se tocaba el tema durante las comidas, si bien casi siempre con mucha discreción. Fue en una de esas conversaciones cuando le escuché al profesor portugués las palabras que se me quedaron grabadas: "Es humillante nacer en Palestina, es humillante vivir en Palestina..." En la conversación participaron varios estudiantes. Mis preguntas no solo ponían en evidencia mi total ignorancia de la realidad, sino lo que se me iba presentando más y más como caminos sin salida, situaciones completamente aporéticas.

A un lado de la *École*, por cierto, hay un minarete, que llama a los musulmanes a hacer la oración a ciertas horas. El muecín comienza siempre invocando el nombre de Dios: *Allah*, recordando algunos de sus atributos, tal como constan en el Corán. "Doy testimonio de que *Allah* es grande, misericordioso, clemente, etc.". Es realmente impactante escucharlo, no solo por el cromatismo de los semitonos con que se entonan las oraciones, sino por la devoción que se deja sentir en esa invitación y testimonio de alabanza.

En algún momento de la conversación que sosteníamos sobre la situación de los palestinos, apelé a "los caminos de Dios", que nos son desconocidos, y a través de los cuales seguramente saldría una solución al conflicto con Israel. El profesor Marcolino, eminente fraile de la Orden de Predicadores, especialista en los libros proféticos, comenzó a entonar el canto del muecín. Fue entonces cuando me di cuenta de lo fácil que resultan las salidas de tipo providencialista y, al mismo tiempo, de la importancia de conservar la fe en que la paz es posible, *al tiempo que se buscan salidas* políticas, éticas y racionales.

Belén

La visita a Belén, a una semana de haber aterrizado en el Aeropuerto de Tel-Aviv,

tiene aspectos que aún no logro describir. El impacto de visitar el Santuario de la Natividad de Nuestro Señor fue tan fuerte, que al salir de él sentí que bien podría volver a México en ese mismo momento.

Después de salir, decidí visitar el "campo de los pastores", en el que la tradición ubica el anuncio de los ángeles: "Gloria a Dios en el Cielo, y Paz a los hombres de buena voluntad". El Sol era muy intenso, y llevaba poca agua. Decidí caminar hasta ahí. En el camino, pregunté, en inglés, a una señora que barría su casa. Me indicó por donde llegar a *Bet-Jala*. Me invitó a pasar a su casa. Llamó a uno de sus hijos, y le pidió que me diera una botella de agua. Un gesto que jamás olvidaré. Así pude proseguir mi caminata.

El lugar de los pastores fue decepcionante. Es un campo lleno de basura y ni un solo pastor a la vista. En una zona se mantienen cuevas como las que debieron habitar los pastores de antaño, y se ha construido una capilla, con algunos mosaicos. Llegaban grupos de turistas, con guías que, en distintas lenguas, invitaban a sus grupos a rezar. Muchos lo hacen, con verdadera devoción.

El retorno fue cuesta arriba. Lo más simpático fue el paso por un taller mecánico en el que padre e hijo trabajaban juntos. A un lado, había otro negocio, un comercio de carpintería. Me detuve a ver la escena, pensando que, en nuestros días, así podría verse el taller de José, enseñando a Jesús a trabajar. Una linda chica advirtió mi curiosidad. Me acerqué y pregunté si ese taller vendía sus trabajos solo en Belén. Me informó que no, que se vendía en distintos poblados de la región. El local estaba bien puesto y se veía próspero. La chica habló en árabe con su padre, quien, a su vez, llamó a uno de sus hijos, que hablaba en inglés, para que respondiera a mis preguntas. Ambos hermanos me ofrecieron un café. La breve conversación que sostuvimos dentro de la oficina del negocio me permitió saber que habían estudiado en la Universidad de Belén. La chica, hermosa, por cierto, administración de negocios. El joven, alguna profesión relacionada con la informática. Me sorprendió tanta hospitalidad. El padre quien, por lo visto, no sabía hablar inglés, seguía estivando en un pequeño autotransporte los tramos de madera perfectamente cortada con una cegadora eléctrica. Después de intercambiar direcciones, me dirigí a la central de autobuses, de vuelta a Jerusalén. Fue uno de mis primeros contactos con la hospitalidad, la belleza y la amabilidad de los palestinos árabes, justo en las tierras donde el joven David, quien llegara a ser rey de Israel, hubiese seguido siendo un pastor a no ser que el profeta Natán hubiese intuido que Jesé, su padre, tenía otro hijo, y lo mandara llamar para ungirlo en nombre de Yahvé.

Barrio árabe

Una tarde me fue concedido presenciar un festival familiar con motivo del Ramadán. En la puerta de Damasco, por donde, se cree, entraba Paulo de Tarso antes de su conversión y actualmente una de las entradas principales a la antigua ciudad, estaban sentados en las graderías que la circundan un número creciente de árabes de todas las edades. Familias, parejas de jóvenes y adultos, mujeres y hombres solos. En el foro pasaron cantantes de distintas edades y estilos musicales, para el gusto de todas las generaciones. La gente cantaba con inmensa alegría. Los niños reían al ver payasos maromear y subir y bajar las escalinatas en zancos. ¡Una fiesta árabe, en todo su esplendor! ¡Un volcarse en el gozo bajo la mirada de los soldados israelitas que, desde sus torres de control, vigilaban la situación con sus armas en mano! Tenía que llegar a tiempo a la *École* a la hora de la cena. Fueron apenas unos minutos los que pude

presenciar aquel espectáculo. Los suficientes para alegrarme también por la alegría de un pueblo que siempre se ve como en una tensión sofocada.

Al llegar a la *École* me topé con la recepcionista, Carmen, mujer palestina de una inteligencia bastante fuera de lo común. En sus tiempos muertos lee a Kant o a Nietzsche. Le hablé acerca de la fiesta. Después de escuchar atentamente me dijo que, como todo visitante, yo solo tenía ojos para lo superficial. Que todos llevamos siempre puesta una máscara. Que debajo de esos rostros gozosos había un odio oculto en los musulmanes que sería capaz de acabar con judíos y cristianos con tan solo contar con las armas suficientes.

Carmen es cristiana por tradición familiar, pero creo que agnóstica o atea, por convicción personal. Vive, con su familia, en el barrio latino de la antigua ciudad. Comenzó a quejarse de la situación que sufren los palestinos. De la poca ayuda que reciben de parte del Patriarcado latino; de la ineficacia de la oficina que defiende los Derechos Humanos; del tráfico de influencias necesarias para que se atienda algún caso; de las arbitrariedades a que están sometidas por parte del Estado israelita, de lo poco valoradas que son las mujeres en esa sociedad.

Conforme hablaba, subía el tono de su voz y de su queja. ¿No dijo Jesús, camino del Calvario, "No lloren por mí, sino por ustedes, y por sus hijos, y por los hijos de sus hijos"? —Me increpó, con lágrimas en los ojos—. "¡Nosotras somos las verdaderas hijas de Jerusalén!..." El tono era de rabia y de dolor. Justo en ese momento pasaba por la portería un fraile dominico, profesor sabio y prudente, que gozaba, como muy pocos de la École, del respeto de Carmen. Al vernos y al escuchar a Carmen, se detuvo. Carmen lo miró y le dijo: "¿No es verdad, padre Marcolino, que nosotras somos las hijas de Jerusalén?" Se creó un silencio muy tenso. El buen fraile junto sus manos y, sin decir una palabra, hizo una profunda reverencia, y se retiró discretamente. ¡Qué privilegio, y qué responsabilidad, poder conocer a una de las hijas de Jerusalén!

Una tarde salí a buscar un jabón de baño. Al entrar en una farmacia me recibió un adolescente árabe, quien no sabía hablar inglés. A señas le expliqué lo que necesitaba. Se apresuró a tomar una escalerilla y subir a un anaquel. Bajó el jabón y lo puso en mis manos con mucha amabilidad. Tomé la cartera para indicarle que quería pagar. Manoteando, se rehusó terminantemente. Manoteando y diciendo cosas ininteligibles en árabe, pude entender *It is for you!*. Recibí un jabón gratuito. Después comprendí que los musulmanes celebraban el tiempo del Ramadán, en el que los hombres están obligados a ayunar y a dar limosna a los pobres. No olvidaré esa otra bienaventuranza. Recordé un dicho de san León Magno, que un amigo suele repetir: "Lo que no fue asumido no fue redimido". El Verbo se hizo carne, asumió así toda carne, raza, pueblo, modo de ser. *Caro de Virgine sumus*. ¡Somos carne de la Virgen María!". Exclama el mismo padre de la Iglesia. Lo somos todos, musulmanes, judíos, cristianos.

El gesto del chico en la farmacia me hizo ver lo árabe en lo que el Verbo, Jesús, hizo suyo, como hebreo de Galilea. También a él me remitió la bondad de Ched Sbeih, el taxista quien, esta tarde me ofreció su servicio. Su compañero, al verme serio y, quizá, mustio, exhortó: "Vale más una sonrisa que el dinero". Cuánta razón tuvo. Necesitaba que alguien me dijera que sonriera; y quizá necesitaba, aún más, que fuese un árabe. Ched está casado con una mexicana nacida en los EE.UU. "La clave es el respeto" me dijo, a propósito de las diferencias religiosas que seguramente hay entre ellos. Se mostró muy respetuoso y dispuesto a escuchar. Me mostró la foto de

su hija de siete años. Linda niña, disfrazada de gato. "Es importante oír las historias, me dijo, con referencia a Jesús y a Mahoma, a la Biblia, al *Libro* y sus interpretaciones. Lo más importante es lo que sucede dentro. Dentro, todos sabemos, judíos, cristianos, musulmanes, qué es bueno y qué no".

Bienaventuranzas

De este sitio es poco lo que puedo decir. Por una falta de atención de mi parte, no advertí la hora en que se cerraba el lugar en el que resuena el eco del más grande mensaje de Misericordia jamás proclamado. Por un par de horas me quedé solo. Los jardineros me saludaban con amabilidad y cierta picardía. Comencé a buscar una salida distinta de la principal, que habían cerrado con llave. Afuera me aguardaba algo totalmente inesperado. Una pareja de árabes que, en las afueras del cerco del lugar santo, teniendo como fondo al lago Tiberíades en todo su esplendor, se tomaban una foto para confirmar su amor. "¿TE CASARIAS CONMIGO?". Quizá a propósito lo escribieron en inglés (*Would you marry me?*). La mujer vestía al modo tradicional, y el novio sostenía el cartel para que el fotógrafo pudiera tomar la foto. A esto se parece el reino de los cielos, pensé. A la pregunta, al presenciar este tipo de escenas, vuelve una y otra vez a mi mente *¿Dónde estoy?*

En Nazaret

Llegamos a esta ciudad Patrik y yo. Patrik resultó ser un sociólogo de los Estados Unidos, profesor de la Universidad de Oregon, muy interesado en el cambio climático. Años atrás, según me contó, se había sentido cercano a una "sociología post-moderna", de crítica intelectual. Eso quedó atrás. Ahora sus trabajos se enfocan a investigaciones más empíricas y concretas. Está casado con una psicoanalista y tienen una hija joven. Me contó que tenía un encuentro sobre el tema del cambio climático con algunos expertos en Roma, y aprovechó para visitar Israel. Estaba muy atento a la esperada publicación del Papa Francisco sobre el tema ecológico. Vino a Israel, al igual que Andrew, a buscar las raíces espirituales que, según me confió, quedaron poco cultivadas durante su carrera profesional. El clima de secularización en los Estados Unidos ha ido penetrando todos los ámbitos, según me contó. De buen humor, talante deportivo y audaz, coincidimos en la hospedería de la comunidad de Emmanuel, el Tiberíades. La noche anterior llegó de un largo recorrido por la ribera, con una cerveza en la mano, haciendo chistes con Peter, el hospedero de la comunidad de *Emmanuel*, que se encuentra frente al lago.

Peter nos presentó, y así fue como acordamos visitar juntos la Ciudad donde Jesús debió pasar la mayor parte de su vida, trabajando, oculto. Recuerdo que durante el camino tocamos el tema político de Israel-Palestina. Me hizo caer en la cuenta de que Israel no es sin más un Estado prepotente. Es también un país bajo grandes amenazas por parte de casi todos sus vecinos.

Entramos a la gran Basílica de la Anunciación. En ella está representada la Virgen María, en su advocación principal, en cada una de las naciones que colaboraron para su construcción. Abajo está la gruta de la casa de María, donde, según una tradición muy antigua, recibió el anuncio del Ángel Gabriel. Nos acercamos. La gruta, se dice, bien pudo haber sido la casa de Jeshua, y en ella han colocado una silla, una pequeña mesa y sobre ella, un libro abierto. A un lado hay unos escalones, por donde se filtra la luz, una luz serena, limpia.

Da la impresión de que el arquitecto ha querido conservar el clima de oración de lo que ahí ocurrió a la doncella de Naza-

ret, el saludo del ángel, su *Sí*, el *Fiat*, que abrió las puertas al Salvador del mundo. Para mi sorpresa Patrick se puso de rodillas sobre el suelo, y así permaneció, como en una súbita conmoción, durante cerca de una hora. No le importaba estorbar a los turistas que se acercaban para tomar fotos. Estuvo llorando durante todo el tiempo. A mí me distrajo la celebración de una misa, pienso que en árabe.

Cuando Patrick se incorporó, salimos juntos de la Basílica. Me habló de su hija, y de las dificultades de encontrar un diálogo cercano con ella. Ya afuera, preguntamos por la casa de los "hermanitos de Jesús", donde vivió Charles de Foucauld durante tres años, y donde durante los que trabajó como portero en un monasterio de monjas clarisas. Patrik llevaba un libro cuyo título era "Jesus" escrito por un jesuita norteamericano, de apellido Martin. Martin cuenta que, cuando le hablaron de Charles de Foucauld lo había confundido con el sociólogo francés Michel Foucault. Bromeamos un poco sobre el nombre. Era evidente que el viaje a Nazaret había dejado en Patrik una honda huella espiritual. Decidió regresar lo antes posible a Jerusalén, para llegar a tiempo y poder visitar el Santo Sepulcro por la madrugada, y agradecer a Dios la oportunidad de haber podido visitar esa tierra. Patrik me enseñó que la hermandad puede nacer de un momento a otro. Que hay caminos imperceptibles de búsqueda sincera por vivir la fe y el compromiso evangélico aun en los lugares donde las bases del cristianismo han sido minadas con la mayor virulencia.

De Emaús a Ramalá

Una mañana me apresuré con gran ilusión para visitar Emaús. El Emaús que custodian los franciscanos, ya que existen otros dos sitios en Israel que se identifican con el poblado en el que Jesús, el peregrino viviente, se quedó una noche con aquellos discípulos decepcionados. En la central de autobuses pregunté a los choferes, en su gran mayoría musulmanes, por la ruta que me llevaría al lugar. El lugar les resultaba del todo desconocido por el nombre. Cuando mostré a uno de ellos la guía de turistas, me indicaron que no había acceso directo, y que era necesario pasar por Ramalá. Para mí, este nombre significaba tan poco como para ellos el de Emaús. En mi ignorancia, no me había informado de que se trata nada menos que de la ciudad más importante de Palestina, lugar en que está la sede del gobierno, en donde vivió y gobernó el mismo Yasser Arafat.

El viaje fue largo, por las vueltas que es necesario dar debido a los muros divisorios que Israel ha construido entre Jerusalén y el pequeño poblado donde se encuentra la Iglesia que rememora *Emaús*. Mi sorpresa fue grande al advertir que, a excepción de un jardinero, el sitio estaba solo. Me pareció extraño que no hubiese turistas ni peregrinos. Después de insistir varios minutos, un fraile me abrió la puerta. Me indicó que era día en que no se solía abrir la Iglesia, pero que me dejaría entrar por un rato. Así lo hice.

La Iglesia de Emaús no tiene mayor atractivo. En sus interiores hay algunas pinturas que recuerdan aquel encuentro del resucitado con sus compañeros y discípulos de camino. No ardía el corazón. Solo las lámparas votivas y las veladoras que se venden por tres schekels. El fraile no tardó en hacerse presente, indicando que era hora de cerrar. Salí de la Iglesia con la expectativa de encontrar algún otro sitio conmemorativo. El fraile, junto con el jardinero, me indicaron que ahí no había nada más qué visitar. Me pareció estar en un pueblo fantasma. El autobús que me podría llevar de regreso pasaría en pocos minutos. Ellos mismos se ofrecieron a indicarle al chofer que se detuviera para llevarme de regre-

so. Subí al autobús con un enorme sabor a decepción. En Emaús entendí que no hay *Emaús* para el que no comparte el pan, la alegría y la pena con el hermano. Jesús es el peregrino de todos los encuentros. La santidad y la vida verdadera son solo de Dios, no de los lugares. Nuestro ser es un remoto reflejo en la medida en que es destello de su vida, que es encuentro y fuente de encuentros. El corazón solo arde en la medida en que la mesa y la fe son compartidas.

Al volver a pasar por Ramala, decidí bajarme y visitar la ciudad. Caminé hacia el centro. Un hombre, ya mayor, se acercó a hacerme plática mientras comía un bocado. Iba bien vestido. Con un saco elegante, algo raído. Hizo conversación. Dijo haber vivido en Canadá años atrás, donde aún tenía una hermana. El único miembro de su familia que sobrevive. Él vivía en su tierra natal después de años de ausencia y nostalgia. Con discreción, mencionó que, como todo musulmán, durante los días del Ramadán, estaba obligado al ayuno. "Pero a mi edad —dijo—, es necesario tomar algún alimento...". "Con todo respeto —añadió— Ud. sabe si podrá apoyarme con 30 *Shekels* para comprar algo para comer." Él estableció la suma necesaria. Su modo de pedir me pareció tan digno que no pude negarme. Agradeció y se fue.

Después de caminar por el centro de la ciudad, entré a un mercado. Compré algo de comer. Los vendedores eran muy jóvenes. Intentaron hacerme plática en inglés. Apenas si sabían hablarlo. A mis respuestas respondían con risas entre sí, con tono entre burlesco y gozoso. Después entré a un café. Me pareció evidente que todos eran musulmanes. Jugaban dominó o fumaban. Por lo visto, mi presencia los perturbó un poco. Tomé el café y salí después de unos minutos. Las voces, los tonos, lo gutural de esa lengua... Disfruté más el sabor de lo árabe, creo, que del café.

Era hora de volver a Jerusalén. Entré a una tienda de objetos de madera. Un hombre joven la atendía. Estaba sentado en una silla de ruedas. Espontáneamente entablemos conversación. Era el dueño del negocio, cristiano, nacido en Jerusalén. Todos los días viajaba a Ramala para atender su negocio. Él solo se subía y bajaba a su auto con la silla de ruedas. Por lo visto, estaba impedido para caminar por alguna enfermedad, como la polio. Tocamos el tema de la situación de Palestina frente a la dominación israelí. Con aplomo dijo que él había nacido en esa tierra, que Palestina era su patria y que nunca la dejaría. Según me contó, estaba involucrado en la comunidad su parroquia, y en ella se trataba el tema del modo de enfrentar la dominación de Israel. No quise insistir mucho. El "problema judío"—me dijo con voz pausada— tiene su raíz, frente al "problema árabe", en un abismo cultural. Para entender a los árabes hay que amarlos, lo mismo que a los judíos. Jesús fue judío. Si quieres comprender lo que aquí ocurre, es necesario que no tomes partido, y dejes a un lado el apasionamiento en cualquier sentido. Solo estando como Jesús en la cruz, entre dos ladrones, podrás amarlos a ambos e interceder por su verdadera reconciliación".

El hombre fue parco, como midiendo cada una de sus palabras, pero sus respuestas, no obstante, amables. Después pude caer en la cuenta de que Ramala fue Emaús...en los rostros, las palabras y sonrisas de los musulmanes y palestinos con quienes me topé en sus calles, sus cafés y sus mercados. Espontáneamente vino a mi mente aquella bendición de Yahvé: "Bendito sea Egipto, mi pueblo. Asiria, mi heredad. Israel, mi elegido." Jesús es el peregrino de todos los encuentros. Supe que tenía que retornar y retornar a lo vivido, recapitular, ofrecer, no sabiendo cómo. Sólo en la gratitud por tanto bien recibido.

¿Dónde estuve?

El Señor me concedió el honor de visitar su tierra. Para los cristianos, la tierra es santa porque en ella perduran sus huellas. Por aquí pasó, y por aquí pasa. Va dejando su rastro, en los surcos imperceptibles de la historia, de los rostros, de las voces humanas. Aquí están sus huellas, junto con las nuestras. Están en los surcos de los rostros, en la voz de los hombres, las mujeres, los niños, los ancianos, en sus silencios y en sus gritos. Huellas carnales, terrenales.

Es Shabat. ¿Y las marcas del tiempo? ¿Del modo de celebrarlo? ¿Del séptimo día, con su parálisis laboral? ¿Con sus ritos y oraciones familiares? ¿O el Ramadán, con su ayuno diario durante 28 días, con sus tensiones y agresividades contenidas? ¿Con la vecindad del hombre apenas soportable? Y también con su tiempo de compartir, de dar simplemente, de ser generoso con los pobres.

De lo que el estómago carece se hace sabio al corazón y las manos que comparten. En estos días, entre los palestinos, se constata cómo se vuelven hábiles los niños, desde pequeños, en ofertar diversas mercancías. Errabundancia nocturna de huestes, hombres y mujeres, de un lado a otro, por el mercado, en las calles, en el tomar el té y el café, juntos, en la mendicidad y en la amistad.

La huella, la impronta de las cosas en los hombres los hace otros, los modela, los hermana con la creación, todos por igual, salidos de la mano de Dios Padre. La impronta de los hombres en las cosas las hace memorables, los convierte en artífices, aprendices de su Padre, que crea en todo momento, impregna la materia de su humanidad; sus miradas penetrantes, sus voces, de nombres, de talladuras y de forjas hechas con su imaginación creativa y de inteligencia, medida y cálculo acertado. Pero sobre todo, quedan las cosas impregnadas de presencias, de caminos andados juntos o en solitario, de pasos, de intercambios, de palabras, afectos y miradas. Así, se barrunta el sueño de Dios de hermanar a todos los hombres.

¿En dónde estuve? ¿En Tierra santa? ¿En Galilea, Judea? ¿En Israel? ¿En Palestina? Estuve donde él, dando unos cuantos pasos —muy pocos—, junto con otros, por los caminos por él andados. *¿A qué vine?* A ser testigo de un gran misterio. El misterio pascual. El misterio de Israel y el misterio palestino, hermanos enemigos aún. El misterio de una presencia que todo lo envuelve y en todo se está dando. Me he de alegrar de nunca poderlo descifrar.

Partida ¿Ir a lugares o ir a personas?

Visitar Palestina e Israel no es visitar lugares sino encontrar personas. Es irse dejando hermanos, habiéndolos encontrado, habiendo sido receptor de ese regalo de sus rostros. Es descubrir *El Quinto Evangelio de los rostros de estos pueblos. Israel, Palestina. Son un buen lugar, y aún no hemos sabido hacerlo habitable.* Despegar es desterrar. Es desarraigo. Es arrancar. Al despegue del avión recordé las palabras del poeta Paul Claudel, a propósito del destino de Israel: "Solo el exilio enseña la patria".

II

Jerusalén ¿Eco de eternidad?

"Cierto que saqué a Israel de Egipto; pero también saqué a los filisteos de Caftor y a los arameos de Quir."
Amós 9, 7

¿Se ha vuelto Jerusalén, el ícono por excelencia de la paz prometida, incapaz de significarla por sí mismo, y por tanto, de ofrecerla?

La ocupación unilateral de territorios palestinos, así como la implantación sistemática de una política de limpieza étnica por

parte del Estado de Israel son acciones que contradicen no solo al Derecho Internacional, los acuerdos de Paz, sino la fuerza simbólica de "la ciudad santa". En este contexto, las oraciones, los actos de auténtica piedad, la rectitud de las intenciones de los auténticos israelitas que habitan esas tierras logran, a lo más, ser significativas, fuerza simbólica, de manera endógena, como un refuerzo de "nuestra elección", "nuestro ser privilegiado", en detrimento de la afirmación, por vía de una política coherente, de la alta dignidad de "los otros", los palestinos, los que sufrieron la dura "Catástrofe", sin que eso importe a los ideólogos y seguidores del "gran Israel" mitificado y bendecido por la potencia Norteamericana del presidente Donald Trump.

Israel, bajo la mirada de Abraham J. Heschel

"¿Qué dio el ser al Estado de Israel? —pregunta Heschel—. Y responde: "Una corriente de sueño, el río sagrado fluyendo en las almas judías de todas las edades. Ninguna herejía podría evaporarlo, ninguna apostasía podría des encausarlo. Habiendo nacido de nuestra alma es una realidad dentro de nosotros".[3] Es esta una declaración que, en su ambigüedad, resulta verdaderamente conmovedora, proviniendo de un hombre cuya probidad moral está muy por encima de la mayoría de los ideólogos del sionismo.[4] Para Heschel valen sin duda las palabras de Jesús al ver a Nicodemo, un verdadero israelita "en quien no hay doblez". Al mismo tiempo, la declaración del gran pensador judío, escrita en 1967, es decir, recién acabada la guerra de los seis días, en la que el nuevo Estado de Israel –no sin la ayuda de los Estados Unidos- había podido derrotar a los países árabes que se aliaron para declararle la guerra, es una declaración que, al acendrar el sentimiento nacional, ungiéndolo de una profunda religiosidad, se convierte, casi inevitablemente, en factor de confrontación frente a los otros: los árabes, que ya estaban ahí, y que desde hacía casi dos siglos convivían pacíficamente, también en la ciudad santa, con los judíos que en ella se habían asentado. Y los cristianos, entre quienes hay árabes y miembros de otras varias naciones y razas.

