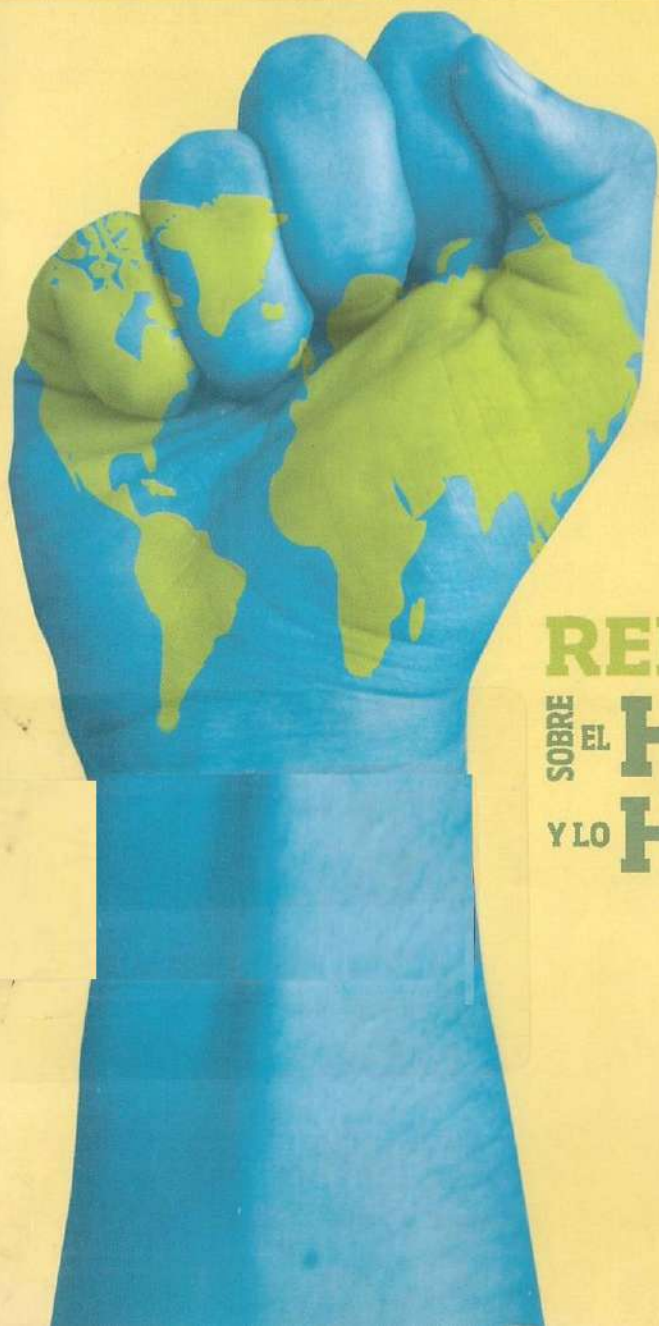


Revista semestral de Filosofía, Año 6, Núm. 9, Diciembre 2009

PIEZAS
en diálogo *filosofía y ciencias humanas*



REFLEXIONES
SOBRE EL HOMBRE
Y LO HUMANO

La antropología de Thomas Hobbes

Víctor M. Ramos Cortés

Sócrates y su hombre incompleto

Fernando Carlos Vevia Romero

La experiencia religiosa en el pensamiento

hindú desde la mirada de Sarvepalli

Radhakrishnan

Jorge Luis Ortiz Rivera

¡Vale tío! La postmodernidad simbólica

Eneyda Suárez Rivas

Conocimiento subalterno y perspectiva

(de)colonial en el movimiento zapatista.

Apuntes para una visión poscolonial de los
derechos humanos

Carlos Federico Lucio López

FORO DE REFLEXIÓN SOCIAL

La recesión económica en el contexto de una
crisis global

Luis Ignacio Román Morales

Las propuestas de los partidos políticos, las
élites empresariales y los sindicatos para hacer
frente a la crisis económica y generar empleo

Laura Ibarra García

Lectio Brevis

Franco Bagnini SX

Reseña: Enrique Marroquín, *El conflicto religioso.
Oaxaca 1976-1992*

Jorge Alonso



DIALOGAR para construir



DIALOGAR para construir

INSTITUTO DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE FORMACIÓN FILOSÓFICA
INTERCONGREGACIONAL DE MÉXICO

INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.

RECTOR

Mtro. Luis Fernando Falcó Pliego, MSpS

DECANO DE ESTUDIOS

P. Jaime Medina Morones CSSR

SECRETARIO ACADÉMICO

Mtro. Rafael Rivadeneyra Fentanes

EDITOR Y DIRECTOR DE LA REVISTA

Mtro. Jaime Torres Guillén

CONSEJO EDITORIAL

Mtro. Gabriel Morales Ramírez
Universidad Marista de Guadalajara

Dr. Luis Armando Aguilar Sahagún
Instituto de Filosofía

Mtro. Luis Fernando Falcó Pliego, MSpS
Instituto de Filosofía

Lic. Rubén Aldana Aguiñaga, CM
Instituto de Filosofía

CONSEJO DE ASESORES

Dr. Mauricio Beuchot Puente
*Instituto de Investigaciones
Filológicas de la UNAM*

Dra. Laura Ibarra García
Universidad de Guadalajara

Dr. Fernando M. González
*Instituto de Investigaciones
Sociales de la UNAM*

Mtro. Tomás Almorín Oropa
Universidad Intercontinental

DISEÑO DE PORTADA

Luis Alberto Partida de la Cruz

REFLEXIONES SOBRE EL HOMBRE Y LO HUMANO

© Derechos Reservados Piezas, en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas,
Instituto de Filosofía, Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México.

ISSN: 1870-7041

Reserva de Derechos al uso exclusivo del título Piezas Núm. 04-2005-041514591000-102
Certificado de Licitud de Título 13577
Certificado de Licitud de Contenido 11150

Instituto de Filosofía A.C.
Zapopan, Jalisco / México 2009

Marcelino Champagnat 2981
Loma Bonita Sur C.P. 45050
Teléfonos: 3631 0934 y 3631 0943
www.if.edu.mx

PIEZAS en diálogo filosofía y ciencias humanas

Revista semestral de filosofía
revista.piezas@if.edu.mx

Impresión
Prometeo Editores S.A. de C.V.

ISSN 1870-7041

Reserva de derechos al uso exclusivo del título
Piezas núm. 04-2005-041514591000-102
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. (Zapopan, 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
recepcioniffim@yahoo.com.mx

ÍNDICE

- 5** **EDITORIAL**
- 7** **LA ANTROPOLOGÍA DE THOMAS HOBBS**
Víctor M. Ramos Cortés
- 23** **SÓCRATES Y SU HOMBRE INCOMPLETO**
Fernando Carlos Vevia Romero
- 33** **LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN EL PENSAMIENTO
HINDÚ DESDE LA MIRADA DE SARVEPALLI
RADHAKRISHNAN**
Jorge Luis Ortiz Rivera
- 53** **LECTIO BREVIS**
Franco Begnini SX
- 67** **¡VALE TÍO! LA POSTMODERNIDAD SIMBÓLICA**
Eneyda Suñer Rivas
- 85** **CONOCIMIENTO SUBALTERNO Y PERSPECTIVA
(DE)COLONIAL EN EL MOVIMIENTO ZAPATISTA.
APUNTES PARA UNA VISIÓN POSCOLONIAL DE LOS
DERECHOS HUMANOS**
Carlos Federico Lucio López



PIEZAS 119, MONTEPERALIS
PIEZAS 119, MONTEPERALIS
PIEZAS 119, MONTEPERALIS
PIEZAS 119, MONTEPERALIS

- 105 LA RECESIÓN ECONÓMICA EN EL CONTEXTO DE UNA CRISIS GLOBAL**
Luis Ignacio Román Morales
- 115 LAS PROPUESTAS DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS, LAS ELITES EMPRESARIALES Y LOS SINDICATOS PARA HACER FRENTE A LA CRISIS ECONÓMICA Y GENERAR EMPLEO**
Laura Ibarra García
- 125 ENRIQUE MARROQUÍN, EL CONFLICTO RELIGIOSO. OAXACA 1976-1992.**
Jorge Alonso



A punto de despedir el año saludamos el número noveno de **Piezas**. El tópico de los artículos giran en torno a reflexionar sobre el hombre y lo humano. Actualmente el pluralismo cultural, religioso, político e intelectual, así como el avance del conocimiento sobre lo humano de las ciencias en general, hacen necesario que la pregunta por el hombre, en la cual, el pensamiento moderno europeo incursionó con mayor énfasis se vea de nuevo en la mesa del debate, pues, preguntar por el sentido de éste sigue siendo uno de los problemas filosóficos más recurrido en lo que respecta a la filosofía contemporánea.

Así, en el interior de **Piezas** el lector encontrará algunos trabajos que buscan hacer de la reflexión del hombre y lo humano, motivo de análisis sobre lo que la filosofía y las disciplinas afines aún puede decir sobre el tema.

Por otro lado, como parte del número de **Piezas**, también se encuentran cuatro trabajos generados en los diversos foros que el Instituto de Filosofía (IF) realiza año con año. El primero de ellos está dedicado a la presentación que Jorge Alonso hizo sobre el libro *El conflicto religioso. Oaxaca 1976-1992* de nuestro profesor Enrique Marroquín. Aquí se reproduce la presentación íntegra en forma de reseña.

El segundo trabajo reproduce la *Lectio Brevis* presentada por el P. Franco Benigni el 10 de agosto de 2009 a propósito de la apertura del ciclo escolar 2009-2010 del Instituto de Filosofía. En ella se discurre sobre la necesidad de la enseñanza de la filosofía para los candidatos a la vida religiosa y aquellos interesados en los estudios filosóficos.

Los siguientes artículos restantes, fueron producto del Foro de Reflexión Social llevado a cabo en el mes de septiembre de 2009, bajo la temática de la crisis económica y política por la que atraviesa México. “Las propuestas de los partidos políticos, las elites empresariales y los sindicatos para hacer frente a la crisis económica y generar empleo” lleva el nombre de la ponencia que la Dra. Laura Ibarra presentó ante la comunidad del IF. Por su parte el Dr. Ignacio Román Morales, entabló un diálogo con académicos y alumnos de nuestra institución bajo el tópico “La recesión económica en el contexto de una crisis global”.

En esa tesitura, el lector encontrará en el presente número temas de interés filosófico-social, con los que esta editorial sigue comprometida.

El Director



LA ANTROPOLOGÍA DE THOMAS HOBBS

Víctor M. Ramos Cortés¹

Resumen: El hombre es libre y tiene derecho a todo (en el estado de naturaleza) lo cual lo lleva necesariamente a enfrentarse a los demás hombres. De esta necesidad de enfrentamiento surge otra necesidad, la de pactar, cuyo fin es garantizar la vida y construir la paz. Si la libertad y la necesidad no se complementaran, entonces, sobrevendría la muerte. Para Hobbes la libertad misma es una necesidad de toda su propuesta teórico-metodológica y, la necesidad, una exigencia de su propio razonar. La seguridad es el objetivo del ejercicio de la libertad a la cual conducen la razón y las pasiones, es también al que se orienta el ser humano para salvaguardar su vida y preservar el orden y la paz.

Conceptos clave: libertad, seguridad, necesidad, paz.

Introducción

El inicio del *De Cive* está dedicado a la libertad. En su primer capítulo Hobbes señala las facultades propias de la naturaleza humana: la fuerza corporal, la experiencia, la razón y la pasión.² Todas ellas, de alguna u otra manera, tienen que ver con el

1. Profesor investigador en el Centro de Estudios Religión y Sociedad del Departamento de Filosofía, Universidad de Guadalajara. Correo electrónico: vmrc07@hotmail.com.

2. *De Cive* I, 1

ejercicio de la libertad. Hobbes parte de la concepción individual y se interroga sobre las posibilidades y condiciones de una vida en sociedad. ¿Se hace de manera natural y espontánea o se requiere un acto de voluntad? Apela entonces a la noción de experiencia y a la de construcción de la libertad.³

La libertad es la base de la concepción racional moderna. Quizá el primer miedo es el ejercicio de la propia libertad. El concepto de libertad construido por Hobbes hace inevitable el derrotero de las acciones del ser humano. La libertad o la muerte, parece ser la divisa frontal del pensamiento hobbesiano. El primer derecho natural es a la vida, a como dé lugar, con pasión y razones, en el ejercicio de la libertad individual y de cara a los demás que también tienen derechos, razones y pasiones.

La hipótesis que guía la reflexión es que la concepción hobbesiana del ser humano está orientada hacia la pragmática del poder con el fin de salvaguardar la vida y preservar la paz. Partiendo de una concepción individualista y mecánica el hombre es irremediamente libre y se encuentra pasionalmente impelido a sobrevivir a costa de cualquier precio, incluido la guerra.

Para el desarrollo de la argumentación partiré de un acercamiento que pretende responder a la pregunta sobre el ser humano y sus pasiones, luego abordaré la problemática de la libertad y su relación con la necesidad para luego centrarme en los diversos aspectos de la libertad del ser humano en relación con el soberano y concluir con una reflexión sobre el miedo, el poder y la libertad en la que pretendo apuntalar la hipótesis presentada.

1. ¿Qué es el hombre?

Que el hombre es un “animal racional” y que la naturaleza humana se compone de razón y pasión ha sido la opinión de muchos filósofos. Lo es también de Hobbes.⁴

3. Las citas del *De Cive* muestran el capítulo y el parágrafo, en tanto que las del *Leviatán* expresan el capítulo y el número de página.

4. GOLDSMITH, MAURICE M., *Thomas Hobbes o la política como ciencia*, FCE, México, 1988.

La razón tiene como objeto calcular las consecuencias de las palabras. El hombre es un animal que calcula con ayuda de signos arbitrarios,⁵ particularmente del lenguaje sin el cual “no hubiera existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad, ni contrato ni paz, ni más que lo existente entre leones, osos y lobos”.⁶

Los hombres somos iguales por naturaleza debido a que estamos dotados de razón y de pasiones. Contra Aristóteles manifiesta, en la novena ley de naturaleza, que es absurdo pensar que algunos nacieron más aptos para mandar y otros más aptos para servir. Esto va contra toda razón y experiencia.⁷ También, contrario al pensamiento aristotélico, sostiene que el hombre no es sociable por naturaleza sino que requiere una decisión artificial. Lo natural, por el contrario, es el enfrentamiento y lo que empuja a los hombres a vivir en sociedad es obtener de los demás honores o comodidades. Obsérvense las relaciones de tipo comercial en la que cada uno busca su provecho (ahora se denominan “ganar-ganar”), las relaciones por razón de algún cargo público que se basan más en el miedo mutuo que en cualquier otra cosa.

“La experiencia enseña, a todo el que considere con más atención las cosas humanas, que toda reunión se produce, bien por mutua necesidad, bien para conseguir gloria... Toda sociedad se forma por conveniencia o por vanagloria, esto es: por amor propio, no de los demás”.⁸ Si bien, como he señalado, somos iguales por naturaleza en cuanto a la razón y las pasiones, el ser humano también es desigual en cuanto a la fuerza corporal y la experiencia que cada uno va adquiriendo.

El hombre es un animal muy parecido a los demás animales. En ellos, la vida es movimiento y el movimiento es vida. En este “movimiento vital” están consideradas la respiración, la circulación de la sangre, la digestión e incluso la reproducción de la especie. Algunos movimientos, a diferencia de los movimientos vitales, sólo pueden ocurrir al poner en juego la imaginación. Y esto es lo propio del hombre: “Y como la *marcha*, la *conversación* y otras mociones voluntarias dependen siempre de un pensamiento

5. *Ley. III*, p. 19.

6. *Ley. IV*, p. 22.

7. *Ley. XV*, p. 126.

8. *De Cive*, I, 2.

precedente respecto al *dónde*, de *qué modo* y *qué*, es evidente que la imaginación es el primer comienzo interno de toda moción voluntaria”.⁹

Hay algunos deseos inherentes a los hombres. A éstos se les puede llamar apetitos o aversiones hacia algo que sienten en sus propios cuerpos. Están aquellos que los hombres comparten con los animales, como el apetito de alimentos, de excreción, etcétera. Pero, es importante subrayar, todo apetito de un objeto particular se adquiere por la experiencia, no es un apetito natural, se requiere trabajo, talento y esfuerzo.

Las pasiones son emociones (en el sentido literal de que son movimientos) que resultan de otros movimientos. Las pasiones básicas son el apetito (amor, alegría) y la aversión (odio, pesar). La estima que los hombres dan a estas pasiones viene del cálculo de probabilidad para llevar a cabo lo que se desee. Si piensan que su deseo será satisfecho, entonces tienen esperanzas, pero si calculan que sus deseos no serán satisfechos, entonces se desesperan. ¿Qué nombre reciben estas pasiones?: “Aversión, con la idea de sufrir un daño, TEMOR. La misma cosa, con la esperanza de evitar ese daño por medio de una resistencia, VALOR”.¹⁰

Estar vivo es estar en continuo movimiento, por ello, la dicha o felicidad no es una palabra que describa una condición que pueda adquirirse o un trofeo que pueda ganarse y conservarse. “El *éxito continuo* en la obtención de aquellas cosas que un hombre desea de tiempo en tiempo, es decir, su perseverancia continua, es lo que los hombres llaman FELICIDAD. Me refiero a la felicidad en esta vida: en efecto, no hay cosa que dé perpetua tranquilidad a la mente mientras vivamos aquí abajo, porque la vida raras veces es otra cosa que movimiento y no puede darse sin deseo y sin temor, como no puede existir sin sensaciones”.¹¹

9. *Lev.* VI, p. 40.

10. *Lev.* VI, p. 44.

11. *Lev.* VI, p. 50.

2. La libertad negativa

La libertad es la ausencia de oposición o impedimentos externos al movimiento. Se aplica tanto al ser humano como a las criaturas irracionales. Se puede decir de todo ser vivo está aprisionado entre muros o con cadenas. También puede aplicarse al agua mientras se encuentre entre diques o canales. Lo que no se halla sujeto a movimiento no está sujeto a impedimento.

Un hombre libre es aquel que “en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea”.¹² Se trata de movimientos voluntarios que no son otra cosa que los deseos o apetencias que se imponen a un sujeto desprovisto de libre albedrío según la concepción mecanicista de Hobbes. El supuesto fundamental es que todo lo que existe es cuerpo y se encuentra en movimiento por lo tanto toda oposición al movimiento impide el libre desarrollo de éste. La libertad es un asunto físico y al hombre no le queda sino integrarse a esta dinámica.

Aunque un hombre puede ser libre de hacer lo que quiera, como lo es cuando tiene la capacidad de hacer lo que quiere, nadie es libre de tener la voluntad de hacer lo que desee, es decir, nadie tiene una voluntad libre. Sería absurdo. Tener una voluntad libre de causa, sería estar inmovilizado por el deseo, sería estar muerto.¹³

Lo que pretende la idea de la libertad negativa es, en opinión de Bobbio, una disminución de la esfera de las órdenes y una extensión de la esfera de los permisos. En consecuencia, la libertad negativa y su esfera de licitud señalan los límites del ejercicio del poder del Estado quien debe gobernar lo menos posible, dado que la verdadera libertad consiste en no verse obstaculizado por un exceso de leyes.¹⁴ Como correlato, todo ser humano debe tener una esfera de actividad personal protegida contra la injerencia de poderes externos, en particular del poder estatal.

12. *Lev. XXI*, p. 171; *LN*, p. 165.

13. GOLDSMITH, *op. cit.*, p. 69.

14. BOBBIO, NORBERTO, *Igualdad y libertad*, Paidós, Barcelona, 1993.

A diferencia de las definiciones tradicionales y/o sustanciales de la libertad, el planteamiento hobbesiano se desinteresa por el contenido particular que lleva a la voluntad individual a ejercer su poder. La libertad en Hobbes es, ante todo, libertad de o libertad negativa. Esta concepción de la libertad revela la conciencia de que, más allá de la particularidad de nuestro querer, la primera consideración a tomar en cuenta por el individuo ha de ser la confrontación en la que se halla esencialmente comprometido con todo lo que no sea él mismo: la realidad natural y los otros individuos.

En cambio, la “libertad positiva” proviene de la idea del individuo de poder decidir a pesar de todo y de todos. Yo quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo y no de factores externos. Se trata de que cada uno decida ser el instrumento de su propia voluntad y no de la voluntad de otros hombres.¹⁵

El examen de esta “libertad negativa”, sin metafísica, reductiva y materialista, tal como se presenta en Hobbes, sigue siendo el patrón sobre el que se diseñan las variantes de la libertad contemporánea y, especialmente, de la libertad en sentido postmoderno. La “libertad negativa” debe su éxito teórico y su pervivencia histórica a su simplicidad conceptual y a su aparente conexión con la vivencia cotidiana de la libertad. En lugar de los complicados esquemas escolásticos de las relaciones entre razón y apetito intelectual o sensible, la concepción individualista del liberalismo moderno sólo exige un requisito: que no haya obstáculos externos. De lo demás se encarga el individuo precisamente porque se postula que es libre, que sólo él sabe lo que quiere y, por lo tanto, que –en ausencia de impedimentos exteriores– puede hacer precisamente aquello que responde a sus apetencias inmediatas. Esta versión tan simple y obvia, parece corresponderse exactamente con la vivencia diaria de la libertad. ¿Cuándo me siento libre? Cuando ninguna dificultad externa me impida hacer lo que quiero hacer. Nadie es mejor juez que el propio individuo para discernir lo que le agrada y conviene. En otras palabras, el ejercicio de la libertad no admite jueces externos, porque nadie es capaz de saber lo que yo siento y, mucho menos, de sentir lo que ahora yo mismo deseo.

15. Esta idea de la “libertad positiva” es la que sostienen Rousseau, Kant y Hegel. Para clarificar estos conceptos véase “Two Concepts of Liberty”, in Isaiah, Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Londres, 1969.

3. Libertad y necesidad

El tema de las relaciones entre libertad y necesidad atraviesa toda la historia de la filosofía. En el surgimiento del mundo moderno Hobbes hace su aportación a esta compleja relación. En la era antigua la noción de necesidad era parte del centro paradigmático sobre el que se construyó el pensamiento grecolatino. Los dioses animaban la naturaleza y decidían sobre el inexorable destino de los hombres. Durante la Edad Media al concepto de necesidad se le añadió otro, el del libre albedrío. Con ello, el ser humano, destinado necesariamente por Dios a la salvación podría, mediante el ejercicio de su libertad, alejarse de su necesario destino. En la visión Moderna el hombre es el artífice de su propio destino. ¿Cómo contribuye Hobbes a la formación de la noción moderna de libertad?

¿Si la libertad es la ausencia de coacción es ésta compatible con la necesidad, es decir, con la obligatoriedad de hacer algo? Aparentemente contradictorios los términos, sin embargo, son coherentes. Hobbes argumenta con el ejemplo del agua: no sólo tiene libertad sino necesidad de ir bajando por el canal. Lo mismo sucede en las acciones que voluntariamente realizan los hombres: “como proceden de su voluntad, proceden de la *libertad*, e incluso como cada acto de la voluntad humana y cada deseo e inclinación proceden de alguna causa, y ésta de otra, en una continua cadena (cuyo primer eslabón se halla en la mano de Dios, la primera de todas causas), proceden de la *necesidad*... Dios, que ve y dispone de todas las cosas, ve también que la *libertad* del hombre, al hacer lo que quiere, va acompañada por la *necesidad* de hacer lo que Dios quiere, ni más ni menos”.¹⁶

Hobbes abordó directamente el tema en un breve texto, *Of liberty and necessity*, escrito hacia 1646 en los años de su más prolífica producción intelectual. Se trata de una réplica a la publicación del mismo nombre a cargo de Lord Bishop de Londonberry quien sostenía que el mero hecho de escribir un discurso sobre la cuestión era ya una solución para la misma. En su concepción, una persona es libre de hacer algo en la medida en que no le sea necesario hacerlo, si lo hace es porque hay condiciones necesarias que le llevan

16. *Lev.* XXI, p. 172.

a ello. El autor, obispo de Londonberry no estaba obligado a escribir sobre la materia, de forma tal que, en su percepción, la libertad de su acto quedaba asegurada.

Hobbes plantea el problema de la libertad en dos planos: el de la posibilidad de realizar efectivamente la voluntad, problema directamente asociado con el poder disponible para ello; y el de la definición de la voluntad, e decir, cómo ella queda establecida o cómo es posible la elección.

El problema de la libertad remite, en primera instancia, a poder hacer efectivas las disposiciones de la voluntad individual: yo soy libre en la medida en que sea capaz de realizar aquello que quiero. Conformarse con la comprobación de que quiero algo tanto como podría querer otra cosa, es una afirmación trivial que Hobbes resumía en la fórmula: "si yo quiero, entonces yo puedo querer". El verdadero problema con la libre agencia no consiste, pues, en la abierta posibilidad de su querer, sino en determinar si el individuo podrá satisfacer su querer una vez que éste ha quedado establecido.

Es *libre* para hacer algo quien puede hacerlo, si tiene la voluntad de hacerlo, y puede abstenerse, si tiene la voluntad de abstenerse. Pero si se da la *necesidad* de que tenga la *voluntad* de hacerlo, la acción se sigue necesariamente; y si se da la *necesidad* de que tenga la *voluntad* de abstenerse, la abstención será también necesaria. La cuestión por tanto no es si un hombre es un *libre agente*, es decir, si puede escribir o abstenerse, hablar o callar, según su *voluntad*, sino si la *voluntad* de escribir y la *voluntad* de abstenerse depende de su *voluntad* o de alguna otra cosa que esté en su poder. Yo reconozco aquella *libertad* por la cual yo *puedo* hacer algo si *quiero*; pero decir: 'yo puedo *querer* si *quiero*' me parece una expresión absurda.¹⁷

En cuanto al segundo problema, el de la definición de la voluntad, Lord Bishop se interrogaba si la voluntad se definía libremente o, por el contrario, desde condiciones

17. LN, p. 133.

externas al individuo, condiciones que se le imponían de manera necesaria. Plantear así la cuestión supone, desde la perspectiva de Hobbes, partir de una disociación gratuita entre libertad y necesidad. Por el contrario, Hobbes propone que la libertad humana tiene su punto de partida en la voluntad de cada individuo pero que ésta participa de un entramado de necesidad en el que encuentra su definición.