Heschel advierte la riqueza de su propia tradición religiosa:

> El judaísmo no es simplemente una amalgama de conceptos nacionales, de leyes morales y rituales, de emociones subjetivas. La existencia judía es un compromiso con lo que es mayor que nosotros mismos. Es sostenida por poderes numinosos; es acarreada en las alas de una Presencia oculta en la historia. Esa Presencia, con frecuencia pasiva y suprimida, irrumpe en raros momentos.[5]

No obstante el pensamiento de Heschel ha puesto las bases de un espíritu diferente. ¿Sobre qué base nos encontramos los pueblos de diferentes compromisos religiosos? A esta pregunta, Heschel da como respuesta:

> En primer lugar nos encontramos como seres humanos que tienen tanto

3. Abraham Joshua Heschel, Israel: *An Echo of Eternity* (Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 1987), 136.
4. Antes de la Guerra de los seis días, Heschel compartía el sentimiento general de temor acerca del futuro de la empresa zionista. Después de la Guerra visitó Israel por segunda vez, llegando a la convicción de que Israel constituía "una revolución en marcha, tanto en el ámbito espiritual como temporal". En su visita al muro de los lamentos Heschel sintió que la presencia divina ("Shekina") le hablaba a través de las piedras del muro. Habló de la presencia femenina de Dios en el muro. Esta experiencia cambió por complete su comprensión de Israel, llevándolo a desarrollar una nueva teoría de la santidad del lugar. *Cf.* http://www.haaretz.com/israel-news/change-of-heart-1.410878. Consultado 2l 1/10/2018.
5. *Íd.*

> en común: un corazón, un rostro, una voz, la presencia de un alma, temores, esperanzas, la capacidad de confiar, una capacidad de compasión y comprensión, el parentesco de ser humano. Mi primera tarea en cada encuentro es comprender la personalidad del ser humano que enfrento, sentir el parentesco de ser humano, la solidaridad del ser.[6]

"El hombre no está solo". Israel no está solo. Ahora pudiera parecer que es el Gobierno de los Estados Unidos quien lo apoya y acompaña. Sería una torpe ceguera frente al poder y una dureza de corazón olvidar quién es su verdadero "partner". Palestina no está sola. Dios también está con ella. Los hijos de Agar son hijos de Dios en igualdad de dignidad. También los palestinos, musulmanes y cristianos, están llamados a ser "partners" de Dios. Israel convive junto con su hermano. Los hijos de Jacob están en la vecindad de los hijos de Agar. La bendición es para ambos. Caín tiene un rostro en Oriente. ¿A quién pertenece? ¿Cómo no reconocer que lo mismo pueden reivindicar la existencia musulmana y la cristiana, y la de cualquier pueblo o grupo humano que funde su existencia en el misterio agraciante del Dios único, siempre mayor, siempre indisponible, nunca sujeto al monopolio de ninguna tradición confesional? Justamente por eso, puede decirse que la violencia que circunda y vibra en las calles de Jerusalén no es el mero resultado de los impulsos humanos incontrolados, como podría ser el caso en cualquier otra ciudad. La experiencia fundamente de los grupos que cohabitan en esta ciudad, la presencia del misterio de Dios, a la que cada uno de ellos se remite como a su fuente y sentido de vida, pone en evidencia que no logran estar a la altura de ese compromiso mayor en que se funda su razón de ser.

Es el mismo Heschel quien lo ha advertido con toda claridad: "El impulso del corazón" (*Cf*. Gen 8:21), "un extraño dios"- como se le llama en la tradición rabínica- que sin cesar trata de apoderarse del hombre, de matarlo y, si Dios no lo ayudara, lo hace incapaz de resistir...".[7] "Los hombres tienen un poderoso deseo de lograr fines malignos, mientras que son negligentes en la persecución de cosas nobles..." Heschel recuerda que "se nos ha enseñado que, aunque el hombre esté penetrado por el espíritu de lo sagrado durante todos los días de su vida, un solo momento de descuido es suficiente para hundirlo en el abismo". "Apenas hay un paso entre mí y la muerte" (I Samuel 20: 3). "La experiencia humana es, pues, de un campo de batalla en el que debe luchar constantemente con el "mal impulso".[8]

Es, pues, el mismo hombre quien toca la paz y la capacidad de trabajar por ella, desde un corazón desgarrado, en lucha sin cuartel consigo mismo. Heschel hace notar que el único de los diez mandamientos que se repite dos veces y con el cual concluyen es: "No codiciarás". La codicia es, sin duda, una raíz de la violencia. En una línea parecida, en la visión del hombre que podemos advertir en Jesús de Nazaret, podría decirse que la violencia tiene su raíz en "los pensamientos del corazón", de los que hace un largo listado. La ciudad santa está habitada por otros impulsos: "el mal impulso", la maldad, "la divergencia, confusión, aquello que aliena al hombre del hombre, al hombre de Dios, la pugna, la falta de unidad; en tanto que el bien es convergencia, comunión, unión".[9]

6. De la Conferencia de Heschel "No religión is an Island."
7. L*ibro del Shabat* 105 b citado por Abraham Joshua Heschel, *Dios en búsqueda del hombre* (Argentina: Seminario Rabínico de Buenos Aires, 1983), 466.
8. *Íd*. p. 467
9. Abraham Joshua Heschel, *El hombre no está solo* (Argentina: Seminario Rabínico de Buenos Aires, 1982), 121.

Jerusalén es capital de judíos lo mismo que de palestinos

En 1967, después de la migración de numerosos judíos a Israel después de la Segunda Guerra mundial, y tras la fundación de su Estado, Heschel creyó, como muchos judíos creyentes —alentados por la ideología sionista comenzada desde el siglo XIX— que se trataba del "retorno" de los judíos a "su tierra", la verificación de la promesa bíblica, solo reconocible con el ojo del corazón.[10] "Es peligroso —afirma— considerar los asuntos políticos como eventos religiosos; con todo, desde el tiempo de Abraham se nos enseñó que los asuntos políticos han de ser entendidos dentro de la órbita de la preocupación de Dios".[11] Y recuerda Heschel que "Sus pensamientos no son nuestros pensamientos; sus caminos no son nuestros caminos. Pero este no es siempre el caso. En ocasiones lo humano y lo divino se encuentran o coinciden. ¿Y quién se puede arrogar la pretensión histórica de tal coincidencia en un momento político en el que, con violaciones fragrantes al derecho internacional y a distintos acuerdos, Israel procede como "Señor" de una tierra que es también propiedad de los palestinos? "Israel renacida es para nuestra conciencia algo santo. Esta es la razón por la que dentro de las cámaras internas de nuestras almas angustiadas el Estado de Israel es santo".[12]

Cometeríamos un error, creo, en ver en afirmaciones de este tipo meras expresiones de un sionismo religioso exaltado. Durante la llamada "Guerra de los seis día" Heschel se encontraba en los EEUU, defendiendo los derechos de los negros, junto con Martin Luther King, y denunciando la Guerra de Viet Nam. El significado de esa santidad encuentra su sentido más hondo en la conexión de lo ocurrido en monte Moria con lo ocurrido en Auschwitz, Bergen-Bergen, Dachau, Treblinka, etc. En ese monte se pidió a Abraham el sacrificó de su hijo amado. "Infinitamente más grande que el sacrificio de Isaac -afirma Heschel- fue el martirio de en los campos de concentración. El Estado de Israel fue construido en ese martirio; su gente es, "una braza sacada del fuego" (Zacarías 3:2).

Esta visión, que sacraliza el *status quo* cientos de años después de lo ocurrido ¿no posee la misma fuerza reivindicativa por parte de los musulmanes que afirman que Mahoma fue trasladado por un caballo alado, y desde donde ascendió al cielo y, justo desde la mezquita de *Al Aksa* construida sobre el monte donde la tradición recuerda el sacrificio de Isaac por parte de Abraham, fue elevado al cielo?

La palabra hebrea *Shalom* —paz— encierra mucho de lo que esto quiere decir, con sus enormes resonancias. No solo en la mezquita de la roca y de Aksa suenan, a diferentes horas del día, las voces de los musulmanes que, desde los minaretes, llaman a la oración: "Alá, es misericordioso; Alá es santo; Alá es clemente... y yo doy testimonio de ello." Desde el punto de vista fenomenológico, ambas afirmaciones pueden ser consideradas como "mitos fundantes".

No es posible la invocación unilateral de la santidad de la presencia de Dios en la historia política de Israel sin agraviar moralmente al pueblo palestino, musulmán y cristiano. ¿Con qué derecho puede Israel, en nombre de la santidad de su propia historia, desconocer las pretensiones de Palestina a tener su propio Estado o a tener en Jerusalén, al igual que Israel, su propia capital? Pero no se trata solo de una cuestión religiosa. El conflicto comienza con la falta de reconocimiento de la población árabe y de sus derechos territoriales.

10. *Cfr. Israel: An Echo of Eternity*, *op. cit.*, p. 137.
11. *Ídem.*
12. *Ídem.*, p. 138.

¿Quién es el hombre? o ¿Quién es el judío? ¿Quién es musulmán? ¿Quién es cristiano?

Según Abraham Joshua Heschel la aportación fundamental del pensamiento hebreo respecto del ser humano consiste en la centralidad de la importancia del hombre, de cada persona, a los ojos de Dios. Esta es la fuente de su valor preeminente. El pasmo de ser objeto del amor y cuidado privilegiado de Dios, en todos los aspectos y experiencias de la vida, particularmente, en aquellas en las que se convierte en víctima del mal y del sufrimiento (causa de la "ira Dei") por razón de la injusticia, la opresión y el desprecio de los demás. La dignidad humana, sostenida en la solicitud y el cuidado de Dios por el hombre. Y la grandeza del hombre no está en su capacidad de acumular y ejercer poder, sino en su capacidad de ser compasivo. "El problema del mal no es tanto el mal, cuanto la indiferencia frente a él." Es esta una tesis fundamental del pensamiento del gran rabino. De cara a la enorme opresión y dolor que sufren tantos palestinos en "la cárcel más grande del mundo" como la llama Ilán Pappe[13], las autoridades israelitas y los sionistas cegados por su ideología parecen confirmarla.

La actitud moral se origina en el sentido de unidad del hombre, en su apreciación de lo que es común a los hombres. Heschel llega a afirmar que acaso la declaración fundamental de la ética sea la que contienen las palabras del último profeta de Israel, Malaquías: "¿No tenemos todos un mismo padre? ¿No nos ha creado el mismo Dios? ¿Por qué, pues, nos comportamos deslealmente el uno contra el otro, profanando el pacto de nuestros padres?" (Malaquías 2:10).[14]

La imagen del hombre que dibujan pensadores como Abraham J. Heschel o Martin Buber: ¿Es, en realidad, la imagen del hombre judío? De ser así su valor de verdad quedaría expuesto al rechazo tan pronto como se advirtiera su origen, justo en un contexto en el que los hombres luchan unos contra otros justo en nombre de una imagen y de un imaginario: el hombre y el lugar sagrado que habitan, por motivos en parte diferentes, en parte idénticos.

Heschel pregunta *¿quién es el hombre?*[15] y el contenido de su visión antropológica tendría que incluir a musulmanes y a hombres de cualquier otro credo. La invitación a "vernos" y comprendernos de ese modo no puede pasar la manera de vernos y comprendernos desde otras tradiciones. El aporte a la comprensión de la alta dignidad del hombre que encontramos en la Biblia es patrimonio común de la humanidad. Quizá en menor grado, lo comparten otras religiones. La fundación del Estado de Israel, y la implantación sistemática de una política de limpieza étnica son acciones que contradicen.

La comprensión bíblica del hombre no puede desligarse de las implicaciones políticas que se pueden extraer del exclusivismo de la elección. Heschel estaba convencido del universalismo de la visión bíblica. Su entusiasmo inicial por el nacimiento del Estado de Israel está muy lejos del de un sionista vulgar. Por otra parte, el hecho de que del Corán se acentúen rasgos distintos del hombre, quizá incompatibles con la visión bíblica, no anula los derechos políticos de los palestinos musulmanes o cristianos. Cada rostro palestino es un "quién", el "*Otro partner* de Dios".

Sión, ¿embajada para todos los pueblos?

"Jerushaleim" es signo del hombre y de su encuentro, errático alejamiento, del misterio agraciante que lo habita y habita toda la tierra,

13. Ilán Pappé es uno de los historiadores judíos disidentes más conocidos. *Cfr. La cárcel más grande del mundo. Historia de los territorios ocupados* (Madrid: Capitán Swing Libros, 2018).
14. Heschel, *El hombre no está solo, op. cit*., p. 120.
15. *Cfr.* Abraham Joshua Heschel, *Who is man?* (Standford University Press, 1973).

dejando sentir su santidad. Particularmente, en los hombres que por sus actos se hacen responsables de la paz que tanto anhelan. La religión es la música de Israel y de Jerusalén, ha dicho Heschel. Hay que saber escucharla para entender esa ciudad. Escucharla y entonarla juntos; entonarla para danzar juntos.

El valor simbólico-sacramental ya no solo de la ciudad de Jerusalén, sino de toda la tierra de Israel, como signo y poder eficaz de abrir al misterio —en este caso, el misterio de la presencia del Dios salvador— lleva a convertirse en anti-sacramento por las torpes decisiones de sus dirigentes y de los poderes mundiales que las avalan. "Bendito sea Egipto, mi pueblo, y Asiria obra de mis manos, e Israel mi heredad".[16] Estas palabras del profeta ¿podrán ser sustituidas por otras que refieran la bendición a Palestina y el reconocimiento de su Estado? Depende de la voluntad política de Israel y de la de sus aliados el que el mundo pueda reconocer que, en efecto, Israel es una bendición en medio de la tierra.

Es así como Jerusalén se convierte en un símbolo ambiguo, desgarrado al grado de la contradicción. El monte Sión, al pie del cual se encuentra la ciudad santa ¿puede ser aún embajada de paz? En la medida en que en la ciudad santa se instalen embajadas políticas de cualquier nación sin dar pleno reconocimiento a los palestinos y a sus justas reivindicaciones históricas —que incluyen la de un Estado—, Jerusalén no podrá ser el lugar santo que, según el Dios que habita la tierra entera, está llamada a ser la embajada de todos los pueblos, porque lo que en realidad representa es la llamada del Altísimo a vivir como hermanos.

Igual dignidad

Palestinos y judíos se han vuelto en reos unos de otros. El camino de solución pasa por cierta relativización de todo lo que no sea lo esencialmente humano -origen étnico, creencias religiosas, tratos y maltratos históricos, formas de gobierno actual, rencillas y enconos- de cara a las personas en particular. Esto se desprende del corazón del Evangelio, que es la lectura de la Torá hecha por Jesús de Nazaret. Olivier Thomas Vernard, profesor de filosofía y Sagrada Escritura de la École Biblique de Jerusalén, considera que la solución auténticamente religiosa es colocar a la persona en el centro de la negociación. Y la persona lo es en comunidad.[17]

Soy un musulmán. Soy un judío. Soy un cristiano. Aprender a pronunciar estas palabras con todo el corazón, con toda el alma, con todas la fuerzas, parece ser el único camino a recorrer como auténtica salida de la violencia que se respira por todas partes, que ejercen las múltiples fuerzas que atraviesan las piedras, los muros de seguridad, los barrios poblados y ocupados por los distintos pueblos; los lugares sagrados; las plegarias, los pensamientos, los corazones y las miradas de los pobladores de Tierra santa. Es un camino por andar no solo en esas tierras, sino en todos los rincones del orbe en donde se vaya cobrando conciencia de las dimensiones de la división, de las consecuencias de un conflicto que se busca solucionar por la vía de las armas, de las medidas preventivas de tipo militar, político o diplomático; de las negociaciones estratégicas y de las fallidas resoluciones del Derecho internacional.

16. Isaías 19, 24-25. "...Aquel día Israel será un tercero con Egipto y con Asiria, una bendición en medio de la tierra, porque el SEÑOR de los ejércitos lo ha bendecido, diciendo: Bendito es Egipto mi pueblo, y Asiria obra de mis manos, e Israel mi heredad."
17. Olivier-Thomas Venard "Zur Situation von Juden und Christen im Heiligen Land", Internationale Katholische Zeitschrift COMMUNIO, 39 (2010), 467.

Israel y Palestina, *Tierra santa*

La tierra de Israel es un sacramento de la Alianza. Pero sus fronteras visibles no constituyen a Israel, ni su Alianza es equivalente a las reivindicaciones del Sionismo. Las fronteras bíblicas ya no son reconstruibles. Esto no equivale a negar que existe un verdadero vínculo espiritual entre la tierra, el pueblo y el Estado de Israel que es real. Pero esto no significa apoyar al «Gran Israel», como ya lo reconocen muchas voces críticas de parte de los mismos judíos.

La formación del Estado de Israel representa algo especial en el plan de Salvación. ¿Se trata del comienzo de la realización de las antiguas promesas? ¿de la salvación de Israel frente al entisemitismo y sus formas extremas? Hoy, hay un peligro latente para los judíos, adoptar una actitud antisemita de cara a los musulmanes, a quienes, por lo general, a penas si conocen. De lo que se trata, en el fondo, es del reconocimiento del otro como otro. Esto obliga a renunciar a una vida en comunidad ingenua, que se desentiende de la diversidad, que busca alejarla, por ver en ella un factor amenazante, que es un modo de negar su ser otro.

El conflicto Palestina-Israel es un «fenómeno saturado» (J. L. Marion), una experiencia en la que la visión rebasa al concepto, y en la que la realidad va más allá de la representación. Israel y Palestina no puede continuar en una imposible convivencia pacífica, porque han nacido para la reconciliación. Esa es su señal de origen, su más honda razón de ser. Yahvé es Hesed (gracia, misericordia), lo mismo que Alá es misericordioso. El palestino es el prójimo del Israelita. El Israelita es el prójimo del palestino. Ser prójimo es ser, ante todo, amigo y camarada (*Cfr*. Prov. 3, 28). "Si tú tienes algo, no le digas a tu prójimo: Vete, vuelve mañana, quiero darte algo".[18]

Heschel insiste en que ser humano implica ser sensible a lo sagrado. "La existencia de lo sagrado es una paradoja existencial : es decir «sí» a un no. Es la antítesis de la voluntad de poder; puede contradecir intereses y atraversarse en el camino de satisfacer impulsos... Aceptar lo sagrado no es solo renunciar a reclamos, sino enfrentar una dimensión única de la realidad".[19]

Lo sagrado, siendo una cualidad única, es indescriptible, solo perceptible al sentido de lo sagrado, que es sentir lo que es caro para Dios. "Es un error considerar lo sagrado y lo profano como contrastes absolutos. Para que algunas partes de la realidad estén dotadas de santidad el todo de la realidad ha de ser un reflejo de la santidad. La realidad abarca lo sagrado actual y lo sagrado potencial".[20]

¿Qué es entonces lo actual y qué lo potencialmente sagrado en los terrotorios de Israel y Palestina de hoy? La dignidad igualmente reconocida de todos sus habitantes, hombres, mujeres y niños, todos sus correspondientes derechos. Si esto ha de pasar por la creación del Estado Palestino o no, es cuestión que los mismos palestinos habrán de decidir.[21] Pero el Estado de Israel no puede seguir ignorando ese legítimo derecho.

18 Los cristianos creemos que el «Otro» (*Cf*. Lev. 19, 18) es, con Jesús, aquel en quien es preciso encontrarlo, y a Dios por medio de él.

19. Heschel, A. J. *Who is man? op. cit*., p. 65.

20. *Ídem*. Énfasis añadido.

21. Sari Nusseibeh, expresidente de la Universidad Al-Quds en Jerusalén y uno de los intelectuales palestinos más destacados, replantea cuál pueda ser el valor del Estado Palestino para el futuro. El pensamiento de este autor es cercano al de Gandhi. *Cfr*. Sari Nusseibeh, *What is a Pelestinian State Worth?* (Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 2011).

Patologías sociales: reconstruir una teoría crítica (del capitalismo)

Recibido:
10 de abril de 2018
Aceptado:
19 de mayo de 2018

Jaime Torres Guillén*

* Profesor de la Universidad de Guadalajara y el **Instituto de Filosofía, A. C**

Resumen: El trabajo argumenta que la teoría del reconocimiento de Axel Honneth contiene una ruta crítica para diagnosticar patologías sociales y con ello reactivar una teoría de la justicia contra el capitalismo. Aunque su teoría no analiza, de manera sistemática, la totalidad de relaciones sociales capitalistas, su trabajo se puede complementar superando, en términos teóricos, su liberalismo democrático y apoyándose en un cuerpo de saberes empíricos que permitan operar el potencial de la teoría del reconocimiento en contextos más amplios que los limitados a "sociedades bien ordenadas" o "liberales y democráticas".

Palabras clave: Patologías sociales, teoría crítica, justicia, capitalismo.

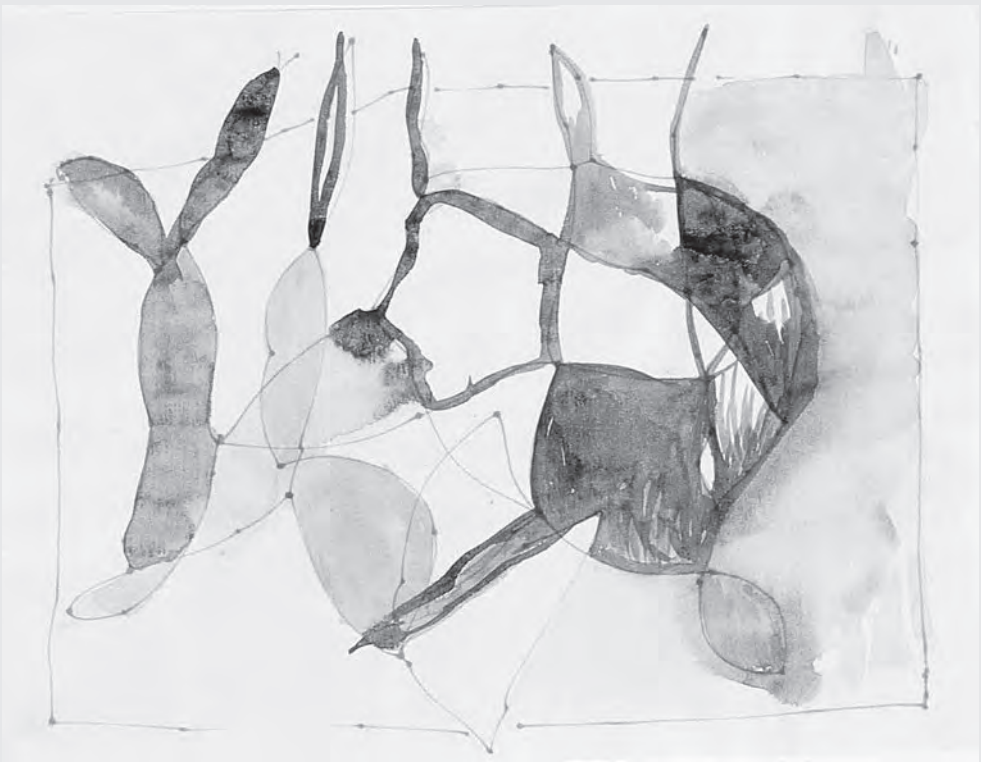
Abstract: The paper argues that Axel Honneth's theory of recognition contains a critical path to diagnose social pathologies and thereby reactivate a theory of justice against capitalism. Although his theory does not systematically analyze the totality of capitalist social relations, his work can be complemented by overcoming, in theoretical terms, his democratic liberalism and relying on a body of empirical knowledge that allows the potential of the theory of recognition to be operated on contexts wider than those limited to "well-ordered societies" or "liberal and democratic societies".

Key concepts: Social pathologies, critical theory, justice, capitalism.

Introducción

Ha sido Axel Honneth quien en "Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social"[1] ha hecho notar que las ramas de la filosofía que atienden los ámbitos político, ético y social no han establecido con claridad las fronteras de su quehacer. Es común observar que la filosofía moral, la filosofía política, la filosofía de la historia o la filosofía de la cultura atienden contenidos que es difícil saber a ciencia cierta a cuál de todas pertenece el mismo. Quizás con la excepción de la filosofía política en ámbitos anglosajones, única que definió claramente su quehacer a partir de problematizar cuestiones normativas derivadas de la reproducción de la sociedad civil y el papel que

1. *Vid.* Axel Honneth, "Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social" en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Axel Honneth, (México: FCE/UAM, 2009).



Carlos Rodal
Panal en construcción
21.5 x 28 cm
Aguada s/papel
2004

el Estado tendría en tales asuntos, la cuestión de lo social en las otras disciplinas filosóficas no es del todo nítido.

Tal indefinición afecta la práctica y desarrollo de una vieja disciplina filosófica que se caracterizó, sobre todo en Europa, por diagnosticar el tipo de relaciones sociales que se establece en los ámbitos morales, jurídicos y políticos de una determinada sociedad: la filosofía social. Como bien ha apuntado Honneth "[...] la filosofía social —a diferencia de la filosofía moral, por un lado, y de filosofía política, por el otro— puede entenderse como una instancia de reflexión en cuyo marco se discuten las pautas de las formas atinadas de vida social".[2] Pero en la actualidad si es que acaso existen este tipo de diagnóstico no se le atribuyen a la filosofía social, sino a una especie de trabajo normativo complementario de la sociología derivado de eso que a veces se denomina humanidades.

Pero la filosofía social no nació como un complemento de la sociología, sino como estudio de las formas de vida de las sociedades modernas y su juicio sobre estas. Sin duda Karl Marx, como lo reconoce Honneth fue uno de los primeros en escudriñar un tipo de relaciones sociales que impide formas de vida logradas: el capitalismo. Por la fuerte referencia a sí mismo que la cultura de la libertad individual reproduce, el capitalismo generó patologías sociales porque en su reproducción social, se destruyen formas de vida moral y las relaciones de la vida pública o comunitaria se conciben de manera abstracta o en el peor de los casos cosificadas.

Una patología social es aquel tipo de experiencia donde se vive el vaciamiento, soledad, egoísmo, la falta de solidaridad, insensibilidad social, invisibilidad, racismo o colonialismo interno, por decir algo. Para Honneth estas surgen por el desplazamiento de las esferas del reconocimiento que se

2. *Ibid*., p. 53.

forman en la vida en común (amor, derecho y estima social)[3], a través de prácticas unidimensionales que absolutizan una forma de concebir la libertad. En el capitalismo por ejemplo, el individualismo posesivo sería una patología social porque con ella se absolutiza una esfera de la práctica cotidiana impidiendo otros tipos de libertad como los que se gestan en la vida pública o comunitaria.[4] Por ello dice Honneth, "el capitalismo es una patología y no sólo una injusticia de las condiciones económicas de sus miembros".[5]

En una palabra, las patologías sociales son resultado de prácticas cotidianas que limitan su acción a un solo tipo de reconocimiento, por ejemplo, absolutizar la libertad individual en detrimento del compromiso intersubjetivo o establecer patrones de reconocimiento enmarcados en la esfera económica o jurídica sin tomar en cuenta otras esferas como la moral y la social, ambas fundamentales para construir sociedades con menos alienación.

Pero no solo fue en el marxismo donde los diagnósticos sociales de este tipo se realizaron. En realidad en la filosofía, especialmente la antropología filosófica y la filosofía de la historia se concentraron análisis de las patologías sociales. Para muestra bastan los conceptos clásicos que se usaron para analizar las patologías sociales durante buena parte del siglo XX: cosificación, alienación, nihilismo, pérdida de comunidad, desencanto, anomia, ruptura del lazo social, despersonalización, consumismo, neurosis colectiva, etcétera. De hecho, existen obras con esta pretensión: *Historia y conciencia de clase* de Georg Luckács, Oswald Spengler y *La decadencia de Occidente*, el trabajo que realizaron Max Horkheimer y Theodor W. Adorno en *Dialéctica de la Ilustración, Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt, Sigmund Freud y el *El malestar de la cultura*, *El miedo a la libertad* de Erich Fromm o Herbert Marcuse con *Eros y civilización*, y Michel Foucault con *Vigilar y castigar*. *El nacimiento de la prisión*.

Este tipo de trabajos hoy son poco influyentes ya sea porque en las actuales ciencias sociales no se disponen pautas de evaluación social de este calibre, debido a la pretensión de objetividad y estandarización que éstas se autoimpusieron cuando se decidió seguir los patrones metodológicos de la ciencia natural; o porque las mismas disciplinas filosóficas nunca resolvieron problemas metodológicos como aquellos que se derivan de la pregunta: ¿Cómo se justifican los conocimientos de las patologías sociales?[6] La antropología filosófica o la filosofía de la historia fueron incapaces de responder esta pregunta debido a su propio cuerpo teórico y de método del que partieron: son disciplinas que toman como referente conceptos trascendentes de la autorrealización humana y no evidencias empíricas. O las versiones más "críticas" de estos diagnósticos, al dibujar a los sujetos insertos en estas experiencias como meros objetos de poder o fuerzas oscuras, las potencialidades para emancipación o bien eran pensadas trascendentemente o de plano se tornaban imposibles en el análisis social debido al carácter autopoiético de los sistemas de poder que provocaban las patologías.

Desde estos análisis, el estado de cosas definido como alienante, totalitario, pato-

3. *Cfr*. Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento* (Barcelona: Crítica, 1997); Jaime Torres Guillén, "Sobre el desprecio moral. Esbozo de una teoría crítica para los indignados" en *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad* Vol. XX 58 Septiembre/Diciembre (2013) 12 y ss.
4. *Cfr*. Axel Honneth, *Patologías de la libertad* (Buenos Aires: Editorial Las cuarenta, 2016), 21.
5. Axel Honneth, "Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social", *op. cit*., p. 69.
6. *Cfr. Ibid*., p. 99.

lógico, cosificador, reificante, neurótico, decadente, nihilista o líquido, no puede convertirse en un saber positivo al carecer de evidencias empíricas, de validez epistemológica y de justificaciones convincentes para los juicios éticos que enuncian formas de vida desatinadas. Si una patología social es como dice Honneth una forma distorsionada de autorrealización, ¿qué es lo que se está distorsionando? Honneth responde que son las condiciones para tal autorrealización las que se están distorsionando,[7] pero al análisis le falta justificar el enunciado valorativo y presentar evidencias empíricas.

En las ciencias sociales se puede describir una patología social pero no evaluarla porque metodológicamente no existe posibilidad de justificar su validez objetiva. Para lograr esto habría que desarrollar una ética que las ciencias sociales no trabajan o ignoran. Como bien se sabe, la sentencia weberiana de la neutralidad valorativa impidió que en las ciencias sociales se arraigara una perspectiva ética para diagnosticar y evaluar las patologías sociales de la época. El resultado fue que actualmente es difícil conciliar la objetividad científica con el diagnóstico crítico de la época.[8]

Ahora bien, en buena medida los diagnósticos filosóficos de patologías sociales se han concentrado en los fenómenos de la injusticia y la filosofía política contemporánea tiene ya varias décadas dedicando su trabajo al tema de los justo. Sin embargo, el concepto de justicia que actualmente se aborda en la filosofía política es insuficiente para lo que aquí se plantea porque su contenido se limita, en la mayoría de los casos, a cuestiones de distribución de cargas o bienes en sociedades que son pensadas desde la igualdad y libertad individual de sus miembros. Además, por ser experimentos mentales, no estudian ni los discursos ni los sentimientos de quienes protestan por una injusticia determinada, mucho menos dan cuenta de las condiciones sociales que generan tales injusticias. Se podría decir que ignoran las cuestiones de dominación y opresión institucionalizadas que dan lugar a los agravios morales base de las patologías sociales y por ende de los reclamos de justicia.

Para poder superar todo lo anterior, se requiere rehabilitar una teoría de la justicia como teoría crítica aliada a un cuerpo de saberes que atiendan tal dificultad. El punto de partida tendría que ser doble: por un lado un marco crítico conceptual para el análisis de las patologías y por otro, experiencias reales que fortalezcan el diagnóstico. Se trataría de entender las expectativas morales de los sujetos, sus experiencias de sufrimiento y sus discursos sobre la justicia o de una vida lograda a partir de una perspectiva intramundana de tales experiencias. Honneth tiene razón cuando afirma que una teoría crítica "no puede sostener su referencia propia a una dimensión precientífica de emancipación social sino dando cuenta, en forma de una análisis sociológico, del estado de conciencia de la población o la disposición de ésta de emanciparse".[9] Solo así, el desprecio a las aspiraciones de vida que se adquieren mediante una socialización sin distorsiones, sería un referente empírico con el que una teoría crítica pudiese vencer las problemáticas antes señaladas.

El cuerpo de saberes bien podría venir de estudios empíricos de la protesta social surgidos en la antropología, la sociolo-

7. *Ibid*., p. 104.
8. *Ibid*., pp. 75 y ss.
9. Axel Honneth, "La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una teoría crítica de la sociedad" en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Axel Honneth, (México: FCE/UAM, 2009), 251.

gía y la historia. Pero no solo, también de investigaciones que en las últimas décadas se han hecho en el campo de la medicina, la epidemiología, la psicología o la economía.[10] La clave estaría en documentar con precisión, las experiencias de agravio moral porque es ahí donde se observa a los sujetos plantear exigencias por la violación a sus ideas de justicia intuitivamente dadas como el respeto, la dignidad o el honor.[11]

En casi la mayoría de los casos, los reclamos contra una injusticia sufrida, los sujetos en realidad critican el desprecio a su desempeño social por los poderes establecidos. Esto se podría entender, como diría Honneth como una lucha por el reconocimiento porque se denuncia el agravio mediante el cual se obstruye el acceso a los medios materiales y morales para una vida atinada o lograda. De esta manera, estudiar las causas sociales responsables de afectar de manera sistemática las condiciones para el reconocimiento social implicaría reconstruir una teoría de la justicia como teoría crítica aliada a un cuerpo de saberes empíricos proveniente de ciencia social. Solo así se podrá saber si existe un nexo entre las experiencias de desprecio y el cambio social.

Por todo lo anterior, el presente trabajo argumenta que la ruta trazada por Axel Honneth en su teoría del reconocimiento es una alternativa a los problemas aquí planteados: diagnosticar patologías, justificar el conocimiento de éstas y proponer una salida a ese estado de cosas. Aunque Honneth aún no se pronuncia por una superación del capitalismo, ni mucho menos es una teoría que analiza de manera sistemática la totalidad de relaciones sociales capitalistas que ahí se reproducen, con su trabajo se puede evaluar el tipo de violación que se genera en las relaciones capitalistas a la capacidad de todo ser humano para desarrollarse y prosperar. Esto proporcionaría no sólo un diagnóstico del tipo de relaciones malogradas de la esfera social, sino las orientaciones para su desplazamiento y el horizonte para la trasformación del mundo.

El trabajo está dividido en tres partes. La primera expone, de manera breve, los límites que se desprenden de la filosofía política contemporánea, a la hora de querer rehabilitar una teoría de la justicia en las sociedades actuales. El argumento principal es que éstas, o bien privilegian el análisis filosófico trascendente (cooperación social, justicia, sociedad bien ordenada, igualdad, instituciones de justicia) o el análisis filosófico de las ideas de justicia que provienen de una comunidad determinada (movimientos sociales), sin reducir con suficiencia, la tensión entre validez racional y validez fáctica.

El segundo apartado analiza la pretensión de Axel Honneth por lograr una teoría de la justicia en términos de teoría crítica. Valora la capacidad de la teoría del reconocimiento para diagnosticar las mejores condiciones en que los seres humanos podrían desarrollarse y prosperar. Pero se critica que Honneth solo cuestione las acciones de los individuos incapaces de comprender las instituciones del reconocimiento y por tanto proponga una corrección de las bases normativas para la acción dentro del propio sistema capitalista y no la superación del mismo. El último apartado presenta algunos trazos con los cuales se podría complementar la teoría del reconocimiento de Honneth para reconstruir una teoría de la justicia como teoría crítica del capitalismo.

10. Por ejemplo: G. A. Cornia y R. Paniccià, eds. *The Mortality Crisis in Transition Economies* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Michael Marmot, *Status Syndrome* (Londres: Bloomsbury, 2004); Richard Wilkinson, *The Impact of Inequality* (Londres: Routledge, 2005).
11. Axel Honneth, "La dinámica social del desprecio", *op. cit.*, p. 261.

I. Los límites de la justicia en la filosofía política contemporánea

En las últimas décadas después de la publicación de Teoría de la justicia de John Rawls se reavivó el debate sobre la idea de justicia. Aunque Rawls quiso rehabilitar el quehacer de una disciplina un tanto enmohecida como el de la filosofía política, su trabajo tuvo eco también en el ámbito del derecho y la economía. En esos campos se comenzó a concebir la justicia a partir de la noción de Rawls ya sea para fortalecer su tesis o contravenirla.[12]

La rehabilitación de la filosofía política adquirió más sentido una vez que se aplazó la expectativa de la trasformación del mundo que había anunciado el marxismo. Su objetivo fue plantear la necesidad de definir los conflictos políticos para ofrecer soluciones. La pregunta sobre qué se disputa en una sociedad determinada abriría la vía de comprensión de los conflictos y las propuestas de acuerdos y consensos para enfrentarlos. Como disciplina filosófica, su punto de partida fueron los conceptos: cooperación social, consenso político, sociedad bien ordenada o estabilidad social. Todo ellos aparecieron como los a priori para pensar la justicia.

Hubo quienes reaccionaron a la propuesta de Rawls desde neocontractualismo. Sobre todo quienes afirman que la vida social tiene su fuente en los intereses de los individuos y que cuando se apela a lo justo, no se recurre a ello como lo correcto o bueno, sino a las normas vigentes que protegen los derechos de la propiedad, la vida y la libertad de los individuos ante cualquier idea de justicia distributiva.[13]

En efecto, después del texto de Rawls la justicia comenzó a relacionarse con el asunto de la distribución de bienes o cargas. Aunque la mayoría de los liberales excluyen la justicia de los asuntos económicos porque consideran las relaciones económicas fruto de pactos entre seres racionales que establecen determinados contratos para generar un producto comercial, se incluyó en el debate el asunto que cuestiona por qué las recompensas en las diferentes actividades económicas son poco equitativas para una gran mayoría de individuos y demasiadas benéficas para unos pocos. Definitivamente la idea de justicia distributiva ganó terreno en los debates contemporáneos al considerarla fundamental en las relaciones humanas debido a que, según algunos, en ésta, compartir, dividir e intercambiar es parte sustantiva de la vida humana.

También desde las filas del comunitarismo se pensó así, esto es, que el debate de la filosofía política es por los criterios que determinan una distribución justa. Michael Walzer[14] presentó una serie de principios con los cuales, en su opinión, podrían ser merecedores del criterio para determinar la justicia distributiva. Planteó que si la gente concibe y crea bienes, que después distribuye entre sí, habrá tantos criterios de distribución como bienes concebidos y creados. Limitar este pluralismo parte de la construcción de una teoría de los bienes que el autor resume en seis proposiciones: a) todos los bienes a distribuir justamente son bienes sociales; b) los bienes creados y concebidos se vinculan con las identidades concretas de los individuos quienes los generan y usan; c) no existen bienes básicos o primarios únicos para todos los mundos morales y materiales; d) el significado de los bienes es el criterios para proceder a distribuir-

12. *Vid.* Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls* (Barcelona: Paidós, 1999) y Chandran Kukathas, y Philip Pettit, *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos* (Madrid: Editorial Tecnos, 2004).
13. *Cfr.* Robert Nozick, *Anarquía, estado y utopía*, (México: FCE, 1991).
14. *Cfr.* Michael Walzer, *Las esferas de la justicia* (México: FCE, México, 1993).

los; e) estos significados son sociales son espacio temporales; f) los significados de los bienes pertenecen a diferentes esferas por lo que su distribución debe ser autónoma en cada una de ellas.[15]

Uno de sus principios supone que determinados "bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes; y que todas estas diferencias derivan de la comprensión de bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural".[16] Su propuesta se inclina a complejizar la idea de igualdad debido a que los bienes que se crean, poseen e intercambian, son diversos y por tanto los criterios distributivos también deberían serlo. Para Walzer "las cualidades personales y los bienes sociales tienen sus propias esferas de operación, en las que producen sus efectos de manera libre, espontánea y legítima".[17]

Su idea de igualdad compleja defiende de la libertad de cualquier sujeto dentro de una sociedad del intercambio y el merecimiento sobre los bienes por el esfuerzo. Sin embargo acepta el elemento de la igualdad de oportunidades ante necesidades iguales. Por ejemplo, si en la esfera económica X tiene ventajas monetarias por encima de Y producto de su esfuerzo, están en igualdad compleja X e Y. Pero si X obtiene ventajas políticas (un cargo público) y culturales (acceso a educación artística) que se consideran bienes sociales, e Y se rezaga por no estar en condiciones económicas, ahí existe injusticia. Para Walzer siempre hay que situar la justicia distributiva en el contexto específico donde se crean, conciben y se poseen los bienes sociales.

Los límites del planteamiento de Walzer y junto a él, los de las teorías distributivas de la justicia, no solo aparecen por ser propuestas localizadas en un particularismo social y por ello limitadas a un ámbito específico como lo piensa el mismo Walzer.[18] Los límites están en otro lado, específicamente en su incapacidad para explicar "la asociación entre derecho y justicia y la fuerza del sentimiento al que dan lugar las injusticias legales".[19] En ellas no existen criterios para poder explicitar qué es lo justo en un sistema normativo determinado, cuándo la ley o su aplicación no es aceptada por quienes las consideran incorrectas o injustas tanto en su definición como en su aplicación. Además, al limitarse a un tipo de sociedad por lo regular pensada sólo en la cabeza del filósofo, esta concepción liberal o comunitarista de la justicia no hace referencia a las cuestiones de dominación y opresión institucionalizadas.

A sus análisis sobre la justicia les falta el aspecto político de los mismos: la dominación y opresión[20] así como los asuntos de tomas de decisiones, división social del trabajo, cultura y las diferencias de grupos sociales en la estructuración de las relaciones sociales. Walzer desconoce, como bien lo apunta Iris Marion Young, que la reflexión normativa sobre la justicia tiene su base en el sufrimiento de quienes padecen situaciones que consideran afectan sus vidas y por tanto desean detener dicho sufrimiento. Para Young el aspecto político de la noción de justicia supone eliminar la dominación y opresión institucionalizadas y la filosofía política que se limita al tema de la distribución olvida evaluar las estructuras sociales o las instituciones sociales

15. *Cfr. bid*., pp. 21-23.
16. *Ibid*., pp. 19.
17. *Ibid*., pp. 32.
18. *Cfr.* David Miller y Michael Walzer, comps., *Pluralismo, justicia e igualdad* (México: FCE, 1997), 12.
19. Tom Campbell, *La justicia. Los principales debates contemporáneos* (Barcelona: Gedisa, 2002), 40.
20. Iris Marion Young, *La justicia y la política de la diferencia* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2000), 12.

que producen injusticias desde una perspectiva política, por limitarse a aspectos técnicos o materiales.

Si la dominación es un fenómeno sistemático y estructural que impide a la gente gestionar su vida y acciones particulares[21] entonces la justicia debe de centrarse en discusiones, perspectivas, principios y procedimientos para evaluar normas y reglas institucionales. Young como Seyla Benhabid consideran que un análisis con pretensiones normativas deberá evaluar instituciones teniendo en cuenta si éstas están libres de dominación, satisfacen las expectativas de los miembros de una comunidad y si proveen condiciones de emancipación.[22]

Los límites de la noción de justicia distributiva también la planteó Nancy Fraser.[23] Para Fraser, la discusión sobre la justicia en situaciones normales (sociedades bien ordenadas), debe ser superada. Antes bien habrá que discutir la idea de justicia en tiempos anormales (exclusión, explotación, falta de reconocimiento).[24] En efecto, sólo desde las experiencias de agravios y los diagnósticos de las patologías sociales se pueden inventar nuevas instituciones democráticas a partir del interés por la emancipación social.

La superación de la filosofía política de la distribución, dice Fraser, debe pasar por el reconocimiento de que existe heterogeneidad en las demandas de justicia. Hay voces que reclaman distribución, redistribución, reconocimiento o representación y cada cual requiere un tratamiento distinto. Cuando se pretende abordar el tema surge la cuestión: ¿Existe una balanza imparcial para hacer justicia a esta heterogeneidad? ¿Cómo sabemos cuál es la escala de justicia realmente justa? En pocas palabras: ¿Cómo podemos reconstruir el ideal de imparcialidad para garantizar la valoración equitativa de esas reivindicaciones heterogéneas?[25]

Fraser plantea que una respuesta a estas interrogantes no podría hacerse desde la cartografía westfaliana del espacio político debido al carácter transterritorial de los problemas actuales (ecológicos, bioéticos, políticos, migratorios).[26] Según la autora, para determinar qué es lo que hay que considerar como justo y quién será el auténtico sujeto de la justicia en el nuevo escenario poswestfeliano se deberá hacer una interpretación tridimensional de la justicia que comprenda redistribución, reconocimiento y representación y una teoría crítica del enmarque tendiente a clarificar el quién de la justicia.[27] En un mundo poswestfeliano la gramática de la discusión ha cambiado. Sostiene Fraser que las teorías de la justicia deben convertirse en tridimensionales, al incorporar la dimensión política de la representación al lado de la dimensión cultural del reconocimiento y la dimensión económica de la distribución.

Superar la injusticia dice, "significa desmantelar los obstáculos institucionalizados que impiden a algunos participar a la par con otros, como socios con pleno derecho en la interacción social".[28] La Justicia es la paridad de la participación y en eso no piensan

21. *Cfr*. *Ibid*., p. 58. "La opresión consiste en procesos institucionales sistemáticos que impiden a alguna gente aprender y usar habilidades satisfactorias y expansivas en medios socialmente reconocidos, o procesos sociales institucionalizados que anulan la capacidad de las personas para interactuar y comunicarse con otras o para expresar sus sentimientos y perspectiva sobre la vida social en contextos donde otras personas pueden escucharlas". *Ibid*., p. 68.
22. *Cfr. Ibid*., p. 63.
23. *Vid.* Nancy Fraser, *Escalas de justicia* (Barcelona: Herder, 2008).
24. *Ibid*., p. 130.
25. *Cfr*. *Ibid*., p. 19.
26. *Cfr*. *Ibid*., p. 20.
27. *Cfr. Ibid*., p. 22.
28. *Ibid*., p. 39.

los filósofos de la distribución como justicia. Por último, la autora separa los campos donde según ella se padecen las injusticias: economía, cultura o política, pero considera que es un asunto integrado por la opresión y explotación capitalista, por tanto la lucha por el reconocimiento y la crítica a la explotación no son dos esferas separadas.[29]

El avance de Young y Fraser es considerable al señalar los límites de la filosofía política estándar. El planteamiento de la primera, de transitar de una mera especulación de la justicia (trascendencia) a evaluar determinadas condiciones institucionales que obstruyen a las personas realizar sus vidas individuales y colectivas en términos de aquello que se ha considerado justo y deseable (inmanencia), es correcto. Su idea de que los contenidos normativos de la justicia se construyen, no sin conflicto, de manera deliberada en la vida civil y pública con la intención de instituirse para coadyuvar en el desarrollo de las capacidades, la comunicación y la cooperación de una sociedad[30] tiene sentido. Por su parte, el llamado de Fraser a superar la especulación arbitraria del tipo de sociedad deseable de la filosofía política de la distribución, es una tarea imprescindible para una discusión crítica sobre la justicia.

Sin embargo, existen déficits en el trabajo de ambas. Aunque el punto de partida de Young (también de Fraser) son los movimiento sociales en Estados Unidos (mujeres, gente negra, chicana, indígenas, lesbianas, árabes, asiáticos, ancianas, discapacitados físicos y mentales) y su "objetivo es sistematizar el significado del concepto de opresión tal como es usado por estos diversos movimientos políticos, y proporcionar argumentos normativos para clarificar los males que designa el término"[31] su trabajo no satisface aún la cuestión: ¿Cómo se justifican los conocimientos de las patologías sociales que Young utiliza?[32] ¿Cómo se valida el contenido de los enunciados éticos? ¿Existe una teoría normativa para la acción en su trabajo? Su diagnóstico lo sostiene, sí en los agraviados de su país, pero el contenido normativo de la justicia lo busca en los discursos de esos movimientos sociales. El déficit está en que, por un lado, limita su teoría a tales fenómenos de protesta y, por otro, el sustento normativo de ésta lo deja a lo que ahí ocurra.

En el caso de Fraser, sigue entendiendo lo político remitido a la jurisdicción del Estado entendido como la arena de donde emanan las reglas para la confrontación legítima.[33] Según ella en esta dimensión se establecen las reglas de decisión para la confrontación en los conflictos. Cree que ahí se dota de representación a los participantes en una sociedad determinada. A quien no se le permite la representación, se le está cometiendo injusticia. Esto es, existe injusticia cuando las personas son impedidas o excluidas de la participación igualitaria de la vida pública. Es un asunto de falta de justicia institucional. Pero su replanteamiento de la noción de justicia no contiene una teoría sólida. Aunque como Young, su trabajo se basa en los movimientos contemporáneos en los Estados Unidos no explicita el vínculo entre las causas sociales de los sentimientos generalizados de injusticia y los objetivos normativos de los movimientos emancipadores.[34]

29. *Vid.* Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?* (Madrid: Ediciones Morata/Fundación Paideia Galiza, 2006).
30. *Cfr.* Iris Marion Young, *La justicia y la política de la diferencia*, *op. cit*., p. 71.
31. *Ibid*., p. 73.
32. "El contexto en el que los miembros de estos grupos usan el término opresión para describir las injusticias de su situación sugiere que la opresión designa de hecho una familia de conceptos y condiciones que divido en cinco categorías: explotación, marginación, carencia de poder, imperialismo cultural y violencia". *Ibid*., p. 73.
33. *Cfr.* Nancy Fraser, *Escalas de justicia, op. cit*., p. 41.
34. *Vid.* esta crítica de Axel Honneth a Fraser en Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento? op. cit.*, p. 91.

Axel Honneth ha cuestionado que el vínculo entre la teoría social crítica y los movimientos sociales que ya se han posicionado en la esfera pública sea la ruta para satisfacer el problema aquí planteado. El déficit radica en apoyar la teoría en los éxitos contingentes de los movimientos sociales de un país y no reflexionar si tales evidencias empíricas, se pueden sostener dentro del marco de una determinada teoría crítica. La cuestión es, dice Honneth, "[...] responder a un problema inmanente a la teoría y no una respuesta a tendencias actuales de desarrollo social".[35]

Es verdad que para superar la cuestión aquí planteada habría que iniciar sí con la investigación empírica de las reacciones concretas de los agraviados (inmanencia) para posteriormente elevarlas a un nivel conceptual. Fraser y Young no hacen esto, más bien cometen un error: creen que los objetivos políticos bien definidos de los movimientos sociales ya nos dicen todo sobre las injusticias sociales. Sin duda los sujetos excluidos, marginados y agraviados, sólo adquieren rostro público en el momento en que se unen a los movimientos sociales oficialmente reconocidos, pero con ello no se conocen las fuerzas normativas del descontento social.[36]

Entonces, el camino no es construir una teoría crítica a partir de restringidos hallazgos empíricos del agravio moral (movimientos sociales, conflicto de identidad o de clase), sino analizar tales descubrimientos una vez que se tiene una sólida teoría crítica de la justicia. La ruta que sostiene Axel Honneth, a saber, que todas las experiencias de injusticia son formas de negación de reconocimiento, de falta de respeto y estima, da pie para rehabilitar una teoría de la justicia como teoría crítica aliada a un cuerpo de saberes empíricos. A continuación, haremos una valoración de esta ruta.

II. La teoría de la justicia como teoría crítica de Axel Honneth

Axel Honneth en "Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización"[37] plantea que el ideal de la libertad individual en el capitalismo es coercitiva: al estar presionados para lograr un encuentro auténtico de sí mismos, "a los sujetos no les queda más que la alternativa entre una autenticidad simulada o la fuga hacia la enfermedad depresiva, entre la originalidad orquestada por motivos estratégicos y el enmudecimiento enfermizo".[38]

Para Honneth, en la actualidad todas las estrategias que se gestaron en la modernidad para domesticar al capitalismo han fracasado. Fracasó el individualismo, la justicia como imparcialidad y la idea de desempeño como principio de la asignación de estatus. Fracasaron el amor romántico y las expresiones creativas del arte y la cultura. Las relaciones sociales enfermizas del capitalismo las subsumieron en su seno. Hoy, los sujetos enfermos, no alcanzan a ver que el fracaso es fruto de las patologías originadas por las relaciones capitalistas y no por su responsabilidad personal. Esta responsabilidad se busca en la biografía, en las decisiones tomadas personalmente de quienes se sienten despreciados y lo padecen en su cuerpo.

Aunque Honneth piense así, curiosamente no se ha pronunciado por que su teoría del reconocimiento sea anticapitalis-

35. *Ibid*., p. 101.
36. Es el mismo error del marxismo: éste no consideró a los sujetos como actores morales porque suponía que las reivindicaciones del proletariado, eran atribuidas a sujetos racionales con intenciones bien definidas en el marco de una universalidad socializada.
37. *Vid.* Axel Honneth, "Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización" en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Axel Honneth, (México: FCE/UAM, 2009).
38. *Ibid*., p. 384.

ta sino sólo una ruta crítica de base normativa que corrija la falta de reconocimiento en las sociedades contemporáneas. Pero si traducimos la falta de reconocimiento en términos de desigualdades sobre todo de desigualdad existencial, como la llama Göran Therborn[39] (relacionada con la desigualdad personal de autonomía, dignidad, grados de libertad y de derecho al respeto y al desarrollo personal) encontraríamos que los mecanismos y dinámicas de éstas (distanciación, exclusión, jerarquización, explotación) son propios del sistema capitalista. Son mecanismos institucionales basados en dinámicas sistémicas que traen como consecuencia patologías físicas, psicológicas y existenciales en las personas. No son meras distorsiones de la acción moral de los individuos, el problema es estructural. Por tanto, la ruta de Honneth apunta, aunque él aun no lo reconozca, a una crítica sistemática a las relaciones sociales dentro del capitalismo y, por supuesto a su superación. El siguiente cuadro (1) muestra un esquema de cómo concebir la desigualdad existencial o el desprecio social como Honneth lo llamaría en la sociedad capitalista.

Pero la teoría del reconocimiento de Honneth no plantea la transformación social, esto es, una superación del capitalismo, sino una corrección de las bases normativas para la acción dentro del propio sistema capitalista. La clave de todo ello la encuentra en la rehabilitación de una teoría de la justicia como teoría crítica a partir de la filosofía del derecho de Hegel.