Señalar que la libertad consiste en la realización de cursos de acción queridos por el propio individuo pero que son elegidos en razón de determinados condicionamientos internos y externos no sería eliminar la noción de un agente libre sino indicar la manera en que es posible que la liberte se construya y se realice. Se trata de un secuencia que toma en consideración las condiciones desde las cuales se define la voluntad, luego define a ésta como la elección que se impone en el individuo y, por último, precisa a la libertad como la realización de la voluntad según el poder disponible para hacerla efectiva. Es una libertad que no vive por fuera la necesidad sino que se realiza en y desde ella.

El individuo decide su rumbo de acción en función de diversas consideraciones acerca de lo que puede significarle un beneficio o un perjuicio y, en esta misma medida, alentará esperanzas o temores como condiciones necesarias de la elección. La voluntad individual decidirá de acuerdo con un eslabonamiento causal del que forman parte no sólo los estímulos y circunstancias del entorno sino también la propia deliberación. Así pues, tras alternar imágenes del bien y del mal por venir, sea que el individuo siga un determinado curso de acción o se abstenga, se define un último apetito resultado del proceso deliberativo al cual, propiamente, habría que denominar voluntad.¹⁸

Elegir por miedo y actuar en consecuencia es tanto una acción libre como una acción necesaria ya que el hombre tiene que seguir necesariamente su propio beneficio, respecto del cual el proceso deliberativo le permitirá las mejores estimaciones que le sean posibles. La elección pertenece al individuo, es un acto de libertad. Él decide cuál rumbo tomar pero no define las condiciones previas que le llevan a elegir tal o cual rumbo. Así pues, a la vez que la elección es la condición necesaria de la acción libre, dicha elección remite a otras condiciones previas que serían su causa. El efecto de la elección y la acción

18. *LN*, p. 165.

que sucede a la elección, encuentran en esta elección a su causa necesaria inmediata, al mismo tiempo que la elección comporta su propia necesidad.

Todo momento y cada acción tiene una causa. Si la causa inmediata de una acción humana es un evento interno de la persona, entonces se trata de una acción libre. Si la causa inmediata de una acción humana es un evento externo, por ejemplo un fuerte viento que arrastra a una persona y golpea a otras, entonces no se trata de una acción de la persona. De acuerdo con Hobbes las acciones causadas por una persona que tiene un tumor cerebral o una compulsión psicótica pueden ser consideradas libres porque la causa inmediata es una acción interna. El ser humano es tratado como una máquina.

Lo que yo digo que produce *necesariamente y determina* toda acción es el conjunto de todas las cosas que, existiendo en este momento, conducen y concurren a la producción de aquella acción posterior, de modo que, si faltara una de aquellas cosas, el efecto no podría producirse. Este *concurso de causas*, cada una de las cuales está *determinada* a ser tal como es por un concurso análogo de causas anteriores, puede ser llamado (en cuanto fueron todas ellas puestas y ordenadas por la causa eterna de todas las cosas, Dios Omnipotente) el *decreto* de Dios.¹⁹

4. Poder, libertad y seguridad

La definición de la libertad como ausencia de coacción implica, en primer lugar tomar en cuenta el poder a disposición del individuo, esto es, situarse en el horizonte mundano de sus recursos físicos y psíquicos y las circunstancias de su entorno. “El poder *de un hombre* (universalmente considerado) –afirma Hobbes– consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto a futuro”.²⁰ Este poder puede ser natural o instrumental.

19. LN, p. 138.

20. Lev. X, p. 69.

Por poder natural (u original) se entienden “las facultades del cuerpo o de la inteligencia, tales como la fuerza, belleza, prudencia, aptitud, elocuencia o nobleza extraordinaria. Son instrumentales aquellos poderes que se adquieren mediante los antedichos, o por la fortuna, y sirven como medios e instrumentos para adquirir más, como la riqueza, la reputación, los amigos...”²¹

En segundo término, la concepción hobbesiana de la libertad reafirma su mundaneidad o su unidad con la necesidad, al considerar inmediatamente el límite que para ella representa la amplia extensión de los impedimentos externos, cuya propia necesidad opera como una fuerza que se contrapone a las pretensiones de la voluntad individual, limitando la libertad de ésta.

De la lucha o contraposición bajo la que se relacionan las fuerzas a disposición de los condicionamientos en juego, tanto los del individuo -su poder- como los del entorno que se le resiste, se definirá si el individuo es efectivamente libre o no. El escenario que resulta es el de una pugna de necesidades confrontadas.

¿Es posible que un hombre sea libre y tenga temor al mismo tiempo? Temor y libertad son cosas coherentes. El ejemplo de Hobbes es que cuando un hombre arroja sus mercancías al mar por temor a que el barco se hunda, lo hace, sin embargo, voluntariamente, porque puede dejar de hacerlo. Igual pasa cuando un hombre paga sus deudas por temor a ir a la cárcel. “Generalmente, todos los actos que los hombres realizan en los Estados, por *temor* a la ley, son actos cuyos agentes tenían *libertad* para dejar de hacerlos”.²²

Si los hombres vivieran en estado natural sin leyes ni gobernantes tendrían teóricamente la libertad total y sin embargo en la práctica esta libertad se haría imposible ya que el derecho natural a todas las cosas que una persona necesita para sobrevivir tarde o temprano encontrará oposición a su libre ejercicio en el mismo derecho de los otros.

21. *Lev. X*, p. 69.

22. *Lev. XXI*, p. 172.

Y como todos desean con igual derecho los bienes que a menudo son escasos, el Estado de Naturaleza necesariamente conduce a la guerra de todos contra todos lo que demuestra que la libertad absoluta es imposible ya que conduce al conflicto bélico y al peor de los males, la muerte.

Y por temor a la muerte los hombres acceden a un pacto de no agresión mediante el cual cada uno de los contratantes se aviene a contentarse con la misma libertad que el resto y a designar entonces a un gobernante con el propósito que éste provisto del poder soberano resuelva los conflictos entre los individuos haciendo justicia, es decir, dando a cada cual lo suyo y determinando también el límite de la libertad que cada cual puede disfrutar: Libertad que ahora podrá ejercer sin temor por estar protegida por la ley, libertad que ahora será su derecho, un poder reconocido y protegido por la ley. El sacrificio de la libertad total que se gozaba en el estado natural es necesario para que el gobernante pueda tener el poder absoluto único poder según Hobbes capaz de traer la paz a la multitud transformada ahora en una persona civil, el Estado. La paz que se obtiene así es el bien supremo, si hay paz hay laboriosidad e industria y la consecuente felicidad en esta tierra que es al parecer lo único que preocupa a Hobbes. Sólo de esta manera se entiende que los hombres accedan a limitar su libertad total para obtener un beneficio superior. Más aún esta libertad regulada es la única que en la práctica funciona, la libertad como un derecho que no cedemos en el pacto político, más aún que el Estado debe proteger y asegurar.

El poder según Hobbes se define como los medios (naturales o adquiridos) que permiten obtener algún bien manifiesto futuro. El poder es un medio para obtener lo que se desea, de esta forma libertad y poder se confunden. Tener poder permite tener lo que se desea y obtener lo que se desea es ser libre, no encontrar obstáculos a lo que deseamos. Por eso mismo, cuando los hombres ávidos de poder ponen en peligro la paz social surge el poder absoluto del gran Leviatán que es el único que puede poner coto a esta verdadera *cupiditas dominandi* que embarga a los hombres. El gobernante absoluto tiene todo el poder porque paradójicamente es el único que conserva la libertad original y no encuentra oposición a sus deseos, el resto de los hombres se limitan a hacer lo que la ley les permite.

Según la concepción de la libertad negativa, el gran obstáculo para el uso efectivo de mi libertad viene dado por el ejercicio que de su propia libertad hacen los demás hombres. De aquí la máxima: “tu libertad termina donde comienza la de los demás”. De manera espontánea, en el “estado de naturaleza”, cada uno barre para su propia casa y quiere el máximo de libertad a costa de la libertad ajena. Es la guerra de todos contra todos. Su única solución es un artificio conceptual que, desde Hobbes hasta Rawls, se viene llamando “contrato social”. Para constituir un estado político ordenado y organizado, todos y cada uno de los ciudadanos deben transferir, de manera pactada, su libertad -al menos, parte de ella- al gobierno soberano, que se encarga de impedir que nadie ejerza su arbitrio de manera abusiva, es decir, fuera del ámbito de su existencia individual, interfiriendo en espacios de libertad de individuos ajenos. Los ciudadanos cambian libertad por seguridad. Ceden al poder cuasi absoluto del Estado gran parte de su libertad posible, para asegurar ese resto de libertad real que les queda: libertad reducida, ciertamente, pero libertad suya, que es lo que realmente le importa a un individuo moderno que quiere sobrevivir y ser autónomo.

5. La libertad de los súbditos

El Estado surgido del pacto hobbesiano es un soberano fuerte y absoluto. ¿Cómo conciliar su fortaleza con la libertad de los súbditos? ¿Existe contradicción entre la libertad original del soberano que no encuentra oposición a sus deseos y la libertad de los súbditos que está sujeta a la ley?

El hombre es libre y tiene derecho a todo (en el estado de naturaleza) lo cual lo lleva necesariamente a enfrentarse a los demás hombres. De esta necesidad de enfrentamiento surge otra necesidad, la de pactar, cuyo fin es garantizar la vida y construir la paz. Si la libertad y la necesidad no se complementaran, entonces, sobrevendría la muerte. Para Hobbes la libertad misma es una necesidad de toda su propuesta teórico-metodológica y, la necesidad, una exigencia de su propio razonar.

No hay, por supuesto, pérdida alguna de la libertad de los súbditos sujetos a un soberano. ¿Por qué? Porque no existe obligación impuesta a un hombre que no se derive de un acto de su propia voluntad, ya que todos los hombres son iguales por naturaleza. El súbdito se somete voluntariamente, autoriza las acciones del soberano y se obliga con

él para alcanzar un fin: la paz entre los mismos súbditos y la defensa contra un enemigo común.²³

La libertad de los súbditos se verá regulada por algunas normas dictadas por el soberano, como leyes de contratos, comercio, viviendas, sobre las cuales aclara que “no tienen poder para protegerles si no existe una espada en las manos de un hombre o de varios para hacer que esas leyes se cumplan”.²⁴ No obstante, todos, el soberano y su súbdito, son a la vez súbditos de Dios y por ello están obligados a seguir las leyes de la naturaleza.

Por esto le parece absurdo el reclamo que se refiere a la libertad corporal y a la libertad de cadenas, de la que ya disfrutaban y disponen los hombres por dotación de Dios. Antes bien, a Hobbes le incumbe la búsqueda de límites a las exigencias impuestas por ley, ya que la regulación de éstas es la que predetermina las acciones del soberano. El reclamo sobre la esclavitud sólo podría entenderse si se elabora como reclamo a las constricciones legales o cadenas artificiales, como también suele llamar Hobbes a las leyes civiles.

¿Puede un súbdito, en el ejercicio de su libertad, desobedecer al soberano? Sí, en algunos casos. Cada súbdito tiene libertad en todas aquellas cosas cuyo derecho no puede ser transferido mediante pacto. No puede transferirse, por ejemplo, el no defender el propio cuerpo (explicado en el capítulo XIV del *Leviatán*). Por tanto, “si el soberano ordena a un hombre (aunque justamente condenado) que se mate, hiera o mutile a sí mismo, o que no resista a quienes el ataquen, o que se abstenga del uso de los alimentos, del aire, de la medicina o de cualquier otra cosa, sin la cual no puede vivir, ese hombre tiene libertad para desobedecer”.²⁵ Nadie está obligado, tampoco, a acusarse a sí mismo, por razón de un pacto.

23. *Lev.* XXI, p. 177.

24. BOBBIO, NORBERTO Y BOVERO, M., *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, FCE, México 1998, p. 173.

25. *Lev.* XXI, p. 177.

¿Cesan las obligaciones de los ciudadanos hacia el Estado cuando éste no les protege adecuadamente? Las posibles respuestas al problema no fueron unívocas ni sencillas, pero Skinner muestra cómo todas ellas estaban necesariamente mediadas por las relaciones intelectuales y el clima de opinión en el que surgieron. Un clima de violencia y caos que generaba fuerte consenso en torno a la idea muy primaria de que, por malo que sea un gobierno, siempre es preferible a la alternativa que suponen las miserias y calamidades que inevitablemente acompañan a una guerra civil.²⁶ La seguridad es el objetivo del ejercicio de la libertad a la cual conducen la razón y las pasiones. En otras palabras, la seguridad es el fin para el cual se orienta el ser humano cuyo objetivo es salvaguardar su vida y preservar el orden y la paz.

Conclusiones

Respecto de la libertad Hobbes permanece a medio camino entre la noción medieval y la moderna. Aporta a la Modernidad la noción de responsabilidad individual pero permanece anclado en un inevitable determinismo. Si bien he subrayado la complementariedad entre ambas nociones, ¿qué pesa más, la libertad o la necesidad? El mayor peso se encuentra en la noción de libertad. Se trata de cimentar la libertad en un mundo que se desarrolla al filo de la navaja, entre la vida y la muerte. La apuesta del filósofo de Malmesbury es escoger la libertad por la vida, así se tenga que pagar un alto costo, el costo mismo de alejarse de la muerte.

Las razones y las pasiones se conjugan para la búsqueda de la paz y la seguridad. Su concepción de la vida humana como orientada al mal y a la violencia tiene aún rasgos metafísicos en tanto que, justamente, para salir de esta condición va a echar mano del aporte de las modernas ciencias naturales. Se trata de un cálculo pragmático cuyo resultado será que libremente los seres humanos decidamos la construcción de un soberano capaz de salvaguardar nuestra propia integridad.

26. SKINNER, QUENTIN, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

El Estado será parte de un pacto que conjugará las formalidades que aportará una visión jurídica positiva como y, a la vez, hundirá sus raíces en una concepción antropológica basada en la libertad. Como mediación aparecerá la configuración de una epistemología que tendrá la capacidad para controlar y dirigir los miedos y temores con vistas a lograr la paz y la seguridad.

A inicios del siglo XXI estamos concluyendo la era de las libertades para ingresar en un nuevo estadio cuyo paradigma parece ser la seguridad. De aquí la pertinencia para comprender el pensamiento hobbesiano que conjuga ambos aspectos.²⁷

27. Para un mayor acercamiento al autor y su pensamiento, véase: HOBBS, THOMAS (1646) *Tratado sobre el ciudadano*, Trotta, Madrid, 1999. (Traducción de Joaquín Rodríguez Feo); HOBBS, THOMAS (1646) *Libertad y necesidad*, Península, Barcelona, 1991. (Traducción de Bartomeu Forteza Pujol); HOBBS, THOMAS (1651) *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, FCE, México, 1940 (traducción de Manuel Sánchez Sarro); HOBBS, THOMAS (1655) *Tratado sobre el cuerpo*, Trotta, Madrid, 2000 (Introducción, traducción y notas de Joaquín Rodríguez Feo); KLENNER, HERMANN, *Thomas Hobbes. Filósofo del derecho y su filosofía jurídica*. Universidad Externado de Colombia, Traducción y presentación de Luis Villar Borda, Bogotá 1999; MALCOM, NOEL, *Aspects of Hobbes*, Oxford University Press, Londres, 2002; MARTINICH, ALOYSIUS. P., *Hobbes*, Routledge, Nueva York, 2005; STRAUSS, LEO, *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, FCE, México, 2006; ZARKA, YVES CHARLES, *Hobbes et la pensée politique moderne*. PUF, Paris, 1995.

SÓCRATES Y SU HOMBRE INCOMPLETO

Fernando Carlos Vevia Romero ¹

A lo largo de toda la historia de la filosofía se han elevado voces que han señalado las paradojas de su ética y los problemas que dejó sobre la mesa al tomar la copa de cicuta. Aunque su vida, y su muerte, nos impulsan en momentos de entusiasmo a decir con Erasmo: "Sancte Sócrates, ora pro nobis", la reflexión y un poquito de ética intelectual nos regresan a la ponderación sosegada de alguno de sus caminos sin final.

Giovanni Reale y Dario Antiseri señalan algunos de esos problemas:

[...] si (el alma) se sirve del cuerpo y lo domina, quiere decir que es diferente del cuerpo; quiere decir que ontológicamente se distingue de él. Y entonces, ¿qué es? ¿Cuál es su ser? ¿En qué se diferencia del cuerpo?

Algo análogo hay con respecto a Dios. Leamos:

Sócrates logra hacerle perder rasgos físicos. Su Dios es mucho más puro que el aire pensamiento de Diógenes de Apolonia y en general se coloca decididamente por encima del horizonte de los físicos. ¿Qué es empero esta inteligencia divina? ¿En qué se distingue de los elementos físicos?

Por su parte Karl Jaspers en su magnífica obra: *Die grossen Philosophen (Los grandes filósofos)* al llegar a la exposición de la filosofía de Sócrates, realiza una auténtica meditación, trasportándonos más allá de la descripción histórico-filosófica, hasta el

1. Fernando Carlos Vevia Romero: Madrid (1936). Doctor en Filosofía. Docente, ensayista y traductor del inglés al español y del alemán al español. Autor de numerosos libros. Maestro Emérito de la Universidad de Guadalajara.

terreno de actualización y perennidad de la obra. Señala también los reproches que se han hecho a la filosofía de Sócrates desde poco después de su muerte.

Cleitofón reprochaba a Sócrates: “ Tú incitas a filosofar, pero no muestras qué es lo que hay que hacer”. Desde ahí avanza Jaspers rápidamente hasta llegar a las conclusiones de su estudio, de las cuales recupero algunas. El pensamiento socrático no es la fundamentación de las “Ciencias”, que ya había sido lograda por los investigadores jonios. Tampoco es la fundamentación de la lectura filosófica de la escritura en cifras del Ser, cosa que ya había sido realizada por la filosofía presocrática. No disolvió la filosofía de los sofistas, que en parte hizo propia, sino que *“intentó despertar y llevar a cabo lo substancial del Pensar en el obrar interno”*. Pero, se pregunta Jaspers, ¿qué es ese pensar?, pregunta que está abierta hasta el día de hoy.

Ese *Pensar* se realiza en un espacio que significa algo más que pensar. Es un pensar que no permite al hombre cerrarse. Ese *Pensar* se abre, busca el peligro en la apertura. Tal vez la exposición que Jaspers hace de Sócrates, esté teñida de su existencialismo militante, pero ha servido para sacar del museo la figura de Sócrates, cosa que todos los que creemos en la posibilidad de una “*philosophia perennis*” agradecemos cordialmente.

Nuestra propia reflexión sobre la filosofía de Sócrates (al menos en el modo que ha llegado hasta nosotros) ha quedado enganchada en dos temas que conforman el núcleo de lo que nos proponemos aportar en este artículo: la des-planetización del hombre (permítaseme ese horrendo neologismo, por las razones que traeremos enseguida) y la des-partición del hombre (neologismo más horrendo todavía).

Sócrates comenzó su andar filosófico alejándose de la enseñanza de los filósofos de la naturaleza. Ellos se preguntaron ¿qué es la naturaleza? ¿Cuál es la realidad última de las cosas? Sócrates se preguntó, para alejarse de ellos:” ¿Cuál es la esencia del hombre”. Se responde: el hombre es su alma y por alma parece que entiende la razón o bien la sede de nuestra actividad pensante y de nuestro obrar ético. Una de las primeras consecuencias que de esta filosofía llegó a nosotros (primera, porque nos alcanzó en los primeros años de estudio, tal vez, porque nuestros maestros estaban fascinados por *Paideia* la obra de W. Jaeger o autores parecidos) es la idea de que educar el alma es lo más importante. No la fuerza, la habilidad manual, la belleza del cuerpo, la potencia sexual, la riqueza, la

fama, el elogio de los demás, sino la inteligencia, el control de las pasiones, la rectitud del bien vivir. Esta fue una primera *Umwertung* o transmutación de valores, muy anterior a la de Nietzsche. O tal vez él tenía ante sus ojos esta situación al lanzar al mercado del pensamiento su *Umwertung*.

Pero no deseo desviarme en esa dirección. Lo que sí me ha llegado despacio, a través de muchos años, al cerebro, es la conciencia del apartamiento con relación a los demás, a la naturaleza, al planeta, en último término, que esta filosofía produjo en occidente. El planeta, la naturaleza, se nos había convertido en algo parecido a los grandes retratos que se hicieron en el renacimiento y barroco sobre todo. A saber un fondo de grandes manchas de colores, o de una oscuridad agradable, tal vez una cortina, y sobre ese fondo la figura luminosa de un ser humano. Sólo existe ese ser humano en el cuadro. Lo demás no existe.

Nos está costando siglos, y esfuerzo sobrehumano, recuperar una filosofía de la naturaleza, pero no reducida a símbolos aritméticos o químicos, sino amplificada hasta la unión suprema de hombre y naturaleza. El hombre en la naturaleza y la naturaleza en el hombre. Mi recuerdo se dirige a Fray Luis de Granada y su Introducción al símbolo de la fe, libro en el que nos sumergimos en una ternura y amor hacia los animales y la naturaleza, no superada en la literatura escrita en lengua española. Algo así debe ser una Cosmología moderna. La Antropología futura debe escribirse desde dentro de la Cosmología, tan humana como la de Sócrates y tan de la naturaleza como la de los presocráticos.

La reflexión en torno al segundo neologismo horrendo que nos atrevimos a proponer más arriba: la des-partición del ser humano, abre las puertas a una caverna hondísima, oscurísima, y terrorífica, que es el paisaje propio del estudio de las pasiones.

En primer lugar, el filósofo se ve obligado a enfrentarse a la “moral intelectual” de Sócrates. Torpemente resumida esa moral, se expresaría así: si conozco el bien, lo voy a llevar a cabo. Pero una vez más, voy a dejar a un lado esta exigencia, para examinar una consecuencia que a primera vista parece secundaria, pero que quizás no lo sea. Si el hombre, según Sócrates, se define por lo intelectual, y la moral se define también por algo intelectual (el conocimiento que tenemos del bien), se produce una “partición” del

hombre y queda en el lado oscuro el monstruo de las pasiones, al que hay que pisotear sin piedad, o al menos, conducir como el buen auriga que sabe dominar a los caballos de su carro. Sea como sea la intensidad del odio a las pasiones del filósofo, o predicador, o director espiritual, se produce una “des-partición”, porque se parte en dos al ser humano y luego se arrojan las partes muy lejos una de otra.

No es este el momento de recorrer la historia de la filosofía, para seguir el curso de esta separación en dos mitades del hombre y que el cristiano no debería aceptar tan gozosamente, como si estuviera degustando lo más exquisito del mensaje del reino de Cristo. Pudiera parecer como si el Supremo Hacedor se hubiera equivocado en su obra, lo cual es feamente blasfemo.

Desde el punto de vista más filosófico no podemos dejar de mencionar aquí a Descartes. En su última obra *Les Passions de l'âme* (*Las pasiones del alma*) publicada en 1649, tres meses antes de su muerte, el gran maestro del racionalismo se ha dado cuenta de que no había prestado la atención debida a la contraparte de la razón, a la otra parte del ser humano. Con esa ocasión, dice en el título de la Primera Parte, tratará también “de toda la naturaleza del hombre”. Es decir: se siente en la obligación de mostrar cómo engrana la parte de las pasiones con la parte racional. A este respecto afirma:

toutefois ce que les anciens en ont enseigné et si peu de chose, et pour la plupart si peu croyable, que je ne puis avoir aucune espérance que d'approcher de la vérité qu'en m'éloignant des chemins qu'ils ont suivis (*no obstante, lo que los antiguos han enseñado acerca de ellas es tan poca cosa, y en su mayor parte tan poco creíble, que no pude tener ninguna esperanza de acercarme a la verdad, más que alejándome de los caminos que ellos siguieron*).²

No olvidemos que el autor de esta afirmación había sido alumno de los jesuitas en su adolescencia y juventud. Con toda probabilidad se saturó del discurso combativo

2. DESCARTES, RENÉ, *Les passions de l'âme*, Le livre de poche, Paris, 1993.

en contra de las pasiones y tal vez lo incluyó en esa valoración peyorativa de los “antiguos”.

En tiempos recientes (1991) una mirada inteligente, que provenía del campo de la semiótica, inició lo que prometía ser un nuevo modo de acercarse al estudio de las pasiones. Algirdas J. Greimas, con la colaboración de Jacques Fontanille, publicó en ese año su *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme* (*Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de alma*).³ Dividen su trabajo en tres partes; la primera lleva por título: Epistemología de las pasiones. La segunda es un estudio a propósito de la avaricia y la tercera se ocupa de “Los celos”. Recordemos lo que se proponía la Semiótica de Greimas. Tiene como telón de fondo las reflexiones del eminente lingüista Emile Benveniste. Ya en la temprana fecha de 1954 [*Journal de Psychologie*, P.U.F., Paris, enero-junio 1954. Recogido en *Problemas de Lingüística general*, Siglo XXI, 1999]. En ese y otros trabajos Benveniste se esforzaba por dilucidar las tendencias de la lingüística moderna, que en su conjunto puede verse como un esfuerzo por *formalizar* el estudio de la lengua. Eso llevó a la elaboración del concepto de *estructura* que en Europa (a diferencia de Estados Unidos) se entiende la “disposición de un todo en partes y la solidaridad demostrada entre las partes del todo, que se condicionan mutuamente”.

La lengua podía pues estudiarse como un sistema de signos. El locutor (o “lo quente”) se apropia de ese sistema y enuncia sus proposiciones en el discurso. Algún autor veía la frase como una especie de escenario sobre el que se mueven diversos personajes: el sujeto, el verbo, los complementos, adverbios, etc. Esos personajes se relacionan entre sí, reaccionan ante la presencia del otro, interactúan.