En *El derecho a la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*[40] Honneth plantea que la tarea es transitar de una libertad individual a una libertad social. Considera que los límites de la libertad actualmente institucionalizada provienen desde su raíz filosófica. Las teorías individualistas de la libertad de Thomas Hobbes, John Locke o Immanuel Kant impidieron concebir una idea de justicia social por favorecer el desarrollo de la autodeterminación y autorrealización individual. Al institucionalizar este tipo de libertad en los sistemas normativos modernos, tuvo como efecto que la elección propia fuera elevada a prioridad existencial. Fue así que este modelo de libertad permitió crear ordenamientos jurídicos cuyo objetivo fue satisfacer las expectativas individuales de los miembros de una sociedad del intercambio, desplazando con ello una teoría de la justicia social.

De esta manera, la relación moral del individuo con los demás miembros de la sociedad se tornó abstracta: solo en el discernimiento se piensa tratar a los demás como sujetos autónomos, como se supone que ellos harán lo mismo con su alteridad. Así, dice Honneth, fue que autodeterminación y autorrealización; autonomía y autenticidad, se desplegaron como los elementos base en el discurso filosófico de la Modernidad.[41]

Según el autor, el déficit de esta idea de libertad radica en que su concepción de justicia desemboca en un sistema social del egoísmo que al intentar vincularla a un sistema social de cooperación o de deliberación democrática, está limitada por la indeterminación del contenido ético que propondría los sujetos, una vez que éstos han decidido, de manera autónoma y auténtica el camino propio a seguir.[42] Por tanto, como en esta concepción de libertad no se profundizan de manera suficiente el vínculo entre individuo y sociedad, es difícil esperar de ella una teoría de la justicia social.

Tampoco, continua Honneth, los programas sociológicos de Émile Durkhiem

39. *Cfr.* Göran Therborn, *La desigualdad mata* (México: Alianza Editorial, 2015).
40. *Vid.* Axel Honneth, *El derecho a la libertad. Esbozo de una eticidad democrática* (Madrid: Katz Editores, 2014).
41. *Cfr. Ibid.*, p. 54.
42. *Cfr. Ibid.*, p. 58.

Mecanismo	Dinámicas	
	Agencia directa	*Dinámicas del sistema*
Distanciación	Adelantándose o quedándose rezagado Desplazamiento por competencia Psicología social del éxito y del fracaso	Estructuración y normativa de la recompensa; p. ej., "Todo para el ganador", "Efecto Mateo", *Star system* Retornos de escala Estructuración de la información y de la oportunidad
Exclusión	Cerrando, obstaculizando, acaparando oportunidades Discriminando, monopolizando	Limitaciones a la pertenencia, umbrales de entrada Acumulación de ventajas Estigmatización Derechos de ciudadanía y de propiedad
Jerarquización	Subordinación o supra-ordenación Relaciones patrón-cliente Menosprecio-deferencia	Escala organizacional, distancia de status y de autoridad Jerarquía de roles familiares Centro y periferias del sistema Jerarquías étnicas, raciales y de género Generalizaciones de superioridad-inferioridad
Explotación	Extracción Utilización Abuso	Relaciones de poder polarizadas Dependencia asimétrica Sistemas tributarios

Cuadro 1: Mecanismos de la desigualdad y sus dinámicas interactivas.*

* Nota: El "Efecto mateo" se trata de una ventaja acumulada que acuñó Robert K. Merton. Se refiere a la ventaja diferencial (mayores oportunidades, premios, reconocimiento social) que adquiere un individuo cuando su desempeño cumple o rebasa los estándares exigentes de alguna institución. En las palabras del evangelista San Mateo: "a todo el que tiene, más le será dado, y tendrá abundancia, mientras al que no tiene se le quitará hasta lo poco que posee".
El *Star system* se asocia a lo sucedido en la industria cinematográfica de los Estados Unidos después de la segunda guerra mundial. Los actores con más contratos eran aquellos que sus personalidades se volvían icónicas e inalcanzables. Con ello se garantizaba el éxito comercial de un filme en las salas de cine. En el ámbito social o laboral, una persona tiene éxito por su forma de actuar, hablar, vestirse y socializar; en una palabra: por su personalidad que atrae.
Retornos de escala es un término de la economía que refiere a la relación entre los aumentos de producción y los aumentos de todos los factores productivos. Se dice que existen retornos a escala constantes cuando los aumentos en la cantidad de factores utilizados generan aumentos porcentuales iguales en la producción; por ejemplo, si el uso de todos los factores se incrementa en 100% y la cantidad producida aumenta en igual porcentaje, se dice que existen retornos constantes a escala. Si el producto se incrementa en una proporción menor, se dice que los retornos a escala son decrecientes. Para nuestro caso, es una cuestión de éxito o fracaso al estar inserto en un escenario de competencia.

Fuente: Göran Therborn, *op. cit.*, p. 70.

y Talcott Parsons que se sirvieron de un procedimiento normativo cuando investigaron cómo los valores e ideales aceptados socialmente se conservan a través del ciclo de la reproducción social, lograron establecer una ruta ética para la integración normativa de la sociedad. Su falla estuvo en que jamás interesaron por esbozar una teoría de la justicia.

En suma, para Honneth, el límite tanto de la filosofía moderna como los de las ciencias sociales es que nunca se vincularon sus análisis de la sociedad a una teoría de la justicia. La primera discutió los principios normativos que permiten medir la legitimidad moral de un orden social y las segundas, las prácticas sociales que se generan en las instituciones, pero ninguna se refirió a la cuestión de la justicia social. Como dice Honneth, el divorcio entre ser y deber permaneció intacto.[43]

Frente a esto Honneth propone retomar la intención hegeliana de esbozar una teoría de la justicia a partir de los requisitos estructurales mismos de las sociedades actuales. Esta justicia sería social y su principal elemento no sería la libertad individual, sino el reconocimiento mutuo. El reconocimiento mutuo solo es posible, dice Honneth siguiendo a Hegel, si existen instituciones que generan un comportamiento normado que capacita a los actores a entenderse entre sí. Por tanto, la libertad social existe solo si las prácticas institucionales se traducen en reconocimiento mutuo de los actores que ven realizadas sus propias metas en las de los demás. A esto Hegel le llama eticidad. La idea hegeliana de eticidad supone cierta cantidad de instituciones que garantizan la experiencia de libertad en los sujetos cuando éstos llevan a cabo prácticas de reciprocidad y reconocimiento. Es así que para Honneth, la idea de libertad social de Hegel es la que abre nuevas perspectivas para pensar sociedades no coercitivas.

Su propuesta es interesante en la medida que valora las orientaciones éticas que se podrían concebir desde los sujetos que tematizan la justicia en situaciones de agravio moral. Esto es, las pautas de comportamiento que habrían de servir de guía a los individuos en una sociedad determinada no se establecerían desde el Estado sino desde quienes están interesados en institucionalizar patrones de reconocimiento a partir de demandas exigidas en el campo de la gramática de los conflictos. Para Honneth habría que reconstruir, más que construir, la realización histórica institucional de la justicia a partir de la experiencia que se ha gestado en la realidad humana. En concreto, reconstruir aquellas experiencias que los sujetos llevan a cabo a partir de su relación no coercitiva en el entendido de que las aspiraciones propias, antes que oponerse a ellas, los otros, las promueven porque son compatibles con el proyecto de la libertad social. Se trata del famoso "Estar consigo mismo en el otro".

A esto Honneth le denomina reconstrucción normativa. Por ella debe entenderse:

> [...] un procedimiento que intenta implementar las intenciones normativas de una teoría de la justicia a través de la teoría de la sociedad, y que para ello toma directamente los valores justificados inmanentemente como guía de la elaboración y la clasificación del material empírico: las instituciones y prácticas dadas se analizan y se presentan sobre la base de su desempeño normativo en el orden de importancia que tienen para la encarnación y la realización social de los valores legitimados por la sociedad.[44]

43. *Cfr. Ibid*., p. 13.
44. *Ibid*., p. 19.

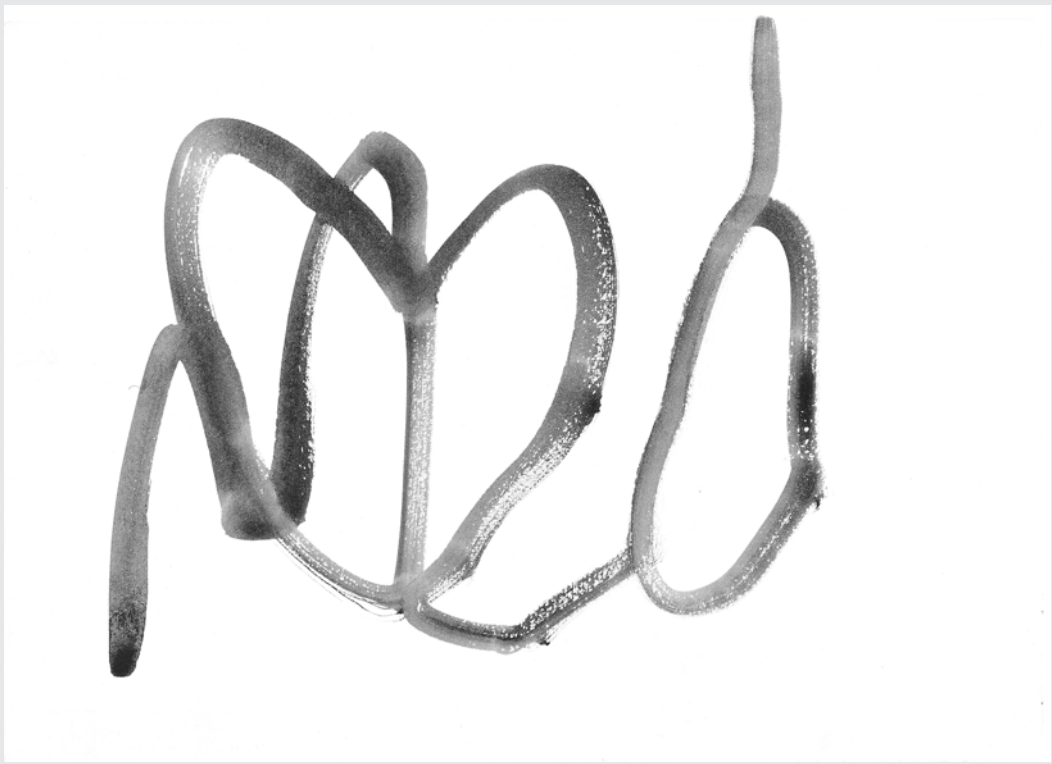
Se trata de desarrollar una teoría de la justicia en forma de un análisis de la sociedad o una teoría de la justicia como teoría crítica. Honneth cuida no caer en el error de Young y Fraser o de quienes otorgan contenido a la noción de justicia sólo a partir de recoger lo que los movimientos sociales demandan en un conflicto bien delimitado. Según él, para adentrarse al ámbito de la moral, habría que analizar los hábitos practicados intersubjetivamente y no sólo las convicciones cognitivas de los sujetos que las expresan.[45]

También propone superar la objeción metodológica de que la teoría normativa solo se vincula con la realidad a posteriori. Piensa que si se discute una teoría de la justicia que se desarrolla por la vía de la reconstrucción social de lo justo guiada por lo normativo, además de estudiar el vínculo entre los valores e ideas que ya están institucionalizados en la sociedad (por ejemplo lucha contra la discriminación, la corrupción, contra el acoso sexual, a favor del desarrollo integral de la infancia, contra la tortura y a favor de los derechos humanos) y la capacidad de dichos valores para comprender y clarificar la idea de justicia que se concretaría en las prácticas institucionales, se podría vencer esta objeción.[46] En una palabra, reconstruir normativamente la vida social supone la existencia de patrones necesarios de nuestro justo actuar o de modelos de comportamiento para la acción que permite la justicia social por medio del reconocimiento mutuo.

Ahora bien, hay que entender que no se trata de creación de "nuevos derechos" o en reglas jurídicas que se expresan en derechos positivos. Honneth cuestiona que las sociedades liberales modernas hayan limitado la idea de justicia a los derechos subjetivos entendidos como protección individualizada de la voluntad privada. Este límite en su forma de pretensión legal, se manifiesta en el sentido de que las obligaciones, vínculos y expectativas morales de los individuos, esto es, no jurídicas, son un bloqueo de la propia subjetividad. Es así que para Honneth el derecho a la libertad de contrato y derecho individual a la propiedad, poseen una orientación fuertemente económica que impide la eticidad. En las sociedades que hunden su raíz política y jurídica en la filosofía moderna, las personas solo interactúan con los otros bajo la premisa de un interés estratégico, por lo que los demás se le presentan siempre como competidores debido a que el sistema de libertad jurídica exige a sus participantes un alto grado de abstracción. En ellas es posible que aparezcan patologías sociales, entendidas como el deterioro de las capacidades racionales de los sujetos para participar en relaciones que impliquen cooperación social.[47]

En realidad Honneth se refiere a condiciones no jurídicas de la justicia social, a formas y actitudes de reconocimiento moral que se han convertido en rutinas de comportamiento justo.[48] Para la reconstrucción normativa de la vida social, se requiere que el portador de

45. También el intento de Karl Otto Apel y Jürgen Habermas por delinear una libertad social es cuestionado por Honneth. El déficit lo encuentra principalmente en el trascendentalismo de ambos, sobre todo en concebir de manera ahistórica y formal, al individuo que participa en el discurso racional. En la teoría del discurso, dice Honnet, éste "es entendido como acontecimiento trascendental o como metainstitución, pero nunca como institución particular en la multiplicidad de sus manifestaciones sociales: falta la decisión de concreción histórica, que debería agregarse a la tesis de partida de la teoría de la comunicación para obtener desde esta una visión de los fundamentos institucionales de la libertad". *Ibid*., p. 65.
46. *Cfr. Ibid*., p. 92.
47. *Cfr. Ibid*., p. 119.
48. *Cfr. Ibid*., p. 96.



Carlos Rodal
Cardiograma Zen
25 x 35
Tinta Zumi-E s/
papel acuarela
2004

derechos problematice cuestiones éticas más allá de su esfera privada y pase así al ámbito de la comunicación y las obligaciones mutuas que le permitan evaluar la clase de vida que ha llevado y quiere llevar. En su interacción con los otros, quienes también evalúan su acción ética, se ponen a consideraciones modelos de vida buena y lograda que generan alternativas a los modelos de los cuales se desprenden patologías sociales.

Aunque es correcta la ruta de Honneth al no limitar su teoría a meros principios formales de la filosofía, sino vincular sus conceptos con el estudio de fenómenos de agravio moral, su método de reconstrucción normativa lo circunscribe al desarrollo de las condiciones de la justicia en esferas de acción propias de la sociedad capitalista o democráticas liberales como él las llama. Tales esferas son, la institucional de las relaciones personales, la institucional de la acción de la economía de mercado y la esfera institucional de la vida pública-política.[49]

Para ser coherente con su teoría, vincula estas esferas de acción a los patrones de reconocimiento (amor, derecho y estima social) esbozados en sus primeros trabajos.[50] Como él lo dice, "en cada caso individual de estos tres sistemas de acción se tratará de elaborar los modelos de reconocimiento mutuo y de obligaciones de roles complementarias sobre cuya base sus miembros puedan realizar formas de libertad social bajo las condiciones actuales".[51] En esas tres esferas habrá que mostrar aquellas prácticas sociales que representen de manera clara las formas de realización de la libertad intersubjetiva.

49. *Cfr. Ibid*., p. 171.
50. *Vid.* Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento* (Barcelona: Crítica, 1997).
51. Axel Honneth, *El derecho a la libertad,* p. 171.

Sobre la primera esfera, en el siglo XX se desarrollaron formas de intimidad y privacidad (amistad, intimidad, familia), que a la fecha se siguen constituyendo. Honneth cree que habría que tematizarlas en la reconstrucción normativa con la finalidad de establecer si dichas relaciones personales pueden tener un anclaje institucional para la realización intersubjetiva. Aunque no tengan un control jurídico, dice, este tipo de relaciones poseen un carácter normativo que una vez institucionalizado podría aportar pautas de comportamiento atinado a partir de la confianza, el amor, la honestidad o la reciprocidad. Limitada a las relaciones de pareja o familiares y por tanto frágil, esta esfera puede ofrecer las experiencias o los ensayos de interacción democrática y cooperativa de sus miembros. Honneth piensa que es ella un laboratorio de aprendizajes para la libertad social.

Por su parte, la esfera de la acción de la economía de mercado es problemática. En ella el nosotros no aparece por ningún lado. Honneth lo sabe bien. Si las relaciones económicas parten de estrategias individuales para acrecentar la utilidad de los individuos en sus deseos privados, parece poco probable que de ella salga algún elemento para la libertad social. Antes bien con ella se presentaron deterioros en la vida social. La promesa de mejora para todos es una alquimia en esta esfera porque socava las condiciones de la libertad social. "Estar consigo mismo en el otro" aquí es casi imposible. Una salida, según Honneth, sería un funcionamiento normativo más exigente en el que los implicados admitirían tales relaciones de mercado, siempre y cuando exista una aprobación moral de todos los participantes.[52] El problema es saber cuáles serían los valores que limitarían los sistemas de intercambio y cómo funcionaría si el sistema de mercado ni siquiera permite a una gran parte de la población el ejercicio de la promesa de la libertad negativa.

La salida, según Honneth, está en apuntalar la esfera de la eticidad democrática, de la institución de la vida público-política surgida en el siglo XIX la cual encarna no sólo una libertad individual, en realidad en ella, están puestos fundamentos para las obligaciones sociales. Se trata, afirma Honneth, de reconstruir normativamente el tema de la opinión pública como parte de la evolución de la esfera de la vida público-política del siglo XIX en dos dimensiones: modificación de los espacios de comunicación políticos y el crecimiento de la tecnología de los medios.[53] Es una idea que Emile Durkheim, John Dewey, Hannah Arendt y Jürgen Habermas ya han planteado: la construcción democrática de la voluntad de un pueblo que genere identidad e ignore diferencias de clase al publicitarse temas de interés común, sentimientos solidarios, patriotismo y con ello se desplace la amenaza de las patologías sociales como la apatía, despolitización, monopolio de libertad negativa o el consumismo privado.

En suma, para Honneth la libertad social del siglo XIX puede ser reconstruida tanto en su nivel teórico y tecnológico, mediante garantías jurídicas para la construcción de la opinión y la voluntad informada y el desarrollo de una cultura política de la solidaridad que reoriente los procesos de individualización hacia formas sociales de reciprocidad y reconocimiento. La esfera de la construcción de la voluntad democrática debe guiar a las otras (la esfera íntima y la economía de mercado) porque las relaciones de éstas no alcanzan por sí solas a terminar la labor del aprendizaje que se requiere para lograr la conciencia del reconocimiento y la reciprocidad social.

52. *Cfr. Ibid*., p. 243.
53. *Cfr. Ibid*., p. 350.

Toda su discusión Honneth la termina amparando en el Estado de derecho democrático entendido como la realización estatal de la libertad social. Con esto no se refiere una cuestión plebiscitaria ni representativa, sino una realización de la opinión y la voluntad pública que demanda bajo formas normativas, programas sociales que se traducen en proyectos legislativos o jurídicos.[54] Es decir, no es solo el Estado constitucional que basa su atención normativa en requisitos jurídicos, sino un Estado democrático que toma en cuenta componentes no jurídicos para la realización de la justicia social: reconocimiento, respeto, estima social.

La teoría de la justicia como teoría crítica de Axel Honneth acierta de dos maneras. Una por replantear en su aspecto teórico, que el motor de los procesos históricos para la realización de la libertad social son las luchas morales de los indignados. La otra, en proponer el desafío epistemológico y de método a los diagnósticos filosóficos de las patologías sociales y en impulsar estudios inmanentes de tales patologías vinculados a una teoría crítica. Su teoría del reconocimiento es una ruta de partida que orienta este camino.

Sin embargo, fracasa en su punto de llegada: la reconstrucción normativa. Primero, porque su idea de construcción de la voluntad democrática está limitada a los Estados europeos y a las sociedades liberales. Segundo, cuestiona de estas la distorsión que genera la libertad moral cuando se interpreta en ellas la autonomía personal solo en categorías de lo correcto y de obligaciones antes bien de dirimir sobre la vida buena, pero jamás menciona que tal distorsión sistémica es la base de las relaciones capitalistas. En su análisis de las esferas de acción de "las sociedades democráticas liberales", a la esfera de la acción capitalista la llama simplemente economía de mercado. Con ello se limita a reconocer que en dicha esfera las patologías surgen cuando los individuos entienden mal el significado de las prácticas institucionalizadas de reconocimiento moral. Por ello, según Honneth, las obligaciones frente a otros pierden por fuerza.

Pero los mecanismos y dinámicas de la injusticia no son una simple distorsión de las relaciones morales de los actores sociales quienes se encuentran en las distintas esferas de la reproducción social. Son plataformas establecidas sistémicamente por el capitalismo actual. Las patologías sociales o las dinámicas de desprecio que genera sufrimiento, tienen una base estructural y no meramente en la acción de los sujetos como se mostró arriba en el cuadro (1). Para comprender esto hay que dar un paso con Honneth y más allá de Honneth: analizar las dinámicas de agravio como resultado de las relaciones sociales dentro del capitalismo.

III. Teoría del reconocimiento como crítica al capitalismo

Partamos de una tesis: en las actuales formas de reproducción capitalista los sujetos más que prosperar, sufren. El principal lugar del sufrimiento es el cuerpo y se expresa en la salud: depresión, enfermedades del corazón, ansiedad, diabetes, estrés, hipertensión, baja autoestima, muerte. Esta afirmación viene de un diagnóstico social que observa patologías en las actuales sociedades capitalistas, del desprecio, la competencia, el éxito o el intercambio. El diagnóstico se realiza no por una teoría crítica, sino de una ciencia como la medicina social, especí-

54. *Cfr. Ibid*., p. 408.

ficamente la epidemiología. Su tesis afirma que este sufrimiento es resultado de diferencias de estatus sociales o en términos sociológicos de la desigualdad. En las actuales sociedades existe un síndrome del estatus que afecta nuestra salud y longevidad.[55]

Este síndrome afecta a todos los sectores sociales. Es conocido el dato que los afroamericanos viven menos años que los estadounidenses blancos, pero de los años noventa al 2008 la esperanza de vida de estos últimos sin título universitario, se redujo tres años y en el caso de las mujeres esta reducción superó los cinco años.[56] El sector privilegiado y mimado de Hollywood no escapa a este síndrome. Se ha documentado que quienes ganan un Oscar viven por lo menos cuatro años más que quienes no lo ganan, además que reducen las posibilidades de sufrir enfermedades del corazón.[57] En el plano geopolítico, el retorno al capitalismo en Rusia y Ucrania generó en los años noventa 2,6 millones de muertes prematuras[58] y la esperanza de vida después de la caída del bloque soviético en hombres y mujeres disminuyó hasta menos de 50 y 60 años respectivamente.[59]

Lo que los epidemiólogos han descubierto es la relación entre el incremento de las desigualdades con la cultura de la competencia y el éxito que a su vez genera ansiedad y depresión.[60] Este diagnóstico social de la epidemiología se conecta con el realizado por Axel Honneth desde la teoría crítica. Por ahora no es este el lugar para desarrollar con amplitud dicha relación. Bastarán algunos trazos para presentar el vínculo y generar discusión al respecto.

Una patología social no sólo tiene expresiones físicas, también se expresa en términos psíquicos y existenciales: soledad, egoísmo, insensibilidad, indolencia, invisibilidad, racismo, alienación. Las patologías sociales son efecto de los mecanismos y dinámicas del sistema capitalista que efectivamente, se han institucionalizado, esto es, aportan los modelos de acción que arriba señalamos: distanciación, exclusión, jerarquización y explotación. Son estos modelos de la acción, anclados en las instituciones y la estructura de las sociedades del desprecio, los que desencadenan injusticias. Esta es la razón por la que una teoría de la justicia que se limita a la distribución o a la reconstrucción normativa, fracasa: olvidan la discusión que se requiere para el tema de la transformación social.

Pero la ruta de Honneth también puede fracasar si no es reorientada. No se trata, como Honneth piensa, sólo de reactivar el sentimiento de obligación en las distintas esferas de las sociedades liberales, obstruido por el individualismo que sustenta la filosofía moderna y la economía de mercado. Vistas así las cosas, las patologías sociales serían sólo un temor a la disolución social, la desintitucionalización o la anomia.

La teoría del reconocimiento de Axel Honneth puede ser capaz de diagnosticar patologías dentro del capitalismo si se cumplen dos condiciones. Primero superando la idea de reconstrucción normativa porque esta sólo pretende corregir el individualismo en las relaciones institucionales del capitalismo, por lo que con ello se olvida la raíz del sufrimiento de injustica. Segun-

55. Michael Marmot, *Status Syndrome, op. cit*., p. 25; Kate Pickett y Richard Wilkinson, *The Spirit Level* (Londres: Allen Lane, 2009), 43.
56. Göran Therborn; *La desigualdad mata* (México: Alianza Editorial, 2015), 17.
57. Michael Marmot, *op. cit*., p. 22.
58. Göran Therborn, *op. cit*., p. 18.
59. Michael Marmot, *op. cit*., p. 195.
60. Kate Pickett y Richard Wilkinson, *op. cit*., p. 44. Entre 1988 y 2007 se detectó un alza considerable de muertes prematuras de hombres y mujeres desempleados y que vivían solos. Se calcula que el desempleo en la Unión Europea hasta el año 2013 fue de 26 millones de personas y en Estados Unidos de 13 millones. Véase Göran Therborn, *op. cit*., pp. 21-22.

do, su teoría crítica debe trabajar al lado de un cuerpo de saberes empíricos como los de la epidemiología o la antropología social con los cuales no solo justifique el conocimiento de los diagnósticos de patologías, sino que ponga en operación, el potencial de la teoría del reconocimiento en contextos más amplios no limitados a "sociedades bien ordenadas" o "liberales y democráticas".

De esta manera, todos los estudios empíricos que analizan, miden y comparan las desigualdades de individuos al interior de una nación o entre países, las normas institucionales, las prácticas políticas, las pautas de interacción social, las experiencias de los agraviados y los efectos en la vida social, podrían ser complementados con una teoría crítica que dé cuenta a nivel conceptual, de los patrones o bases filosóficas que justifican los mecanismos y dinámicas del sistema capitalista y proponer una alternativa.

Consideraciones finales

La teoría del reconocimiento de Axel Honneth es una vía para reconstruir una teoría de la justicia como teoría crítica del capitalismo. La razón radica en que con su trabajo, el análisis de las experiencias morales de sufrimiento se puede criticar las formas patológicas de relación social que impone el capitalismo. Como Honneth no se atreve de una vez a plantear su teoría crítica como una crítica al capitalismo o al menos su noción de crítica no queda clara[61] a este respecto, se requiere una reorientación de su trabajo en términos de crítica al capitalismo.