Pues bien, la teoría semiótica de A. J. Greimas para explicar cómo un texto concreto ha construido su significado, formaliza esas relaciones dentro de la frase y del texto en general. Así puede afirmar, por ejemplo, que un Sujeto (S), Don Quijote pasa de un estado inicial en el que no está en unión con el Objeto de sus deseos (O), es decir: las aventuras la gloria, la fama, el amor de Dulcinea, a otro estado posterior en que realiza su deseo.

3. GREIMAS, ALGIRDAS JULIÁN, *Semiótica de las pasiones: de los estados de cosas a los estados de ánimo*, Siglo XXI, México, 1994.

Formalizado sería:

Estado inicial (S >>> en desunión con O) pasa a (S <<<<O) estado final. Ruego mil perdones por la simplicidad del ejemplo, casi infantilmente tratado. Este largo rodeo ha sido necesario para poder aclarar la importancia del libro de Greimas sobre las pasiones. Greimas descubrió que el tipo de análisis de texto que había propuesto no daba cuenta del mundo humano del discurso, sino solamente de una esquematización de la acción:

En primer lugar, el estado, es un “estado de cosas” del mundo que se ve transformado por el sujeto, pero también es “estado de ánimo” del sujeto... (pag14).

Después surgen el fenómeno de la “modelización” y el de la “aspectualización de la frase”, todo un mundo de tensiones dentro del discurso. Sugerían entonces, Greimas y Fontanille, la necesidad de examinar críticamente su teoría. Dicho resumidamente: en el discurso aparece no sólo el mundo intelectual del hombre sino también el mundo pasional (aunque se vea obligado a ser expresado de un modo intelectual).

Abí la pasión aparece al descubierto, como la negación de lo racional y de lo cognoscitivo. El “sentir” desborda al “percibir”. Todo sucede como si otra voz súbitamente se elevara para decir las cosas de otra manera [pag 18].

Las sugerencias del libro de Greimas y Fontanille pueden abrir al filósofo del lenguaje y al antropólogo filosófico un camino para comprender las pasiones humanas, su transformación en discurso, su catalogación y posteriormente su lugar en la existencia. Desde luego será necesario tener en cuenta, por otro flanco distinto de la investigación, a las Neurociencias. “Toda información que llega a una neurona del cerebro despierta una reacción emocional por pequeña que sea”, oímos decir en un Congreso, aunque no estamos en condiciones infortunadamente de citar con exactitud la fuente.

Recordemos que estas consideraciones surgieron de aquella constatación que hicimos al principio, de que nuestro venerado Sócrates, había cortado de un tajo toda la maleza emocional en que está atrapada nuestra existencia. Queríamos encontrar la posibilidad de un nuevo enfoque que no fuera el de Descartes, por ser demasiado fisiológico, ni el de la enorme bibliografía al servicio del dominio y sometimiento de las pasiones, elaborado por los ascetismos griegos, cristianos, budistas o índicos en general (como el yoga). Aunque no deja de ser un argumento de peso al momento de pensar sobre la naturaleza de las pasiones.

Remo Bodei, en su interesantísimo libro *Geometría de las pasiones* da voz exacta y adecuada a nuestras preocupaciones. En su *Introducción* advierte:

Frente a las múltiples estrategias elaboradas para extirpar, moderar o domesticar las pasiones [...] aún parece lícito preguntarse si la oposición razón-pasiones puede dar cuenta de los fenómenos a que se refiere y si es justo en general sacrificar las propias 'pasiones' en nombre de ideales que podrían ser vehículo de infelicidad no motivada.⁴

La valiente y difícil hipótesis de su libro parecer ser, que es posible desvincularnos de aquellas metáforas del carro conducido por caballos, que el auriga debe refrenar violentamente, y otras metáforas de la misma índole violenta. Podríamos llegar a pensar las pasiones (emociones, deseos, sentimientos) como estados que no se añaden desde el exterior a un "grado cero" de conciencia indiferente, para enturbiarla y confundirla, sino que son el "tono" de cualquier estado físico.

Las pasiones no se reducen sólo a conflictividad, confusión y engaño. Tiñen al mundo de vivos colores subjetivos y dan sabor a la existencia. La historia del modo de entender las pasiones, desde el siglo XVIII hasta nuestros días, podría iniciar con Kant, que las consideraba un "cáncer de la razón" (aunque él no advertía que estaba

4. BODEI, REMO, *Geometría de las pasiones: miedo, esperanza, felicidad. Filosofía y uso político*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

dominado por fortísimas pasiones: el ansia de saber, el deseo de la exactitud máxima, de la puntualidad llevada al extremo, del conocimiento de la verdad). Pasando por Descartes, Espinosa y los románticos, llegamos hoy a escuchar los lamentos porque se han perdido las “nobles pasiones” y sólo hay egoísmo individual. El Estado se arroga el monopolio legítimo de las pasiones más fuertes y exclusivas, como la venganza. Nos quejamos de vivir una época de mediocridad, de encerramiento del individuo en sí mismo, reducción de las relaciones humanas, debida a los modos de trabajo.

Remo Bodei informa de que Tocqueville fue uno de los primeros en diagnosticar esos síntomas en su libro *La democracia en América (1840)*. La tesis de Tocqueville es que los Estados Unidos son sólo la anticipación de una forma de vida destinada a propagarse a todo el planeta. Las pasiones son calmadas mediante la búsqueda obsesiva de los bienes materiales. El deseo se bloquea en metas fácilmente alcanzables.

De aquella “des-partición” original de la filosofía socrática, de la dominación violenta sobre las pasiones, o al menos la moderación de los deseos, hemos llegado a lo que Bodei describe admirablemente:

No hace mucho en que en nuestras culturas esta actitud ha sido limitada y en parte removida, modificando profundamente la conducta de miles de millones de hombres, transformándolos casi en ‘mutantes’ respecto a las costumbres y sistemas de valores del pasado.

Antes (y ese “antes” nos incluye aún a muchos de nosotros) la tradición proponía un modelo de individualidad compacta (con el brazo en alto, la mirada al frente y los camaradas a un costado, como vivimos en algunos países de Europa), ahora predomina un ideal de individuo liberado del imperativo de la coherencia, cuyas palabras preferidas son “no vinculante”, “versátil”, “libre de ataduras”. En el mundo académico una gran mayoría presenta, consciente o inconscientemente, una obra hecha de citas de otros autores, lo que libera de la tarea de la coherencia en el pensar.

Nuestra breve reflexión sobre la significación de la figura de Sócrates dentro de lo que concebimos como una *philosophia perennis*, que nos ha llevado hasta el mundo de las pasiones, dejado a un lado por la filosofía socrática que conocemos, no puede terminar

sin unas breves palabras sobre las revoluciones sociales, ese terror para el ciudadano y escándalo para el filósofo.

Los movimientos de emancipación radical han cambiado el miedo en terror, mantenido por la fuerza armada y dirigido por unos pocos. Como dice con extraordinario acierto Remo Bodei, junto al “altar de la razón” (que suplantaba la alianza del trono y el altar) ha surgido el “altar del miedo”. La revolución, como hecho filosófico, exige nuestra atención, ya que ha puesto en el aire el proyecto de un “hombre nuevo”. ¿Qué significa esto? ¿Cómo se mantiene en pie esa idea? ¿Qué arquitectura interna tiene esa promulgación? Debemos estudiarla detenidamente, así como el silencio de los autores clásicos de nuestra filosofía sobre el tema.

LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN EL PENSAMIENTO HINDÚ DESDE LA MIRADA DE SARVEPALLI RADHAKRISHNAN

Jorge Luis Ortiz Rivera*

Introducción

La experiencia religiosa es el estado más pleno que el hombre alcanza durante su vida en este mundo. Así lo demuestra el pensamiento de varios autores. En este sentido, las tesis de todos los grandes pensadores sobre el particular, son repetidas; así sucede con las propuestas de Bergson o de San Juan de la Cruz, por citar sólo un par de ellos que manifiestan gran hondura en el conocimiento de este fenómeno desde la perspectiva occidental. Sin embargo, existe la posibilidad de que la complejidad y profundidad con los que se presenta el mismo tema, sea similar desde las perspectivas de pensadores que no pertenecen a esta misma cosmovisión. Así, por ejemplo, es el caso del pensador hindú Sarvepalli Radhakrishnan, aunque su propuesta sea menos conocida, dado su origen oriental, representa un esfuerzo al mismo nivel que los autores occidentales por explicar la experiencia religiosa.

El presente trabajo tiene la finalidad de hacer explícitos los tópicos referentes a este tenor de ideas. Me propongo exponer cómo el concepto de *experiencia religiosa* dentro del pensamiento de Sarvepalli Radhakrishnan se encuentra integrado en un proceso

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Intercontinental. Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura por la Universidad Intercontinental. Catedrático de la materia Historia de los Problemas Filosóficos del Medioevo Europeo y de Lógica y Teoría de la Argumentación en la Universidad Intercontinental. Profesor de varias casas de formación religiosas. Autor de varios artículos en revistas especializadas. Coordinador de Investigación del Área de Humanidades de la UIC.

que toma en cuenta el resto de tipos de experiencia posibles en el hombre y lo presenta como el culmen de ellos. Para alcanzar este fin expondré primero los momentos más significativos de la vida de nuestro autor, aquéllos que nos permitan entender cómo estas vivencias se constituyen en elementos hermenéuticos de su pensamiento. En efecto, “Es en estos contextos históricos y hermenéuticos y con estas experiencias que informan su visión del mundo que Radhakrishnan encontró un hinduismo renaciente”.¹

Y es que Radhakrishnan conjuga en su vida y en su obra coherentemente la influencia de su cosmovisión vedanta, hinduista, con el aporte del pensamiento filosófico y teológico europeo. Descubrimos en sus escritos la preocupación profundamente religiosa del hindú y altamente racional del filósofo, en sentido europeo. Por ello, después de hablar un poco de su obra expondremos algunas ideas apuntadas en dos de sus principales textos: *Filosofía India*, volumen I, de 1923 y *Una visión idealista de la vida* de 1929. En estos textos se encuentra ya Radhakrishnan en posesión madura de sus mejores ideas.

En esta revisión filosófica integraremos su propuesta de experiencia religiosa como experiencia de la realidad y buscaremos cómo esta perspectiva nos otorga una aproximación al concepto de hombre que se maneja en el hinduismo en general y en el pensamiento de nuestro autor en particular, tal y como se apunta en el texto “La religión como experiencia de la realidad”. Finalmente abordaremos el tema del hombre perfecto. Pero para alcanzar estas metas deberemos analizar el pensamiento radhakrishniano desde las categorías de la filosofía occidental, es decir, la de una filosofía sistemática. El mismo autor se enfrentó a esta preocupación en su propia vida:

Dos influencias claves sobre Radhakrishnan en el Colegio cristiano de Madrás dejaron un sello indeleble sobre las sensibilidades de Radhakrishnan. Primero, Radhakrishnan fue entrenado en la filosofía europea. Radhakrishnan fue introducido a la filosofía de Berkeley,

1. “Sarvepalli Radhikrishnan” en *The Internet encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/r/radhakri.htm>. [Consultado el 25 febrero de 2008]. “It is in this historical and hermeneutic contexts and with these experiences informing his worldview that Radhakrishnan encountered a resurgent Hinduism”.

Leibniz, Locke, Spinoza, Kant, J.S. Molino, Herbert Spencer, Fichte, Hegel, Aristóteles, y Platón entre otros.²

Producto de esta formación filosófica es el método particular con el cual enfrenta el estudio del problema religioso. La misma perspectiva desde la que lo hace, nos habla de una fuerte influencia el pensamiento occidental sobre él. Así lo demuestran los artículos que escribe hacia los años 40 del siglo XX. Por ello,

Los artículos y libros de Radhakrishnan durante este período reflejan su deseo de ofrecer una respuesta sostenible filosófica al descontento revelado que él encontró. La Primera Guerra Mundial y su secuela, y en particular los acontecimientos en Amritsar en la primavera 1919, la paciencia de Radhakrishnan todavía más exacerbada con la que él vio un Occidente irracional, dogmático, y despótico.³

Pero, si bien es cierto que esta influencia occidental está presente en su pensamiento, también lo es el hecho de que su mente aúna a estas categorías las propias del pensamiento advaita adquirido ya desde los primeros años de su infancia y del admirado pensador bengalí Tagore. De tal manera que la propuesta de Radhakrishnan no es en sí misma reflejo puro del pensamiento occidental, ni un eco del pensamiento Hindú, sino que representa una forma original de pensamiento filosófico que rescata, a su parecer, lo mejor de ambos mundos.

2. *Idem*. "Two key influences on Radhakrishnan at Madras Christian College left an indelible stamp on Radhakrishnan's sensibilities. First, it was here that Radhakrishnan was trained in European philosophy. Radhakrishnan was introduced to the philosophies of Berkeley, Leibniz, Locke, Spinoza, Kant, J.S. Mill, Herbert Spencer, Fichte, Hegel, Aristotle, and Plato among others".
3. *Idem*. "Radhakrishnan's articles and books during this period reflect his desire to offer a sustainable philosophical response to the unfolding discontent he encountered. World War One and its aftermath, and in particular the events in Amritsar in the spring of 1919, further exacerbated Radhakrishnan's patience with what he saw as an irrational, dogmatic, and despotic West".

Por ello no he rehusado esquematizar la propuesta de la experiencia religiosa como una de las categorías de la propuesta epistemológica de este autor. Estas categorías de interpretación de la experiencia son la de estética y la de intuición y, desde éstas, se desarrollará el cuerpo del trabajo.

Sarvepalli Radhakrishnan, el hombre

Radhakrishnan nace a finales del siglo XIX en 1888 en Tirutani envuelto en el ambiente propio de una familia brahmán. Por ello, las primeras experiencias educativas las realizará en esa ciudad que poseía un fuerte sabor místico. Ello causó gran influencia en el pensamiento de Radhakrishnan, como lo demuestra el fuerte sabor *śankara advaita*⁴ que se advierte en sus obras.

En 1896 asistió a la Escuela Misionera Luterana Evangélica Hermannsburg de Tirupati,⁵ pueblo vecino a Tirutani y ahí permanece por 4 años. Seguramente la enseñanza recibida en este centro, la cual se caracterizaba por proponer un énfasis en la experiencia personal religiosa, favoreciera que Radhakrishnan encontrara una línea conductora entre el pensamiento de los misioneros luteranos y las prácticas religiosas en las que había vivido. En 1900 asiste en Vellore al Colegio Elizabeth Rodman en donde se enfrenta al mandato del colegio de evangelizar las masas paganas. Para ello los misioneros de la Iglesia Americana Reformada recuerden a las ideas de teología de la reforma alemana, la cual enfatiza a un Dios justo, la gracia incondicional y la elección divina; lo cual critica al hinduismo como incoherente y poco firme éticamente. Esto hiere la sensibilidad hindú de Radhakrishnan, quien, en el futuro, intentará conciliar estos pensamientos.

-
4. "Seis grandes escuelas suelen citarse para ordenar un poco el caos de divisiones y subdivisiones del pensamiento pero, entre ellas, destaca especialmente la denominada como "Advaita Vedanta" (s. X), que es curiosamente la escuela que, al parecer, ha conservado con mayor fidelidad el legado filosófico de la India. Viene a insistir en que la realidad es solamente una, a pesar de la diversidad. Así, "advaita", según las expresiones de los Upanishad, significa 'no dualidad' ". En <http://mundofilosofia.portalmundos.com/el-advaita-vedanta-de-sankara/>.
 5. Turapati se encuentra en Chittoor, distrito de Andhra Pradesh, en India.

En 1904 comienza su trabajo académico en el Colegio Cristiano Madrás donde consigue posteriormente su Master. Es de vital importancia para entender su pensamiento maduro verlo a la luz de la influencia que ejerció sobre él el profesor A. G. How, quien fuera su asesor de tesis. Éste fue un misionero escocés que dominaba la teología de Ritschal, la cual destaca la importancia de la percepción subjetiva y del conocimiento teórico que descubre la naturaleza última de las cosas. Este influencia de su mentor, aunada a las polémicas religiosas imperantes en Madrás afectaron honda y positivamente el pensamiento filosófico de Radhakrishnan. Él mismo lo atestigua “El desafío de críticos cristianos me obligó a hacer un estudio sobre hinduismo y averiguar qué está vivo y qué está muerto en él [...] preparé una tesis sobre la Ética Vedanta, que fue pensada para ser una respuesta al cargo de que sistema vedanta no tenía ningún espacio para la ética”.⁶ Después de conseguir el *Master*, los intereses filosóficos principales de Radhakrishnan se centran en varios tópicos de la psicología, asumida al estilo de la filosofía europea; problemas éticos, entorno de los pensamientos nativos de la India; epistemología; filosofía de la religión y mística. Sin embargo, esta presentación de sus principales coordenadas teóricas no estarían completas sin hacer referencia al hecho de que hacia 1912 Radhakrishnan se enfrenta por primera vez, como ya lo habíamos anunciado antes, a las primeras traducciones al inglés del pensador Bengalí Rabindranath Tagore, de quien rescata para sí su fuerte inclinación hacia la estética y por ello hacia la consideración de la intuición como vía primordial de conocimiento.

En 1923, estando ya en Calcuta, publica sus dos volúmenes de *Filosofía Hindú* y el libro *La Opinión hindú sobre la vida*, (*The Hindu View of Life*. 1927) a los que se suma *Una opinión idealista de la vida*. (*An Idealist View of life*. 1929). Esta última obra ha sido considerada frecuentemente como la más madura obra de Radhakrishnan y, por ello, es la que más estudio ha recibido por parte de la comunidad internacional. Lo que es un hecho, es que con su publicación Radhakrishnan ha llegado a la posesión de su propia filosofía, ya que, por fin, con toda claridad ha llegado a identificar lo que le considera el problema religioso.

6. RADHAKRISHNAN, SARVEPALLI, *My Search for truth*, South Asia Books, 1981, p. 19. “The challenge of Christians critics impelled me to make a study of Hinduism and find out what is living and what is dead in it... I prepared a thesis on the Ethics of Vedanta, which was intended to be a reply to the charge that Vedanta system had no room for ethics”.

A partir de los años 30's Radhakrishnan comienza a ejercer funciones políticas de su país, ello provocado por el hecho de que en 1931 fue nombrado caballero. Así, Sir Radhakrishnan comienza por ser Vicecanciller no sólo de la universidad de Calcuta, sino que en 1936 lo es de la Universidad Hindú de Benares. En 1949 es nombrado presidente de la Comisión de Educación Universitaria. Desde 1940 había sido representante de la UNESCO y como miembro de este organismo de 1946 a 1951 fue miembro de la Asamblea Constituyente India, cuando este país alcanzó su independencia.

Pero fue hasta 1952 cuando Radhakrishnan tuvo la oportunidad de poner en práctica su pensamiento filosófico. En este año se convirtió en Vicepresidente bajo el gobierno de Raja Sabha. En 1962 fue electo presidente, cargo que ejerció hasta 1967, año en que se retira de la vida pública, muriendo el 17 de abril de 1975.

La experiencia religiosa, una forma epistemológica

La gran preocupación filosófica de Radhakrishnan, lo hemos visto, es el problema que presenta, para la misma filosofía, el fenómeno religioso, específicamente, las formas de vida religiosa de las que él tiene conocimiento directo. Por eso el desarrollo de una teoría del conocimiento es condición necesaria en este esfuerzo por entender lo trascendente. Todo esfuerzo por explicar la religión redundará en la comprensión que se tenga de la realidad, pues se “contempla a Dios como idéntico con el universo entero”.⁷ Pero ello sólo es posible en la medida que el hombre tenga una experiencia directa con la divinidad, ya que “la experiencia es fruto del conocimiento, pues todo conocimiento impulsa a la realización, nos mueve a una nueva intensidad a una comunión más profunda”.⁸

Así que conocimiento, experiencia y religión queda entrelazadas en el pensamiento radhakrishniano, tal y como había quedado ya establecido desde *Una opinión idealista de la vida*:

7. RADHAKRISHNAN, SARVEPALLI, “La religión como experiencia de la realidad” en *La religión y el futuro del hombre*, Madrid, Guadarrama, 1969, p.101.

8. *Ibidem*, p.100.

Con la publicación de *An Idealist View of Life*, Radhakrishnan había entrado en posesión de propio pensamiento filosófico. En su mente, había identificado el problema “religioso”, repasado las alternativas, y había postulado una solución. Un dogmatismo irreflexivo no podía ser remediado para escapar “de la religión empírica” que es la base verdadera de todas las religiones. Más bien un reconocimiento de la potencia creativa de experiencia integral templada por una actitud crítica científica era, como Radhakrishnan creyó, el único correctivo viable a las reclamaciones dogmáticas de exclusividad fundada sobre la autoridad externa, de segunda mano. Además, mientras el hinduismo (Advaita Vedanta) como él lo definió mejor ejemplificó su posición, Radhakrishnan demandó que las tradiciones genuinas filosóficas, teológicas, y literarias en India y el Oeste apoyaron su posición.⁹

Es por ello que toda reflexión sobre lo religioso debe basarse en una reflexión filosófica, misma que, en el caso de Radhakrishnan, descubre la presencia de elementos hindúes en su propia metafísica. En efecto, como un *advaitin*, Radhakrishnan abrazó un idealismo metafísico. Pero el idealismo de Radhakrishnan era tal que reconoció la realidad y la diversidad del mundo de experiencia (*prakṛti*) al mismo tiempo conservando la noción de un absoluto totalmente trascendente (el *brāhman*), un absoluto que es idéntico al mí (*ātman*). Mientras el mundo de la experiencia y de las cosas diarias no es, seguramente, la realidad última, puesto que es sujeto de cambio y está caracterizado por la finitud y multiplicidad, éste, sin embargo, tiene su origen y apoyo en el absoluto

9. “Sarvepalli Radhakrishnan” en *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/r/radhakri.htm>. [Consultado el 25 febrero de 2006].

“With the publication of *An Idealist View of Life*, Radhakrishnan had come into his own philosophically. In his mind, he had identified the “religious” problem, reviewed the alternatives, and posited a solution. An unreflective dogmatism could not be remedied by escaping from “experiential religion” which is the true basis of all religions. Rather, recognition of the creative potency of integral experience tempered by a critical scientific attitude was, Radhakrishnan believed, the only viable corrective to dogmatic claims of exclusivity founded on external, second-hand authority. Moreover, while Hinduism (Advaita Vedanta) as he defined it best exemplified his position, Radhakrishnan claimed that the genuine philosophical, theological, and literary traditions in India and the West supported his position”.

(el *brahmán*) que es libre de todos los límites, la diversidad, y distinciones (*nirguna*). El *brāhman* es la fuente del mundo y de sus manifestaciones, pero estos modos de ser no afectan la integridad de *brahmán*.

Tal realidad sólo es perceptible por medio de intuición. Ésta es para Radhakrishnan una experiencia integral, por un lado porque coordina y sistematiza otros tipos de experiencia, por otro lado, en tanto que forma la base de otras experiencias. La intuición encuentra su expresión en el mundo de la acción y de las relaciones sociales. Pero no toda experiencia tiene el mismo interés para Radhakrishnan, él se siente especialmente atraído por las experiencias espirituales. Entre las experiencias que reciben el nombre de espirituales se puede encontrar algo en común: “Ante todo son una experiencia recibida, dada”. Es decir, “no son respuesta a una orden de la voluntad; ocurren cuando menos las esperamos”.¹⁰

Por eso, no es fácil definirla con exactitud. El mismo Radhakrishnan no acierta a encontrar una sola expresión que la denote. En *Una opinión idealista de la vida*¹¹ se encuentran muchas expresiones que se refieren a la intuición de la experiencia espiritual. Así, por ejemplo, que abarcan una gran gama de situaciones anímicas, “experiencia religiosa”,¹² “conciencia religiosa”,¹³ “Experiencia Mística”,¹⁴ “experiencia espiritual auto-existente”,¹⁵ “indicaciones proféticas” “y la verdadera tierra en lo más profundo del ser del hombre”,¹⁶ “aprehensión espiritual”,¹⁷ “momentos de visión”,¹⁸ “revelación”,¹⁹

10. RADHAKRISHNAN, S., “La religión como experiencia de la realidad”, *op. cit.* p. 106.

11. RADHAKRISHNAN, SARVEPALLI, *An idealist view of life*, Osmania University, George Allen And Unwin Limited, 1947.

12. *Ibidem*, p. 91.

13. *Ibidem*, p. 100.

14. *Ibidem*, p. 88.

15. *Ibidem*, p. 99.

16. *Ibidem*, p. 103.

17. *Ibidem*, p. 103.

18. *Ibidem*, p. 94.

19. *Ibidem*, p. 210.

“luz suprema”,²⁰ y aún “fe”.²¹ Pero todas ellas hacen referencia a lo que Radhakrishnan entiende como “el centro creativo”²² del individuo. Pero esta experiencia suprema debe entenderse en el contexto de los diferentes tipos de experiencias posibles en el hombre. Hagamos un recorrido somero por ellas:

1) La experiencia cognitiva

Este tipo de experiencia se da en tres categorías: la experiencia sensible, la razón discursiva y la aprehensión intuitiva. Todas estas formas de la experiencia cognitiva contribuyen al conocimiento de lo real (*brāhman*).

La experiencia sensible se encuentra en un nivel más cercano con el objeto, del cual adquirimos conocimiento a partir de las cualidades sensibles.²³ La razón discursiva y el conocimiento lógico que él produce es el tipo de experiencia que sigue al conocimiento sensible. En realidad se trata de una interpretación de la realidad. Sin embargo, contribuye también a la formación de un “presentimiento intuitivo”.²⁴ Finalmente la aprehensión intuitiva logra ir más allá del discurso lógico, pues “El arte de descubrimiento es confundido con la lógica de prueba y una simplificación artificial de la búsqueda de los movimientos de resultados de pensamiento. Olvidamos que nosotros inventamos por intuición el pensamiento, aunque nosotros lo demos por la lógica”.²⁵ Así que la intuición que propone Radhakrishnan presupone un conocimiento racional de los hechos, lo que él llamaría la “matriz de la racionalidad”,²⁶ aunque el elemento intuitivo es con frecuencia obscurecido por la razón discursiva.

20. *Ibidem*, p. 206.

21. *Ibidem*, p. 199.

22. *Ibidem*, p. 113.

23. Cfr. *Ibidem*, p. 134.

24. Cfr. *Ibidem* pp. 181-182.

25. *Ibidem*, p. 177. “El arte de descubrimiento es confundido con la lógica de Prueba y una simplificación artificial de los movimientos de buscador de resultados de pensamiento. Olvidamos que nosotros inventamos por la intuición lo que demostramos por la lógica”.

26. *Idem*. “The art of discovery is confused with the logic of proof and an artificial simplification of the beeper movements of thought results. We forget that we invented by intuition though we prove by logic”.

2) Experiencia psíquica

Las experiencias psíquicas son un estado de conciencia más allá del entendimiento de lo normal, pues Radhakrishnan considera que los fenómenos psíquicos otorgan más de lo que la sensación, en sus tres categorías ha dado. En occidente, estos estados son llamados por varios nombres: éxtasis, genio, inspiración, locura; en cambio, en la India, estos estados no son anormales, aunque tampoco normales. Dicho de otro modo, para él, la mente humana es capaz de generar estados diferentes a los normales, pero que no son anormales, sino supernormales. Así lo demuestra la tradición hindú: “Las experiencias psíquicas, como la telepatía y la clarividencia, se consideraban que no eran, ni anormales, ni milagrosas. Ellas no son producto de mentes enfermas o inspiración de los dioses, sino los poderes que la mente humana puede exhibir bajo condiciones averiguadas con cuidado”.²⁷

Estas experiencias psíquicas permiten descubrir mediante un “presentimiento intuitivo” que “el espíritu universal es inherente en la naturaleza de todas las cosas”.²⁸ Por ello es importante el estudio de estos estados psíquicos productos de una conciencia superconsciente,²⁹ ya que permiten el acercarse al absoluto, aunque no todos los hombres desarrollen estas capacidades.

3) Experiencia estética

La expresión artística es dinámica, es la expresión sobre algún medio;³⁰ sin embargo, sin la experiencia intuitiva, el arte se convertiría en una obra meramente mecánica. Tal “arte” es un ejercicio en la reproducción más bien que una comunicación del encuentro intuitivo del artista con la realidad. “La técnica sin la inspiración”, declara Radhakrishnan,

27. RADHAKRISHNAN, SARVEPALLI, *Indian Philosophy*, New Delhi, Oxford University Press, 1970, Vol 1, p. 28. “The psychic experiences, such as telepathy and clairvoyance, were considered to be neither abnormal nor miraculous. They are not the products of diseased minds or inspiration from the gods, but powers which the human mind can exhibit under carefully ascertained conditions”.

28. RADHAKRISHNAN, S., *An idealist view of life*, op. cit. p. 143.

29. RADHAKRISHNAN, S., *Indian Philosophy*, Vol 1. p. 28.

30. RADHAKRISHNAN, S., *An idealist view of life*, op. cit. p. 182.

“es estéril. Poderes intelectuales, hechos de sentido y fantasías imaginativas pueden causar versos inteligentes, repetición de viejos temas, pero ellos son la poesía sólo fabricada”.³¹ Esto no es simplemente una diferencia de calidad, sino “una diferencia de clase en la fuente del sí mismo”.³² Para Radhakrishnan, el arte verdadero es una expresión de la personalidad entera, agarrada como era con el impulso creativo del universo.

Sin embargo, contrario a lo que pasa en Occidente, el verdadero artista tiene una mente científica, pues el conocimiento debe llevar al mismo fin. Por ello, el que parte de la experiencia sensible, el que posee una experiencia psíquica o el artista con su experiencia estética intentan producir la intuición de *Brāhman*.

4) Experiencia ética

Este tipo de experiencia es profundamente transformativa, es capaz de resolver dilemas y armonizar los caminos aparentemente discordantes de la acción humana. En el fondo Radhakrishnan concibe el desarrollo ético del individuo como una forma de conversión, De esta manera se destaca la identificación que en él se da entre la ética y la religión. En efecto, una conversión causada por la experiencia ética es similar al concepto de crecimiento religioso.

Desde luego, no todas las decisiones éticas o acciones poseen la calidad de dirección por un impulso intuitivo. Radhakrishnan de buen grado concede que la gran mayoría de decisiones morales es el resultado de la conformidad a códigos bien establecidos morales. Sin embargo, existen rasgos de crisis moral en que la fuerza creativa de las intuiciones éticas empieza a destacar. Por ello, “[E]n el tablero de ajedrez de la vida, las diferentes piezas tienen poderes que varían con el contexto y las posibilidades de su combinación son numerosas e imprevisibles. El jugador sano tiene el sentido del derecho y siente que,

31. *Ibidem*, p. 188.

32. *Ibidem*, p. 189.

si él no lo sigue, él será falso con él mismo. En cualquier situación crítica el movimiento avanzado es un acto creativo".³³

Este impulso provee una oportunidad para probar la validez de la intuición. El héroe oral, tal como lo concibe Radhakrishnan, no vive sólo de intuición. Ésta puede ser sopesada mediante la razón. Es decir, aunque la experiencia intuitiva es el impulso de dirección creativo detrás de todo el progreso moral, debe ser comprobada y probada contra la razón. Hay una dimensión científica y experimental al entendimiento de Radhakrishnan del comportamiento ético. Aquellos cuyas vidas en profundidad son transformadas y quien es dirigido por la experiencia ética son, para Radhakrishnan, héroes morales. A la mente de Radhakrishnan, el héroe moral, dirigido por la experiencia ética, se forja un camino como aventurero, es semejante al descubridor que trae el orden a los elementos dispersados de una ciencia o el artista que compone una obra musical o diseña edificios.³⁴ En cierto modo, hay muchísimo de arte y de ciencia en la vida ética.

5) La experiencia religiosa

Es conveniente comenzar por la diferenciación entre religión y religiones que plantea el mismo Radhakrishnan. Las religiones representan las variadas interpretaciones de la experiencia; mientras que la experiencia integral es la esencia de todas las religiones. Pero se debe tener cuidado, pues "hasta ahora, aun las religiones se han ocupado de construir murallas entre unas y otras en vez de derribarlas".³⁵

Los credos y la interpretación teológica de las religiones no son sino representaciones intelectuales y símbolos de la experiencia: En todo caso son siempre relativos y, por ello

33. *Ibidem*, pp. 196-197 "[I]n the chessboard of life, the different pieces have powers which vary with the context and the possibilities of their combination are numerous and unpredictable. The sound player has a sense of right and feels that, if he does not follow it, he will be false to himself. In any critical situation the forward move is a creative act".

34. *Ibidem*, p. 196.

35. RADHAKRISHNAN, S., "La solidaridad de las religiones" en *La religión y el futuro del hombre*, Madrid Guadarrama, 1969, p. 120.

mismo, imperfectos.³⁶ Lo único absoluto es el ser, por ello “debemos dar a los conceptos tan sólo una dimensión simbólica cuyo valor estriba no en su significado literal, sino en su sugestividad”.³⁷

En cualquier caso, la experiencia religiosa tiene valor en la medida que ofrece la posibilidad de aumentar el conocimiento religioso de alguien y traerlo más próximo a la intuición religiosa. La intuición religiosa es más que simplemente la confluencia de las dimensiones cognoscitivas, estéticas, y éticas de la vida. Sin embargo vital y significativo como estas dimensiones de vida puedan ser, ellas son componentes demasiado parciales y fragmentados de un todo mayor, un todo que es experimentado en su plenitud y urgencia en la intuición religiosa.

Esta intuición lleva a la conclusión de una unidad cósmica absoluta, la cual estaba ya presente en los *Upanishad* como un declaración de no dualidad (*advaita*) del *ātman* y el *brāhman*. Esta realidad es inefable, pero encierra dentro de sí la verdad. Por ello, es necesario resistirse a la tentación de considerar una sola religión como verdadera, porque “cuando nos empeñamos en mantener a todo costa los conceptos imaginarios de Dios, tendemos a hacernos intolerantes”.³⁸ Se debe recordar siempre que “Dios es lo más profundo de nosotros mismo, que cada uno debe alcanzar en la oración y meditación”.³⁹

Todo ello lleva a Radhakrishnan a proponer el pluralismo religioso representado por los Vedantas: “El Vedanta no es una religión, sino la región en sí misma, en su más universal y profunda significación”.⁴⁰ Sin que ello suponga, al menos así lo piensa él, un acto de valoración sobre otro tipo de religiones, pues, como se ha dicho todas son relativas.

36. RADHAKRISHNAN, S., *An idealist view of life*, *op. cit.* p. 186.

37. RADHAKRISHNAN, S., “La solidaridad de las religiones”, *op. cit.* p. 123.

38. *Ibidem*, p. 125.

39. *Ibidem*, p. 128.

40. RADHAKRISHNAN, S., *The Hindu view of life*, London, Upton Lectures Delivered at Manchester College, Oxford, 1927.P. 23. “The Vedanta is not a religion, but religion itself in its most universal and deepest significance”.

6) El sistema de castas

Radhakrishnan afirma que el sistema de castas, correctamente entendido, es un caso ejemplar de tolerancia ética y alojamiento confirmado de un conocimiento intuitivo de realidad. “La institución de castas ilustra el espíritu característico de síntesis comprensiva de la mente hindú con su fe en la colaboración de carreras y la cooperación de culturas. Paradójico como puede parecer, el sistema de casta es el resultado de tolerancia y confianza”.⁴¹ Basado no sobre el fatalismo mecánico de karma, como es sugerido por los críticos del hinduismo, sino sobre un reconocimiento de los valores espirituales del hinduismo e ideales éticos, la casta afirma el valor de cada individuo para resolver su propia realización espiritual, un conocimiento espiritual que Radhakrishnan entiende en términos de experiencia integral.

Tal como Radhakrishnan ve su clasificación de religiones como la afirmación del valor relativo de cada religión en términos de su proximidad a Vedanta, la institución de casta es un reconocimiento social en que cada miembro de la sociedad tiene la oportunidad de experimentar con su propio conocimiento espiritual libre de refrenamientos dogmáticos. En los ojos de Radhakrishnan, aquí está la potencia ética y el genio creativo de experiencia integral. La casta es la innovación creativa de aquellos “cuyas vidas son caracterizadas por una fe firme en la supremacía del espíritu, el optimismo invencible, el universalismo ético, y la tolerancia religiosa”.⁴² Claro que a lo ojos de los occidentales estas afirmaciones no dejan de tener sus bemoles.

41. *Ibidem*, p. 93 “The institution of caste illustrates the spirit of comprehensive synthesis characteristic of the Hindu mind with its faith in the collaboration of races and the co-operation of cultures. Paradoxical as it may seem, the system of caste is the outcome of tolerance and trust”.

42. RADHAKRISHNAN, S., *An idealist view of life*, p. 126.

El concepto de hombre en Radhakrishnan

El acercamiento al pensamiento de Radhakrishnan que hemos hecho hasta ahora permite reconstruir la idea que sobre “el hombre” él tenía. En efecto, en el fondo de toda esta filosofía de la experiencia que se ha presentado apunta ya las líneas generales de su antropología.

En la persona humana se manifiesta la existencia de seis dimensiones que le permiten integrarse a la realidad cósmica que permea el pensamiento vedanta. Éstas son:

Sensibilidad. Esta característica es importante en el pensamiento radhakrishniano porque, si bien es verdad que las sensaciones no permiten llegar por sí mismas al conocimiento más excelente que se plantea en su teoría, también lo es el supuesto de que todo el proceso descansa en el hecho irrefutable de que el conocimiento comienza por el mundo material, mutable, sensorial. Esto permite deducir que para Radhakrishnan el cuerpo no debe ser menospreciado, rompiendo así con el prejuicio occidental de que todo pensamiento hindú es necesariamente dualista con clara primacía espiritualista, sino que, en este caso, está claro que el cuerpo es un vehículo que permite alcanzar el verdadero conocimiento.

La segunda dimensión que se descubre es la existencia en el hombre de una razón discursiva. Ésta permitirá que de lo percibido por la sensibilidad se puedan obtener conclusiones que van más allá de lo que el se capta en un primer momento. Sin embargo, como se ha dicho,⁴³ no se debe olvidar que, muchas veces, que han dado preponderancia a este tipo de conocimiento olvidan que, en el fondo, esta razón trabaja con lo que la intuición otorga y no al revés.

43. *Ut supra*, p. 8.

Existe también en el hombre algo que se podría llamar como una intuición holística, ella es la responsable de producir los estados de conciencia que permiten experimentar el éxtasis, la inspiración.⁴⁴ Gracias a ella se explica que se manifieste el **sentido estético**, capacidad de recreación de la realidad y expresión de la experiencia que de ello se tiene y, en tanto experiencia, incomunicable por otro medio.

La tarea de convertirse en héroe de gran calidad moral, capaz de influir transformativamente en el mundo que le rodea es posible gracias a la quinta dimensión antropológica, la cual podría ser denominada por el término occidental de *frónesis*. Recuérdese que este término fue utilizado por Aristóteles para referirse a la inteligencia práctica. En el caso de Radhakrishnan esta idea no es ajena a su parecer, pues el hombre debe enfrentarse al acto de intuición moral en el momento de la decisión.

Finalmente, en el siglo XVII se acuña el término y concepto de *facultad divinatória*.⁴⁵ Creo que pudiera bien emplearse ahora para referirse a la última dimensión distinguible en el ser humano en el pensamiento de Radhakrishnan. La meta a alcanzar, este $\alpha\phi$ del *ātman* sería imposible si no existiera ésta.

44. *Vid.*, p. 9.

45. Tomassino (1619-1695), Jacobi (1743-1819) y Gratry (1802-1872) postulan respectivamente en sus sistemas la idea de que el hombre debe poseer una facultad especial para captar la existencia de la divinidad, de otra manera, no se explicaría que pudiera conocer y relacionarse con ella. Cada uno propone una facultad diferente: la "tactación", el *Gefühl*, o el sentido divino, respectivamente. Genéricamente se llama a éstas como facultad divinatória. Término que es escogido al interpretar lo que Radhakrishnan está sosteniendo en la experiencia religiosa.

Conclusiones

Enfrentarse por primera vez al pensamiento de este autor hindú supone adentrarse a un mundo, que aunque suena conocido, no debe entenderse en misma lógica del pensamiento occidental. El hecho de que la formación intelectual de Radhakrishnan incluyera conocimientos de filosofía occidental provoca que en sus escritos utilice estas categorías, pero como quedó asentado al principio de este trabajo, ello no lo obligó a abandonar su cultura brahmánica. Así que para entenderlo se debe permanecer en un constante ir y venir entre ambos discursos. No todo es entendible desde la racionalidad occidental, ni todo desde la hindú.

En este sentido cabe mencionar que el pensamiento de Radhakrishnan es producto de alguien que está inmerso en una situación privilegiada dentro de la jerarquía de castas de la India. Recuérdese que él pertenece a la casta superior, los brahmanes. En ella creció, en ella se formó y en ella ejerció su labor docente y política. Por lo tanto no es de extrañar ese dejo de ingenuidad que se siente a lo largo de su propuesta: fundamentar metafísicamente la diferenciación social imperante en su país y, aunque ésta, al decir de Radhakrishnan, refleje el estado ontológico de las cosas, al grado de proponer confianza y cooperación por parte de todos, no se puede obviar el riesgo de que doctrinas de este tipo den pie a la opresión, no sólo institucionalizada, sino también sacralizada.

Sin embargo, no se puede olvidar que el esfuerzo de Radhakrishnan permite conceptualizar el ascenso místico- hindú, claro, porque esa es la herencia del autor; sin embargo aplicable a otras formas de misticismo – desde otra perspectiva. No se trata de un abandono del mundo. La experiencia del *Brāhman* conduce, dentro de su misma lógica, a enfrentar los problemas más cotidianos, presentándose así no sólo como un postulado metafísico, sino que, partir de él, se insta una actitud ética. Es decir, la auto inspección nos conmina a regresar al aquí y al ahora, siendo necesario que la experiencia religiosa se concrete.

Merece también una mención especial la propuesta del pluralismo religioso. Ideal presente en el mundo entero en diversas mentes filosóficas. Si la experiencia religiosa permite descubrir al Uno que trasciende la diversidad y la multiplicidad, es de esperarse que las vivencias personales de la divinidad y las manifestaciones rituales de las diferentes

religiones coincidan en lo esencial, al final de cuentas, todas se refieren al inicio común de la realidad. Sin embargo, nótese cómo propone el hecho de defender su propia religión como La Religión.

Saber lo que es una cosa sólo se puede alcanzar, desde el pensamiento radhakrishniano por introspección. Por ello, la teoría del conocimiento es al mismo tiempo antropología, y teoría de la religión. Tal como apuntábamos al inicio de este trabajo, el culmen del desarrollo humano se encuentra en la amplitud de la experiencia religiosa.

En última instancia, no se puede negar la existencia de yo, y una existencia de tipo espiritual. Es en este sentido que el pensamiento hindú cree en la realidad de la experiencia de la realidad, dicha experiencia es el fruto de un conocimiento que generalmente es teórico; pero no siempre se puede acceder al fondo mismo de la realidad sólo por la vía teórica, porque supone, en última instancia, en su grado más profundo, una experiencia con lo eterno que se da sólo en la forma de un encuentro.⁴⁶

Es aquí donde filosofía y religión se identifican en el pensamiento de Radhakrishnan, y es que la forma de la realidad se debe captar con el ojo limpio de la inteligencia,⁴⁷ provocando que el filósofo se confunda sus tareas con las del gurú.⁴⁸ Es así que la identidad espiritual sólo es cognoscible desde la certeza del propio yo alcanzada por la introspección. Todo ello exige que se recurra a una lógica superior que no anula la razón, sino que la abarca y la supera: la lógica del arte, de la poesía.⁴⁹

Por todo ello es que la propuesta misma epistemológica de Radhakrishnan es al mismo tiempo teológica y antropológica, ya que “al alcanzar los límites del conocimiento científico se nos interponen, no uno, pues, sino dos misterios: el del dentro del yo y el de más allá del mundo”.⁵⁰ Además, reviste de exigencias éticas, pues “el alma que tiene

46. *Íd.* RADHAKRISHNAN S., “La religión como experiencia de la realidad”, *op. cit.* p. 100-104.

47. *Ibidem*, p. 102.

48. *Idem*.

49. *Ibidem*, p. 104.

50. *Ibidem*, p. 105.

una auténtica experiencia espiritual cambia radicalmente [...] domina las tres cualidades de sattva”.⁵¹

Desde esta perspectiva es que se atiende a la realidad de las castas que están presentes en la sociedad hindú; pero que, para Radhakrishnan, constituye un reflejo de la armonía de universo: Así deben ser las cosas. Creo que este punto debe ser aún discutido desde las propuestas de ambas tradiciones, porque quizá el esfuerzo de occidentalizar al máximo el pensamiento advaita corra necesariamente el riesgo de traicionarlo.

51. *Ibidem*, p. 110.



Franco Benigni SX*

Señor rector, reverendos sacerdotes, colegas, estudiantes, damas y caballeros:

1. El estudio de la filosofía es una forma privilegiada de Humanismo. El humanismo integral

Cuenta Thomas de Cantimpré que san Alberto Magno le confió cómo, estando él en París, en su celda estudiando la filosofía, le apareciera el diablo. Tenía el aspecto de un fraile – dominico – que quería convencerlo de la peligrosidad de la filosofía. Entonces Alberto hizo la señal de la santa cruz y el tentador huyó vencido.³ Desgraciadamente no a todos los detractores de la filosofía se les puede vencer tan fácilmente como al diablito que se le apareció al Grande Alberto. Efectivamente él mismo – según lo que escribe – tuvo que luchar contra “algunos que no entienden nada, (y que) de todos modos quieren combatir contra el uso de la filosofía. ... Son como animales brutos, que blasfeman lo que desconocen”.⁴ Sin embargo estos “animales brutos” no eran los primeros enemigos de la filosofía en la historia del cristianismo; Tertuliano afirmaba, en el siglo III, que

1. Lección inaugural presentada el 10 de agosto de 2009 a propósito de la apertura del ciclo escolar 2009-2010 del Instituto de Filosofía. Guadalajara, Jalisco, México.

* P. Franco Benigni es misionero xaveriano, licenciado en filosofía por la Universidad Católica del Sacro Cuore de Milán, licenciado en teología por la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma y con maestría en teología dogmática por la Pontificia Universidad de México.

3. Cfr. THOMAS DE CANTIMPRÉ, *Bonum universale de apibus*, 2, 57, 34 (cit. in P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle* 1, Institut supérieur de philosophie de l'université, Louvain 1911, p. 35). *Albertus Theologus, frater ordinis Praedicatorum narravit mihi, quod Parisiis illi daemon in specie cuiusdam fratris apparuit, ut enim a studio revocaret.*

4. ALBERTO MAGNO, *In Ep. 7: ... quamvis quidam, quia nesciunt, omnibus modis velint impugnare usum philosophiae, et maxime in praedicatoribus, ubi nullus eis resistit, tamquam bruta animalia blasphemantes in his quae ignorant.*

todas las herejías provenían de los filósofos: de Platón tomó el hereje Valentino la idea que existieran otros dioses, de los Epicúreos proviene la negación de la inmortalidad del alma, de los Estoicos la opinión que Dios es flojo, de Aristóteles la dudosa dialéctica y, por fin, la negación de la resurrección proviene de todos los filósofos.⁵ Un gran santo, cual fue Gregorio I, también compartía la desconfianza hacia los escritos de los no-cristianos y reprochaba al obispo Didier de Vienne por enseñar a las obras de Cicerón, Cesar y Virgilio. Sin embargo, por una de las no infrecuentes ironías de la historia, Gregorio Magno será quien impulsará poderosamente el estudio de la filosofía en el Medievo.⁶

Al papa Gregorio, Juan Escoto Erígena responde que “nadie entra al cielo si no por la filosofía”.⁷ Lo cual aún a los maestros de filosofía – yo creo – les puede parecer demasiado... El mismo entusiasmo del filósofo irlandés lo comparte el presbítero Probo de Maguncia que quisiera declarar santos a Cicerón y Virgilio, o, por lo menos,

-
5. TERTULIANO, *De prescriptione haereticorum*, VII, passim: «*miserum Aristotelen! Qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis, coactam in coniecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam enim sibi ipsam, omnia retractantem ne quid omnino tractaverit*». Tertuliano recuerda después a San Pablo cuando escribe a los Colosenses, 2,8: “*videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum secundum elementa mundi et non secundum Christum*”. Luego prosigue con vehemencia: *Quid ergo Athenis et Jerosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis?* Para terminar así el capítulo VII del *De praescriptione haereticorum*: “*Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus non esse quod ultra credere debeamus*”.
 6. Didier de Vienne “*ému des progrès de l'ignorance autour de lui... avait pris le parti héroïque d'enseigner lui-même la grammaire*», naturalmente con los clásicos. Por eso le escribe estas durísimas palabras: «*Et quam grave nefandumque sit episcopis canere quod nec laico religioso conveniat ipse considera*”. Su pensamiento es que hay que aprender el latín de la Sagrada Escritura. Sin embargo, “*c'est une des nombreuses ironies de l'histoire, que de cet adversaire de Belles-Lettres soit précisément parti l'immense mouvement de culture littéraire, qui, par la civilisation anglo-saxonne, va progressivement envahir l'Occident*». En: ÉTIENNE GILSON, *La philosophie au Moyen Age, des origines patristiques à la fin du XIV siècle*, IIe édition, Payot, Paris, 1962, pp. 153-154.
 7. *Nemo intrat in coelum nisi per philosophiam*, cit. en: GIOVANNI REALE-DARIO ANTISERI, *Il pensiero Occidentale dalle origini ad oggi*, 3 voll., Editrice La Scuola, Brescia, 1983, I vol. p. 377

beatos...⁸ A esto le contestó Otloh di Saint Emmeran (1010-1070) afirmando que la filosofía puede ser interesante para los laicos, pero no para los religiosos. No sólo, más aún, Manegoldo de Lautembach, evidencia todas las contradicciones en las cuales caen los filósofos. Desde entonces, y por eso, su nombre, en algunos países, es epónimo (sinónimo) de “bribón”.⁹

Sin embargo la reacción más fuerte contra la filosofía es bien representada por San Pedro Damiano, en el siglo XI, que así argumenta: la única cosa importante es la salvación del alma y la manera más segura para conseguirla es hacerse monje; ahora bien, a un monje no es absolutamente necesaria la filosofía, que por cierto es una invención del diablo. Por eso – concluye – Dios escogió pescadores, ¡no filósofos! Sin embargo – añade el santo – si fuera de veras muy indispensable, el cristiano podría utilizar la filosofía con tal de que le haga lo que el libro del Deuteronomio al capítulo XXI prescribía que hicieran los Hebreos cuando querían tomar como esposa a una mujer extranjera; es decir hay que raparle la cabeza y cortarle las uñas... (cfr. Deut. 21,10-13). Dicho sea de paso, San Pedro Damiano en su *De divina omnipotencia*, para luchar contra la filosofía usó la filosofía.¹⁰

La paz, por lo menos en el siglo XIII, se hizo con la distinción entre filosofía y teología por parte del ya citado Alberto de Bollstadt y con las poderosas síntesis filosóficas de Anselmo de Aosta y Tomás de Aquino. Estos autores armonizan la filosofía con la teología y adoptan una actitud más moderada que une complementariamente la naturaleza y la gracia, lo humano y lo divino, la búsqueda de los bienes relativos y la del Sumo Bien. Ellos – según la expresión de Theobald y Sesboüé, - “han domesticado el pensamiento antiguo”.¹¹ Esto tiene una consecuencia también en el plano existencial-cristiano.