Una gramática moral de la justicia en términos de teoría crítica tendría que plantear posibles rutas para la trasformación social e identificarse claramente como anticapitalista. Honneth no alcanza a vislumbrar esto porque su trabajo lo circunscribe a una tradición "democrático-liberal" donde el máximo valor es la vida pública para la eticidad democrática. Por ello concibe las distintas acciones en el capitalismo que generan distanciación, exclusión, jerarquización y explotación, como simples distorsiones o patologías de la vida social que surgen cuando los individuos entienden mal el significado de las prácticas institucionalizadas de reconocimiento moral. Pero tales acciones no son equívocas. Son intereses bien definidos en la estructura institucional del capitalismo denominada hoy día neoliberalismo cuya racionalidad tiene, como característica principal, la generalización de la competencia como norma de conducta y la empresa como modelo de subjetivación.[62]

Pero el que Honneth no incluya en su teoría del reconocimiento una crítica al sistema capitalista en términos sistémicos, no impide que de ella se desprendan posibilidades para hacerla.[63] Los trabajos empíricos sobre la distanciación, exclusión, jerarquización y explotación, realizados ya sea en la medicina social, la economía, la sociología o la antropología social[64] bien pueden conectarse con una teoría crítica como la de Honneth siempre y cuando el dardo de la teoría sea las relaciones sociales capitalistas porque es ahí, en el aumento de escala del capital o en la expansión y concentración del capital,

61. *Vid.* Benno Herzog, "La teoría del reconocimiento como teoría crítica del capitalismo", en *Constelaciones-Revista de Teoría Crítica*, 5 (2013) 322.
62. *Vid.* Christian Laval y Pierre Dardot, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal* (Barcelona: Gedisa, 2013), 15.
63. *Vid.* Benno Herzog, *op. cit.* p. 325.
64. Por ejemplo James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia* (México: ERA, 2000); Branko Milanovic, *Desigualdad mundial. Un nuevo enfoque para la era de la globalización* (México, FCE, 2017); Thomas Pikkety, *El capital en el siglo XXI* (México: FCE, 2014); Göran Therborn , *op. cit*; Michael Marmot, *op. cit.*

donde se encuentran las tendencias actuales que acentúan la desigualdad de renta, las desigualdades políticas, los agravios morales, las patologías físicas y psicológicas y toda clase de falta de reconocimiento que violenta la capacidad de todo ser humano para desarrollarse y prosperar.

Ahora bien, hay que reconocer que en términos de lucha social, esto es, en los escenarios reales de los conflictos, es verdad como dice Honneth, que los procesos y dinámicas para tal efecto tendrían que ser repensados como formas escalonadas de reconocimiento. Contra la ilusión de la transformación del mundo a partir de la agudización de las contradicciones o las condiciones subjetivas y objetivas idóneas, la teoría del reconocimiento es un buen antídoto.

Sobre este punto una última palabra. En México en un contexto marcado por la racionalidad capitalista neoliberal, se agudizó el sufrimiento social a partir del 2009. De la tragedia de la Guardería ABC, en Hermosillo, Sonora, a la desaparición forzada de 43 estudiantes de la Escuela Rural de Ayotzinapa en el estado de Guerrero, se pusieron al descubierto distintas patologías sociales que superaron la noción clásica de injusticia comúnmente relacionada con las desigualdades económicas. A partir de ese año, la injusticia social se entendió en términos morales como la teoría del reconocimiento de Axel Honneth la concibe: el desprecio o agravio moral.

Las víctimas, no solo conformadas por los padres de los 49 niños de la Guardería ABC, las y los indignados del Movimiento para la Paz con Justicia y Dignidad, los padres de los 43 estudiantes de la Escuela rural de Ayotzinapa, las familias de las y los desaparecidos organizadas en el Movimiento por nuestros desaparecidos en México, sino también por quienes están interesados por interactuar y estar afligidos o preocupados por las circunstancias del mundo[65], transitaron de los sentimientos de indignación por el agravio cometido a acciones morales y jurídicas que buscan corregir las instituciones mexicanas de justicia. Hasta ahí, esta lucha por el reconocimiento es compatible con la teoría de Honneth.

Sin embargo, también fueron testigos del funcionamiento sistémico del Estado mexicano el cual opera bajo el tipo de relaciones sociales marcadas por el interés capitalista. Este aprendizaje social en México nos capacita para marcar la pauta de una lucha por el reconocimiento no sólo en el sentido de diagnosticar las patologías sociales que se derivan de la sociedad del intercambio y proponer alternativas para corregirlas. También nos posiciona en el umbral de una crítica profunda al sistema capitalista raíz de la actual sociedad del desprecio y por tanto en condiciones de proponer una praxis para su transformación. Ahí, la teoría de Honneth, es superada.

65. "En adelante llamaré "reconocimiento" a esta forma original de la relación con el mundo. Así, se destacará por el momento sólo el hecho de que en nuestro accionar nos relacionamos con el mundo previamente no en la postura del conocimiento, neutralizada en el plano afectivo, sino en la actitud de la aflicción, del apoyo, teñida existencialmente: a los datos del mundo que nos rodea les asignamos primero un valor propio que nos lleva a estar preocupados por nuestra relación con ellos". *Cfr*. Axel Honneth, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento* (Buenos Aires: Katz, 2007), 55.

Bibliografía

Campbell, Tom. *La justicia. Los principales debates contemporáneos*. Barcelona: Gedisa, 2002.

Cornia G. A. y Paniccià R., eds. *The Mortality Crisis in Transition Economies*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Fraser, Nancy. *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder, 2008.

Fraser Nancy y Honneth Axel. *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Ediciones Morata/ Fundación Paideia Galiza, 2006.

Gargarella, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós, 1999.

Herzog, Benno. "La teoría del reconocimiento como teoría crítica del capitalismo", *Constelaciones-Revista de Teoría Crítica*, 5 (2013).

Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica, 1997.

_____. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz, 2007.

_____. "Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social" en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Axel Honneth, México: FCE/UAM, 2009.

_____. "La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una teoría crítica de la sociedad" en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Axel Honneth, México: FCE/UAM, 2009.

_____. "Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización" en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Axel Honneth, México: FCE/UAM, 2009.

_____. *El derecho a la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Madrid: Katz Editores, 2014.

_____. *Patologías de la libertad*. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta, 2016.

Kukathas Chandran, y Pettit Philip. *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos*, Madrid: Editorial Tecnos, 2004.

Laval christian y Dardot Pierre. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa, 2013.

Marmot, Michel. *Status Syndrome*. Londres: Bloomsbury, 2004.

Milanovic, Branko. *Desigualdad mundial. Un nuevo enfoque para la era de la globalización*. México: FCE, 2017.

Miller David y Walzer Michael, comps., *Pluralismo, justicia e igualdad*. México: FCE, 1997.

Nozick, Robert. *Anarquía, estado y utopía*. México: FCE, 1991.

Pickett Kate y Wilkinson Richard. *The Spirit Level*. Londres: Allen Lane, 2009.

Pikkety, Thomas. *El capital en el siglo XXI*. México: FCE, 2014.

Scott, C. James. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: ERA, 2000.

Therborn, Göran. *La desigualdad mata*. México: Alianza Editorial, 2015.

Torres Guillén, Jaime. "Sobre el desprecio moral. Esbozo de una teoría crítica para los indignados" *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad* Vol. XX 58 Septiembre/ Diciembre (2013) 9-35.

Wilkinson Richard. *The Impact of Inequality*, Londres: Routledge, 2005.

Walzer, Michael. *Las esferas de la justicia*, México: FCE, México, 1993.

Young, Iris Marion. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.

Los modelos democráticos y sus concepciones sobre la naturaleza humana

Germán Rodrigo del Río Gómez*

Recibido: 25 de marzo de 2018
Aceptado: 15 de abril de 2018

* Candidato a Maestro en Ciencia Política por la Universidad de Guadalajara.

Resumen: Este trabajo parte del supuesto de que los diversos enfoques existentes sobre la democracia tienen implícita una idea particular sobre la naturaleza humana que conlleva ciertas implicaciones sobre la manera en que son concebidas las instituciones democráticas. Por tal motivo, se pretende hacer una caracterización sobre las ideas de naturaleza humana que les corresponderían a particulares modelos de democracia relevantes en la actualidad. El presente artículo es una propuesta para llevar a cabo dicha discusión, en donde se retoman las ideas de Marshall Sahlins sobre la concepción occidental de la naturaleza humana, desde las cuales se analizan tres modelos democráticos para tratar de identificar las ideas implícitas sobre las capacidades de las personas en sus propuestas institucionales.

Palabras clave: Occidente, cultura, instituciones, deliberación, agonismo.

Abstract: This work is based on the assumption that the various existing approaches to democracy implicitly have a particular idea about human nature that entails certain implications for the way in which democratic institutions are thought to be conceived. For this reason, it is intended to make a characterization about the ideas of human nature that would correspond to particular models of democracy relevant today. The present paper is a proposal to carry out this discussion, where the ideas of Marshall Sahlins on the Western conception of human nature are taken up, from which three democratic models are analyzed to try to identify the implicit ideas on the capacities of the people in their institutional proposals.

Key concepts: West, culture, institutions, deliberation, agonism.

Introducción

Al acercarse al estudio de los distintos modelos democráticos, se hace notoria la existencia de ciertos supuestos sobre el modo en que se piensa que las personas actúan, así como los motivos que las llevan a tener ciertas disposiciones y preferencias con relación a las diversas cuestiones públicas que de una u otra manera les afectan.

Tales supuestos, que podrían considerarse como concepciones o ideas sobre la naturaleza humana, son tomados como base para justificar un determinado diseño institucional en

el marco de un régimen democrático. Así, por ejemplo, si se considera que las personas, en el ámbito político, actúan orientadas únicamente por el interés propio y son incapaces de pensar —racionalmente— en favor de un bien común, las instituciones que se constituyan tendrán características tales que no cualquiera pueda participar de ellas, sino solo aquellos que hayan sido capaces de desarrollar alguna noción relativamente adecuada del bienestar general.[1]

Por el contrario, si se piensa que las personas tienen una aptitud natural para la deliberación, lo que implicaría la capacidad para generar consensos sobre determinada cuestión pública, se propondrán instancias en las que se hagan posibles los encuentros entre ciudadanos que serán capaces de construir el interés colectivo.[2]

A su vez, cuando los diversos modos de entender la democracia pugnan por erigirse como el mejor de ellos, pareciera que, en realidad, lo que está en discusión tiene que ver más con una disputa sobre lo que los humanos son capaces o incapaces de hacer. En este sentido, por ejemplo, se observa cómo una crítica al modelo deliberativo se relaciona con pensar a los sujetos como únicamente racionales, dejando de lado la dimensión de las pasiones y los afectos[3], lo cual tendría consecuencias para el modo en que deberían diseñarse las instituciones políticas.

En todo caso, se considera que tal discusión sobre la idea de naturaleza humana implícita en cada modelo de la democracia es poco visible, de tal modo que pareciese que los debates se dan más en torno a cuál sería el mejor diseño institucional, dejando de lado que, tal vez, el primer punto a considerar se podría referir a lo que se espera que hagan las personas derivado del supuesto que se tiene sobre sus aptitudes o capacidades naturales.

Por tal motivo, se considera de interés llevar a cabo cierta caracterización de las concepciones sobre la naturaleza humana que llevan implícitas algunos de los diversos modelos democráticos —relevantes en el contexto de la crisis de legitimidad que tienen las instituciones democráticas actualmente[4]— para discutir en torno a los alcances y limitaciones que cada uno comporta, en el sentido de los diseños institucionales que los mismos proponen.

Así, la pregunta que guía la reflexión es: ¿cuál es la idea sobre la naturaleza humana implícita en los distintos modelos de democracia y cuáles son sus implicaciones para el diseño de las instituciones que los mismos proponen? Ante ésta se asume el supuesto de que las concepciones que se tienen sobre la naturaleza humana en algún determinado modelo o enfoque sobre la democracia muestran relación con las instituciones que el mismo propone serían constitutivas de un régimen democrático.

En este sentido, el enfoque de Schumpeter tiene implícita la idea de que los individuos son irracionales cuando se trata de política, lo que hace necesario que una élite política tome las decisiones públicas. En la democracia deliberativa, se ve a los individuos como racionales, capaces de establecer formas comunicativas para generar consensos por lo que se hace posible la construcción de instituciones para la toma de decisiones colectivas sobre los

1. *Cfr.* Joseph Schumpeter, "La teoría clásica de la democracia" en *Capitalismo, socialismo y democracia* (México: Aguilar, 1963).
2. *Cfr.* Jürg Steiner, "The praxis of deliberation" en *The foundations of deliberative democracy* (Nueva York: Cambridge University Press, 2012).
3. *Vid.* Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, (España: Editorial Gedisa, 2003).
4. *Vid.* Walden Bello, "La crisis global de la legitimidad de la democracia liberal" en *La globalización y el Consenso de Washington*, comp. Gladys Lechini (Buenos Aires: CLACSO, 2008) y Rodrigo Juárez, "Crisis de legitimidad de las instituciones democráticas", *Revista de Derecho*, 33 (2010).

asuntos públicos. El enfoque de la democracia agonística de Mouffe, lleva implícita la idea de que los sujetos no son completamente racionales y en la política tienen lugar pasiones e intereses de grupo, imposibilitando el consenso, lo cual derivaría en la necesidad de instituciones que canalicen y contengan los conflictos.

Dicho lo anterior, vale la pena aclarar que el presente trabajo no pretende presentar una discusión acabada acerca de lo que se está planteando. Al contrario, sus fines son mucho más modestos, tanto por motivos de espacio como por el detenimiento que el tema merece para su estudio. Únicamente se pretende señalar lo que se piensa es un asunto que tendría que ser tratado en el debate sobre la situación actual de la democracia. Así, se espera que el lector tenga presente que esta es una reflexión inicial, incluso preliminar, sobre los supuestos acerca de la naturaleza humana que podrían estar presentes en los diversos modelos de democracia.

En cuanto a la estructura del artículo, en el primer apartado, se presentará una discusión sobre las distintas concepciones acerca de la naturaleza humana, así como de las valoraciones que se hacen sobre la naturaleza y la cultura en contextos occidentales y no-occidentales. En el segundo apartado se expondrán tres modelos de democracia contemporáneos que se consideran importantes para iniciar con el análisis. En el tercer apartado, se llevará a cabo un intento de caracterización de las ideas sobre la naturaleza humana que le corresponderían a cada uno de los enfoques revisados en el apartado anterior. Y, por último, se concluirá explicitando la relación que guardan las propuestas de diseño institucional con las concepciones implícitas sobre la naturaleza humana.

Las concepciones sobre la naturaleza humana

En este trabajo se parte de las ideas expuestas por Marshall Sahlins en su libro *La ilusión occidental de la naturaleza humana*[5] para dar cuenta de las distintas concepciones acerca de las capacidades inherentes a las personas a lo largo de la historia. Así, el argumento principal del autor se resume en que es prácticamente occidental la concepción de que la naturaleza humana se refiere a la de individuos codiciosos, pre-social y anti-socialmente egoístas —lo que hace necesario algún tipo de gobierno—, y que se basa en una idea que separa antitéticamente a la naturaleza y a la cultura.

Dicha propuesta es sostenida por el autor a partir de una serie de observaciones etnográficas y análisis históricos de distintas partes del mundo, en donde queda claro que existen sociedades en las que tales concepciones acerca de la humanidad son diferentes y en donde, incluso, tal separación entre naturaleza y cultura es inexistente.

Lo anterior tiene relevancia para el presente trabajo porque permite tener en cuenta que las capacidades que se les atribuyen a las personas para que participen —o se les permita participar— de determinado arreglo institucional, pueden variar de distintos modos, y al mismo tiempo proporciona algunos elementos conceptuales para tratar de identificar los supuestos que sobre esas capacidades pudiesen existir en las propuestas de dichos arreglos.

Así, en la exposición de Sahlins, se identifica que a lo largo de la Historia occidental —por lo menos partiendo desde la Antigua Grecia—, tanto a la naturaleza como a la cultura se le han otorgado diversos valores. En algunos momentos la cultura se ha considerado como el elemento

5. Marshall Sahlins, *La ilusión occidental de la naturaleza humana* (México: Fondo de cultura económica, 2011).

Carlos Rodal
Jardín del amor
21.5 x 28 cm
Tinta china s/ papel
2000

capaz de contener y dominar los impulsos egoístas naturales de la humanidad; en otros, a la cultura se le ha visto ya sea como un obstáculo o como un elemento que pervierte a la naturaleza humana.

En un sentido, algo inexacto, se estaría hablando de una naturaleza "mala" y una cultura "buena", que se correspondería con las ideas dominantes en Occidente desde Tucídides, pasando por Hobbes, Maquiavelo, Adams y los fundadores de Estados Unidos, hasta la actualidad con los enfoques sociobiológicos y la psicología evolutiva —dando la pauta para justificar la "dominación monárquica [por un lado] y el equilibrio republicano [por el otro]"[6], así como las ideas económicas dominantes contemporáneas—. Aquí, se estaría hablando de ese "salvajismo" humano que necesita ser reprimido para mantener un orden.

En otro sentido, se trata de una concepción de la naturaleza como "verdadera" y de la cultura como "artificial". Para Sahlins[7], esta idea se encuentra detrás de las antropologías a las que en forma simple se refiere como *rousseaunianas* y *hobbesianas*, que le dan más peso a la naturaleza que a la cultura. En las del primer tipo, la naturaleza es buena y pura, pero por lo general "se hace esclava de la cultura"; el segundo tipo remite a la idea del "gen egoísta" y la avaricia natural inevitable que es superior a cualquier orden que por su artificialidad sería inestable y contingente.

Esa última idea —en la que la naturaleza auto-interesada de la humanidad es verdadera— tiene algunas implicaciones importantes. Primero, permite justificar la dominación de unos sobre otros. En palabras de Sahlins: "Ya sea que hablemos de animales, Estados o razas de la humanidad, la naturaleza deja claro que es correcto que los más fuertes tomen ventaja sobre los más débiles, los mejores sobre los peores, los más capaces sobre los menos".[8]

6. Sahlins, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, p. 31.
7. *Cfr. Ibid*., pp. 53-54.
8. *Ibid*., p. 55.

Una segunda implicación se refiere al giro valorativo que se hace sobre la avaricia natural de las personas, ya que tal condición permitiría el mantenimiento del equilibrio social. Se trata de la idea de Maquiavelo de que el "maligno interés personal puede tener funciones positivas"[9], o de los fundadores de Estados Unidos, en donde se hace necesario que la ambición de uno contrarreste la de otros.[10] Aquí la naturaleza es tanto "verdadera" como "buena", a pesar de que remita a la idea del gen egoísta, característica del mundo —cultural— occidental.

Todo lo anterior es contrastado con la exposición que hace Sahlins acerca de las concepciones sobre la naturaleza humana que existen fuera de Occidente, en donde, por un lado, contradicen la idea de que los individuos son egoístas naturalmente; y por otro, cuestionan la propia idea de que naturaleza y cultura se encuentran separadas.

Así, para Sahlins[11], en el análisis de las comunidades de parentesco se encuentra el principal argumento para contradecir la idea del "interés propio" como algo natural. En este tipo de comunidades, no existe un "yo" individual como tal, en donde, por ejemplo, el cuerpo es una posesión individual. Al contrario, "el cuerpo es un cuerpo social (...) entregado al bienestar de los demás".[12]

Se trata de lo que Almudena Hernando define como "identidad relacional", propia de grupos en donde "no existe la idea del «yo», sino que la identidad última se deposita en el grupo al que se pertenece, y esta pertenencia se visibiliza a través de una apariencia común de todos sus miembros".[13] Así, la idea del interés personal es normativamente antinatural y una concepción que dista de ser universal.

El otro argumento que presenta Sahlins relevante para este trabajo, se refiere a la inexistente separación de la naturaleza y la cultura, siendo esta idea característica de la cosmovisión occidental. Aquí, se identifican dos cuestiones complementarias. La primera, se trataría de una consecuencia de la llamada "identidad relacional", en donde a la naturaleza se le "atribuye el único comportamiento que se conoce, el humano".[14] En este sentido, los elementos de la "naturaleza" son considerados del mismo modo que las otras personas humanas, es decir, son igualmente "personas" tanto los animales, plantas, rocas, artefactos, etc., con quienes se mantienen las mismas relaciones de reciprocidad.[15]

La otra cuestión, vinculada con la anterior, se refiere a que, entonces, la humanidad es todo o, dicho de otro modo, "la cultura es la naturaleza humana".[16] En este sentido, Sahlins retoma la idea de Ferguson de que el hombre en realidad es un animal social, no existe el individuo presocial, "no hay un ser humano que existe antes o aparte de la sociedad".[17]

De ese planteamiento, la implicación más relevante para los fines de este trabajo, se refiere a que, entonces, "la naturaleza humana es un *llegar a ser*" [19], es decir, realizar cierto proyecto cultural. Esto, al mismo tiempo, se contrapone a la concepción estática y concreta de la naturaleza humana, derivada

9. *Ibid*., p. 82.
10. *Cfr. Ibid*., p. 90.
11. *Cfr. Ibid*., p. 59-67.
12. *Ibid*., p. 66.
13. Almudena Hernando, "Identidad relacional y orden patriarcal" en *Mujeres, hombres y poder. Subjetividades en conflicto*, ed. Anabel Hernando (Madrid: Traficantes de sueños, 2015), p. 86.
14. Hernando, "Identidad relacional y orden patriarcal", p. 86.
15. *Cfr.* Sahlins, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, pp. 102-103.
16. *Ibid*., p. 117.
17. *Ibid*., p. 122.
18. *Ibid*., p. 120.

de un supuesto determinismo biológico, que obligaría a tratar de definir si la naturaleza es una u otra cosa, "buena" o "mala".

En resumen, lo más importante para el presente análisis, se refiere al reconocimiento de que existen ideas sobre la naturaleza humana que van desde un egoísmo innato, que termina por encontrarse determinado y ser inevitable, y para lo que se hacen ciertas valoraciones; hasta la concepción de una naturaleza-cultura dinámica e indeterminada, en donde caben una diversidad de formatos de humanidad que, si se quieren valorar, van desde lo "positivo" a lo "negativo".

Tres modelos de democracia contemporáneos

El elitismo competitivo de Schumpeter

Con Schumpeter[19] se encuentra una crítica a lo que él considera es la teoría democrática clásica, en donde se entiende a la democracia como un método expresado en un sistema institucional de toma de decisiones políticas que realizan el bien común, y en el que el pueblo decide por sí mismo las cuestiones públicas eligiendo a individuos que, congregándose, llevarán a cabo su voluntad.

La crítica de Schumpeter, en general, parte de la observación de que tal concepción de la democracia no existe en la realidad, y trata de demostrar, primero, que no existe un bien común unívoco con el que todos estén de acuerdo. Segundo, aunque existiese una especie de bien común unidireccional, eso implicaría respuestas diferentes para los problemas singulares. Y tercero, el concepto de voluntad del pueblo se desvanece ya que presupone la idea de bien común determinado y entendido por todos.

Más aún, se cuestiona el hecho de que de "la maraña infinitamente compleja"[20] de las acciones e intereses individuales y colectivos se pueda conformar alguna clase de voluntad general, considerando que dicho proceso carecería tanto de unidad racional como de sanción racional. Y, en cierta consonancia con esto, Schumpeter, en general, cuestiona la racionalidad que la teoría clásica les atribuía a los individuos.

Así, se concibe que los individuos cuentan con capacidades, disposiciones y responsabilidades limitadas con relación a los hechos sobre los cuales hay que decidir. Es decir, cuando se trata de asuntos que trascienden el ámbito de lo familiar o lo privado —en donde se tiene un nexo directo—, como los negocios nacionales e internacionales, existe un sentido limitado de la realidad, lo cual imposibilita el sentido de responsabilidad y la presencia de una voluntad racional definida. Básicamente, el ciudadano normal "desciende a un nivel inferior de prestación mental tan pronto como penetra en el campo de la política".[21]

Tales características traen como consecuencia, primero, que el ciudadano se sometería "a prejuicios e impulsos extra racionales o irracionales" cuando se trate de política.[22] Segundo, a falta de crítica racional por parte de los individuos, se generan oportunidades para que grupos de interés, haciendo uso, por ejemplo, de estrategias publicitarias, formen las opiniones y la voluntad general.

Con esto, se hace notoria cierta concepción de la naturaleza del hombre, y con esto, de los ciudadanos, que haría incluso peligrosa su participación en los asuntos públicos, más allá de la elección de líderes políticos lo suficientemente capacitados para el ejercicio de lo públi-

19. Schumpeter, "La teoría clásica de la democracia".
20. *Ibid*., pp. 324-325.
21. *Ibid*., p. 335.
22. *Cfr. Ibid*., p. 335.

co. Tal vez, por esto, Schumpeter prefiera un modelo de resolución de los asuntos políticos en el sentido de un "elitismo competitivo",[23] en donde sólo las personas suficientemente capaces –que constituyen las élites políticas de los partidos y cargos públicos– tienen participación, y el papel del ciudadano no solo es limitado sino que se ve como una intromisión.

La democracia deliberativa[24]

Jürg Steiner[25] parte del señalamiento de que si bien la deliberación no es el único componente de la democracia, es particularmente importante que la misma tenga lugar tanto entre los ciudadanos comunes como entre los políticos profesionales para el logro de una mayor democratización. En este sentido, el autor ve a la deliberación como algo "bueno" para la democracia, de tal modo que, a partir de tal ejercicio entre los ciudadanos ordinarios, se logre realmente un régimen basado en el demos.

La importancia de la deliberación en una democracia radica en que las decisiones sobre los asuntos públicos deriven de "un debate informado, el uso público de la razón y la búsqueda imparcial de la verdad".[26] En este sentido, no solo se trataría de aumentar la participación política sino de mejorar su naturaleza y la forma en que se lleva a cabo, de tal forma que a través de la deliberación se constituya una voluntad política razonable y meditada.

En todo caso, se parte de la premisa de que la capacidad para deliberar es una aptitud que se encuentra presente en los políticos y en los ciudadanos comunes, es decir, "como seres humanos tenemos una aptitud cognitiva natural para la deliberación".[27] Y, con ello, se sugiere que tal capacidad debe ser constantemente motivada y practicada a lo largo de la vida, de tal modo que una de las preocupaciones de Steiner es la de cómo hacer para promover mayor deliberación tanto entre las élites de políticos como entre ciudadanos ordinarios.

Así, Steiner presenta una serie de recomendaciones y propuestas dirigidas a la implementación de espacios deliberativos para la toma de decisiones políticas, tomando como base algunos ejemplos empíricos en el contexto anglosajón. En primer lugar, propone algunas reglas básicas para la organización y moderación de discusiones o de "mini-públicos". En general, se apunta a que todos los participantes expongan sus puntos de vista de manera clara, fundamentada, tratando de tomar en cuenta los puntos de vista de personas ausentes, evitando posturas racistas y sexistas, así como justificando los intereses particulares y grupales que pudiesen estar implicados en la toma de una decisión.