8. Cfr. ÉTIENNE GILSON, *La philosophie au Moyen Age. des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, II^e édition, Payot, Paris, 1962, pp. 222 ss. También: *Storia della Teologia*, Piemme, Casale Monferrato, 5 voll., vol. II, *Età medievale*, di Giulio d’Onofrio, 2003, pp. 121 ss

9. Cfr. Cfr. Étienne Gilson, *op. cit.* pp. 233 ss.

10. Cfr. *Ibid.* pp. 237.

11. BERNARD SESBOÜÉ, (sous la direction de) *Histoire des dogmes*, Desclée, Paris, 1996, 4 vols. Vol. IV, p. 453.

En efectos, mientras la actitud de rechazo de la filosofía en nombre de los valores evangélicos – típico es el caso de San Buenaventura – indica el deseo de una búsqueda radical de Dios, (indica) la desconfianza hacia la naturaleza del hombre afectada por el pecado y el menosprecio de los valores humanos frente a las exigencias de la sécula Christi, la actitud de Tomás y de Alberto Magno, por el contrario, se preocupa por salvar los valores intrínsecos en las realidades humanas y, por tanto, en la filosofía de los no-cristianos. Un experto de la filosofía medieval, Fernand Van Steenberghen, ha llamado la primera actitud “extremismo cristiano” y la segunda “humanismo cristiano”.

El “extremismo cristiano” tiene que ver con una concepción de la santidad que es la de la mayoría de los santos canónicos y que se caracteriza por un cierto radicalismo en la renuncia de las cosas creadas para adherir mejor al Unum Necessarium y por la prontitud a sacrificar cualquier valor humano que pueda ser un obstáculo al Evangelio. Mientras que “los santos humanistas – continua el estudioso belga – son más bien la excepción y sus virtudes, fácilmente, parecen menos heroicas”.¹² Ese humanismo consiste en la capacidad de “integrar”, de “armonizar” el evangelio con los valores o – según las palabras consagradas por la tradición patristica – con los λογιοι σπερματικοι las “semillas de verdad” que el Espíritu ha sembrado en las culturas humanas.

El término “Humanismo” en primer lugar indica el movimiento cultural que, en los siglos XV y XVI, puso al centro de la atención literaria, filosófica, científica y artística la naturaleza del hombre con sus límites y sus intereses. Se trató de una actitud nueva, con respecto a aquella de la Edad Media, que, sin embargo, tiene sus raíces en la teoría de Santo Tomás acerca de la autonomía relativa de los valores humanos. El Humanismo, como época histórica, quiso volver a acercarse a los escritores griegos y latinos y maduró así una nueva conciencia cívica y una nueva manera, más concreta, de investigar las ciencias morales, es decir la ética, la economía, la estética, la lógica, la

12. FERNAND VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII siècle*, Publications Universitaires, Louvain, 1966, p. 545: Les saints humanistes sont plutôt l'exception et leur vertu paraissent aisément moins héroïque... C'est ce radicalisme religieux, cette promptitude à sacrifier une valeur humaine dès qu'elle semble faire obstacle à l'Évangile... l'extrémisme chrétien.

retórica y las ciencias de la naturaleza, cultivadas “según sus propios principios”.¹³ Ahora bien, la manera nueva con la cual los humanistas se acercan a los antiguos escritores griegos y latinos, es la perspectiva histórica que comporta la adquisición del sentido de la individualidad y de la originalidad de cada persona. La perspectiva humanista de la época del Renacimiento encuentra el punto más alto en la exaltación de la originalidad del hombre como creatura única en el Cosmos.

Una obra significativa es la de Pico de la Mirandola, *De dignitate hominis*, del 1496. En esa obra se exalta el valor, la belleza y la dignidad de la persona humana, como Hijo de Dios.¹⁴ Esta nueva visión del hombre, que, a pesar de los diversos matices a través de la Ilustración ha llegado hasta hoy, tuvo su correspondencia en las realizaciones de la pintura, de la escultura y de las otras bellas artes, las cuales representaron, con la majestad, la armonía y la belleza de sus figuraciones, los mismos contenidos que la filosofía elaboró conceptualmente. Desde entonces la palabra “humanismo” indica una actitud de atención privilegiada a la persona humana. Por lo tanto, hoy “humanismo” ya no indica solamente una época histórica sino ha llegado a ser, partiendo de los contenidos de los cuales se dijo, una categoría cultural.

Jacques Maritain completó el concepto de “humanismo” con el adjetivo “integral”. De hecho, se trata, según el filósofo francés, de un humanismo que alcanza su plena perfección en el orden sobrenatural, es decir considerando al ser humano como creatura de Dios, destinado a la plena felicidad sólo en la comunión final con Dios, a través de Cristo. Por eso – Maritain insiste – habrá que subordinar la ciencia a la sabiduría y la metafísica a la sabiduría del Evangelio. En efectos, hay que reconocer que la filosofía por sí sola no puede llegar a conocer la verdadera naturaleza del hombre y del fin conclusivo de la historia, que se hace accesible sólo por la Revelación. Ahora bien, el estudio de la filosofía es practicar el humanismo, porque consiste en el estudio del pensamiento humano, en sus perspectivas históricas y sistemáticas. Es conocimiento del bien, de lo verdadero y de lo bellos, según las disciplinas lógicas, éticas, y metafísicas.

13. *De rerum natura. Juxta propria principia*, según el título de la obra de Bernardino Telesio.

14. Cfr. ETIENNE GILSON, *Humanisme Médiéval et renaissance*, cit. in: SOFIA VANNI ROVIGHI, *Studi di filosofia medievale*, 2 Voll., Vita e Pensiero, Milano, 1978, vol. II, p. 3

2. Las indicaciones del Concilio Vaticano II en la *Optatam Totius* acerca de los estudios filosóficos para los candidatos al sacerdocio

Hace cuarenta y cinco años terminó ese evento determinante que fue el Concilio Vaticano II. Durante ese momento eclesial se reiteró la convicción en el valor formativo, para los sacerdotes, del estudio de la filosofía. En efectos, el decreto *Optatam totius*, sobre la formación sacerdotal, integra la filosofía entre los “estudios eclesiásticos” propiamente dichos. Los valores que el Concilio señala en ese estudio son: el conocimiento del hombre, el conocimiento del mundo, el conocimiento de Dios.¹⁵

Cuando Friedrich Nietzsche, en su propuesta de substituir a Cristo por Dionisos, en el 1888 escribió su *Ecce Homo* y le puso como subtítulo *Cómo se llega a ser lo que se es*, se inspira a una larga tradición del Occidente acerca del conocimiento del ser humano. Nietzsche toma, para el subtítulo, un verso de Píndaro, poeta griego del V siglo a. C., que dice “¡hombre, llega a ser lo que eres!”.¹⁶ Este lema hace pareja con el más famoso del oráculo de Delfos, llevado a la inmortalidad por Sócrates: ¡conócete a ti mismo!¹⁷ Uno de los grandes logros del filósofo de Atenas fue dirigir su atención al ser humano, a sus acciones y a sus valores, siempre bajo la perspectiva del juicio moral. Escribe Jenofonte en los *Memorables* que Sócrates buscaba lo “que es”: “Él hablaba (a sus discípulos) siempre de valores humanos, buscando qué cosa era pío, qué cosa impío, qué cosa bello, qué cosa feo, qué cosa justo, qué cosa injusto, qué cosa prudencia, qué cosa locura, qué cosa valentía, qué cosa cobardía, qué cosa Estado, qué cosa estadista,

15. Cfr. *Optatam totius*, n. 15 : Philosophicae disciplinae ita tradantur ut alumni imprimis ad solidam et cohaerentem hominis, mundi et Dei cognitionem acquirendam manuducantur, innixi patrimonio philosophico perenniter valido, ratione quoque habita philosophicarum investigationum progredientis aetatis, praesertim earum quae in propria natione maiorem influxum exercent, necnon recentioris scientiarum progressus, ita ut alumni hodiernae aetatis indole recte percepta ad colloquium cum hominibus sui temporis opportune praeparantur.

16. PÍNDARO, *Píticas*, 2,72.

17. Cfr. PLATÓN, *Cármides*, 164d.

ser y a arrancar con energía, confiados en que el mal ha sido borrado y que tenemos una tarea positiva ante de nosotros. Efectivamente yo no puedo conocerme a mí mismo fuera del Único que me mantiene en el ser. El conocimiento del ser humano es parcial si prescinde de Aquel que es su causa. Por eso Agustín afirma que la verdad de Dios se encuentra en lo profundo de nuestra alma: “No salgas de ti, vuelve en ti, en lo profundo de tu corazón habita la verdad”.²²

Ahora, en la modernidad tardía hay muchos que piensan que la fe haya terminado su papel, ya que no puede demostrar la evidencia de lo que afirma. Sin embargo, hasta un autor como Kurt Hübner, que pertenece a la corriente relativista, sostiene que hay que liberarse del error actual, que consiste en pensar que la fe en Dios ya no tenga nada que decirnos por el hecho de que esa actitud de fe está en contraste con la idea de razón de nuestra época.²³ De todos modos, los filósofos ciertamente nos pueden ayudar a purificar nuestro concepto de Dios.²⁴ También, como investigación y pregunta sobre la totalidad, la filosofía nos ayuda a conocer “qué es” el mundo en el cual vivimos, que es nuestra casa, en griego *oikía*.

En la segunda mitad del Siglo pasado, el “siglo breve”,²⁵ ha nacido también la “filosofía de la ecología” que además de ser una interpretación del ser del hombre en este *κόσμος* nos invita también a una toma de postura ética. “El hombre interpreta y modela el ambiente natural mediante la cultura, la cual es orientada a su vez por la

22. AUGUSTINUS, *De Vera Religione*, XXIX, 72: “*noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si naturam tuam mutabilem inveneris, transcede et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinans animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem? cum ad seipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt, ipsa sit. Vide ibi convenientiam qua superior esse non possit, et ipse conveni cum ea. Confitere te non esse quod ipsa est: siquidem se ipsa non quaerit; tu autem ad eam quaerendo venisti, non locorum spatio, sed mentis affectu, ut ipse interior homo cum suo inhabitatore, non infima et carnali, sed summa et spiritali voluptate conveniat.*”

23. Cfr. KURT HÜBNER, *Christentum im Wettstreit der Religionen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p.148.

24. Cfr. *Gaudium et Spes*, n. 7.

25. Cfr. ERIC J. HOBBSAWM, *Age of Extremes. The Short Twentieth Century. 1914-1991*, Pantheon Books - Random House, New York, 1994.

libertad responsable, atenta a los dictámenes de la ley moral”.²⁶ Así lo ha afirmado el Santo Padre en su reciente encíclica *Caritas in veritate*, continuando, por cierto, una larga tradición. En efecto, el padre del monaquismo, Antonio, repetía: “La naturaleza de las cosas creadas es mi libro y está a mi disposición cada vez que yo lo quiera leer”.²⁷

El conocimiento que la filosofía proporciona del hombre, del mundo y de Dios, según lo que hemos citado del Concilio Vaticano II, tiene como finalidad el diálogo con los hombres de nuestro tiempo. Por eso, afirma el Concilio Vaticano II, la Iglesia, “desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico. Procedió así a fin de adaptar el Evangelio a nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios en cuanto era posible. Esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda la evangelización”.²⁸ Esto hicieron los teólogos y los misioneros en la América del siglo XVI. Eran hombres abiertos a los problemas de su tiempo y preparados a cualquier debate jurídico, racionalmente fundamentado. Matías de Paz, Francisco de Vitoria y Antonio de Montesinos determinaron el cambio de las leyes y de la política de la corona española con respecto a los habitantes de América. El domingo 21 de diciembre de 1511, en la isla de Haití, frente al gobernador Diego Colón, de las altas autoridades de su consejo de gobierno, de los conquistadores y de los colonos españoles establecidos en la isla, el fraile dominico Antonio de Montesinos, a nombre de todos sus hermanos, comentó el evangelio de Juan el Bautista del cuarto domingo de

26 BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n.48.

27. *Paterica Armeniaca a PP. Mechitaristis edita (1885), nunc latine reddita*, 12,9: III,152, cit. en: LOUIS LELOIR, *Deserto e comunione. I padri del deserto e il loro messaggio oggi*, Gribaudo, Torino, 1982, p.17.

28. *Gaudium et Spes* n. 44: *Praeteritorum saeculorum experientia, scientiarum profectus, thesauri in variis culturae humanae formis absconditi, quibus ipsius hominis natura plenius manifestatur novaeque viae ad veritatem aperiuntur, Ecclesiae quoque prosunt. Ipsa enim, inde ab initio suae historiae, nuntium Christi, ope conceptuum et linguarum diversorum populorum exprimere didicit, eundemque sapientia insuper philosophorum illustrare conata est: in hunc finem nempe ut Evangelium tum omnium captum tum sapientium exigentis, in quantum par erat, aptaret. Quae quidem verbi revelati accommodata praedicatio lex omnis evangelizationis permanere debet. Ita enim in omni natione facultas nuntium Christi suo modo exprimendi excitatur simulque vivum commercium inter Ecclesiam et diversas populorum culturas promovetur.*

Adviento: “Yo soy – empezó – la voz de Cristo que predica en el desierto de esta isla... Y esta voz les dice que Ustedes están en pecado mortal y en ese pecado viven y morirán por la crueldad y la tiranía que Ustedes usan con esta gente inocente. Díganme – prosiguió fray Antonio – ¿Con qué derecho y con qué justicia reducen a esclavitud los habitantes de las Indias? ¿Con qué autoridad Ustedes han hecho a estos hombres guerras tan nefandas? No están Ustedes obligados a amar a su prójimo? No están Ustedes obligados a amarlos como a Ustedes mismos? Estén seguros de que Ustedes se encuentran en estado de condenación, como aquellos que no quieren la fe en Jesucristo”.²⁹ La postura de los primeros dominicos fue, en las décadas sucesivas, sustentada y fundamentada sobre el principio de la Ley del derecho natural y del concepto universal de naturaleza humana, por Francisco de Vitoria, reconocido como el fundador del derecho internacional. Y cuando el emperador Carlos V querrá emprender una nueva guerra contra Francia, fray Francisco se levantará contra el imperialismo de su propio soberano, por fidelidad al buen derecho fundado sobre el espíritu de justicia y el universalismo.³⁰

Consecuencias más trágicas tuvo la tentativa del rector de la Universidad Centroamericana, Ignacio Ellacuría de defender a los pobres, en la República del Salvador. En la madrugada del 16 de noviembre de 1989 fue cobardemente asesinado junto con otros cinco jesuitas y dos colaboradoras laicas. Ellacuría, en 1965 había conseguido el doctorado en filosofía con una tesis sobre la metafísica de Xavier Zubiri. Del filósofo y teólogo Karl Rahner aprendió “las categorías filosóficas del realismo social”.³¹ Ellacuría asigna a la filosofía de la historia la tarea de la realización ética, ya que la historia es un proceso creativo de las posibilidades humanas, inseparables de la instancia ética, que de esas posibilidades, constituye el fundamento indudable.³² El rector de la Universidad

29. RAMÓN HERNÁNDEZ MARTÍN, *La lezione sugli Indios di Francisco de Vitoria*. Jaka Book, Milano, 1999, pp. 25-26.

30. EVANGELISTA VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, 3 voll., Herder, Barcelona, 1987, vol. II, pp. 606 ss.

31. IGNACIO ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para realizarlo y anunciarlo en la historia*. tr. it. *Conversione della Chiesa al Regno di Dio*, Queriniana, Brescia, 1992, pp. 5 ss.

32. Cfr. IGNACIO ELLACURÍA, *Historicidad de la salvación cristiana*, en: (dirigido por) IGNACIO ELLACURÍA, JON SOBRINO, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, 2 voll., Editorial Trotta, Madrid, 1990, vol. I, pp. 323 ss.

Centroamericana formuló y propuso una ley de reforma agraria, en acuerdo con el entonces presidente Molina, sin embargo, cuando el presidente cedió a las presiones de la oligarquía, a Ellacuría no le quedó otra alternativa que escribir un artículo en la revista de la Universidad con el título, *A sus ordenes, mi Capital!*³³ Su muerte puso el sello del martirio *in odium justitiae et caritatis* sobre su obra y su vida.

3. El estudio de la filosofía como camino de santidad

He hablado hasta ahora de los valores funcionales y prácticos con efectos sociales y, por así decir, de la vertiente pública del estudio de la filosofía. Ahora quisiera presentar algunos valores en la vertiente más bien personal y en el ámbito de los efectos “educativos” del estudio sobre nuestro espíritu; en otras palabras: el estudio de la filosofía como “camino de santidad”. En el siglo XV el sacerdote, fray Giovanni da Fiesole, conocido como el Beato Angélico, pintó más de una “anunciación”. En las que me ha tocado de ver, la Virgen María recibe el anuncio de ángel, mientras está leyendo el libro de las Escrituras. Ella está atenta, esperando y escuchando. Así que podríamos decir que el estudio es un camino de santidad, a imitación de María. En efectos, el estudio es un acto de atención al otro, de escucha hacia lo que el otro quiere comunicarnos, de empatía hacia el mundo de los valores del otro y es un ejercicio de respeto del otro. Estudiar nos exige como primer paso escuchar, entender y profundizar lo que alguien, aun sea por medio de un libro, nos está diciendo. Esta capacidad constituye, en cualquier persona humanamente madura, pero especialmente en nuestra vida religiosa, un requisito necesario, una *conditio sine qua non*, para la ordenación sacerdotal. Así dice la *Optatam totius* al n. 19.³⁴ Escuchar, estudiar implica concentración, silencio, capacidad de vida interior. Escribía Blaise Pascal en sus Pensamientos: “todo el mal a los hombres les

33. I. ELLACURÍA, *A sus ordenes, mi Capital!*, ECA, 377 (1976) 637-643, cit. en: Cfr. IGNACIO ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para realizarlo y anunciarlo en la historia*, tr. it. *Conversione della Chiesa al Regno di Dio*, Queriniana, Brescia, 1992, pp. 6, nota 7.

34. *Optatam totius*, n. 19: *In universum in alumnis congruae aptitudines excolantur, quae maxime ad dialogum cum hominibus conferunt, uti sunt capacitas alios audiendi et ad varia necessitudinis humanae adiuncta animum aperiendi in spiritu caritatis.*

llega del no saber quedarse en reposo en un cuarto”.³⁵ Efectivamente la distracción, sigue diciendo Pascal, nos impide pensar y es fuga frente a la visión lúcida de la miseria humana, pero también es, sigue diciendo el filósofo de Port Royal, vanidad y soberbia. Al contrario, el estudio de la filosofía nos enseña también la humildad. La tentación de los jóvenes —dice un refrán— es creer ser los primeros que llegan a este mundo y la de los viejos de ser los últimos que lo vayan a habitar, sin embargo el conocimiento de la historia de la filosofía nos enseña que no somos ni los primeros ni, podemos esperarlo, los últimos. La Humanidad es una sociedad (que etimológicamente significa compañía, unión) que camina hacia el futuro, rica de la heredad de su pasado.³⁶ Como creyentes somos llamados a tener el sentido de la historia, a considerarnos hijos de la herencia cristiana y padres de las futuras generaciones, dentro de un diálogo fecundo entre el pasado, representado por la tradición cristiana, el presente en cual vivimos y un futuro que vamos construyendo, en el marco de una aceptación recíproca, ya que, según lo que dice Tertuliano, “nuestro Señor Cristo se ha sobre nominado a sí mismo Verdad, no Costumbre. Si Cristo siempre existe, y todos es el primero de todos primero de todos, igualmente la verdad es algo antiguo y moderno”.³⁷ El estudio de la filosofía nos enseña la humildad en sentido histórico, es decir, hacia los que nos precedieron y los que nos seguirán, pero también la humildad acerca de lo que nosotros investigamos, conocemos y afirmamos. Narran los biógrafos de Santo Tomás de Aquino que en los últimos meses de su vida, después de la Misa que celebró el 6 de diciembre de 1273, ya no quiso seguir escribiendo la *Summa* y el *De Paenitentia*. Su aficionado secretario, Fray Reginaldo, le preguntó: “Padre, ¿cómo puede Usted renunciar a terminar una obra tan grande que Usted ha emprendido en alabanza de Dios y por la iluminación del mundo?” “Reginaldo, no puedo”. Pensando entonces su fiel discípulo y escriba que el Maestro estuviera cansado, le decía: “Descanse un poco y retomemos la pluma”. Pero el maestro le respondió: “Reginaldo, no puedo, porque todo lo que he escrito no es nada

35. BLAISE PASCAL, *Pensées*, fragm. 139 : « tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne pas savoir demeurer en repos dans une chambre ».

36. Cfr. *Gaudium et Spes*, n. 39.

37. Cfr. TERTULLIANO, *De Virginibus velandis*, I, 1 El texto original dice *sempiternus*, sin embargo, considerando el contexto, podemos traducirlo con “moderno”.

más que paja, delante de lo que Dios me ha revelado”.³⁸ Santo Tomás volverá a dictar a fray Reginaldo sólo en el lecho de muerte, pero será un Comentario sobre el *Cantar de los Cantares*, supremas, hermosas palabras de amor con las cuales se concluía una vida dedicada al servicio de la Verdad.

Y esta —el Amor— es la tercera virtud a la cual, después de la escucha y de la humildad, quiero hacer referencia en este camino hacia la santidad que es el estudio de la filosofía. Sí, porque el Instituto de Filosofía es una ciudad del saber, pero del saber que llega a ser amor. Se conoce sólo lo que se ama y se ama sólo lo que se conoce. “Tanto se conoce cuanto se ama y tanto se ama cuanto se conoce. Quién no ama, no sabe”. Son palabras de un santo humanista, San Bernardino de Siena.

El saber en sí, entonces no cuenta mucho, más bien cuenta un saber finalizado que termina sobre el horizonte del amor. El estudio, no es un “lujo” es más bien fatiga y labor, trabajo del hombre para el hombre, no es riqueza que se acumula, capitalísticamente, es un bien que se dona, es la caridad de la inteligencia, que tiene su fin en la evangelización. El Instituto de Filosofía es una fuerza sapiencial que crea y une, sobre las vertientes del saber y de la vida, las disciplinas, las culturas, las personas; instaura e incrementa intercambios de opiniones, de tradiciones y de carismas religiosos, porqué la ciencia une, no divide, transforma el corazón y lo une con mente, la mente con la vida.

Quizás, tal vez no se alcance siempre y del todo lo que nos proponemos aquí, sin embargo, nuestra labor en esta “Universidad de alumnos, formadores y maestros” participa a la tarea de la Iglesia de anunciar el Evangelio y es una contribución para un México mejor.

38. RAIMONDO SPIAZZI, *San Tommaso d'Acquino. Biografia documentata di un uomo buono, intelligente, veramente grande*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994, p. 311.

¡VALE TÍO!

LA POSTMODERNIDAD SIMBÓLICA

Eneyda Suñer Rivas ¹

Al Doctor José Luis Mardones (qdep)



*El poema—superando cualquier otro acto de lenguaje—
llega hasta las raíces mismas de la lengua,
a la dialéctica comunicativa y sensorial
que define la identidad humana.*

George Steiner

Resumen: este pequeño artículo intenta analizar interdisciplinariamente —apoyada en la filosofía y la sociología— los elementos, tanto positivos como negativos, que pudiéramos encontrar en el uso entre los jóvenes de un lenguaje verbal cada vez más empobrecido. El artículo consta de tres apartados y las conclusiones. El primer apartado es sólo introductorio, en él se explica el origen del artículo y sobre todo del título del mismo, en el segundo se analiza la presunta naturaleza lingüística del hombre y algunos elementos del lenguaje verbal, y en el tercer apartado se describen —sin afán valorativo— algunas características de la postmodernidad y del lenguaje verbal dentro de ella, y los nuevos paradigmas sobre lo humano que este lenguaje pudiera estar reflejando.

1. Licenciada en Filosofía por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, maestra en Pedagogía por la Universidad Panamericana, es profesora de ITESO y del Instituto de Filosofía. Actualmente es candidata a doctora en Filosofía de la Educación en ITESO.

Palabras clave: Modernidad, posmodernidad, lenguaje, símbolos, signos, lenguaje verbal, univocismo, equivocismo, analogía.

1. Introducción

En el transcurso de una de las clases con el Doctor Mardones,² él nos comentaba –al margen de la clase– que la expresión “vale tío” era usada por los jóvenes en España prácticamente para todo, lo cual le resultaba preocupante porque hablaba de un empobrecimiento del lenguaje, y con él, de los procesos de conceptualización que el lenguaje conlleva. Este comentario llamó mucho mi atención e hizo preguntarme si el hecho de que con una sola expresión se pudieran entender muchas cosas, y los involucrados en el proceso de comunicación se estuvieran efectivamente comunicando y entendiendo (a pesar de la equivocidad y polisemismo de la expresión usada), no nos hablaba también del desarrollo de otras estrategias comunicativas, tal vez tan importantes como el lenguaje verbal mismo y la conceptualización.

Dicho de otra manera, yo me preguntaba si el evidente empobrecimiento del lenguaje verbal y conceptual, no traía aparejado también un enriquecimiento de la comunicación en otros sentidos. Escribir este artículo es la oportunidad para resolver estas interrogantes.

2. El hombre como animal lingüístico

A lo largo de la historia del pensamiento nos podemos encontrar con muchas definiciones de hombre: animal racional, animal de relaciones, animal de realidades, animal cultural y un largo etcétera. Sin embargo, según Herder,³ el hombre es un animal de lenguaje, como lo explica Steiner: “el lenguaje es su esencia y lo que hace que prevalezca”.⁴ Esto no parece ser ninguna exageración, ya que “el hombre es entre los

2. En el Doctorado en Filosofía de la educación del ITESO.

3. STEINER G., *Extraterritorial*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2000, p. 93.

4. *Idem*.

animales el único que tiene palabra”.⁵ A través del lenguaje verbal el hombre se puede comunicar con los otros, puede transmitir su pensamiento, puede denominar las cosas, puede expresar realidades o experiencias propias que de otro modo no serían accesibles a los demás. Puede también heredar su mundo a las generaciones posteriores y puede —de hecho lo hace— reinventarse mundos.

Si repasamos las definiciones de hombre que hemos señalado anteriormente, podemos descubrir que todas ellas están íntimamente ligadas al lenguaje. El hombre es animal racional, pero el medio por excelencia de manifestar su racionalidad es el lenguaje verbal. De hecho, autores como Steiner afirman que pensamos verbalmente, por lo cual “el concepto de ‘hombre prelingüístico’ es una quimera sin significado.”⁶ Por otra parte si analizamos las definiciones de animal de relaciones y animal de realidades, descubrimos que ambas están íntimamente ligadas al lenguaje. El hombre se relaciona con los demás y hace común la realidad fundamentalmente a través del lenguaje, y es precisamente esta trilogía de: realidad, relaciones y lenguaje, lo que engendra la cultura. “El pasaje del hombre del estado natural al cultural —el acto más importante de su historia— está ligado a sus facultades de lenguaje”.⁷

El lenguaje es, desde esta perspectiva, lo humano por excelencia. Pasemos entonces a definir esta maravilla. Siguiendo a Bram, podemos afirmar que el lenguaje (oral o escrito) es “un sistema estructurado de símbolos arbitrarios con cuya ayuda actúan entre sí los miembros de un grupo social”.⁸ Para explicarnos mejor, es importante describir lo que entendemos por símbolo, éstos son expresiones que dependen de una definición particular para su interpretación correcta. “En la naturaleza física percibible del símbolo no hay, por regla, nada que pueda ser interpretado como correspondiente a cualquier característica de la cosa simbolizada”.⁹

5. ARISTÓTELES, *Política*, 1253 a 5.

6. STEINER, *op. cit.* p.99.

7. *Idem*, p. 95.

8. BRAM J., *Lenguaje y sociedad*, Paidós, Buenos Aires 1961, p. 13.

9. *Ibidem*, p. 14.

Es importante distinguir los símbolos de los signos. A estos últimos los podemos describir como aquello que siendo conocido nos lleva al conocimiento de otra cosa. Los signos pueden ser naturales o artificiales, los naturales siempre apuntan per se a lo mismo, por ejemplo el humo a la combustión. En cambio, los signos artificiales tienen también un significado fijo, pero éste es convencional y depende de un código preestablecido, por ejemplo los signos de las operaciones básicas del álgebra (v gr. +,-).

Desde esta lógica, el lenguaje es una realidad simbólica en su origen porque los nombres que damos a las cosas no son las cosas mismas, ni las sustituyen; las palabras son algo totalmente arbitrario. Sin embargo, una vez que la palabra –símbolo– que denomina a las cosas, es establecida y aceptada grupalmente, normalmente pasa a convertirse en signo, porque su significado queda fijado y es convencionalmente aceptado “todo signo es memoria de unas condiciones iniciales, contingentes de sí, pero que se hacen necesarias al ser codificadas”.¹⁰

Entre un signo artificial y su significado hay una relación intrínseca precisa previamente establecida. En cambio, entre un símbolo y su significado, la relación no es, ni previa, ni intrínseca, ni precisa. El significado del símbolo depende fundamentalmente del emisor y del contexto. Ahora bien, el significado arbitrario puede ser habitual, en cuyo caso nos encontramos con un símbolo estandarizado, como es el caso de los emblemas de la realeza: corona y cetro. Pero nos podemos encontrar también con símbolos individualizados, los cuales dependen totalmente de la voluntad del emisor, por ejemplo los albures.

Siguiendo Edmund Leach¹¹ afirmamos que los signos expresan relaciones metonímicas, mientras que las relaciones de los símbolos son metafóricas. Las relaciones metonímicas se dan “cuando el indicador que funciona como signo es contiguo al significado”¹² y remite a ello necesariamente como en nuestro ejemplo del humo y la

10. TONO MARTINEZ, JOSÉ (Coord.), *La polémica de la posmodernidad*, Ediciones libertarias, Madrid 1986, p. 54.

11. LEACH, EDMUND, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid 1978.

12. *Idem*, p. 20.

combustión. En cambio, en las relaciones metafóricas no hay contigüidad entre significado y significante ya que dependen de una relación establecida de modo arbitrario.

Nuestro lenguaje es “naturalmente” simbólico y por lo mismo metafórico en su origen. Las palabras y los nombres que les damos a las cosas son totalmente arbitrarios y no hay ninguna razón de más o menos peso para llamar a un animal: *dog, perro, o canis*. “Tal estructuración –la del lenguaje verbal-conceptual–es por cierto de una naturaleza intuitiva e inconsciente, ya que los idiomas (...) han sido creados y usados por seres humanos ordinarios, ajenos por completo a cualquier ‘sistema organizado’ que fundamente su hablar”.¹³

Esto que se señala me parece de vital importancia para los fines de este trabajo: independientemente de la conversión del símbolo en signo dentro del lenguaje cuando el símbolo se hace habitual y se apoya en la generación de un código compartido, el lenguaje es un signo artificial, creado por el hombre, “es menos un espejo que un rayo de luz lleno de energía, que da forma, ubicación y organización a la experiencia humana”.¹⁴ El lenguaje es un artificio, es invento del hombre. Indiscutiblemente tenemos aptitudes naturales que nos ha permitido esta invención, pero no por eso el lenguaje deja de ser artificioso.

Sólo que como seres eminentemente culturales y lingüísticos “la mayor parte de la interacción social se halla (...) íntimamente vinculada con el habla, y puede decirse que el lenguaje es la trama y urdimbre de todo vivir social”.¹⁵ Es por esto que tendemos al esencialismo, a pensar que el símbolo usado es un signo natural, copia fiel de lo real; si no pensamos esto directamente del lenguaje verbal, tendemos a pensarlo del concepto o palabra mental.

Inevitablemente “nuestra percepción interna del mundo circundante está influenciada por las categorías verbales que empleamos para describirlo,” categorías que hemos recibido de nuestra comunidad junto con todas los imaginarios que esta

13. BRAM, J., *op. cit.* p. 17.

14. STEINER, G., *op. cit.* p. 183.

15. BRAM, J., *op. cit.* p. 71.

comunidad concibe como realidades ontológicas. “Cada persona piensa en su propia lengua” y “diferentes lenguas generan y programan modos de vida diferentes”.¹⁶ Nuestra lengua nos marca, nos hace, hay una imbricación mutua en el proceso creativo, por un lado el hombre crea el lenguaje y por otro el lenguaje crea al hombre, “el lenguaje y el hombre (...) se implican y necesitan mutuamente”.¹⁷

Pero, reitero, este proceso constitutivo que realiza con el hombre el lenguaje verbal transmitido por nuestra cultura, tiende a hacernos olvidar que el lenguaje es en esencia artificio y el lenguaje verbal mucho más que el conceptual. Esto requiere especificaciones que no se han hecho. Hasta el momento he usado sin mucha precisión los términos lenguaje, lenguaje verbal, y lenguaje conceptual, pero ahora me parece imprescindible su especificación.

Por lenguaje entiendo todo lo que el hombre e incluso los animales irracionales utilizan para comunicarse consciente o inconscientemente: sonidos inarticulados o articulados, movimientos corporales, olores, colores, etc. Soy consciente de que estoy utilizando el término lenguaje en un sentido sumamente amplio y quizás hasta analógico o equívoco* al aplicar el término a los animales, pero para los alcances de este trabajo no me parecen necesarias más especificaciones, ya que nos alejarían de nuestro objetivo principal.

16. STEINER, G., *op. cit.* p. 118.

17. *Idem.*

* Soy consciente de que en este punto me separo de Steiner, quien en la obra que hemos venido citando no habla de lenguaje animal, sino de expresividad y significación de todo lo vital, desde plantas hasta el hombre. Sin embargo, Steiner nos dice que el lenguaje es exclusivo del hombre y, en este sentido, posterior a otras formas de significación dadas en la naturaleza. Por ello, mi separación de Steiner se debe a una objeción ontológica, ya que pienso que lo natural no tiene significado sin el hombre, lo natural simplemente es lo que es, es el hombre quien le da significado a las cosas y lo hace desde una perspectiva eminentemente humana.

Las cosas no expresan, son, es el hombre el que significa una realidad que de suyo –y siguiendo a Clement Rosset, en *Lo real, tratado de la estupidez*,-- es insignificante. Por eso prefiero hablar de lenguaje en lugar de significatividad en general, porque aunque el término lenguaje siempre haga referencia a un significado, el peso del mismo puede recaer en el emisor, o en el receptor, o en ambos. En cambio al hablar de que la realidad vital es significante, todo el peso de la significación parece recaer sobre el emisor.

Dentro del lenguaje en general así entendido, nos encontramos con un tipo de lenguaje especial que es el lenguaje verbal. Éste se caracteriza porque está hecho de sonidos conscientemente articulados que se sistematizan de modo arbitrario para transmitir un mensaje.

Lo más interesante del lenguaje verbal es que nos ofrece una gran precisión sin perder su plasticidad; es decir, el lenguaje verbal – y también el escrito que no es objeto de estudio de este trabajo—nos brinda un número finito de elementos que, al combinarlos, nos brindan posibilidades infinitas de expresión. Gracias a esto, el proceso de intentar decir las cosas cada vez con más exactitud es un proceso interminable. Las cosas del mundo físico, del mundo psíquico o del mundo trascendente, siempre pueden ser dichas mejor, siempre podemos encontrar dentro de nuestra lengua –o inventarnos, gracias a los mismos elementos que la lengua nos brinda—los recursos para ser más expresivos.

En último lugar me interesa explicitar la noción de lenguaje conceptual o mental. Entiendo por concepto el resultado de la abstracción que realizamos de realidades concretas que de algún modo hemos percibido. Dicho de otro modo, conceptuar es universalizar. El pensamiento racional del hombre no se hace con imágenes, se hace con conceptos abstractos, con universales, y es precisamente esta capacidad conceptiva, lo que le da toda su riqueza expresiva al lenguaje verbal ya que es gracias a la universalización que la palabra –hablada o escrita—adquiere toda su expresividad.

Este hecho es muy curioso: la universalización pareciera ser un empobrecimiento de lo real pues al abstraer elementos esenciales de lo conocido (no al agotar la esencia, eso es otra cosa que me atrevería a decir que no se da nunca) el concepto adquiere un matiz de neutralidad ante las concreciones que le permite poder aplicarse a todos los individuos, relaciones, o hechos del mismo tipo. Y esto lo hacemos fundamentalmente a través de la palabra o, como lo dice Giorgio Colli, “el universal nace enclaustrado en la interioridad, de donde lo extrae precisamente la palabra que lo expresa”.¹⁸

Esto es una paradoja. Precisamente por su alejamiento de lo concreto el concepto nos ofrece un número finito de expresiones que se pueden combinar hasta lo infinito para

18. COLLI, GIORGIO, *Filosofía de la expresión*, Siruela, Madrid 2004, p. 193.

acercarnos a lo real. Y es esto lo que expresamos a través del lenguaje verbal; “el lenguaje (verbal) aparece implicado en este proceso, pero su intervención sólo es primordial cuando éste ya se ha iniciado.”¹⁹ Ahora bien, como ya se ha mencionado anteriormente, el lenguaje conceptual no es un reflejo fiel de lo real. Aun cuando en mayor o menor medida el concepto contenga elementos esenciales de lo real, no lo agota. Sin embargo el preguntarnos hasta qué punto en el concepto mental hay elementos culturales puestos por el mismo hombre más que dados por lo real en sí, sería objeto de otro trabajo y no de éste. Lo único que nos interesa resaltar aquí es que una cosa es la realidad, otra el lenguaje conceptual con el que intentamos atrapar lo real, y otra el lenguaje verbal con el que intentamos expresar lo conceptual.

El lenguaje conceptual es el intento humano de atrapar y de expresarnos a nosotros mismos lo real; en cambio, el lenguaje verbal (y también el escrito) es el intento de expresarnos nosotros mismos a los demás. Con el lenguaje verbal podemos transmitir jirones de realidad objetiva, pero fundamentalmente transmitimos pedazos de nuestro yo, de lo que somos, de lo que pensamos y sentimos, del modo en que interpretamos el mundo, de los imaginarios culturales con que lo hacemos, etc. Citando nuevamente a Colli, “los caracteres más fuertes del mundo como expresión, van atenuándose, cuando se les injerta la expresión impropia de la palabra”.²⁰

De la frase anterior estaría de acuerdo con la primera parte, pero matizaría la segunda, ya que es verdad que capturamos algo del mundo y también es verdad que la palabra se queda corta para expresarlo. La palabra es impropia para expresar el *en sí* del mundo por la simple razón de que el hombre no tiene otro modo de conocer el *en sí* del mundo que en *el sí* de sí mismo. La palabra no expresa sólo mundo en sí, sino que expresa mundo en sí interiorizado, hecho intimidad, resumado por el hombre. La palabra expresa mundo y hombre; la palabra es el lugar privilegiado de expresión del mundo humanizado e interpretado, de lo cultural; “las palabras del habla humana son claramente un reflejo directo de los asuntos humanos. Todo cambio en las creencias, actitudes, o instituciones sociales influye de numerosas maneras sobre las palabras y sus

19. *Ibidem*, p. 59.

20. *Ibidem*, p. 192.

significados”.²¹ En este sentido, aunque la palabra sea impropia para expresar mundo, tal vez lo sea porque su función no es esa; más bien su función pareciera ser la de expresar el binomio hombre-en el mundo o mundo-en el hombre (en este caso el orden de los factores no altera el producto).

Es en este sentido en el que entonces tenemos que afirmar que el lenguaje verbal es intrínsecamente ambiguo, no solamente porque la palabra es de suyo simbólica, sino porque las palabras tienen una fuerte carga de subjetividad. Las palabras (suponiendo que sean veraces) intentan expresar realidad, pero inevitablemente expresan realidad interpretada si no es que pura interpretación. Y, aunque lo simbólico de la palabra se va convirtiendo en signo conforme el significado se va haciendo habitual y común, el elemento de interpretación que la palabra conlleva no se pierde nunca y corresponde al receptor –no siempre ayudado por el emisor-- la interpretación de la interpretación. “Cuando interpretamos un mensaje, realizamos siempre una acción comparable a la de traducir de una lengua a otra.”²²

Y sin embargo, esta ambigüedad no es necesariamente una característica negativa del lenguaje verbal. “Todo este proceso de fragmentar el mundo exterior en categorías de nombres, y después organizar las categorías para adaptarlas a nuestra conveniencia social, depende del hecho de que, aunque nuestra capacidad de modificar el medio ambiente exterior es muy limitada, tenemos una capacidad virtualmente sin límites de jugar con la versión interiorizada del medio ambiente que llevamos en nuestras cabezas”.²³ En otras palabras, lo que se refleja al exterior a través del lenguaje verbal es, entre otras cosas y en gran medida, la riqueza del yo, y una riqueza que es además común, porque el yo es a la vez hechura y hacedor de su cultura.

Dice Steiner ²⁴ que el lenguaje verbal es esencialmente creador, porque “en un principio era el Verbo...” En continuación con esta idea se puede afirmar que el lenguaje verbal, el verbo humano, encierra un inmenso potencial creador para el hombre, pues es

21. BRAM, J., *op. cit.* p. 57.

22. LEACH, E., *op. cit.* p. 37.

23. *Idem.* p. 49.

24. STEINER, G., *op. cit.*

a través del lenguaje verbal como significamos el mundo, como lo recreamos más allá de su realidad óptica, y como nos construimos nuestro propio mundo. Atreviéndome a ir más lejos con esta metáfora teológica, yo diría que el Verbo conlleva inevitablemente el Amor, ya que gracias al verbo el hombre no sólo comparte y construye su interpretación del mundo, sino que se comparte él mismo y construye mundo para los otros. Y eso, la donación de sí, y no otra cosa, es el amor.

3. El lenguaje verbal en la postmodernidad

En primer lugar, quisiera aclarar que el término postmodernidad no es de mi agrado. Siguiendo a Giddens,²⁵ yo prefiero usar el término de modernidad tardía o tardo modernidad, esto debido a que la noción de postmodernidad se contradice a sí misma. La postmodernidad, queriendo subvertir los parámetros de la modernidad, declara el fin de la misma, pero simultáneamente lo hace a través de un término que se ubica totalmente en la lógica de una de las visiones centrales de la modernidad, que es la del progreso lineal. Con el prefijo *post*, la postmodernidad se pone a sí misma como lo que sigue tras la modernidad, como si la superación fuera precisamente en progresión.

Eso por el lado de la forma. Por el lado del fondo, pienso que se ha agotado una de las vetas de la modernidad, veta que hasta ahora había sido fundamental, que es la de la entronización de la razón lógico-conceptual y todo lo que esto conlleva. Pero no es esa la única vertiente de lo moderno, y, me arriesgaría a señalar que, aunque es la veta más conocida --porque es la que durante siglos se ha ido desarrollando-- no es ni siquiera su vertiente central. La vertiente central de lo moderno no es el racionalismo sino el voluntarismo exacerbado, este voluntarismo es anterior inclusive a Descartes --considerado por muchos como el padre de la modernidad-- ya que se manifiesta ya en las discusiones teológicas del siglo XIV con Duns Escoto y más adelante en ese mismo siglo, con Guillermo de Occam.

El racionalismo exacerbado al que da inicio Descartes tiene su fundamento en el voluntarismo. Descartes **decide** dudar de todo de forma metódica, **decide** no aceptar

25. GIDDENS, A., *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona 1997.

nada de lo que no tuviera total certeza y él mismo **decide** cuál es el tipo de evidencia que va a aceptar para sustentar su certeza, con esto termina construyendo un racionalismo radical anclado en un voluntarismo aun más radical. Y aunque en nuestro momento histórico cuestionamos el racionalismo, esto no ha hecho más que sacar a la luz y sin cortapisas el voluntarismo que latía por debajo.

Por otra parte, el criticismo que parece ser concomitante a la postmodernidad, y que carcomió las bases de la Modernidad, es otra indiscutible veta moderna, el espíritu crítico es la herencia más refinada de Descartes, más aun que el racionalismo. Y esa duda como método, engendradora del espíritu crítico del que tanto se han enorgullecido los científicos, es hoy el banderín cotidiano de los actores de la llamada postmodernidad.

Pero ya no es una duda que se utiliza de forma metódica para fundamentar mejor el conocimiento. Ahora es una duda vital, profundamente arraigada en el corazón de los hombres, ya que todo se vale en la postmodernidad, precisamente porque ya no se tiene certeza de nada porque, como nos dice José Luis Brea, "cualquier dirección es en ella, ahora de nuevo, igualmente probable. Igualmente ocasional. Igualmente irresolutiva."²⁶

¿Y todo esto para decir que el término de postmodernidad no me gusta? Bueno, matizando la expresión, no me gusta si consideramos la llamada postmodernidad como un estadio nuevo que se yergue sobre las cenizas de la modernidad. Sin embargo, el término resulta muy atractivo para señalar un impasse, el fin tal vez de una etapa, pero de una etapa dentro de la misma modernidad, un período de transición a algo, no necesariamente en sentido lineal progresivo y mejor, pero si diferente. La contradicción misma del término postmodernidad nos lo alumbró como incrustado en el centro de la modernidad. Nuestra modernidad tardía se caracteriza, entre otras cosas, por la paradoja al extremo, por la simultaneidad de los contrarios que se vuelven equivalentes precisamente porque se les ha despojado de sentido; en el fondo los contrarios sólo lo son externamente. Y, una vez aclarado que se usará el término postmodernidad pero no para referirnos al fin de la Modernidad sino a un momento de transición dentro de la

26. TONO MARTÍNEZ, JOSÉ, *op. cit.* p. 149.

misma, continuamos con la descripción de este momento y del papel que el lenguaje juega dentro de él.

En primer lugar, como ya lo indicábamos, la postmodernidad es un resultado imprevisto de la modernidad, porque como nos dice Eduardo Subirats, “el grado de racionalización máxima que nuestras culturas más avanzadas han alcanzado, coincide así con el mayor grado de irracionalidad, en cuanto a sus mismas consecuencias políticas, sociales, ecológicas y psicológicas”.²⁷ Es a estas consecuencias irracionales –fruto de la racionalidad más pura que terminó convirtiéndose en pura razón instrumental– a las que reacciona la postmodernidad. Ella es, en palabras de Jesús Ibáñez, “la realidad frente al sueño Moderno.”²⁸

La modernidad exigió el sometimiento absoluto de todos los aspectos de lo humano a la Razón objetiva y esta Razón sometió todos esos aspectos de lo humano al proyecto del futuro, el proyecto Ilustrado que resultaría del triunfo de la lógica más rigurosa. Al constatar el fracaso de este proyecto y poner en entre dicho el valor de la razón –de toda razón a nombre de la razón absoluta– quedaron liberados esos otros aspectos de lo humano que la Razón Ilustrada consideraba de modo despectivo subjetivos y subordinados: los sentidos, la imaginación, la afectividad, la intuición y la fe entre otras cosas.

Y no sólo quedaron liberados, sino que, ante la constatación del fracaso de la visión progresiva del futuro, se perdió el interés por darles sentido. Tenemos así que todos los aspectos de lo humano, excepto la razón y sus derivados, quedaron a la deriva, flotantes y sin expectativas, y el hombre junto con ellos. Nuevamente Jesús Ibáñez resulta muy claro al respecto: “Nunca podremos ser *protagonistas** de nuestra propia historia, nunca podremos encarar la historia como proyecto. No podemos cambiar ni el mundo, ni la historia, pero podemos nadar en el cambio del mundo y de la historia”.²⁹ El postmoderno

27. TONO MARTINEZ, JOSÉ, *op. cit.* p. 110.

28. *Ibidem*, p. 53.

* El subrayado es del autor.

29. TONO MARTINEZ, JOSÉ, *op. cit.* p. 54.

es un individuo flotante y a la deriva, pero es eso lo que quiere ser. Esto no es una pose simplemente reaccionaria, es una estrategia inconsciente de supervivencia.

El hombre necesita recuperar esa experiencia vital que le fue sacrificada a nombre de la lógica del progreso, necesita recuperarla porque la lógica del progreso era un mito, y porque esa experiencia vital es una parte fundamental de lo humano. Esta visión parece apocalíptica pero es bastante realista, porque las fuerzas desatadas por la Razón Ilustrada siguen azotando a los individuos, ahora en términos de mercado globalizado con los medios de comunicación a su servicio. En efecto, como lo señala Toni Negri, “en la circulación de los valores, todo bien se ha convertido en moneda, toda referencia se ha dado en un circuito de totalidades equivalentes, y toda singularidad ha perdido así su significado, y el sentido del ser se ha vuelto pura paranoia”.³⁰

Y si todo es equivalente para el mercado, las diferencias son sólo superficiales y nos encontramos ante la más cruda confrontación ontológica. Me explico: históricamente el hombre siempre ha intuido que detrás del mundo fenoménico había algo más, que el ser sostenía el aparecer –unitarismo ontológico– y ha construido ciencia, metafísica y hasta teología para develarlo, ya sea para concluir que era indevelable, o para afirmar que existía en sí pero no en nosotros, o sólo en nosotros. Sin embargo la visión ontológica que late en la postmodernidad es la del pluralismo ontológico, ser es aparecer, el mundo es fragmentación, y todo se reduce a fachada. Como nos dice Eduardo Subirats, “se trata en definitiva, de una concepción escenográfica de la cultura como espectáculo medialmente generalizado, como representación total”.³¹

Y en el ámbito del lenguaje verbal pasa exactamente lo mismo: el lenguaje verbal que ha intentado ser expresión cada vez más exacta del concepto, es también hijo de la modernidad porque “ninguna lengua, por más amplio que sea su vocabulario o más original y refinada su gramática, puede organizar la totalidad de la experiencia.”³²

30. *Ibidem*, p. 127

31. *Idem*, p. 113.

32. STEINER, *op. cit.* p. 119.

La exigencia de un lenguaje conceptual riguroso y exacto propia de la modernidad, engendró los lenguajes especializados de la ciencia, uno de ellos su lenguaje por excelencia: las matemáticas. Sin embargo, estos lenguajes fueron quedando cada vez más al margen de las experiencias vividas, cuya complejidad y particularidad es imposible encerrar en conceptos exactos; no en vano son las artes, la pintura, la música, la danza y la poesía que nunca es exacta –por mencionar sólo algunas– lo que mejor expresa los sentimientos y la sensibilidad.

A esta impotencia del lenguaje verbal-conceptual –al que se le pedía cada vez más univocidad– para expresar la vida, se le aunó el abuso del lenguaje verbal que se dio en otros ámbitos. Pido disculpas por la extensión de la siguiente cita, pero no tiene desperdicio:

“Las tiranías contemporáneas redefinieron las palabras, invirtiendo de manera grotesca y deliberada el significado (...) La falsificación y la deshumanización del lenguaje ejercidas por los regímenes totalitarios lograron ser imitadas más allá de sus fronteras. Aunque de manera criminal, se reflejan en el lenguaje publicitario (...) Vivimos rodeados de oleajes de mendicidad. Millones de palabras nos rodean, absolutamente vacías de significado”.³³

Ante todo esto, el hombre postmoderno, especialmente los jóvenes, hijos de la misma postmodernidad, “pretenden liberarse del lenguaje como de su propia sombra”³⁴ o, por lo menos, se afanan por liberar al lenguaje de las pretensiones racionalistas. Si ya nada tiene sentido *per se*, todo es válido, y “la falta de orientación que se advierte en el mundo ético-político se siente aún más fuerte en el mundo ideal, de los conceptos y del lenguaje.”³⁵ Nos encontramos ahora ante la fragmentación y disgregación del lenguaje verbal-conceptual y ante el pluralismo ad infinitum de los lenguajes verbales dentro de un mismo idioma.

33. *Idem*, p. 137.

34. *Idem*, p. 141.