Al mismo tiempo, Steiner expone algunos problemas prácticos, y sus posibles soluciones, referentes a los espacios deliberativos. Así, se señala que la asistencia y participación pueden ser problemáticos, por lo que se sugiere incluir algún tipo de incentivo para los participantes. A su vez, se sugiere incluir la presencia de profesionales moderadores, así como la de expertos relacionados con el tema que se estuviese discutiendo. En un sentido similar, con la intención de aumentar la calidad de la deliberación, también se tendría que contem-

23. David Held, *Modelos de democracia* (España: Alianza editorial, 2012), p. 213.
24. Para el desarrollo de este apartado —atendiendo a que este trabajo representa un breve acercamiento a la discusión que se pretende abordar— se toma como base la aportación de Steiner (2012) acerca de la democracia deliberativa. Una exposición más elaborada de este modelo se encuentra en Held, *Modelos de democracia*.
25. *Vid*. Steiner, "The praxis of deliberation".
26. Held, *Modelos de democracia*, p. 333.
27. Steiner, "The praxis of deliberation", p. 247.

plar el señalamiento de dilemas éticos en la toma de las decisiones.

También, otro problema al que se pudiesen enfrentar los "mini-públicos", es el de los marcos deliberativos, los cuales se refieren al contexto de significados en el que la deliberación se construye. En este sentido, un marco deliberativo dado puede influir en los resultados de una discusión. Por ejemplo, la identidad de los organizadores y patrocinadores de un espacio deliberativo, el lugar en el que se lleva a cabo, la selección de expertos y los materiales de base que se entregan a los participantes, son aspectos que se tendrían que tomar en cuenta e investigar sobre los espacios deliberativos.

Después de presentar algunos problemas con sus posibles soluciones, Steiner expone los alcances potenciales de la deliberación, a través de las propuestas de otros autores. Por ejemplo, se propone el "día de la deliberación", en el que los asuntos importantes se discutirían en un gran número de mini-públicos, el día anterior a las elecciones. Otra propuesta, apunta a la democratización de la ley internacional, a través de la conformación de "Jurados Globales Ciudadanos", los cuales funcionarían como un proceso adherido al tradicional para la determinación de las normas imperativas internacionales. Una propuesta más es la del "gobierno abierto", impulsada desde la administración de Barack Obama, la cual consiste en incluir a los ciudadanos en el diseño de las políticas que les afectan.

A su vez, sobre la cuestión de hacer a los parlamentos más deliberativos, se proponen la creación de instancias que acompañarían los procesos institucionales de toma de decisiones, como la "Cámara de discursos" o la "Comisión Federal de Deliberación", compuestas por ciudadanos ordinarios.

Por último, cabe señalar que Steiner hace hincapié en el desarrollo de una cultura deliberativa a través de las escuelas. Así, muestra algunos ejemplos sobre la manera limitada en que las aptitudes deliberativas son promovidas en los distintos niveles escolares. Con esto, el autor le otorga un papel especial a la educación en la generación de una cultura deliberativa, de tal modo que sugiere que los profesores tendrían que ser entrenados para desarrollar habilidades deliberativas en los alumnos, así como motivarlos en el uso de las mismas fuera de clases.

La democracia "agonística" de Mouffe

La propuesta de Chantal Mouffe[28] se erige desde una crítica a los modelos deliberativos de democracia. En términos generales, la autora acusa a tales propuestas de dejar de lado la realidad conflictiva que le es inherente a la política en su afán por lograr algún tipo de consenso racional entre las partes implicadas en un asunto dado.

De este modo, la propuesta de un modelo agonístico parte del reconocimiento de dicha conflictividad, así como de la imposibilidad de llegar a un consenso entre las partes, de tal modo que lo que se debería buscar es un esquema en el que, reconociendo la naturaleza de lo político —es decir, la inevitable configuración de un nosotros/ellos—, los antagonismos puedan encontrarse reconociendo al otro como adversario, y no como enemigo.

Así, la propuesta de democracia "agonística", parte de tomar en cuenta la cuestión del poder y el antagonismo en las relaciones sociales, así como del "papel crucial que desempeñan las pasiones y los afectos" en el logro de una lealtad hacia los valores democráticos.[29] En este sentido, el logro de un consenso racional universal se hace lejano debido a que no podría privilegiarse un supuesto regido por la racio-

28. *Vid.* Mouffe, *La paradoja democrática*.
29. *Cfr. Ibid*., p. 109.

nalidad e imparcialidad; la pluralidad y los antagonismos tienen lugar, por así decirlo, en un lugar más profundo del que sugieren los enfoques deliberativos.

De este modo, para la autora, un orden político es resultado de una hegemonía –es decir, pautas establecidas en las relaciones de poder– que definiría las identidades políticas, lo cual imposibilitaría la existencia de identidades previas, como lo supondría el modelo deliberativo. En este sentido, la cuestión sería la de "constituir formas de poder [...] compatibles con los valores democráticos";[30] es decir, lo democrático en una sociedad se constituiría por el hecho de que no hay actor social limitado que pueda atribuirse la representación de la totalidad y la propiedad de los fundamentos.

Por lo anterior, se hace la propuesta de un "pluralismo agonístico".[31] Haciendo la distinción entre la política y lo político, Mouffe considera que la primera se referiría a los arreglos institucionales que harían posible que los antagonismos propios de lo segundo se convirtiesen en agonismos. En última instancia, Mouffe[32] propone la constitución de un "modelo adversarial" de la democracia, en donde partiendo del reconocimiento del conflicto y la imposibilidad de erradicarlo, se convertiría al enemigo en adversario, es decir, en un enemigo legítimo.

Así, para Mouffe[33], cualquier consenso, es en todo caso un "consenso conflictivo", en el cual, cualquier decisión que se tome implica necesariamente algún tipo de exclusión, es decir, lo que se obtiene siempre es una "hegemonía provisional". Por este motivo una democracia agonística, implica la construcción de instituciones que den margen para la discrepancia y el conflicto, lo cual las haría receptivas a la multiplicidad de voces que componen lo político.

Los modelos democráticos y su concepción sobre la naturaleza humana

Antes de presentar el análisis de los tres modelos de democracia a la luz del marco conceptual expuesto al principio, valdría la pena recordar los puntos clave aportados por Sahlins a partir de los cuales se estudiaron dichos modelos. Primero, queda clara que la separación antitética cultura-naturaleza es propia de la cosmovisión occidental, existiendo la posibilidad de que en otras sociedades tal contraposición sea inexistente: la cultura es la naturaleza y la naturaleza es la cultura.

Segundo, aceptando tal disociación propia de occidente, existen valoraciones diversas tanto de la naturaleza como de la cultura. Principalmente se encuentra que naturaleza y cultura son "buenas" o "malas" —cuando una es *positiva* la otra será *negativa*—; por ejemplo, si la naturaleza humana se caracteriza por el "salvajismo" y el egoísmo, entonces, será la cultura la que permita mantener un orden y evite la destrucción de la sociedad. Sin embargo, en otro momento, se puede considerar a la naturaleza como "verdadera" y a la cultura como "artificial", de tal modo que, entonces, se reconocería que ningún orden *cultural* impuesto a la naturaleza humana será lo suficientemente estable como para contenerla, y por ello sería mejor permitir la expresión *natural* de la humanidad.

Dicho lo anterior, el primer modelo democrático que se analiza desde la óptica de los anteriores conceptos es el "elitismo competitivo" de Schumpeter. Sin duda, el aspecto que más resalta en su propuesta se refiere a las atribuciones *negativas* acerca de las capacidades de las personas para intervenir en los asuntos públicos, y más

30. *Ibid*., p. 113.
31. *Vid. Ibid*., p. 114.
32. *Cfr.* Chantal Mouffe, *En torno a lo político* (Buenos Aires: Fondo de cultura económica de Argentina, 2007), p. 27.
33. *Cfr.* Mouffe, *La paradoja democrática*, pp. 116-117.

aún la imposibilidad de que pueda llegar a configurarse algún tipo de "bien común" derivado de que siempre se servirá a un conjunto de intereses particulares: los de quienes se encuentren en el poder.[34] De este modo, se hace necesaria la existencia de una élite burocrática y política capaz que se haga cargo del gobierno, y la democracia es sólo un procedimiento mediante el cual se selecciona a esas élites y se las mantiene bajo control.

Así, en un primer momento es notoria la separación cultura-naturaleza al momento de hacer una diferenciación entre el ciudadano medio y quien pertenece a las élites gobernantes. El primero se encontraría cercano a un "estado de naturaleza", ya que opina infantilmente de la política y en tales asuntos "se convierte de nuevo en un hombre primitivo".[35] El segundo, aunque guiado por el interés individual por conseguir votos, pertenece al grupo de hombres *capaces* de tomar decisiones, "proporciona orden y la capacidad de gobernar la complejidad de la política".[36]

Aceptando la separación cultura-naturaleza en el enfoque de Schumpeter, se hace notoria, por un lado, una concepción de la naturaleza humana como "mala" y "verdadera", donde el ciudadano medio se encuentra casi en un estado de "salvajismo" y en donde el político, a su vez, no hace otra cosa más que responder a su interés individual natural. Con esto, se observa que, en todo caso, el "gen egoísta" se encuentra en ciudadanos y políticos, y lo que los diferencia es sola una cuestión de *capacidad* de los segundos para obtener votos de los primeros. Este último aspecto recuerda el señalamiento de Sahlins acerca de la creencia occidental en los "deseos [naturales] que tienen las personas o los grupos más fuertes de dominar y obtener ventaja de los más débiles".[37] Por otro lado, al afirmar que la democracia es el mecanismo que hace posible vigilar las acciones de los gobernantes, se podría decir que la cultura es concebida como algo "bueno", capaz de contener las tendencias egoístas naturales de las personas.

Respecto al segundo modelo revisado, en la democracia deliberativa se observa que la disociación cultura-naturaleza es menos clara. Por un lado, el énfasis en que las personas poseen una "aptitud cognitiva natural" para deliberar, que, en todo caso, habría que promover y la cual requeriría espacios para que tenga lugar, remite a la formulación de Sahlins acerca de que la naturaleza humana es la realización de cierto proyecto cultural, es *llegar a ser* un agente deliberador para lo cual ya se posee una aptitud natural que habría que ejercitar. Sin embargo, el énfasis en formar una voluntad política racional —desapasionada, en el sentido de la crítica que hace Mouffe— en conjunto con la propuesta de incluir a expertos y profesionales, también remite a la idea de que, para la deliberación, habría que haber abandonado un cierto "estado de naturaleza", y al mismo tiempo, habría que tomar en cuenta que tal ejercicio es en cierto modo una alternativa al modelo de las urnas y la regla de la mayoría —un arreglo cultural que no ha permitido el desarrollo de una capacidad innata para deliberar—.

Así, la concepción acerca de la naturaleza humana se torna ambigua en el enfoque de la democracia deliberativa. Por un lado, se podría afirmar que la naturaleza humana se valora como "buena", la cual

34. *Cfr.* Held, *Modelos de democracia*.
35. *Ibid*., p. 209.
36. *Ibid*., p. 217.
37. Sahlins, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, p. 51.

Carlos Rodal
Casa-jardín-amor y antenas
120 x 160 cm
Carboncillo s/ tela
2002

se ha enfrentado a cierto orden cultural "malo" que no le ha permitido expresarse; y por el otro, también se hace énfasis en que se configuren las instituciones democráticas de tal modo que, a través de reglas y participación de expertos —es decir, un orden cultural "bueno"—, se asegure una deliberación racional y meditada. Con esto, tal vez se podría argumentar que la propuesta de una democracia deliberativa representa un intento por superar la atribución dominante en Occidente acerca del "gen egoísta", y así dar cabida a una concepción de la naturaleza humana en la que la reciprocidad hacia otros y el entorno se encuentre presente.

Por último, en el enfoque de la democracia "agonística" la separación cultura-naturaleza es más clara. Esto se puede apreciar en la definición de Mouffe[38] sobre "lo político", referida a la existencia siempre presente de relaciones antagónicas —naturales— en las sociedades, ante lo que cual se contrapondría "la política", es decir, un arreglo institucional —cultural— que contenga esas relaciones.

Tomando en cuenta lo anterior, si bien Mouffe reivindica el papel que tienen "las pasiones" en la formación y adherencia a un régimen democrático, en un primero momento su inclusión no implica necesariamente una concepción de la naturaleza humana como "mala". Sin embargo, la referencia a Freud acerca de "El instinto agresivo [que] nunca puede ser eliminado"[39] —que se encuentra en la base de la dimensión afectiva de la política y, por lo tanto, de las relaciones antagónicas—, representa la principal pista para afirmar que en este enfoque existe una consideración de la

38. *Cfr.* Mouffe, *La paradoja democrática*, pp. 114-115.
39. Mouffe, *En torno a lo político*, p. 33.

naturaleza humana como "mala". Además, la consideración acerca de lo inevitable del antagonismo, hace pensar que también se le concibe como "verdadera", y con ello, entonces, cualquier orden "hegemónico" —cultural— será "artificial" y precario.

Conclusiones

A partir del análisis realizado, en general, es posible apreciar la persistencia de una concepción estática sobre la naturaleza humana en los tres modelos revisados, así como una concepción implícita que separa naturaleza y cultura. En lo que difieren los modelos es en la forma de valorar tanto la una como la otra, lo cual al mismo tiempo refleja la persistencia de un debate constitutivo de la cosmovisión occidental. Para utilizar la expresión de Sahlins, y simplificando el análisis, la democracia deliberativa continuaría con una visión antropológica "rousseauniana", mientras que las propuestas de Schumpeter y Mouffe harían lo mismo respecto a una visión "hobbesiana" de los seres humanos.

Por último, como pudo apreciarse, las soluciones institucionales de los tres modelos tienen cierta relación con la forma en que se le atribuyen determinadas características a las personas respecto a sus capacidades, derivado de concepciones particulares sobre la naturaleza humana, que en ocasiones no dejan de ser contradictorias. Así, si bien para los modelos propuestos por Schumpeter y Mouffe parece ser claro que la naturaleza "negativa" de los seres humanos solo podría ser contenida por cierto orden institucional "positivo" —a pesar de que sea precario o realizado por las élites políticas—, para el caso de la democracia deliberativa parece que no terminan por superarse las contradicciones en su manera de concebir a los seres humanos, ya que a pesar de que exista una aptitud "natural" para el diálogo, aún se requiere de la existencia de espacios regulados por ciertos estándares y personas que ya cuenten con dichas aptitudes desarrolladas o, recurriendo a una metáfora clásica, que ya hayan abandonado cierto "estado de naturaleza" para guiar las preferencias de quienes no lo han hecho.

Bibliografía

Bello, Walden. "La crisis global de la legitimidad de la democracia liberal" en *La globalización y el Consenso de Washington*, compilado por Gladys Lechini, 139-152. Buenos Aires: CLACSO, 2008.

Held, David. *Modelos de democracia*. España: Alianza editorial, 2012.

Hernando, Almudena. "Identidad relacional y orden patriarcal" en *Mujeres, hombres y poder. Subjetividades en conflicto*, editado por Anabel Hernando, 83-124. Madrid: Traficantes de sueños, 2015.

Juárez, Rodrigo. "Crisis de legitimidad de las instituciones democráticas". *Revista de Derecho*, 33 (2010) 222-246.

Mouffe, Chantal. *La paradoja democrática*. España: Editorial Gedisa, 2003.

Mouffe, Chantal. *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica de Argentina, 2007.

Sahlins, Marshall. *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. México: Fondo de cultura económica, 2011.

Schumpeter, Joseph. "La teoría clásica de la democracia" en *Capitalismo, socialismo y democracia*, 321-342. México: Aguilar, 1963.

Steiner, Jürg. "The praxis of deliberation" en *The foundations of deliberative democracy*, 247-267. Nueva York: Cambridge University Press, 2012.

La promoción social de los consagrados del siglo XXI

Enrique Marroquín Zaleta*

Recibido: 16 de abril de 2018
Aceptado: 29 de mayo de 2018

Resumen: El texto ofrece una orientación intelectual a los consagrados del mundo de hoy, en lo que respecta a su papel en la promoción social. A través de un recorrido histórico, el trabajo muestra los distintos contextos en los que la Iglesia católica ha tomado postura respecto a su quehacer social. Se trata de despertar la reflexión de quien en el actual mundo globalizado y neocapitalista, desea clarificar su papel como miembro de la Iglesia en los asuntos de la construcción del reino de Dios.

Palabras clave: Iglesia, consagrados, promoción social, siglo XXI.

Abstract: The text offers an intellectual orientation to the consecrated people of today's world, with regard to their role in social promotion. Through a historical journey, the work shows the different contexts in which the Catholic Church has taken a stand regarding its social activity. The aim is to awaken the reflection of those who, in the current globalized and neocapitalist world, wish to clarify their role as a member of the Church in the matters of the construction of the Kingdom of God.

Key concepts: Church, consecrated, social promotion, 21st century.

* Es Doctor en Ciencias Sociales por la UAM Xochimilco, Antropólogo por la UAP. Estudió Filosofía en la Universidad Pontificia Tomás de Aquino de Roma. Actualmente se desempeña como profesor del **Instituto de Filosofía, A.C.**

Perspectiva histórica de la Iglesia católica

Desde sus orígenes, la Iglesia se ha preocupado por atender los sufrimientos y necesidades de quienes sufren enfermedades y carencias. Esto no es sino la continuación de la acción caritativa de Jesús —siempre compasivo y misericordioso—. Por lo mismo, la primera comunidad cristiana pronto sintió que en su actuar tenía de alguna forma que expresar los tres rasgos mesiánicos —Cristo sacerdote, Cristo profeta y Cristo rey—, celebrando, explicando mejor la Palabra y ejerciendo la compasión. Las primeras llamadas al discipulado eran, justamente "vende todos tus bienes, da el dinero a los pobres, ven y sígueme": la pobreza por voluntad propia como solidaridad con quienes la sufren por necesidad. La dimensión social de la caridad fue, desde entonces, rasgo esencial de la Iglesia naciente. En la primera comunidad cristiana de Jerusalén, los primeros fieles "tenían todo en común"; vendían sus bienes, los depositaban a los pies de los apóstoles y atendían a todos los hermanos, "cada cual según sus necesidades".

En el siglo IV, debido a la conversión del emperador Constantino, el Cristianismo sustituyó a la religión romana como ideología de Estado. Así se estructuró el llamado "Estado de Cristiandad". Los cristianos, de ser perseguidos, se convirtieron en ideólogos imperiales, y la acción de la Iglesia fue favorecida y ejercida desde el poder. Fue en reacción contra esto que se comenzó a gestar un estilo "contracultural" de vida: los *anacoretas*. Algunos cristianos, habituados a los riesgos y privaciones que hasta entonces caracterizaba el cristianismo, se sintieron incómodos en la nueva situación, y abandonándolo todo -vendiendo sus bienes- huyeron a las cuevas del desierto egipcio, primeramente en Tebas (la "tebaida").

Los primeros monjes vendían sus bienes y huían al desierto (*fuga mundi*), escenario de lucha contra el demonio y espacio para vivir su fe. Enterraban el dinero de sus bienes, y lo iban administrando para ayudar a los necesitados. Continuaron con esta práctica cuando, para protegerse de los asaltos y las fieras, se prefirió la estructura del "cenobio": un muro rodeaba varias ermitas, y los "ermitaños", viviendo cada cual en su soledad, se congregaban los domingos en un pequeño templo para cumplir con el culto y la misa común. Aprendiendo del fracaso de la primera comunidad cristiana de Jerusalén, formaron una especie de "cooperativa de producción", sembrando terrenos y comiendo el fruto de su trabajo común. En el siglo VI, San Benito, en Nubia, Umbria, fundó el monasterio del Sibiaco, con mayor organización, con lo que la vida en común cobró mayor importancia.

En Europa destacaron algunos santos que elevaron a grado heroico su labor de caridad. Movidos por la compasión y la misericordia se sintieron llamados a atender a ciertos sectores desprotegidos. Cito, por ejemplo, a San Camilo de Lellis para atender a los enfermos menesterosos; San José de Calazans para enseñar a los niños pobres; a San Juan de Dios para cuidar a los enfermos mentales y todavía aún en el siglo XIX, el beato Juan Bautista Scalabrini para los emigrantes. Para conseguir mayor eficacia y dar continuidad, fundaron sendas congregaciones religiosas (la Orden hospitalaria de los Camilos; los escolapios, los Hermanos Hospitalarios Juaninos, los Escalabrinianos, por ejemplo).

Para finales del siglo XIX y principios del XX el Estado moderno liberal ya había instaurado y crecía emancipado del tutelaje eclesiástico, intentando, incluso, la subordinación de la Iglesia a su dominio (galicanismo). El mundo se volvía urbano, la visión religiosa del mundo dejó de ser hegemónica, los Estados debieron sacudir las limitaciones eclesiásticas y se hicieron "laicos", para poder asumir sus tareas que le correspondían en la organización de las colectividades. Así se fueron haciendo cargo de la asistencia social, creando instituciones "civiles" con sus edificios propios. Contando con más recursos que la Iglesia, estas instalaciones laicas fueron mejorando y sus servicios se profesionalizaron.

Los institutos religiosos defendieron sus obras e instituciones asistencialistas propias y paralelas; pero como ahora el Estado ya contaba con más recursos, mejoró las instituciones "civiles" y las impuso mediante su aparato legal, controlando las instituciones sociales "privadas". Para lograr mantenerlas, los institutos religiosos tuvieron que dirigirse a una clientela más pudiente, alegando razones de "apostolado" devocional, y así, se fueron apartando de los pobres. Esto no pudo darse sin la rutinizaron de su carisma fundacional, haciendo relecturas acordes a esta nueva situación, justificándose: "nuestro fundador —dedicado a educar a los niños de la calle—, nos fundó para la enseñanza", y debido a la competencia, terminaron educando a niños de las clases pudientes.

La Iglesia había perdido su influencia social ejercida —o al menos, compartida— desde el poder; pero tomó conciencia de que la dimensión social de la Caridad era parte indisoluble de su ser. Comprendió que cualquier comunidad cristiana tiene, en fidelidad con su misión, que ejercer tres funciones, correspondientes a la triple consagración de Jesús: Cristo sacerdote, Cristo profeta y Cristo rey.[1] De ahí se derivaron las tres principales áreas de pastoral:

1. La pastoral litúrgica.- para realizar bien las actividades cultuales y sacramentales.
2. La pastoral profética.- para el servicio de la palabra: la evangelización y la catequesis
3. La pastoral social.- el ejercicio de la Caridad, para iniciar desde ahora la construcción del Reino de Dios.

Estas tres áreas se imbrican y se explican unas a otras: una pastoral litúrgica sin lo social se degrada en magia, en la simbología esotérica o se reduce a ceremoniales formales sin implicaciones para la vida o en sacramentalismos, cuyo efecto se realizaría "ex opere operato" –por la fuerza misma de los signos-, al margen de cualquier cambio conductual. Una pastoral profética sin lo social es mero adoctrinamiento gnóstico, sin bajar a la acción, confundiendo el ser cristiano con la mera instrucción religiosa. Y una pastoral social sin evangelización y sin liturgia sería mera "promoción social". La preocupación por los necesitados tendería a reducirse a mera filantropía, con los riesgos que esta tiene, a no ser que vaya acompañada de la Caridad, y para los cristianos, animados por la fe en Jesús que se hace presente por los signos sacramentales.

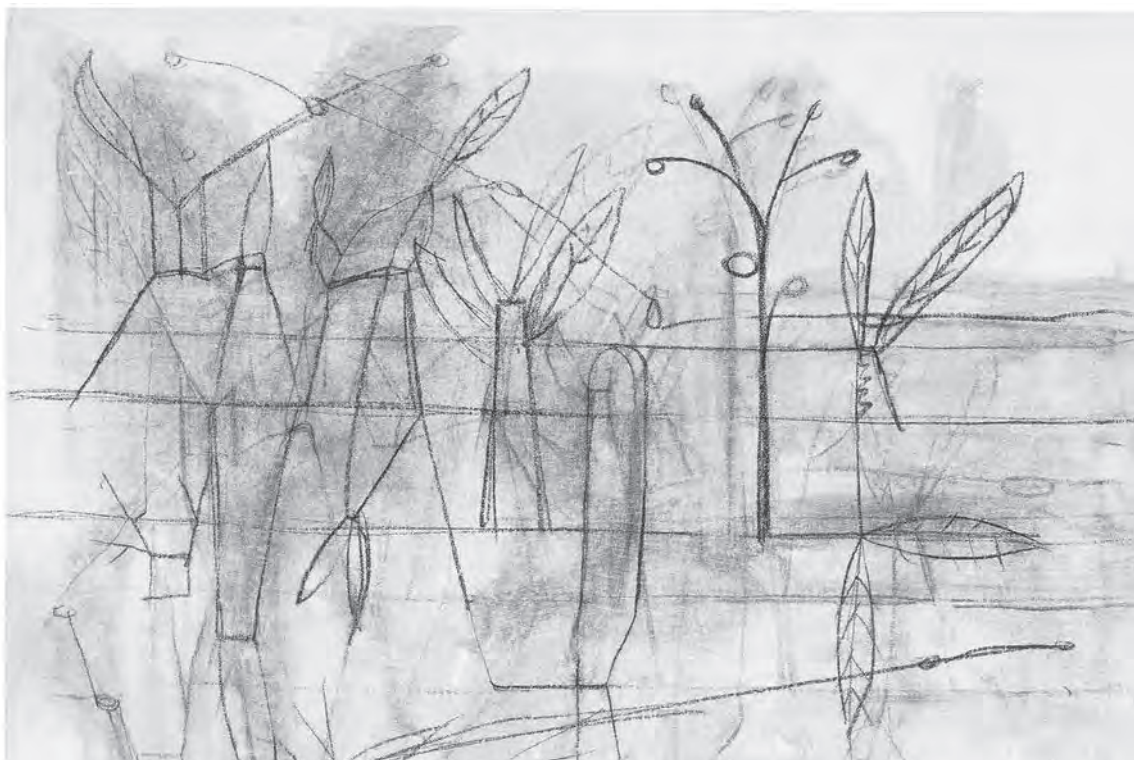
Para el ejercicio de esta área de Pastoral —la social— la Iglesia fue desarrollando una parte nueva de su teología moral: aquella que despierta los deberes cristianos para con los empobrecidos u oprimidos. El "Catolicismo Social" fue un movimiento pujante desde finales del siglo XIX a las tres primeras décadas del siglo XX. La encíclica *Rerum Novarum*, del Papa León XIII dio respaldo oficial a este movimiento.

La Iglesia en México

El modelo de Iglesia para la Nueva España fue el de la "Cristiandad colonial": el Patronato Real era un concordato establecido entre la monarquía española y la Santa Sede, por el que la primera asumía la responsabilidad de la evangelización de las nuevas tierras americanas (incluyendo el envío de misioneros, la construcción de templos y conventos, los apoyos jurídicos necesarios tales como cobrar el diezmo, vigilar que el clero cumpliera sus obligaciones, etc.), a cambio de ciertas facultades, tales como el nombramiento de los obispos. El virreinato entregó a la Iglesia ciertas funciones, tales como el registro demográfico (nacimientos, matrimonios, defunciones), y encomendó los religiosos las tareas de asistencia pública, como la educación, la salud, etcétera.

Los religiosos desempeñaron esta tarea con reconocida caridad; pero lo hacían desde el poder, mediante obras de beneficencia costeadas por bienhechores de la oligarquía o de las autoridades virreinales mismas. De este modo, la Iglesia contó con instituciones beneméritas (hospicios, escuelas, sanatorios, asilos, manicomios, etc.). Ya para el siglo XIX El "Catolicismo Social" derivado de La encíclica *Rerum Novarum*, tuvo sus efectos en el México pre y posrevolucionario. La

1. Ya en el Antiguo Testamento se encontraban tres agentes religiosos: el sacerdote (que ejercía el culto oficial), el profeta (que deslegitimaba al sacerdote por sus componendas con el poder temporal) y el rey (que también ejercía la función religiosa de guiar al pueblo en el espíritu de la Alianza).



Carlos Rodal
Reflexión sobre monumentos en el tiempo
100 x 80 cm
Carboncillo s/tela
2001

Acción Social Católica —no podía ser de otro modo— fue afectada por el contexto político, nacional e internacional.

El primer factor que explica sus modalidades fue la Revolución de Octubre de la Rusia de 1917, de la que surgió el Comunismo. El sindicalismo socialista, en sus orígenes, fue radicalmente revolucionario y pretendía la destrucción del Capitalismo para suplantarlo por la Dictadura del Proletariado, suprimiendo la propiedad privada. De esta forma, Occidente había quedado polarizado entre el Capitalismo ("mundo libre") y el llamado "comunismo" (en realidad, Capitalismo Monopolista de Estado como fue calificado posteriormente). Dentro de aquel espectro político, la Doctrina Social Cristiana proponía una "tercera vía" centrista, que pretendía combinar la "libertad" del Occidente capitalista con la "justicia" del "Segundo Mundo", quedando en cierto reformismo centrista, que si entonces era bastante progresista, servía para apoyar los ataques al sindicalismo socialista, como bien lo observó Vicente Lombardo Toledano.

El segundo factor explicativo de este viraje fue el contexto de la confrontación entre la Iglesia y el Estado revolucionario. Hay que tener en cuenta la política antirreligiosa de la dictadura de Stalin (el "ateísmo militante"), que argumentaba así: Si la religión es el "opio del pueblo", habría de desaparecer con la llegada del Comunismo. Siendo así que en Rusia el Comunismo ya había llegado (en realidad ese modelo económico ruso se califica como "Capitalismo Monopolista de Estado), luego, la religión habrá dejado de existir. Pero resulta que la religión persistía y su existencia no se podía ocultar (especialmente, su variante del barroco cristianismo ortodoxo ruso).

El tercer factor fue la finalización de la II Guerra Mundial, en cuyos compromisos pacificadores quedaban enfrentados el "Mundo Libre" y el "Comunismo" (el bloque soviético), que si bien en general no se utilizaban las grandes armas, la situa-

ción de polarización desembocaba en la llamada "Guerra Fría".

En México, Estados Unidos estaba exigiéndole al presidente Miguel Alemán alinearse en la lucha contra el Comunismo. El mandatario se sentía presionado por el ala izquierda del Partido, entonces muy fuerte, que ya entonces le estaban acusando de traicionar la Revolución. Con Adolfo Ruiz Cortines el PRI buscó cierta reconciliación con la Iglesia, que apenas se reponía de las fuertes confrontaciones con el Estado y sus pretensiones de sometimiento. A ambas fuerzas les convenía un mejor entendimiento, y una solución fue que el Gobierno le delegara a la Iglesia buena parte de la campaña anticomunista, acorde al visceral espíritu de "persecución". La Jerarquía, por su parte, encomendó esta lucha —como parte del paquete de propuestas de reforma laboral— justamente a los "católicos sociales". Por un lado, la Iglesia apoyaba a los sindicatos católicos, con declaraciones progresistas y cierto cooperativismo "blanco" con alianza patronal; pero por el otro lado —indisolublemente unido al primero—, se condenaba a los sindicatos socialistas, declarando "pecado mortal" su afiliación a estos "cuya acción se basa en el odio y la lucha de clases".

La Iglesia católica ante el fenómeno del desarrollismo

La crisis económica de 1929 pudo superarse gracias a la implementación de un modelo económico alterno al liberal clásico elaborado por John M. Keynes, por el que el Estado se encargaba de una política fiscal de mayor gasto presupuestal para subsidiar servicios públicos y de favorecer aumentos salariales. Dicha política habría de tener un efecto multiplicador en los factores económicos que permitieron mayor demanda agregada, mayor circulación monetaria y consiguientemente, más consumo. Por otro lado, después de la II Guerra Mundial, Estados Unidos necesitaba revisar las relaciones con sus vecinos del Sur. Durante la Guerra, la necesidad de dirigir sus esfuerzos tecnológicos hacia la industria bélica, permitió cierta autonomía económica en países como el nuestro —la llamada "industrialización por sustitución de importaciones"—. Faltaba mano de obra en el campo, puesto que el Frente requería reclutar a muchos varones, por lo que la migración laboral (los "braseros") fue una salida favorecida, e incluso fomentada (los "enganchadores", muchos de ellos protestantes). La pobreza se traducía en descontento; hubo un largo tiempo de estancamiento económico, lo cual propiciaba tentaciones de tipo socialista en el subcontinente y pérdida de influencia norteamericana (sobre todo entre los Gobiernos "populistas" de Argentina, México y Brasil). Fue así que Truman fraguó la "Política del Buen Vecino" (ilustrado con la película de Walt Disney "Los Tres Caballeros" (José Carioca [Brasil], Pancho Pistolas [México] y el Pato Pascual [Estados Unidos]). En 1948, para este fin, la ONU fundó la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) para realizar estudios macroeconómicos de la región que favorecieran el desarrollo, y en 1951 se eligió a México sede subregional (para países centroamericanos).

El ascenso de John Kennedy a la presidencia de Estados Unidos (un demócrata y católico) marcaba la oportunidad para mejorar las relaciones. La palabra clave era "desarrollo". Los países pobres no lo son por falta de recursos, sino que se debe a que se encuentran "retrasados" ("subdesarrollados"), debido sobre todo a razones culturales y demográficas. Aparte de la necesaria modificación de hábitos culturales atávicos, la CEPAL proponía para salir de dicho estancamiento económico, la inversión extranjera en forma de industrialización

ligera (justamente, la "sustitución de importaciones"), sin mencionar que esto, además, beneficiaría a Norteamérica misma. De este modo los países latinoamericanos podrían salir de dicho "subdesarrollo" y alcanzar el nivel de los "desarrollados". Para este fin, Kennedy promovió, entre 1961 y 1970, un ambicioso programa de ayuda económica, política y social, denominado "Alianza para el Progreso", con inversiones por $20,000 millones de dólares, ayuda acompañada de impulso a la democracia, a mejorar la distribución de tierras y a fomentar la alfabetización y la educación en general.

Este nuevo modelo significó un cambio en la pastoral social, pasando del mero "asistencialismo" a la "promoción social". Se trataba de contribuir a que los pobres, por sí mismos, fuesen sujetos de su propio desarrollo. El programa norteamericano despertó entre los católicos del Primer Mundo, curiosidad, simpatía y deseo de solidaridad con América Latina. Podría citar algunas de estas organizaciones: Equipos Coordinados de Investigación de Sociedad y Religión (ECOSYR); la Federación de Institutos Católicos de Investigación Social (FERES), con sede en Friburgo, animadas por personalidades connotadas en los estudios sociales, como François Houtart, Emil Pin, Renato Poblet, José Luis Segundo. Estas instituciones hicieron importantes estudios sociológicos que difundieron ampliamente a través de la Obra de Cooperación Sacerdotal para Hispano América (OCSHA). También son de mencionarse los Centros de Investigación y Acción Social para el Desarrollo Económico y Social para América Latina (DESAL), de donde se acuñó el término y la problemática de la "marginación" —los "marginados" serían aquel sector de la sociedad que se encuentra *al margen* de los procesos productivos, cuyo desafío sería, justamente, incorporarlos—. Toda esta reflexión quedó incorporada a nivel de Magisterio Pontificio en la Encíclica de Paulo VI "Populorum Progressio" (1976).

Toda esta atención hacia América Latina y el respaldo tanto eclesial como político, obtuvo respuesta solidaria de las Iglesias del Primer Mundo, especialmente en Alemania, con las colectas *Misereor* y *Adveniat*, recibiéndose donativos destinados específicamente al desarrollo (programas de alfabetización, cooperativas, cajas de ahorro, talleres), con tal que se dedicaran preferentemente a programas, más que a "obras". Por otra parte, el Catolicismo Social estaba resurgiendo con la Acción Católica juvenil, principalmente en su vertiente "especializada".[3] Se despertaba el espíritu de militancia entre los jóvenes deseosos en incursionar en el campo social. Muy pronto, estos voluntarios cayeron en la cuenta de una falla de estos programas desarrollistas: se destinaban a individuos concretos, y de ahí que eran los más capaces o preparados quienes aprovechaban, incluso por encima de sus vecinos. Fue así que se comenzó a hablar de "Desarrollo Comunitario", cuyo destinatario era la Comunidad Local.[4] Y curiosamente, si hasta ahora, quien se había interesado más por la Pastoral Social era el clero diocesano (El P. Pedro Velázquez y su labor incansable en los Secretariados Sociales y las Semanas de Pastoral Social), en esta etapa los religiosos fueron los nuevos protagonistas.

Dependencia y liberación: la Iglesia en América Latina

Poco a poco, el optimismo que despertaran las ilusiones desarrollistas se fue desvaneciendo. El *período de despegue* no acaba-

3. Movimientos de Acción Católica especializada: JAC- Agricultores; JEC- Estudiantes; JIC- Intelectuales; JOC- Obreros; JUC- Universitarios.
4. P Roger Vekeman S.J. y su Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina.

ba de llegar y algunas mentes más lúcidas fueron elaborando un nuevo diagnóstico. Se trató de una generación de sociólogos latinoamericanos que durante estos años (1960 a 1970) fueron conocidos como los Teóricos de la Dependencia. Baste mencionar a algunos nombres: André Günder Frank, Aníbal Quijano, Enzo Faletto, Henrique Cardoso, Theotonio Dos Santos, Celso Furtado y Samir Amín. Estos sociólogos, con investigaciones científicas de buen nivel, probaron que la causa principal de la marginalidad no era ni el "retraso", ni la idiosincrasia, ni la demografía, sino la dependencia y la explotación. Por tanto, la solución ofrecida y proclamada como generosidad de los ricos —las inversiones industriales— no sólo no bastaban para el "despegue", sino, incluso, eran otra modalidad para reforzar el colonialismo del Imperio (por cada dólar invertido sacaban tres de ganancia.

La Teoría de la Dependencia fue una importante contribución que hizo Latinoamérica a las ciencias sociales, y ayudó también a que tomáramos conciencia de nuestra identidad colectiva subcontinental. Formamos la "Patria Grande" bolivariana, y nuestro destino es unirnos –ante la artificial atomización colonizadora-, pues siendo nuestros países víctimas de una causa común —el Imperialismo colonizador— la solución es también común. Habiéndose evidenciado el "desarrollismo" como una falacia, no quedaba otra solución que simple y sencillamente, la liberación.

No fue casual que la idea de liberación se relacionara con un acontecimiento político de gran envergadura. En 1952, en Cuba, Fulgencio Batista dio un golpe de Estado, instaurando una dictadura corrupta y represora. La oposición se fue fraguando, y el 26 de julio de 1953 un grupo de jóvenes, dirigidos por Fidel Castro, tomó por asalto el Cuartel Moncada, y aunque fueron arrestados y enjuiciados, por presiones nacionales e internacionales quedaron en libertad y se refugiaron en México. El 25 de noviembre de 1956 zarparon de Tuxpan, en el yate Granma, unos 83 guerrilleros, entre los cuales estaba el Che Guevara, los cuales se internaron en la Sierra Maestra. En septiembre del año siguiente, se sublevó toda una base naval dirigida por Camilo Cienfuegos, y se golpeó más duro a Batista (presionado por Estados Unidos mismos, ante la presión mundial). El 1° de enero de 1959 Fidel Castro entró triunfante en Santiago de Cuba, siendo reconocido ese mismo día por Estados Unidos.

La Revolución Cubana corroboraba el diagnóstico de los sociólogos, y su éxito fue elemento catalizador en todo el Continente. Se multiplicaban por todas partes Movimientos de Liberación Nacional, inspirados en el conducido por el Che en Bolivia. Se pensaba que había condiciones para una inminente transformación revolucionaria respecto a la condición de dependencia. La revolución no sólo se imaginaba posible, sino que se pensaba a la vuelta de la esquina.

En México, fue un componente para el Movimiento Estudiantil sofocado en 1968. La tremenda represión hizo tomar conciencia de que esto no era un juego; que el proceso era mucho más lento; que había que vincularse más al pueblo, ya que solo los pobres eran quienes, al tomar conciencia, podían sacar adelante la transformación estructural, a la que los universitarios clase media solo podían acompañar. Muchos universitarios salieron de las aulas y se fueron a trabajar a las barriadas o poblados cercanos y allí se encontraron con otros militantes, cristianos, que desde el catolicismo social —la Acción Católica especializada de obreros o estudiantes— estaban evolucionando, pasando del desarrollismo, a una suerte de liberación. Sin embargo, era claro que ideológicamente eran cristianos y marxistas antagónicos, ya que la propaganda anticomunista había

hecho creer que el marxismo era "intrínsecamente perverso", y que no había componenda posible con los fautores del "ateísmo militante" y su calificación religiosa de "opio de los pueblos".

El 15 de febrero de 1966 fue muerto en la guerrilla el P. Camilo Torres Restrepo, sacerdote colombiano y cofundador de la primera facultad de Sociología de América Latina, de Colombia. Su prestigio sacudió el Continente. Su tesis central, argumentada a modo de silogismo era que el cristianismo es revolucionario, y el deber de todo revolucionario es hacer la Revolución. Su doble autoridad —como científico social y como sacerdote— fue de gran influencia. Pero este movimiento habría de tener un respaldo inesperado: el Concilio Vaticano II, apenas clausurado por Paulo VI el 8 de diciembre de 1965. Este evento sacudió profundamente a la Iglesia, pues representaba un movimiento modernización (*aggiornamento*).

En las recomendaciones finales se instaba a las diversas Conferencias Continentales (una estructura nueva hasta entonces) a que adaptaran las conclusiones del Concilio a las diversas problemáticas regionales. América Latina ya había iniciado su primera Conferencia General años atrás (realizada más bien por la Santa Sede misma en 1955, en Río de Janeiro), de modo que antes de separarse los obispos del Subcontinente, fueron llamados en Roma por el Papa Paulo VI mismo, instándoles a asumir una visión crítica de su realidad. La II Conferencia se realizó sin tropiezos en octubre de 1968, esta vez organizada directamente por el Consejo Episcopal latinoamericano, y con participación de la Confederación Latinoamericana de Religiosos/as (CLAR).

Entre sus lineamientos más importantes de esta II CELAM, están:

a) La "opción por los pobres". Hasta los estudios de la FERES (OCSHA) no se había cobrado conciencia de que Latinoamérica era un continente mayoritariamente pobre; mientras que la Iglesia atendía preferentemente a las clases medias de las poblaciones urbanas. Ahora, en esta II Conferencia, recoge las quejas de que *la Jerarquía, el clero y los religiosos son ricos y aliados de los ricos*" (XIV, 2), por lo que se insta a los religiosos a *tomar conciencia de los graves problemas sociales de varios sectores del pueblo en que vivimos* (XII, 11). Esto los llevó a comprometerse a desviar un buen porcentaje de su personal y recursos a los ambientes empobrecidos. Esto implicaba también un cambio de estilos de vida, pues era parte de los inevitables procesos de inserción. Los religiosos y religiosas, provenientes de ambientes urbanos, reconocieron que tenían que adaptarse a la Cultura de la Pobreza. La estructura pastoral que desde entonces ha parecido la más adecuadas fueron pequeños grupos de laicos que reflexionan su fe desde su praxis transformadora: las Comunidades Cristianas de Base (que después se le nombrará "Comunidades Eclesiales de Base").
b) Una nueva reflexión teológica. Como consecuencia de lo anterior, los obispos encomiendan a los religiosos *considerar que el desarrollo se conecta necesariamente con dimensiones de justicia y caridad. La teología debe intervenir para ponderarlas en orden a una pastoral que cada vez necesita mayor actualización, dado el dinamismo del progreso humano*, y recomendaban mejorar la formación social de los religiosos.

Inspirada en la Conferencia de Medellín se estructuró un gran movimiento teológico continental, que reflexionaba desde los pobres y en aras a su liberación. Esta teología fue otra aportación relevante

Carlos Rodal
Retrato de Ghies con rosas
28 x 21.5 cm
Tinta china s/ papel
2004

de nuestro Continente a la Iglesia universal, que en realidad ya había comenzado desde las reflexiones de las bases. En 1971, el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez publicó su libro *Teología de la Liberación*, Perspectivas, traducido a 23 idiomas, que en parte fue la recopilación de sendos articulitos mimeografiados. Su obra dio título a esta corriente teológica Latinoamericana. Podemos mencionar algunos nombres, disculpándonos por ausencias involuntarias: Gustavo Gutiérrez, Pablo Richard, Frei Betto, Hans Hinkelammert, Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Segundo Galilea, José Comblin. También en el campo protestante se dio esta reflexión (especialmente entre los bautistas y metodistas), contando con el biblista Jorge Pixley y el teólogo Rubén Alves. Luego se especificará para atender a sectores específicos, de género (Elsa Tames), ecología (Leonardo Boff).

Una novedad fue el método teológico, ya que no partía en forma deductiva (de las fuentes bíblicas o del magisterio eclesiástico), sino en forma "inductiva", a partir del análisis social y la praxis transformadora, que requiere ser iluminada con la reflexión de fe. Estos teólogos fueron conscientes de que la teología es un "momento segundo" y por ser tal, debe seguir a la acción. Pero también es verdad que a veces esa misma reflexión inspira nuevas acciones pastorales: el famoso proceso de VER- JUZGAR-ACTUAR (que se vuelve espiral en un nuevo VER la acción realizada).

Otra fue la cuestión de la "mediación": si Santo Tomás recurrió como mediación necesaria a la filosofía del pagano Aristóteles, varios de estos teólogos buscaron mejorar sus análisis con la metodología marxista, que estudiaba especialmente la explotación y la opresión.[5] En 1971, el P. Porfirio Miranda SJ, teólogo y economista, publicó su libro

5. Por supuesto, no tomaron "en bloque" al marxismo, como a veces se utilizaba dogmáticamente, sino que tuvieron que revisarlo, mirando, por ejemplo, a la versión de Antonio Gramsci, lo cual también contribuyó a dinamizar a esta filosofía misma.

Marx y la Biblia en el que sostenía que Marx había sido cristiano. En México, la obra de Porfirio acercó a cristianos y marxistas, los cuales se descubrieron como aliados imprescindibles, teniendo que revisar sus prejuicios: Con Arnoldo Martínez Verdugo, el Partido Comunista Mexicano se abrió a los cristianos, y con estos teólogos, los militantes superaron reticencias y comenzaron estudiar el marxismo.

Esta teología ayudó a otras disciplinas eclesiásticas, tales como la exégesis, "releyendo" la Biblia desde esta opción por los pobres, que es la que asumían los profetas y a lo que no siempre se atendía. Igualmente elaboraron una nueva historiografía de la Iglesia, superando las dicotomías ideológicas "liberales" y "conservadoras", para tomar como criterio que se realizara de forma más objetiva y desde y para los pobres (Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia en Latinoamérica, CEHILA).

La pastoral de liberación

La influencia marxista puede notarse en el método mismo de hacer teología, que en el marxismo ya se conocía como *praxis*, es decir, combinar la acción mediada por la teoría.[6] Por tanto, los "pobres" son para esta teología un "lugar teológico", ya que en ellos es como se descubre a Jesucristo. Mirando a los pobres con el mismo respeto con que se mira algo sagrado, estos cristianos se preocupan ante todo por escucharlos; pero a diferencia de los románticos "populistas" rusos, saben que en buena medida los pobres se hayan enajenados, ya que han sufrido la introyección de la ideología dominante. La relación con ellos será una comunicación educativa y liberadora, y para ello utilizaron la pedagogía de Paulo Freire (1921-1997).

Para este educador brasileño —uno de los más influyentes del siglo XX—, la "educación bancaria", como denominó a la "pedagogía del oprimido" dominante, es algo pasivo, ya que considera a los educandos como simples recipientes donde depositar conocimientos mediante la memorización pasiva. Él confronta esta pedagogía, contrastándola con la *educación como práctica de libertad*, es decir, un proceso educativo crítico en el que "el educador es a su vez educando y el educando es también educador". Cuando un "educando" va adquiriendo conciencia crítica, el proceso educativo se torna político, ya que tendencialmente, quien aprende a pensar deseará transformar la situación que lo había enajenado. Su alfabetización crítica —logró alfabetizar a 300 obreros en 45 días— le valió ser nombrado en 1961 director del *Departamento de Extensión Cultural de la Universidad de Recife*. Freire mismo se reconoce dentro de la veta de la Teología de la Liberación, y su praxis dio un fuerte impulso a la Evangelización de los sectores populares (algo totalmente diferente al mero adoctrinamiento), y con ello, a la "Iglesia que nace del pueblo".

Para los clásicos marxistas, debía ser el *proletariado* el sujeto principal del cambio político hacia el socialismo (no exclusivo); pero en México, dado que los obreros están totalmente controlados por sus sindicatos y ante las amenazas del desempleo, se prefirió trabajar en las colonias donde vivían. Pronto se dieron cuenta que en esos lugares, quienes resultaban más interesados en organizarse eran las mujeres, ya que a ellas era a quienes más afectaba la falta de servicios públicos (basura, agua, transporte, vivienda). En ese entonces, la crisis en el campo y los requerimientos de la industria estaban alentando la migración del campo a la ciudad, con la

6. Lenin decía: "No hay nada más práctico que una buena teoría".

consiguiente carencia de viviendas populares. Por tanto, las luchas populares con mayores probabilidades eran las luchas en las ciudades por modificar la política urbana. En la Ciudad de México, durante el gobierno de Luis Echeverría, se dieron importantes luchas al respecto. Destaco, entre otras, la de Ciudad Netzahualcóyotl.[7] Otro movimiento importante fue una red que formamos seis parroquias a lo largo de la entonces nueva carretera al Ajusco y que nos oponíamos a la regularización de la tierra ejidal, sospechando que al ser privatizados esos terrenos ejidales, la plusvalía terminaría expulsando a los moradores de aquellas colonias. Además, la organización territorial se acomodaba a las parroquias, que están pensadas justamente para atender a una feligresía local. Esto condicionaba el estilo de lucha: la organización política territorial, como la de la "línea de masas" maoísta. Conscientes de lo difícil que es modificar la política urbana diseñada por los fraccionadores, la industria de la construcción y la del automóvil, juzgamos que este trabajo podría compensarse al menos con un aumento de conciencia, de la memoria organizacional y la experiencia del poder popular.

Los religiosos/as desde sus "experiencias de inserción", fueron redescubriendo su propia vocación y carisma (que se habían diluido al ser *rutinizado*). Diseñaron nuevos estilos de vida (quizás combinando algún trabajillo remunerado con su pastoral). La pastoral preferida fueron las Comunidades Eclesiales de Base, en donde se analizaba la realidad local, se la ubicaba desde contextos más amplios, empleando para ello gran variedad de material pastoral (folletos, teatro, canciones, rotafolios). Apoyados por un buen número de voluntarios laicos, nos manteníamos vinculados, por ejemplo, en torno al Movimiento Nacional de CEB's. Los sacerdotes (diocesanos y religiosos), por nuestra parte formamos dos movimientos para apoyarnos, incentivarnos y ayudar nuestra pastoral. Como en otras partes del Continente,[8] en México existieron "Sacerdotes para el Pueblo" (con apoyo de al menos cuatro obispos) y el grupo Améyalli. El primero derivó en Iglesia Solidaria, para evitar reducirnos a una organización meramente clerical. Contábamos también con organismos laicales que brindaban valioso apoyo, como el CRT, el CAM, el CEE, el SSM, el MIEC, etc. Fue todo un movimiento fundamentalmente cristiano; pero que mantuvimos vínculos con equivalentes de cristianos de otras denominaciones, e incluso con universitarios que simplemente se reconocían como marxistas; pero que coincidían con nuestro estilo de lucha.

Diversificación de la pastoral social

En nuestro breve recorrido histórico hemos podido ver cómo la Acción Social de los Cristianos se fue diversificando. Se podía observar que a diferencia como sucede con los paradigmas científicos, aquí la peculiaridad estribaba en que el paradigma nuevo no sustituía los antiguos, pues estos no desaparecían, sino que se complementaban con los posteriores. De este modo, la Pastoral Social de los Cristianos se diversificó en tres grandes formas de trabajo:

1. Asistencialismo.- Remedia las carencias del pueblo, que si bien son síntoma y efecto de otros fenómenos sociopolíticos más profundos, no indaga estas causas, sino

7. Destaco las dos comunidades de religiosos en Cd Netzahualcóyotl: la primera en la que convivían Enrique Maza SJ y Alex Morelli OP, ambos con trabajo fuera de la localidad, y la de Martín de la Rosa.
8. Cito a modo de ejemplo, los "Sacerdotes por el Tercer Mundo" en Argentina, o el grupo sacerdotal "Golconda", en Colombia, y juntamente con los laicos, "Cristianos por el Socialismo" en Chile.

que se reduce a aliviar compasivamente los sufrimientos, sean debidos a causas naturales (desastres) o a causas sociales.

2. Promoción Social.- El "Desarrollismo", como vimos, capacita a los afectados para que ellos, por sí mismos, remedien sus propias carencias y sean "agentes de su propio destino". A lo más, hace obras de desarrollo costosas que entrega a la gente del lugar (y que después de cierto tiempo, cuando ya comience a deteriorarse la estructura, quedará finalmente abandonada)
3. Transformación.- Detecta los mecanismos de injusticia que causan los sufrimientos, y crea poder popular para que el pueblo pueda desmontarlos, presionando al Gobierno a cumplir con sus deberes.