35. Baudrillard, citado por Toni Negri en el texto coordinado por Tono Martínez, *op. cit.*

Ya Steiner³⁶ nos habla de una crisis del lenguaje que se dio en Europa entre los años 1900 y 1925. Tal vez la crisis lingüística actual no sea más que una expresión de que aquella crisis no se resolvió del todo en su momento, o de que tenía raíces más hondas de lo que se creyó. El mismo Steiner nos señala, refiriéndose a Kafka, que “ningún otro escritor se expresó con mayor elocuencia y sinceridad sobre la resistencia que el lenguaje opone a la verdad, sobre la imposibilidad de una comunicación adecuada entre los hombres”.³⁷

Y este punto me parece clave. La comunicación entre los hombres siempre es inadecuada y mucho más la comunicación verbal-conceptual. Esto es así porque “el sentido no se produce por una esencia ideal: es dicho y enseñado por la presencia”.³⁸ En otros términos, si el lenguaje es un artificio no un signo natural que inevitablemente apunte a su significado, y si la elección de los términos a utilizar en cada momento depende del emisor, es evidente que para una mejor interpretación del mensaje nada mejor que el cara a cara, que el mensaje sea entregado por el mensajero que lo envía.

Con toda su radicalidad, Lévinas insiste en que “lo esencial del lenguaje es la coincidencia del revelador y lo revelado”.³⁹ Recordemos que con el lenguaje no expresamos sólo mundo objetivo, sino mundo objetivo humanizado, interpretado por el hombre que intenta expresarlo. La comunicación es esencial al lenguaje; con el lenguaje ponemos algo en común y nos ponemos a nosotros mismos. Si el lenguaje verbal nos divide y nos fragmenta constantemente es que algo hemos venido descuidando en él.

Los postmodernos están rescatando otros modos de comunicación al reducir al mínimo el lenguaje verbal. “Cuando dos personas se encuentran en comunicación cara a cara, de modo que pueden usar simultáneamente diferentes canales de comunicación sensorial—tacto, vista, oído, y así sucesivamente— el ordenamiento lógico de los lenguajes verbales es mucho menos claro”.⁴⁰

36. STEINER, *op. cit.*

37. *Idem.* p. 107.

38. LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito*. Sígueme, Salamanca 1999, p. 89.

39. *Idem.* p. 90.

40. LEACH, E., *op. cit.* p. 95.

Pero esto no necesariamente es un problema; porque no forzosamente inhibe la comunicación. Por el contrario, puede reflejar una mayor atención al otro, a lo individual, al contexto. Si con menos palabras seguimos identificándonos y entendiéndonos, evidentemente tenemos que estar utilizando otros recursos comunicativos. Esto pudiera estar hablándonos de un desarrollo de esos otros canales de comunicación que se vieron minusvalorados durante el apogeo de la Razón Ilustrada.

Es importante que recordemos que el lenguaje verbal es originariamente simbólico y que la gradual transformación de los símbolos a signos implica un paulatino univocismo de los términos. Con esto se gana en precisión pero se pierde en riqueza imaginativa ya que “poder decirlo todo, y con palabras comunes y corrientes, significa imaginar y recrear personalmente mucho menos”.⁴¹ En cambio, el símbolo mantiene la riqueza analógica del lenguaje verbal, lo cual es central para el diálogo, y es en la postmodernidad como en ningún otro tiempo, ante el reconocimiento de la pluralidad y ante la constante fragmentación de nuestra “aldea global” que necesitamos el diálogo.

Pero para que el diálogo sea fructífero se requiere no sólo de que los emisores tengan algo que comunicar, sino, fundamentalmente de receptores atentos, y es el lenguaje analógico, el que exige muchísima más participación del receptor porque “no hay cosa que necesite más la interpretación que el símbolo ni que, a la vez, la dificulte tanto, por su tesoro escondido de significación”.⁴² La falta de precisión e incluso el exceso de equívocidad o la mentira llana del emisor, se pueden suplir en el diálogo vivo con la interpretación de las señales no verbales que hace el receptor durante el mismo diálogo. Y la interpretación de todos estos elementos requiere de muchísimas habilidades no sólo sensibles y empáticas sino también intelectuales. Sin embargo y paradójicamente, aunque en el lenguaje analógico se requiere más participación activa del receptor, la última palabra la tiene siempre el emisor, que es el generador primario del mensaje.

De esta manera se mantiene el equilibrio en el diálogo, que ya no supone sólo las buenas intenciones de los participantes, ni la claridad conceptual de los términos, sino la escucha activa por todos los canales comunicativos posibles y la retroalimentación

41. STEINER, *op. cit.* p. 138.

42. BEUCHOT, MAURICIO, *Las caras del símbolo: el icono y el ídolo*, Caparrós, Madrid, 1999, p. 29.

constante de todos los involucrados. Es por esto que el lenguaje utilizado por los jóvenes postmodernos no necesariamente implica empobrecimiento; más bien puede estar siendo una respuesta inconsciente a los abusos cometidos por el lenguaje verbal, cuando este era sólo hijo de la Razón ilustrada.

El apoyarnos para la comunicación en elementos no verbales puede estar devolviéndole a la palabra su lugar dentro del marco comunicativo, ya que “en su marco original, la expresión hablada únicamente formaba parte de un todo más amplio. Tenía una relación metonímica (signo) con todo lo demás que ocurría en la sala en el mismo momento, y este ‘otro’ no verbal también estaba transmitiendo parte del mensaje”.⁴³

Las relaciones metafóricas que se establecen en el lenguaje verbal cuando en él predominan los términos simbólicos, fuerzan al lenguaje verbal a depender metonímicamente del lenguaje no verbal para su interpretación. De esta manera se reintegra el lenguaje verbal a su todo comunicativo que está formado por el contexto y las personas concretas que participan en el diálogo.

Desde este punto de vista podemos afirmar que si la Razón Ilustrada inclinó el lenguaje verbal- conceptual hacia la univocidad, la postmodernidad lo viene inclinando hacia la equívocidad, y esto segundo, que descontextualizado puede ser grave, en el contexto de la excesiva univocidad tal vez signifique un equilibrio, tal vez con esto se esté apuntando hacia una sana analogía del lenguaje.

Conclusiones

La postmodernidad es un hecho. Los jóvenes principalmente, viven inmersos en ella y, efectiva e inevitablemente, encontramos en ellos esas actitudes flotantes, ambiguas y fragmentadas que caracterizan a estos tiempos. No puede ser de otro modo: todos somos hijos de nuestra cultura y nuestra época. Pero esas actitudes son un síntoma ambivalente; por un lado reflejan los resultados y las reacciones a los abusos y decepciones que

43. LEACH, E., *op. cit.* p. 95.

produjo la Razón Ilustrada, y por otro lado nos hablan de las tendencias y las latencias posibilitantes del momento.

Es cierto que las aguas de la postmodernidad son peligrosas, y lo son porque fueron producidas por el derrumbe y la decepción, por lo que contienen todavía mucho de su caudal destructivo. Sin embargo, si la realidad misma es analógica,* la ambigüedad y la fluctuación no tienen porque ser forzosamente algo negativo.

Lo que me parece importante dentro de todo este oleaje es el intento de mantener el equilibrio, lo cual requiere más que un distanciamiento de lo nuevo que se nos presenta, de un esfuerzo tremendo por descubrir sus potencialidades constructivas y de trabajar con lo que ahora tenemos. Esa es la razón de ser de este artículo, porque en lo que se refiere al lenguaje y a la vida misma del hombre, podemos decir que la postmodernidad “es la catástrofe de todo significado, pero es también una nueva potencialidad de todo significado.”⁴⁴

¡Vale tío! —para Mardones—

¡Órale! —para nosotros—

* En el primer apartado de este trabajo yo hablaba del pluralismo ontológico como la visión metafísica de la postmodernidad. Y yo me pregunto: ¿Hasta qué punto no es tan equívoco considerar que el ser es aparecer?

Me explico: Santo Tomás dice que hay una diferencia real entre esencia y acto de ser, que no son lo mismo aun cuando siempre se den unidos en el ente concreto. Para Tomás el ser se manifiesta en modos de ser (esencias). Un ente, para ser, tiene que ser de cierto modo y este cierto modo viene a limitar al ser. Sin embargo, ser es también actuar, y en este sentido los actos de un ente nos hablan del ser aunque nunca lo agoten. Se me podría objetar que esto es unitarismo porque estoy diciendo que hay ser más allá de lo que aparece (las acciones que realizan los entes) y que ese ser no se agota en el mero aparecer. Pero yo respondo que también se puede leer de esta manera: Ser es el aparecer, efectivamente no se agota en esto, pero tampoco tenemos modo de llegar —entender conceptualmente— más allá del ser como aparecer. El ser da “vida” a modos de ser concretos, se manifiesta en ellos y sólo a través de ellos y sus acciones, puedo suspirarlo —elegí adrede el término, suspirar me implica el tratar de atrapar lo inefable— pero no agotarlo y mucho menos expresarlo en conceptos, porque desde esta metafísica lo conceptualizable y universalizable son sólo las esencias, el ser siempre es concreto. Y como los conceptos son siempre universales, sólo a través de la analogía puedo intentar tocarlo.

44. Toni Nigri, en TONO MARTINEZ, JOSÉ, *op. cit.* p. 129.



CONOCIMIENTO SUBALTERNO Y PERSPECTIVA (DE)COLONIAL EN EL MOVIMIENTO ZAPATISTA.

Apuntes para una visión poscolonial de los derechos humanos

Carlos Federico Lucio López ¹

Resumen: El giro decolonial ha servido para cuestionar la matriz colonial de poder que en el marco del sistema-mundo moderno mantiene un férreo control de la subjetividad, de la cultura y en especial del conocimiento. Utilizamos este punto de partida para tratar de alcanzar la comprensión histórica del presente mediante la descolonización del conocimiento. Nos interesa con esta reflexión en el contexto de la opción (de)colonial demostrar que la práctica política zapatista cuestiona directamente los patrones eurocéntricos que definen los derechos humanos y sienta las bases para su redefinición desde una perspectiva intercultural.

Palabras clave: derechos humanos, movimiento zapatista, giro decolonial, interculturalidad, teoría poscolonial.

1. Guadalajara, Jalisco. 1974. Maestro en Sociología por la Universidad de Coimbra, Portugal. Licenciado en Sociología por la Universidad de Guadalajara. Ha trabajado temas relacionados con los asuntos indígenas en las tesis de grado de licenciatura y maestría. Profesor del Departamento de Sociología de la Universidad de Guadalajara. Actualmente es estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales de CIESAS-Occidente, generación 2008-2010.

Introducción

Las tesis poscoloniales, aunque más extendidas en otras latitudes, han sido adoptadas y reformuladas en América Latina como otra vertiente del pensamiento crítico, pero esta vez, como reconoce Catherine Walsh para “ocuparse de un pensamiento no arraigado en el proyecto de la modernidad sino en lo que ha sucedido en sus márgenes o fronteras, y con la necesidad de alumbrar su lado oscuro, es decir la colonialidad”.² Con el surgimiento de una teoría poscolonial en América Latina, afirma Santiago Castro-Gómez, “se busca articular una crítica de las estrategias epistemológicas de subalternización desarrolladas por la modernidad para, de este modo, recortada la maleza, encontrar un camino hacia el *locus enuntiationis* desde el que los sujetos subalternos articulan sus propias representaciones”.³

Algunos puntos de convergencia se desprenden de la asociación de esta perspectiva con otros discursos críticos como la teoría feminista, los estudios culturales, el posestructuralismo, los estudios subalternos, entre otros. Lo cual ha sido útil para desarrollar nuevas interrogantes acerca de las actuales fronteras disciplinarias porque este campo de reflexión involucra contactos y zonas de intersección con el conjunto de las disciplinas de las ciencias sociales, es decir, vincula de distintas maneras a la historia, la sociología, la antropología, la ciencia política y la filosofía. Por esa razón, expone la necesidad de generar conocimientos de carácter transdisciplinar o incluso extradisciplinar al incorporar los tipos de conocimiento que provienen de actores no académicos como los movimientos sociales.

Por otro lado, esta circunstancia abre desafíos como los planteados en la propuesta de repensar o impensar (*unthink*) a la ciencia social,⁴ o la sugerencia de (in)disciplinar

2. WALSH, CATHERINE, *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial, reflexiones latinoamericanas*, Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala, Ecuador, 2005, p. 14.

3. CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO/MENDIETA, E. (coords.) 1998, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Miguel Ángel Porrúa Editor, México, 1998, p. 177.

4. WALLERSTEIN, I., *Las incertidumbres del saber*, Gedisa, España, 2004.

las ciencias sociales.⁵ Otros autores,⁶ mencionan la idea de las *Teorías sin disciplina* cuyas reflexiones están dirigidas a la reestructuración de las ciencias sociales, o bien, a su ampliación, como una propuesta que busca construir una estrategia para pasar del monoculturalismo del saber hacia la ecología de los saberes.⁷

Ese contexto crítico que abre la perspectiva poscolonial, permite que una problemática como la de los pueblos indígenas resulte no sólo más perceptible sino que pueda ser comprendida en toda su complejidad. Desde la combinación de la perspectiva poscolonial con el análisis del sistema-mundo es posible contextualizar lo que se identifica como la persistencia de las relaciones coloniales. La perspectiva de análisis de sistema-mundo de Wallerstein ha sido complementada por Mignolo, al agregar la dualidad modernidad/colonialidad para reformularla como sistema-mundo moderno/colonial. Además, la emergencia del análisis de sistema-mundo implica también el análisis de las estructuras de saber que se desarrollan en él, y obliga a considerar lo que Wallerstein entiende como la crisis de las ciencias sociales, la cual abre un debate epistemológico para interrogarnos acerca de cómo y por qué sabemos lo que sabemos.⁸

5. WALSH, CATHERINE, *op. cit.*

6. CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO, *op. cit.*

7. SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA, *Crítica de la razón indolente*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003.

8. "En la segunda mitad del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX, seis nombres fueron aceptados como los que se ocupaban de la realidad social: historia, economía, ciencia política, sociología, antropología y orientalismo. La lógica subyacente a estos seis nombres, y por lo tanto la división del trabajo en el estudio de la realidad social derivaba de la situación social global en el siglo XIX. Existían tres líneas divisorias. La primera estaba dada entre el estudio del mundo occidental "civilizado" y el estudio del mundo no moderno. La segunda distinción estaba marcada dentro del mundo occidental entre el estudio del pasado y el estudio del presente. Y la tercera tenía lugar entre el presente occidental que la ideología liberal había designado como las tres áreas diferenciadas de la vida social civilizada y moderna: el mercado, el estado y la sociedad civil. (...) los estudios del presente occidental (economía, ciencias políticas y sociología) habían sido transferidos en su mayoría al campo científico y considerados como disciplinas nomotéticas. Las otras tres disciplinas —historia, antropología y orientalismo— resistieron el canto de la sirena y tendieron a considerarse disciplinas humanísticas o idiográficas. Esta clara división del trabajo fue la premisa de cierta estructura del sistema-mundo: un mundo dominado por Occidente, en el que el 'resto' era o bien colonias o semicolonias. Cuando esta presunción dejó de ser cierta, esencialmente después de 1945, las líneas fronterizas comenzaron a parecer cada vez menos obvias y menos útiles que lo que habían sido hasta ese momento, y la división del trabajo comenzó a desmoronarse". WALLERSTEIN, I., *Las incertidumbres del saber*, *op. cit.* 104.

Asumiendo como propone Boaventura de Sousa Santos, que todo pensamiento crítico debe comenzar por la crítica del conocimiento, debemos repensar las estructuras del saber, es decir, volver al interrogante de cómo construimos el conocimiento, para qué y con qué fin. Partimos del supuesto de que es más útil hacer estas preguntas mediante un ejercicio de desobediencia epistémica que tiene como base la insurgencia decolonial o lo que en otro lugar se ha llamado resistencias poscoloniales. Las resistencias a la geocultura del sistema-mundo nos ayudan a comprender las características generales de la crisis del sistema histórico vigente porque revelan con mayor precisión sus líneas de fractura y porque generan ahora un ethos alternativo, contrahegemónico y transmoderno.

Es en este sentido que surge con mayor claridad la importancia de comprender el periodo histórico de transición en el que nos encontramos, el cual fue abierto por la crisis estructural del sistema-mundo moderno/colonial y es visible en un conjunto de fenómenos cuyos rasgos revelan al mismo tiempo ser parte de la crisis como de la superación de ese orden geocultural y geopolítico.⁹ Esta crisis, como veremos en el siguiente apartado, se presenta de manera general en tres planos. En primer lugar, con el fin de la doble estrategia de los movimientos antisistémicos que abandonaron la idea de priorizar la toma del poder para después cambiar el mundo. El segundo rasgo está en la crisis de las ideologías, en las que se da por terminado el dominio automático del centro liberal que produce la consecuente reconfiguración de la izquierda y de la derecha, y por último, en el replanteamiento de la forma en que están organizadas las ciencias sociales.

A partir de estos referentes, es que entiendo que se puede ampliar y profundizar la comprensión de un movimiento tan complejo como el zapatista que resulta ejemplar para entender las luchas por los derechos humanos de los pueblos indígenas. Este movimiento también nos ha legado una gramática de la resistencia que supera ampliamente la fragilidad del pensamiento político de “izquierda” o “progresista”, y que revela la necesidad de plantearse un objetivo histórico mucho más amplio que tiene a la descolonización epistémica, política y económica, como “estrategia, acción y meta”.

9. WALLERSTEIN, I., *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, Ediciones Akal, España, 2004, p. 345.

Movimientos por los derechos humanos, tercer aspirante al estatuto anti-sistémico

Los derechos humanos han vivido procesos de expansión y universalización en relación directa con el contexto geopolítico a partir de la declaración universal de 1948 y hasta el fin de la guerra fría. Con la caída del mundo socialista se abre también una crisis de los modelos emancipatorios en el que reaparece el problema de los derechos humanos como bandera de lucha. De hecho, Wallerstein identifica la lucha por los derechos como uno de los aspirantes al estatuto antisistémico de los movimientos sociales contemporáneos. El primer estatuto antisistémico pertenece a los movimientos de la clase obrera, el segundo a los movimientos por la liberación nacional y el tercer candidato al estatuto antisistémico serían las organizaciones defensoras de los derechos humanos y por último, ve esa cualidad en los movimientos antiglobalización. Esa categorización puede ser problemática y discutible porque deja fuera muchas otras visiones sobre los movimientos sociales, pero es aquí introducida para subrayar la importancia que el autor le concede a los movimientos por los derechos humanos vistos desde la tercera generación de movimientos antisistémicos.

Por lo tanto, vale la pena considerar el concepto “movimiento antisistémico” como una categoría cuya utilidad puede ser aprovechada. Sobre todo, porque la intención de acuñar el término para Immanuel Wallerstein era la de agrupar los dos tipos de movimientos existentes, es decir, al movimiento social y al movimiento nacional. Entendía los movimientos sociales como aquellos que se desarrollaban en el marco de la lucha de clases al interior de cada Estado, y por otro lado, identificaba a los movimientos nacionales o de liberación nacional, como aquellos que luchaban por la creación de un Estado nacional.

Afirma, que a pesar de que estas dos categorías rivalizaron de diversas maneras en el periodo posterior a 1968 estos dos tipos de movimientos se podían identificar más por sus semejanzas que por sus diferencias, o bien, porque su forma de actuación se presentaba de forma combinada. A pesar de esa definición que puede estar distinguida por su obsolescencia, la novedad y el rigor analítico del adjetivo antisistémico, radica en la crítica que hace a la geocultura del sistema-mundo, a sus componentes eurocéntricos e ilustrados desde los que se reordenó el mundo a partir del siglo XVI y XVII. Como se

dijo más arriba, además de los dos tipos de movimientos anteriores, este autor identifica a los movimientos por los derechos humanos y al movimiento alterglobalización como el tercer y cuarto aspirante a tener el estatuto antisistémico pasando a ocupar el movimiento por los derechos humanos una importancia y centralidad muy interesante en el campo de los movimientos sociales contemporáneos.

Por eso es imprescindible incorporar la perspectiva del sistema-mundo de Wallerstein al análisis. En primer lugar, para entender el surgimiento de los nuevos movimientos sociales y por los debates que despertó esta perspectiva, particularmente por su crítica al poder y porque con esta categoría creemos que se recoge con una mayor amplitud los rasgos y los significados del movimiento indígena que sin la perspectiva antisistémica difícilmente podrían entenderse desde la categoría "movimientos sociales". La primera afirmación es que "los movimientos post 68 insistieron en que el racismo y el sexismo no eran meramente cuestión de prejuicio individual y discriminación, sino que también adoptaban formas institucionales [de tal manera que] estaban hablando de las formas encubiertas que se ocultan en el concepto de ciudadano".

Wallerstein afirma, por esta y otras razones, que las consecuencias de la revolución de 1968 pudieron ser mínimas en el corto plazo pero que sus repercusiones geopolíticas fueron enormes. Para él, el 68 significó una reacción a dos circunstancias históricas, la hegemonía estadounidense y el fracaso de la estrategia de las dos etapas.

Asimismo, observa este proceso como una crítica a la incapacidad de los movimientos para oponerse realmente a esa hegemonía, o a veces por su propia colusión con el proyecto hegemónico. Es decir, por un lado significó la crítica de la división geopolítica del mundo derivada de los acuerdos de Yalta y, por el otro, fue la crítica al fracaso de la estrategia de las dos etapas que establecía la idea de primero tomar el poder y después cambiar el estado de las cosas. Estos antecedentes parecen necesarios para entender por qué han ido cambiando las formas de organización y la naturaleza general de la acción colectiva. Los movimientos sociales post-68 dan un salto que trasciende la tradicional lucha por el poder y desconfían de que el objetivo prioritario sea la toma del poder del Estado y que las reivindicaciones de género, étnicas, etc., sean necesariamente secundarias.

En este sentido, esta crítica fue desarrollada por las nuevas izquierdas y por los grupos excluidos, de manera que su trascendencia radica menos en las interrogantes que se plantearon sobre el pasado sino sobre las preguntas que formularon para encarar el futuro. Sumado a lo anterior, nos encontramos también con la crítica de la idea teleológica de la historia, uno de los pilares de la ideología liberal reflejada en la tesis del progreso. Por lo tanto, a partir de 1968 aparece el declive de la hegemonía del liberalismo, lo cual forma parte de la crisis del pensamiento ilustrado que tenía en la idea de modernidad su modelo de emancipación humana.

Apoyado en estas reflexiones, Wallerstein se propone el análisis institucional de los movimientos antisistémicos y de las estructuras del saber para colocar dichos análisis en el contexto de impensar las categorías que nos heredó el siglo XIX y reflexionar sobre la geocultura del sistema mundo. Es pertinente un análisis de este tipo porque, como es conocido, la meta de los movimientos sociales actualmente ya no está representada por la aspiración de la toma del poder del Estado. Esto despertó innumerables interrogantes sobre la visión tradicional del poder que identificaba su localización privilegiada en las estructuras estatales.

Ahora se plantea la interrogante de pensar en la posibilidad de alcanzar cambios políticos profundos sin pasar por la conquista del poder del estado y, además, por la necesidad de experimentar otras formas de poder social y político más que pretender conquistar el aparato de poder estatal. De manera que la concepción del poder no puede sino sufrir transformaciones igualmente radicales. Los grandes debates abiertos por Antonio Negri (imperio), John Holloway (poder-hacer/poder-sobre), Raúl Zibechi (la dispersión del poder), Enrique Dussel (poder obediencial), entre otros, nos indican algunas de las direcciones que esta discusión ha adoptado.

Como sabemos, la realidad nunca se presenta dividida en compartimientos estancos y los propios movimientos suelen aparecer con una combinación de rasgos o características que los definen, de manera que se identifican no por la forma con la que se ajustan a las categorías que utilizamos sino por su carácter híbrido o escurridizo y en este sentido, problemático. Con esto decimos, que lo que los define no son sus propiedades exclusivas o únicas sino la capacidad de combinar rasgos y características. Para nuestro caso, el término antisistémico recoge mejor la realidad que queremos observar, sobre todo por las dificultades de encontrar un referencial teórico que nos auxilie en el análisis del

movimiento indígena nacional que pueda servir para identificar las opresiones múltiples y hacer de ese modo una crítica a la triple exclusión social/sexual/racial.

Por lo tanto, podemos decir que para el análisis de los movimientos en la lucha por la dignidad humana, nos encontramos frente a nuevos procesos y dinámicas históricas de cambio caracterizadas por un periodo de transición que abre líneas de ruptura en la geocultura del sistema-mundo. Estas líneas de ruptura, a su vez, tienen distintas manifestaciones y se despliegan en los distintos órdenes de la vida económica, política y social. En ese contexto marcado por un quiebre geocultural que involucra macroprocesos como la globalización, el “desarrollo” y la “modernidad”, emerge una lucha por los derechos humanos que es adoptada por las siguientes generaciones de movimientos antisistémicos.

Dado el dinamismo de las acciones colectivas, éstas presentan cambios a una velocidad que hace más difícil la creación de los marcos interpretativos pertinentes para su análisis. De ahí cierta indefinición o controversia a la hora de estudiar los movimientos sociales. Por otro lado, la complejidad de los propios movimientos, más las limitaciones de los modelos teóricos, plantean la necesidad de articular un tipo de pluralismo teórico para desarrollar una perspectiva relacional que sea capaz de desplegar esta reflexión en el campo de lo epistémico, lo social y lo político. Debemos construir una estrategia que nos sirva incluso para trascender la visión binaria de la modernidad que separa la realidad en falsas dicotomías que separan naturaleza de cultura, lo público de lo privado, el sujeto del objeto, las tradiciones de las modernidades, entre otras.

Para los objetivos analíticos que debe perseguir una reflexión como esta, es válido preguntarse sobre las potencialidades de la perspectiva de los derechos humanos para convertirse en una bandera legítima de lucha por la reivindicación de los derechos indígenas. Esto nos llevaría a distinguir, en primera instancia, la tensión entre los principios liberales que le dan sustento a los derechos humanos y la noción de dignidad humana de los pueblos indígenas, la cual no es entendida exclusivamente desde una perspectiva jurídica. Esas tensiones están afectadas por la cultura ilustrada que acompaña a la modernidad y, en todo caso, de lo que Wallerstein señala como la geocultura del sistema mundo-moderno.