La derechización de la Iglesia católica

En 1969, el Presidente de Estados Unidos, Richard Nixon, realizó un significativo viaje por Latinoamérica, quedando impactado —y atemorizado— por las reacciones hostiles que encontró. A su regreso ordenó una investigación minuciosa de la realidad del Subcontinente, encargándosela al multimillonario Nelson Rockefeller, último descendiente del poderoso clan. En su Informe, entregado en agosto de 1970, el supermillonario da cuenta del deterioro de la relación con los vecinos del Sur y aconseja prestar mayor atención, en especial, a la "seguridad" de la región, alentando a las democracias con ayuda económica y moral, y creando un sistema internacional de mantenimiento del orden, cuando la democracia no resulte. Analiza los factores que le parecen más críticos: el crecimiento poblacional, el nacionalismo, la juventud, el clero, los militares, los empresarios y la ideología extremista (guerrilla). En todos estos puntos ve la amenaza de una insurrección que se avecina para los intereses norteamericanos.

Por ejemplo, percibe cambios en el la Iglesia Católica (*ya ha dejado de ser una aliada confiable para Estados Unidos*), la cual ha dejado de apoyar a los sectores conservadores y que podría dar un viraje hacia cambios sociales incluso revolucionarios (como pronto se vería en Centroamérica). Coloca a la Teología de la Liberación como más peligrosa aún que las universidades o incluso hasta la guerrilla misma. El Informe, con tan prestigiado autor, conmovió a los sectores conservadores de Estados Unidos. Lo más peligroso fue la llamada Doctrina de la Seguridad Nacional, por la que apoyaba a militares educados en la Escuela de las Américas, contra la insurrección, y que daría pie a las fuertes dictaduras del Cono Sur y a las guerras de Centroamérica. Igualmente se apoyó a cierta corriente religiosa, cuya ideología fue denominada como "La Nueva Derecha", tanto en el campo protestante como en el católico.

Paralelamente, al interior de la Iglesia, la Teología de la Liberación y las formas de Pastoral de ella derivadas, alarmaron a la Santa Sede, que veía una mengua de sus controles regionales, y comenzaron a escucharse voces de alarma y acciones para frenar las orientaciones de la II CELAM de Medellín. Al interior de la Conferencia Episcopal se habían ido filtrando personajes más identificados con Roma, los cuales nombrarán como Secretario General a Alfonso López Trujillo, quien en un ascenso vertiginoso será primeramente su Presidente y posteriormente, Cardenal de Bogotá.

Es en este contexto que se preparaba la III CELAM, la cual habría de celebrarse en la tradicionalista ciudad de Puebla, México, en 1968 (X Aniversario de Medellín); pero

que por la muerte del Papa Juan Pablo I se pospuso hasta octubre de 1979. El grupo conservador, por medio de su Secretario General, influía en la elección de obispos delegados, eliminando a los más identificados con la teología latinoamericana, y logró influir para que se eligiera Papa a Karol Wojtyla, quien tomaría e nombre de Juan Pablo II, de tendencias conservadoras anticomunistas. La Teología de la Liberación quedaba bajo sospecha, como quedó constatado en la entrevista de reporteros que le hicieron durante el vuelo mismo. La sede de la Conferencia fue el Seminario Pontificio Palafoxiano, un gran edificio protegido por una enorme barda donada por Espinoza Iglesias, dueño de Bancomer. De lo que se trataba era dar marcha atrás a Medellín y condenar la Teología de la Liberación, con la experiencia aprendida en la Conferencia de Medellín (en la que tuvieron gran influencia), se trató de prohibir la asistencia de asesores, y en todo caso, dificultar cualquier comunicación con el interior.

Sin embargo, la organización de la Iglesia Popular mostró habilidades para burlar tan injustas restricciones, y contó con medio centenar de obispos favorables. Afuera del Seminario, el ambiente estaba muy caldeado: grupos de choque de la ultraderecha poblana, presencia de espías de la CIA, de las dictaduras del Sur (y de la KGB), exiliados políticos, artistas, periodistas de todos los colores, ruedas de prensa oficial y alternativa, etc. En los bares —como antaño— se discutía de teología. En el interior del Seminario, los debates se centraban en mutuas condenas: se acusaba a los liberacionistas de faltar a la comunión eclesial y por su parte, estos obispos criticaban la exclusión de la que habían sido objeto. Después de delicadas negociaciones, el "leitmotiv" y eje de todo el Documento giraría en el binomio "Comunión y Participación".

La Teología de la Liberación no fue condenada, se siguieron recomendando las CEB's como la forma más recomendada de pastoral, se mantuvo la "opción por los pobres" de Medellín (si bien acotada por aclaraciones innecesarias: *opción preferencial, no exclusiva ni excluyente por los pobres*. Finalmente, en esta lucha la tendencia transformadora del clero salió fortalecida. A pesar de haber salido bien librada de este conflicto, la Iglesia Popular, juntamente con sus logros, sufrió fuertes golpes, incluyendo el martirio de varios religiosos y religiosas, siendo el más connotado Mons. Oscar Arnulfo Romero, arzobispo de El Salvador y participante en la III CELAM.[9]

Consideraciones finales: Iglesia, neoliberalismo y globalización

Las tecnologías de comunicación favorecieron la posibilidad de organización a nivel global. El poder económico se unifica y fortalece, gestándose la Globalización neoliberal. Este sistema económico político había venido creciendo, *v.gr*., por la Comisión Trilateral de Bill Clinton (Estados Unidos, Alemania y Japón). Se descubrió que la revolución en comunicaciones era tan importante que podían hacerse muchos ahorros separando partes de los procesos productivos modularmente, según los países donde encontrara cada fase mejores posibilidades (donde había más recursos naturales baratos, mano de obra cualificada y barata, menor tasa impositiva, mercado tendencial, etc.). Se trata de maximizar la ganancia de las élites, despojando los mayores recursos posibles a la economía de las mayorías, sin importar

9. Se podrían mencionar otros mártires entre los connotados, como el asesinato de los intelectuales jesuitas de la Universidad Centro Americana (Ignacio Ellacuría), las religiosas de Maryknoll en Nicaragua, Mons Girardi en Guatemala, etc.

los costos medioambientales. Esto produjo una veloz desigualdad económica, concentrándose escandalosamente.

Según las cifras presentadas en Davos en su Foro Mundial del presente año por el Oxford Committee for Famine Relief (OXFAM), el 1% más de la población mundial (unos 75 millones) posee el 99% de la riqueza total producida. Pero las ocho familias más ricas poseen la mitad de dicha riqueza. 1370 megacorporaciones (el 20% de las existentes) controlan el 60% de la riqueza, y de éstas, 147 controlan el 40%. Se sabe que unas 6,000 personas (entre las cuales se cuentan los principales líderes políticos, empresariales, militares, líderes de la opinión, de la cultura o del deporte) son las dueñas del mundo. Buscar el máximo de ganancia es una actitud totalmente irresponsable, ya que no se presta atención a las consecuencias para el Planeta y para la futura sobrevivencia de la especie. De no poner remedio en corto tiempo, los procesos de ecocidio se tronarán irreversible (en especial el calentamiento del Planeta, la destrucción de las especies y la falta de agua potable). Un grupo de científicos que ha estado estudiando la historia de la especie comparándola a un día (24 horas), en el aludido Foro de Davos ilustraron esto con un reloj cósmico, en el que faltarían apenas unos diez minutos para evitar un apocalipsis.

Pero del mismo modo que anualmente las élites del poder se reúnen en el Foro Económico Mundial de Davos para favorecer la Globalización Neoliberal, al mismo tiempo millones de personas y organizaciones se suelen reunir en el Foro Mundial Social en Porto Alegre, para hablar de la Globalización de la Solidaridad. Son los "altermundistas" o los "civisionarios" (como los llama Víctor Toledo). En tales foros se intercambia información y se elaboran análisis, a pesar de las claras diferencias que guardan entre sí.[10] A estas reuniones, religiosos y religiosas no han estado ausentes: gracias a su internacionalismo, su capacidad de organización y sus formes propias de comunicación mundial, su aporte es importante. Es significativo que unas 200 Congregaciones religiosas internacionales tienen en su organigrama una instancia o secretariado con al menos un Promotor General en "Justicia, Paz e Integridad de la Creación".[11]

Este hecho introduce una novedad en el trabajo social: explicitar el nivel de incidencia que se pretende. Después de la II CELAM de Medellín, cuando los religiosos/as se desplazaron a ambientes empobrecidos, desconocedores de estas realidades tuvieron que aprender la "cultura de la pobreza". Para facilitar su inculturación, se repetían: "trabaja localmente y piensa localmente". Pero poco después, su conciencia se fue ampliando, y en los años neoliberales aprendieron: "trabaja localmente; pero piensa globalmente". Ahora, los Promotores Generales de Roma nos decíamos: "piensa globalmente y trabaja globalmente" (aunque para no alienarnos, también se veía conveniente "trabajar globalmente y pensar localmente").

Con la coyuntura abierta por el Papa Francisco, los consagrados/as se incorporan con entusiasmo al trabajo en pro de la Justicia, la Paz y la Integridad de la Creación (ecología) (JPIC) para apoyar a las personas más vulnerables y transformar las estructuras sociales opresoras. Esto está llevando a algunos institutos a hacer

10. Para el altermundismo reunido en Génova, Italia en 2002, en contra del G8, la policía tipificó: los rojos (Partidos comunistas), los azules (sindicalistas), los blancos (pacifistas con diversas vertientes), los verdes (ecologistas)... y los negros (los anarco punk más agresivos)
11. En Roma, sede de Gobiernos Generales de muchos Institutos religiosos, funcionaban dos colectivos, uno en inglés-francés y otro en español-italiano. Son auspiciados por la Unión de Superiores Generales y la Unión Internacional de Superioras Generales.

Carlos Rodal
Autorretrato
28 x 21.5 cm
Tinta china s/ papel
2006

"relecturas" del propio Carisma en este contexto altermundista.[12] El cambio en la forma de entender su misión en la Iglesia hace que dichos Institutos vean ahora su trabajo como parte de su ser espiritual más profundo, "en unión con todos los que trabajan por el "Reino de Dios", en diálogo intercultural, intercongregacional e incluso, interreligioso." Aunque apoyan en general las causas más consensuadas como prioritarias, se van especializando en algunas más cercanas con su ser espiritual: víctimas, ecología, paz, derechos humanos, pueblos originarios, orientación de género, migrantes, etcétera. No se trata, por supuesto, de dar por terminada la clarificación de este trabajo por parte de los y las consagrados; pero el recorrido histórico es una perspectiva indispensable para esto. Ahora nos toca escribir una nueva página, que será decisiva, incluso para salvar al Planeta y propiciar vida digna a millones de sus habitantes.

12. Algunos ejemplos que suelen darse: los Escolapios, fundados para atender a los niños de la calle, y que ante las dificultades puestas por los Estados laicistas se vieron obligados a atender a niños de otras clases sociales, "releyendo" su Carisma como una misión dedicada simplemente a la "educación", ahora pudieron retomar su sentido original y se plantean como realizarlo. Las Hermanas del Buen Pastor, fundadas para cuidar a las chicas venidas de provincia a las ciudades, y que igualmente, por razones económicas, terminaban abriendo "lavanderías" en reformatorios, "recuperan" su Carisma y trabajan ahora como ONG aprobada por la ONU contra el Tráfico de Mujeres.

Maquiavelo. Una guía contemporánea de lectura sobre lo político y el Estado

Israel Covarrubias (coord.)

Taurus, 2017.

Luis Octavio Vado Grajales*

* Profesor en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Querétaro. Es además Consejero electoral del Instituto Electoral del Estado de Querétaro.

Musicalidad en la política como profesión

Presentar un libro implica dar razones para leer el texto. No pretenderé entonces proponer la lectura de Maquiavelo, lo que es uno de los efectos de la obra que comento, sino exponer por qué es interesante y necesaria la lectura de su libro para quienes nos preocupamos de la cosa pública. De las dos partes en que se divide *Maquiavelo. Una guía contemporánea de lectura sobre lo político y el Estado* quiero centrarme en la segunda, denominada "Excursiones en la historia. Estudios de contexto". Lo haré así en tanto antiguo profesor de Teoría del Estado y Teoría constitucional, dejando para los que mejor conocen la ciencia política la primera parte del libro.

Advierto desde luego un elemento importante. El esfuerzo por entender a Maquiavelo en el contexto de su limitada existencia permite comprender las razones que le llevaron a escribir su obra. Como bien se detalla en el libro, el florentino es un perfecto hijo de su tiempo. Y lo es por dos razones expresadas con claridad en el texto, que aquí sólo bosquejaré.

Primera, porque nacido en la explosión renacentista, que vivífica y no salvífica, recibe una educación basada en los clásicos, en el estudio de una Roma antigua que toma no sólo como una época gloriosa, sino como un objetivo a conseguir en cuanto a la unidad italiana, y el prestigio de lo que ya comienza a llamarse "Estado". Esta recuperación de la antigüedad clásica no como objeto de museo sino como ideal (tal vez en el sentido platónico) la comparte Maquiavelo con los artistas de su tiempo, siendo común la base cultural de la que todos estos ingenios parten.

Segunda, Maquiavelo está vinculado al poder, no como especulación sino como realidad, es partícipe constante de la vida pública florentina, como funcionario de alto nivel en un momento de intranquilidad política y pérdida de referentes. Así, no es un pensador que haya visto pasar la revolución por su ventana, sino que iba en la primera fila del acontecer público, disfrutando y padeciendo los avatares de ser un "hombre de Estado".

Aquí quiero hacer un contrapunto (técnica musical propia del renacimiento) entre la aproximación al arte de la política y al arte de la música, tomando a dos de sus grandes intérpretes: Maquiavelo, tal

como lo presenta el libro bajo comento, y Glenn Gould, el genial pianista canadiense. Por favor, no se crea que esto que hago es nuevo, las relaciones entre la música y la interpretación jurídica son cercanas y ya las ha apuntado con éxito Eros Grau.

Maquiavelo es un autor que reflexiona sobre su práctica a partir de un bagaje cultural determinado. Es un hacedor más que un cuestionador, como se explica en el texto de Covarrubias. Vive inmerso en las luchas de poder y militares, con el objetivo de ser exitoso en ambas, sí en beneficio de Florencia, pero también en provecho propio. Es un político en el sentido de que pone sus conocimientos y habilidades al servicio de la causa pública, de la que espera ser actor decisivo también. Porque sirve a un fin terrenal su aproximación "amoral" al fenómeno de gobierno lo lleva a negar la preminencia de los asuntos divinos sobre los propios del Estado. Pero como escritor tiene la capacidad de poner en papel sus reflexiones, de si bien no crear un sistema, sí plasmarlas para poder transmitir su pensamiento más allá que con el ejemplo, siempre pobre y limitado.

Así, el florentino es el ejemplo de quien no requiere retirarse del siglo para pensar sobre él. No es sólo mente, es también emoción. Justo como la política.

Gould no es menos genio que Maquiavelo, pero ejemplifica el otro tipo de pensador. Pianista fuera de serie que sorprende con una habilidad que solo supera su concepción personalísima de cada obra, se retira precozmente de los conciertos para encerrarse en el estudio de grabación, donde controla todas las variables, y la técnica audiovisual le permite alejarse del público para trabajar; define a la disciplina como el excluirse de la sociedad para ser capaz de crear mediante el intelecto. Su retiro de los reflectores no solo se motiva por la incomodidad de la vida errante, también lo provoca su rechazo moral a las repeticiones, envidias y pequeños pleitos de reyezuelos que son parte inescindible de la actividad concertística. Es el hombre que debe retirarse del siglo para pensar sobre él.

El contrapunto es aleccionador. Maquiavelo no concibe su vida fuera de la agitación constante, la mudanza, la lucha por un objetivo humano que es el poder, ya sea que lo interpretemos por mera vanidad, para la gloria de Italia o por revivir los fastos de la república romana. Sabe que lo político es movible y poco firme; pero para escribir sobre él necesita *estar* en él, y por eso la motivación de *El príncipe* es congraciarse para volver a los puestos de decisión. Su espíritu no está tranquilo en el retiro, sino en la lucha diaria.

Gould, previo a grabar una pieza, la imagina de forma novedosa y única, pero para lograrlo no puede estar en contacto con la sociedad. Necesita la privacidad, la media luz que confunde y no permite el contacto. El control absoluto del entorno no como fantasía de poder, sino como medio indispensable para obtener la tranquilidad del espíritu.

Al presentarlos así, el florentino que se lee en las bien escritas e incluso emocionantes páginas de *Maquiavelo. Una guía contemporánea...*, es el ejemplo del intelectual que reflexiona sobre la vida que conoce y en la que participa; mientras Gould es el paradigma de quien requiere el retiro para conseguir el pensamiento creativo. Vamos a imaginarlos en cubículos: Maquiavelo inmediatamente saldría a los pasillos para hacer política académica o sindical, mientras el pianista canadiense buscaría insonorizar su espacio.

Tal vez, y solo tal vez, ambos tipos de intelectual existen en México.

Es muy coincidente con el sentido del libro que Covarrubias haya puesto como portada un grabado mandado hacer para tal fin. Como ya apunté, el Maquiave-

lo histórico no puede desprenderse del entorno en que vivió, revolucionario no sólo en el pensamiento sino también en el arte. En buena medida dicha portada da cuenta del libro: un personaje único que no es producto de un azar (algo que no se llama azar, escribió Borges en el "Poema de los dones") sino decantación precisa y exacta de su momento y lugar.

Pero además de este Maquiavelo histórico están los maquiavelos interpretados. Esas visiones, que también se explican en el libro que comento, en las que a veces se ve al florentino como un realista, en otras como enemigo de la moral cristiana, o simplemente se le aprecia simple convenenciero político que a veces es republicano y otras no.

El pensador no puede defenderse de esas interpretaciones. El texto, una vez escrito, deja de ser propiedad de quien lo redactó y se vuelve una referencia para que el lector encuentre en él no sólo el pensamiento estático de alguien tal vez ya muerto, sino provocaciones para que lo dote de significados a partir de su propia experiencia, de su mundo interior.

Así el contexto que nos brinda la segunda parte de esta "Guía contemporánea de lectura sobre lo político y el Estado" permite acercarnos al escritor y su pensamiento, pero no a los efectos de su obra, ni a los maquiavelos personales de todos quienes lo hayan leído. En buena medida hay una aproximación a tales temas en la primera parte, que analiza el léxico político y sus implicaciones, y que como ya dije, omito reseñar por reconocer en los otros presentadores mayores conocimientos para hacerlo con precisión.

Esos maquiavelos un poco espurios que andan por el mundo, más que hijos de un autor muerto hace mucho, son producto de imaginaciones de diversas temperaturas. Así por ejemplo, el senador demócrata Joseph O'Mahoney sobre la propuesta de su correligionario y presidente Franklin Roosvelt para aumentar el número de ministros de la Corte y dominarla mediante el nombramiento de fieles acólitos, lo critica afirmando: "Todo esto huele a Maquiavelo, y Maquiavelo apesta".

Ejemplifica esta frase varios aspectos de esos maquiavelos parciales. La presencia que tiene como referente en los políticos prácticos, con una intensidad que no tiene ningún otro pensador; la lectura de su obra como un texto no amoral, sino contrario a cualquier moral que no sea la del uso descarnado del poder para beneficio personal; y la razón del estado como mero apetito del gobernante.

Debo decir que el libro tiene como motivo el primer aspecto que he apuntado: Maquiavelo como una presencia ejemplar, como modelo; mientras que desarticula las otras dos afirmaciones eficazmente. Ahora bien, cada quien puede seguir teniendo su lectura personal de la obra, pero el repasar la obra coordinada por Covarrubias permitirá entenderla mejor, y apreciar que lo que apesta no es el pensador, sino algunos de sus autoafirmados seguidores.

Quevedo, artista y político, escribió esta cuarteta: "Retirado en la paz de estos desiertos / con pocos pero doctos libros juntos / vivo en conversación con los difuntos / y escucho con mis ojos a los muertos". Maquiavelo, escritor y político, redactó sus obras en el desierto de un retiro forzado, comparando la Roma republicana con la Italia dividida que tenía ante sus ojos, pero nunca renunció a la pulsión vital que lo animaba: la política, que para él no era oficio, era profesión.

Normas para autoras/es

El Comité Editorial de la **Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas** sólo someterá a dictamen artículos que no hayan aparecido en publicaciones impresas o en línea y que no estén en proceso editorial en otras revistas o libros.

Para los aspectos de contenido y forma de los Artículos y las Reseñas, el Comité Editorial de Piezas tomará en cuenta lo siguiente:

Contenido:

a) Que traten una temática filosófica con profundidad, claridad, coherencia, creatividad y capacidad de comunicación con públicos amplios no especializados.
b) Que vinculen la reflexión y la investigación filosófica con la vida cotidiana, así como con temas relevantes para la formación de los estudiantes.
c) Que ofrezcan elementos didácticos y claves de lectura de filósofos, pensadores, obras y fenómenos o problemáticas de emergencia actual, importantes para la formación filosófica.
d) Que inviten a la crítica, el debate y el diálogo sobre temas y problemas propios de la Filosofía y las Ciencia Sociales.
e) Que relacionen el estudio y la actividad filosófica, con otros campos del saber de la ciencia, la cultura y la sociedad.

Forma:

- Deberán ser inéditos y escritos en español. Si se incluyen pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
- Incluirán nombre completo del autor y una breve descripción de su currículum vitae.
- Deberán tener una extensión mínima de 6 cuartillas y máxima de 12, escritas por una sola cara en Garamond punto 12 incluidas las referencias, notas, cuadros y figuras; se entregarán incluyendo un resumen (*abstract*) del documento, en español y en inglés, no mayor de 10 líneas y máximo seis palabras claves (en español y en inglés).

  En el caso de las reseñas, la extensión será entre 4 y 8 cuartillas si es expositiva, y entre 6 y 12 si es de comentario crítico con las mismas características de presentación que los artículos.
- Las notas al pie de página que indican fuentes de referencia deberán registrarse indicando:

a) Para libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título de la obra (en cursivas), ciudad, editorial, año y número de página(s):

Un autor: Martin Heidegger, *Conferencias y Artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), 95.

Dos autores: Pierre Bourdieu y Gunteher Teubner, *La fuerza del derecho* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000), 22-23.

Tres o más autores: Gabriel Vargas Lozano, *et al*., *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* (México: Editorial Torres Asociados, 2008), 89.

Editor o compilador: Hans Kelsen, ed., *Crítica del derecho natural* (Madrid: Taurus, 1966), 150.

b) Para capítulos de libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título del artículo (entre comillas), título de la obra (en cursivas), Nombre y Apellido (en versales) del editor o compilador de la obra, ciudad, editorial, año y número de página(s):

Hans Kelsen, "Justicia y derecho natural" en *Crítica del derecho natural*, ed. Hans Kelsen, (Madrid: Taurus, 1966), 150.

c) Para revistas o publicaciones periódicas: Nombre y Apellido (en versales), título del artículo (entre comillas), nombre de la revista o publicación periódica (en cursivas), número de publicación, año y número de página(s):

Oscar Valencia Magallón, "Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado", *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*, 20 (2015) 33.

Notas de pie de página: a) irán a espacio sencillo, b) con numeración consecutiva, y c) en caracteres arábigos ("voladitos" o en superíndice), sin punto en la llamada.

Citas textuales: cuando rebasen seis renglones, a) irán a espacio y medio, b) no llevarán comillas, c) irán en tipo normal (no en cursivas) y d) con sangría sólo en el margen izquierdo.

Bibliografía: se presentará en orden alfabético según el apellido de los autores; cuando aparezcan varias obras de un mismo autor, se repetirá el nombre del autor o autores y se ordenarán en orden cronológico: de la publicación más alejada en el tiempo a la más reciente. En todo caso, se seguirán los criterios establecidos por *The Chicago Manual of Style*:

Bourdieu, Pierre, y Gunther Teubner. *La fuerza del derecho*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000.
Heidegger, Martin. *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
Kelsen, Hans, ed. *Crítica del derecho natural*. Madrid: Taurus, 1966.
Kelsen, Hans. "Justicia y derecho natural" en *Crítica del derecho natural*, editado por Hans Kelsen, 150-170. Madrid: Taurus, 1966.
Valencia Magallón, Oscar. "Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado". *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*. 20 (2015) 33-40.
Vargas Lozano, Gabriel, José Alfredo Torres, Mauricio Beuchot y Guillermo Hurtado. *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* México: Editorial Torres Asociados, 2008.

Los trabajos deberán ser enviados a las siguientes direcciones electrónicas de la Revista Piezas en Diálogo, Filosofía y Ciencias Humanas: torresguillen@hotmail.com / revista.piezas@if.edu.mx o a la dirección editorial de Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas: Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco, México, CP. 45606.

REVISTA

PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas

Suscripciones, contactos, ventas.

Para todo tipo
de correspondencia comercial, diríjase a la revista:

PIEZAS EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Para las suscripciones y adquisición de números en el interior
y fuera del país contactar a los teléfonos:
01 +52(33) 3631 0934/43 ext. 1102,
correo electrónico:
revista.piezas@if.edu.mx.

IAPE

Doctorado en filosofía y ciencias humanas

La filosofía supone dudar, pero hay dudas que sólo se mantienen con la consideración de los otros. Duda, incluso de ti, eso provocará la emergencia de tu existencia

- Héctor León

INFORMES

promocion@iape.edu.mx

comunícate al
+52 (614) 4147879 o WhatsApp al +52 (614) 444.12.72

Doctorado en modalidad no escolarizada - a distancia

www.iape.edu.mx

Licenciatura en Filosofía

La Licenciatura en Filosofía ofrece dos modalidades, **escolarizada** y **no escolarizada** (en línea). Su objetivo es formar personas comprometidas con la transformación del mundo, generando en ellos un pensamiento propio, crítico, sistemático y abierto al diálogo razonable.

Su programa abarca siete áreas principales:

1. Sistemática
2. Histórica
3. Instrumental
4. Filosofía y Sociedad
5. Filosofía y Religión
6. Problemas o cuestiones filosóficas contemporáneas
7. Seminario de Autores

Buscamos fomentar el desarrollo de profesionistas comprometidos con su sociedad y entorno, involucrados en acciones para el beneficio de su comunidad.

Existen dudas **que transforman**

Licenciatura en Filosofía No Escolarizada

La Licenciatura en Filosofía se propone como una alternativa para aquellos que quieran formarse como profesionales de la filosofía aprovechando las ventajas que ofrecen los entornos virtuales de aprendizaje y requieren una educación autogestiva, sistemática, coherente y abierta al pluralismo (RVOE: No. 20122771).

Licenciatura en Filosofía

El Instituto de Filosofía ofrece estudios filosóficos con una perspectiva humana, crítica, vinculada con las ciencias actuales, abierta a la trascendencia, y desde una metodología participativa que genere un espacio de respeto a la libertad y dignidad entre docentes y estudiantes. (RVOE: 2002467)

Para mayor información, contáctanos

difusion@if.edu.mx

3631 0934 ext: 1102