Disidencia epistémica y transformación poscolonial

Las resistencias poscoloniales llevan implícita la crítica al (neo)colonialismo y la colonialidad, y oponen resistencia a subordinación a través de una particular visión del mundo mediante las autonomías indígenas. Al mismo tiempo, subrayan el riesgo de no advertir que después del conflicto este-oeste se agudizó un conflicto más antiguo que le sobrevive, el norte-sur, que se presenta a través de un patrón histórico de poder que mantiene la relación de dominación, explotación y conflicto mediante la colonialidad del poder y del saber.

Se trata, con esto, de realizar un ejercicio que dimensione la estructura del sistema-mundo a partir de su configuración histórica y global, para tener en cuenta –entre otras cosas– el papel del Estado-nación como organizador y contenedor de la acción social, de tal forma que pueda revelar el contexto geohistórico, geoeconómico y geocultural del sistema-mundo. Para conseguirlo será necesario ir en busca de la emergencia de un pensamiento crítico que se desarrolla, en los últimos veinte o treinta años, en toda la periferia y semiperiferia del mundo.

Con estos antecedentes queremos desarrollar un punto de vista que incorpore las transformaciones poscoloniales que despierta esa racionalidad emergente en la periferia del sistema-mundo, para convertirlo en una oportunidad para la reformulación de los derechos humanos y en particular de los derechos indígenas. Esto es, la articulación de esas resistencias poscoloniales con otras formas del pensamiento (y acción) crítico podría contribuir a la emergencia de otras formas de vida, otras formas de conocimiento y otras formas de imaginar el mundo y la manera en que lo habitamos, distintas a las desplegadas por el pensamiento hegemónico de la globalización.

Todo esto puede dirigirse a la construcción de una propuesta de convivencia intercultural que, en el caso de los pueblos indígenas de México, tiene como su antecedente más sólido el proyecto que resultó de los Acuerdos de San Andrés en el marco del diálogo por la paz celebrado entre el EZLN y el gobierno federal. Con experiencias como esa se sientan las bases para una teoría poscolonial de los derechos humanos capaz de superar

los mecanismos del difusionismo colonialista que critica Joaquín Herrera Flores¹⁰ y se puede poner término al reduccionismo del liberalismo abstracto. Así debemos reconocer también que nos encontramos no frente a prácticas de resistencia gobernadas por alguna coyuntura específica, sino frente a un ejercicio de lo político que asume la democracia y el pacto republicano más allá de los legados ilustrados.

Es decir, hemos visto cómo desde los años noventa se refleja una creciente participación de los grupos indígenas tanto en México como en América Latina. Esto ha significado, en el caso mexicano, la consolidación de un movimiento social indígena que, por primera vez, se organiza y proyecta en el plano nacional y que incluso alcanza una relevancia mundial con el movimiento zapatista. El movimiento indígena de México está relacionado también con el protagonismo de los pueblos indígenas alcanzado en el resto del continente, que desde Ecuador a Bolivia se ha constituido como uno de los movimientos sociales más importantes en los últimos veinte años.

En nuestro país, el movimiento indígena vio frustrado el reconocimiento constitucional de sus derechos políticos y culturales a partir de la desafortunada reforma aprobada después de la marcha por la dignidad indígena en el año 2001. La propuesta de reforma constitucional que buscaba honrar los acuerdos de San Andrés, a través de la iniciativa de ley presentada por la Comisión de concordia y pacificación del Congreso

10. *cf.* HERRERA FLORES, JOAQUÍN, *Los Derechos Humanos desde la Escuela de Budapest*, Editorial Tecnos, España, 1989. *El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*. Desclée de Brouwer, España, 2000. “Los derechos humanos en el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales”, en: Lara, Rafael; Corso, Carla; (et. al.) *La globalización y los Derechos Humanos. IV Jornadas intelectuales de Derechos Humanos (Sevilla, 2003)*, Talasa Ediciones, España, 2004, p. 278-313. *El proceso cultural. Materiales para la creatividad humana*, Aconcagua Libros, España, 2005. “Colonialismo y violencia. Bases para una reflexión pos-colonial desde los derechos humanos”, *Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 75, octubre 2006.

de la Unión¹¹ se vino abajo con la aprobación por la cámara de Diputados de la Ley de Derechos y Cultura Indígenas el 28 de abril de 2001, la cual fue interpretada como una contrarreforma. Con estos hechos quedó inconcluso un debate que pasa necesariamente por el profundizar en la comprensión de los derechos indígenas y a su vez, por la problemática en la cual estos se enmarcan, los derechos humanos.

La aspiración de los pueblos indígenas pudo dar un paso muy importante (necesario, aunque no suficiente) en su lucha por la autonomía con la legislación de sus derechos culturales. Pero incluso, en su contexto más general, los derechos humanos desde las instituciones gubernamentales se han concentrado en una visión que no supera el marco de los derechos civiles y políticos, sin llegar al reconocimiento pleno de los derechos económicos, sociales y culturales, de manera que si esta insuficiencia es patente en el contexto general de los derechos humanos es todavía más insuficiente cuando pretendemos aplicar estos derechos a los pueblos indios.

Lo que me parece que se encuentra en juego en esta problemática, es el contraste entre la tradición jurídica liberal y la visión indígena que confronta el derecho positivo y los derechos indígenas mediante un conflicto cuya expresión más clara se da en torno a la oposición entre derechos colectivos y la visión universalista de los derechos individuales. Otros debates asociados son los que surgen como resultado de la dicotomía jurídica entre libertad e igualdad, o entre la igualdad y la diferencia; entre lo público y lo privado que ponen de relieve la tensión entre universalismo/particularismo.

11. El 11 de marzo de 1995 entra en vigor la Ley para el diálogo, la conciliación y la paz digna en Chiapas, que según nos dice en su artículo primero “tiene por objeto establecer las bases jurídicas que propicien el diálogo y la conciliación para alcanzar, a través de un acuerdo de concordia y pacificación, la solución justa, digna y duradera al conflicto armado iniciado el 1o. de enero de 1994 en el Estado de Chiapas”. Quedó conformada con esta ley la Comisión de concordia y pacificación (Cocopa) como un organismo coadyuvante del Congreso de la Unión para favorecer el diálogo de paz propuesto entre el Gobierno Federal y el EZLN. La sede del diálogo fue el municipio de San Andrés Larráinzar del estado de Chiapas, por lo cual ese proceso de paz fue conocido después como Diálogos de San Andrés.

Un objetivo para conectar la perspectiva poscolonial con los debates en torno de los derechos humanos es analizar la práctica política del movimiento indígena zapatista con el fin de ampliar los marcos de comprensión de la lucha indígena por los derechos y la dignidad humana. Con el propósito de identificar los derechos indígenas según son expresados por estos pueblos debemos contrastar la perspectiva occidental de los derechos humanos y los derechos indígenas desde el horizonte que abre la lucha por la autonomía. Podemos suponer que la definición de los derechos humanos desde la cual se observan los derechos indígenas sigue encerrada en el problema del liberalismo abstracto, es decir, los derechos humanos siguen siendo fundamentalmente observados desde discursos universalistas que tienden a desconocer las realidades concretas de los individuos y las colectividades.

Por eso necesitamos observar los presupuestos culturales desde los que se construye la visión de los derechos humanos, los cuales con frecuencia son producto de una política cultural. De ahí que valga la pena observarlos como productos culturales. En las críticas a los derechos humanos se afirma que la complejidad de los derechos radica en la forma de concebirlos porque desde ahí pueden ser informados desde una perspectiva dominante-reguladora o crítico- emancipadora, desde donde discuten sobre los aspectos más problemáticos, por ejemplo, su carácter *universal*, que en todo caso, arroja consecuencias más negativas que positivas

Es decir, esa universalidad es sobre todo de una forma particular de entender el mundo y en última instancia, la universalidad es parte de los presupuestos típicamente occidentales desde los que se fundan los derechos humanos. Sin embargo, hay otras concepciones de la dignidad humana en otras culturas, de manera que uno de los puntos de partida para retomar esta discusión es la necesidad de superar el debate sobre universalismo y relativismo cultural y además, dado que todas las culturas tienen concepciones distintas sobre la dignidad humana no todas podrían definir los derechos humanos en los mismos términos.

Por lo tanto, con la idea de desarrollar una visión crítica sobre la dignidad humana y los procesos específicos para alcanzarla de los pueblos indígenas suponemos que los derechos humanos seguirán siendo utópicos en la medida en que se definan al margen de los contextos en los que se despliegan las prácticas de los sujetos. Cuando los vemos

como productos culturales no son resultado de una mera enunciación formal sino de los procesos que los hacen posibles. Si pensamos la dignidad humana desde el universalismo abstracto o por el contrario, si la pensamos desde los indígenas saldrá a la vista su perspectiva material. La dimensión material nos lleva también a pensar la dignidad ya no desde la abstracción universalista que presume la igualdad y la homogeneidad sino desde la pluralidad y la diferencia.

Esta perspectiva comparte el objetivo trazado por la teoría feminista de insistir en un compromiso que es social y político y no sólo intelectual. Otra estrategia planteada es la recuperación de los “saberes subyugados” para acentuar su importancia y centralidad en las transformaciones tanto para el campo social y político como para el académico y epistémico. En esa lógica, este análisis debe revisar el comportamiento socio-político así como las alternativas promovidas desde los pueblos indios de México y sobre todo, subrayar la forma en que se manifiesta una lucha por los derechos humanos que está por detrás de sus demandas políticas, tanto desde la perspectiva del reconocimiento cultural, como de la que exige la justa distribución de los recursos o de la que lucha contra el despojo, la explotación y el racismo.

De manera que adoptamos los derechos humanos como una propuesta crítica que incorpora la dimensión ética de la dignidad humana y porque sienta las bases materiales que eventualmente pueden trascender una condición histórica-social que para muchas personas, en particular para los pueblos indígenas todavía sigue marcada por la relación de alteridad, exterioridad y exclusión. De ahí la necesidad de entender los derechos humanos vinculados estrechamente a la vida concreta de las personas y no como simples valores depositados en otro universal abstracto.

Conocimiento subalterno

Como parte de los elementos que darán lugar a una racionalidad crítica, en la que debemos apoyarnos con el propósito de contribuir al proyecto de sentar las bases para una teoría poscolonial de los derechos humanos, estas tesis deberán tener en consideración la perspectiva del “otro concreto” formulada por Seyla Benhabib. Sobre todo en virtud de la necesidad de ir más allá de la ética universalista del “otro generalizado” que piensa

indistintamente a todos los individuos como seres racionales y abstractos, condición de donde deriva su universalidad. En cambio, con la perspectiva del otro concreto “se considera a los individuos como dotados de una historia, una identidad, una sexualidad, y una constitución afectivo-emocional concretas”.¹²

Nos parece importante atraer esta discusión porque:

[...] la distinción entre el «otro generalizado» y el «otro concreto» tiene un reflejo claro en la teoría política. Parece fuera de toda duda que sin el punto de vista del «otro generalizado» no se puede pensar una teoría política de la justicia adecuada a la complejidad de las sociedades contemporáneas que ha de tener a los derechos como componentes esenciales. Pero el reconocimiento de la dignidad y la valía del «otro generalizado» es una condición necesaria pero no suficiente y el «otro concreto» es un concepto crítico que designa los límites ideológicos del discurso universalista.¹³

De tal manera que se vuelve también necesario en esta perspectiva discurrir sobre el papel del sujeto en función de la idea de potenciar la objetividad al expandir una constelación de ámbitos de sentido. Desde este punto de vista se produce un pensamiento que hace del sujeto el eje articulador de forma que permita nuevas formas de pensar y estar en la realidad-mundo.¹⁴ Hasta cierto punto tenemos que desarrollar un tipo de pensamiento genealógico, o conocimiento arqueológico en la tradición de Foucault, o

12. BENHABIB, S., “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista”, en, BENHABIB, S. y CORNELL, D. (eds.) *Teoría feminista y teoría crítica*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1990, p. 136.

13. BELTRÁN PEDREIRA, ELENA, “Público y privado (sobre feministas y liberales: argumentos en un debate acerca de los límites de lo político)”, *DOXA* 15-16, 1994, pp. 389-405.

14. ZEMELMAN, HUGO, *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Anthropos Editorial, España, 2005, p. 14. Véase también: *Necesidad de conciencia. Un modo de construir conocimiento*, Anthropos/El Colegio de México, España, 2002. “Pensar teórico y pensar epistémico” en: Raquel Sosa, et. al., *América Latina los desafíos del pensamiento crítico*, Siglo XXI Editores, México, 2004.

Said, pero complementado por un conjunto de perspectivas metodológicas más recientes como la visión sistémica de Wallerstein que se ocupa del sistema-mundo moderno.

Según este autor, hay que considerar los tres periodos característicos del sistema-mundo “el del génesis, el de funcionamiento normal y evolución del sistema, y el de bifurcación o crisis sistémica [porque] nos situamos en una época de transición, una transición en la que todo el sistema-mundo capitalista será transformado en algo distinto”.¹⁵

En el mismo sentido y, dado que nuestras reflexiones son parte del conocimiento de los grupos subalternos, particularmente del conocimiento activado por los grupos indígenas debemos operacionalizar una suerte de epistemología de fronteras o fronteriza como ha sugerido Mignolo, la cual no es sino:

una nueva modalidad epistemológica en la intersección entre la tradición occidental y las distintas categorías que fueron suprimidas bajo el occidentalismo (en tanto afirmación de la tradición grecorromana como lugar de enunciación durante los siglos XVI y XVII) el orientalismo (en tanto objetivación del lugar de lo enunciado como «alteridad») y los estudios de área (en tanto objetivación del «tercer mundo» como productor de cultura pero no de conocimiento).¹⁶

Esta razón fronteriza cobra importancia “pero no en el sentido que se sitúa mas allá de las fronteras, y si por el contrario, por la capacidad que revela de situarse en la frontera”, porque en esta zona intersticial se dan las articulaciones y los procesos de negociación.¹⁷

15. WALLERSTEIN, I., *La decadencia del poder estadounidense. Estados Unidos en un mundo caótico*, Editorial Era, México, 2005, p. 49.

16. MIGNOLO, W., *Historias locales, diseños globales, colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal Ediciones, Madrid, 2003, p. 160.

17. SOUSA RIBEIRO, 2005, “A tradução como metáfora da contemporaneidade, pós-colonialismo, fronteiras e identidades”, artículo publicado en la revista virtual Eurozine, disponible en: <http://www.eurozine.com/articles/2005-07-18-ribeiro-pt.html>.

De igual manera, el pensamiento fronterizo se mueve más allá de las categorías creadas e impuestas por la epistemología occidental. Por último, se busca trascender la dicotomía de una eventual oposición simplificadora entre una visión abstracta (formal) de los derechos humanos y una visión localista (culturalista) y, por lo tanto, pretendemos ensayar una visión compleja que relacione los contextos físicos y simbólicos de la experiencia de los sujetos. De acuerdo al modelo de análisis de Joaquín Herrera:

los derechos humanos en el mundo contemporáneo necesitan de esta visión compleja, de esta racionalidad de resistencia y de estas prácticas interculturales, nómadas e híbridas para superar los escollos universalistas y particularistas que llevan impidiendo un análisis comprometido de los mismos desde hace ya décadas. Los derechos humanos no son únicamente declaraciones textuales. Tampoco son productos de una cultura determinada. Los derechos humanos son los medios discursivos, expresivos y normativos que pugnan por reinsertar a los seres humanos en el circuito de reproducción y mantenimiento de la vida, permitiéndonos abrir espacios de lucha y de reivindicación.¹⁸

Por último, no debemos perder de vista que algunos de los aportes de la rebelión zapatista se encuentran en varios terrenos, y habrá que verlos reflejados en una nueva perspectiva de lo político y de su ejercicio, en la conversión de “los olvidados” en nuevos sujetos sociales, y en la reivindicación de lo singular como elemento de refundación del espacio político cuando se dirige a todos aquellos que son discriminados por su diferencia, sea sexual, de género, étnica y no sólo económica. En este sentido, debemos profundizar el conocimiento acerca de la posición subalterna de los pueblos indios porque se revela

18. HERRERA FLORES, JOAQUÍN, *El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée de Brouwer, España, 2000, p. 78.

como parte de esos saberes subyugados¹⁹ que son ahora los puntos de referencia, las líneas de demarcación desde donde se configuran otras formas de racionalidad.

Derechos humanos y diálogo intercultural

Recordemos que los pueblos indígenas como actores políticos emergentes han cuestionado las políticas asimilacionistas que buscaban su integración a la sociedad nacional mediante el abandono de su cultura originaria. Han desarrollado un conjunto de demandas que exigen resolver problemas agrarios, de acceso a servicios de educación o salud; hasta los más recientes de autonomía y autodeterminación. La identidad indígena ha jugado un papel central en estos procesos de lucha política y transformación social en el que ha reaparecido la cuestión étnica que ha llevado no sólo a resaltar el problema de lo indígena sino a replantearse el propio proyecto y la idea de nación.

El movimiento indígena ha incrementado sus demandas no nada más en el sentido de exigir el derecho a la tierra y a la identidad cultural, así como, al reconocimiento de sus sistemas normativos propios y al aumento de la participación política sino que también tratan de impulsar “cambios legislativos y constitucionales” que nos llevan a afirmar que “el lenguaje de los derechos humanos es el nuevo marco que encuadra las viejas luchas de los pueblos indígenas por valores tan permanentes y universales como la dignidad humana”.²⁰

19. “por saberes sometidos, pienso que debe entenderse también otra cosa y, en cierto sentido, una cosa diferente: toda una serie de saberes calificados como incompetentes, o insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, inferiores jerárquicamente al nivel del conocimiento o de la cientificidad exigida. Y a través de la reaparición de estos saberes bajos, de estos saberes no cualificados, sin rodeos, descalificados (del psiquiatrizado, del enfermo, del médico) – el saber paralelo y marginal respecto al de la medicina-, saberes que llamaré de la gente, que no han constituido un saber común, un buen sentido, sino por el contrario un saber específico, local, regional, un saber diferencial incapaz de unanimidad, que debe su fuerza a la dureza que lo opone a lo que le rodea; y es mediante la aparición de este saber, de estos saberes locales de la gente, de estos saberes descalificados como se ha operado la crítica”, FOUCAULT, MICHEL, *Microfísica del poder*. Ediciones La Piqueta, España, 1992, p. 129.

20. STAVENHAGEN, RODOLFO, “Derechos humanos y derechos culturales en los pueblos indígenas”, en PEDRO PITARCH RAMÓN, JULIÁN LÓPEZ GARCÍA (Coords.), *Los derechos humanos en tierras mayas: política, representaciones y moralidad* / México, 2001. p. 388.

La rebelión zapatista de Chiapas se convierte en el sitio muy apropiado para pensar esta problemática. La rebelión indígena ha puesto de relieve la necesidad de discutir desde nuevas perspectivas el problema de los derechos humanos no sólo en el marco de los movimientos sociales, sino particularmente desde el marco del movimiento indígena y no solo desde el punto de vista del Estado o del sistema jurídico, puesto que no parece haber claridad o consenso, sobre la visión de los derechos humanos que se debe aplicar en el caso de los derechos indígenas.

El cambio de perspectiva depende normalmente de varios discursos con significados diferentes articulados por los distintos actores en conflicto. Estos eventuales escenarios en el caso de la lucha indígena por la dignidad humana nos llevan a procesos de descolonización social y política, y por paradójico que pueda parecer, incluso epistémica.

Una afirmación ya mencionada, es que después del periodo de la guerra fría y con el fin del socialismo como alternativa emancipadora los derechos humanos han adquirido una mayor centralidad en la agenda de los movimientos sociales. El caso de los movimientos indígenas no es la excepción. En Chiapas el discurso de los derechos humanos ha sido introducido, inicialmente por la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y su Teología India, más adelante por organismos defensores de los derechos humanos nacionales e internacionales, organismos no gubernamentales para el desarrollo, agencias internacionales y algunos académicos ligados al activismo político. En este sentido, los derechos humanos lograron convertirse en el puente de unión de un amplio abanico de movimientos sociales.

La amplitud de estas luchas indígenas se distingue por rebasar el ámbito legal del reconocimiento de los derechos al plantear demandas y estrategias de lucha en el plano de lo político y lo cultural. Es decir, sabemos que en el derecho contemporáneo el titular de derecho es el individuo, lo cual lleva a la negación de los derechos colectivos y aunque se busca el reconocimiento de estos últimos, es posible afirmar que la propia legislación no podría resolver por sí misma el problema sino que esta significa un paso nada más para avanzar en esa solución.

Una consecuencia en la formación del estado nacional en América Latina, es que las constituciones de cada país reconocieron en el contexto de las garantías individuales

el acceso a los derechos por la vía individual, esto es, que mientras que la adquisición de derechos en el caso de los pueblos indios dependía de su integración individual estos mismos con el paso del tiempo continuaron siendo pueblos y defendieron sus derechos en esos términos. Vale la pena entonces, ir más allá del paradigma individualista para buscar el reconocimiento de los derechos colectivos que son un paso limitado pero necesario en la defensa de sus derechos, de su territorio y de su cultura.

De hecho, con la posibilidad de legislar en este sentido, buscan sobre todo anclar sus reivindicaciones por los derechos colectivos en una base más sólida como plataforma de lucha. Atrás del conflicto sobre los derechos colectivos está el problema de la tierra y del territorio, no es casual que la negación de lo colectivo tenga que ver con la negación de los pueblos como sujetos de derecho porque estos tendrían acceso pleno al uso y disfrute de sus territorios.

Es decir, la tierra es susceptible de reconocimiento individual mediante los derechos de propiedad pero el reconocimiento de los territorios que suponen el espacio colectivo donde se desarrollan los pueblos despiertan temores y conflictos en los puntos de vista más conservadores, sobre todo por los intereses económicos que puede haber. De cualquier manera los derechos colectivos no se reducen a la cuestión del territorio sino que se extienden al campo más amplio de los derechos humanos porque se despliegan en los derechos económicos, sociales, políticos y culturales reflejados en los proyectos de autonomía y autodeterminación.

Conclusión

En ese marco se plantea la búsqueda de un “nuevo sentido común” en el que las ciencias sociales puedan convertirse en el agente catalizador que reúna las resistencias con un tipo de conocimiento científico de corte emancipatorio que contribuya a ponerlas en marcha. De ahí que las formas de resistencia y reexistencia de los procesos de lucha por la dignidad humana adquieran una relevancia mucho mayor al estar situados, no como una respuesta circunstancial detenida en el tiempo y localizada en los márgenes, sino como respuestas de largo aliento arraigadas en las diferentes formas de ver y de entender

el mundo, es decir, basadas en la diferencia, y en la convicción de que antes de hacerla desaparecer ésta debe ser respetada.

De hecho, la lucha zapatista por la dignidad indígena se conduce por caminos accidentados pero esperanzadores como se demuestra jocosamente en la siguiente afirmación:

Al principio [confiesa Marcos] creíamos que no íbamos a durar nada: después, descubrimos que no éramos sino un síntoma, una parcela de un movimiento mucho más grande que nosotros, incluso en el extranjero [si algo sale mal] en el peor de los casos, regresamos a la selva. Ya resistimos diez años. Podemos volver a las catacumbas otros diez años. Por lo demás, es cierto, hay desgaste. Pero ellos [el gobierno] se desgastan también, y más rápido. Aquí todo el mundo es vulnerable, pero nosotros un poco menos que el gobierno, éste o cualquiera. El tiempo juega a favor nuestro. No cabe duda, vamos a ganar. El único problema –agrega con una carcajada– es que no tenemos la menor idea de qué hacer después.²¹

21. DEBRAY, REGIS, “Los zapatistas transformaron a centenares de miles en sujetos de la historia”, *Proceso*, N° 1019, 13 mayo 1996, pp. 5-11.

LA RECESIÓN ECONÓMICA EN EL CONTEXTO DE UNA CRISIS GLOBAL

Luis Ignacio Román Morales*

El cambio climático está provocando inundaciones y sequías en todo el mundo y el deshielo de los glaciares amenaza con elevar el nivel de los mares. Las reservas mundiales de petróleo tienden a reducirse, y mucho más rápidamente en México, de tal modo que en alrededor de seis años México puede dejar de exportar petróleo y posiblemente comencemos a comprarlo a precio de oro. La producción de bienes y servicios está disminuyendo y, con ello, el empleo y los ingresos de grupos crecientes de la población. La inflación tiende a incrementarse para los artículos de consumo básico y, en cambio, los precios tienden a reducirse para los productos de alta tecnología. El cambio en la estructura de edades y en las causas de enfermedad y de mortalidad, tienden a generar un proceso de envejecimiento-empobrecimiento, de proporciones crecientes de la población que vivirán más años, pero sin recursos para sostenerse económicamente, ni una base de seguridad social que permita financiarlos.

Lo anterior no es apocalíptico, aunque el discurso no parezca lejano. Ningún país o sociedad está condenado al fracaso o a la miseria eterna, porque ello implicaría aceptar que las comunidades humanas serían en sí mismas capaces o incapaces en función del

* Ignacio Román es profesor de tiempo completo del Departamento Economía, Administración y Finanzas del ITESO, su tema de especialidad es Política Económica, Empleo y Política Social. Su grado de Doctor en Estructuras Productivas y Sistema Mundial en el área Ciencias Económicas lo obtuvo en la Universidad de París VII. Es miembro nivel II del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT).

lugar en que se encuentren. La historia refuta este determinismo y las sociedades tienen crisis y auge, se destruyen, se reconstruyen y se recomponen constantemente. Ello implica que según la forma en que nos organicemos y las reglas del juego con que operemos podemos enfrentar las adversidades y lograr un desarrollo ecológico y socialmente sustentable o, por el contrario, vivir en una situación de constante deterioro ambiental y vulnerabilidad socioeconómica.

Resulta entonces pertinente el ubicarnos en qué situación socioeconómica nos encontramos, tanto a nivel mundial como nacional, qué estamos haciendo ante ella, qué escenarios se vislumbran y qué planteamientos alternativos se podrían formular. En el presente artículo abordamos inicialmente el contexto recesivo internacional, en segundo lugar la caracterización específica de la economía mexicana, en tercero el escenario a futuro y en cuarto, una reflexión final sobre la construcción de alternativas.

1. La recesión internacional

La recesión es comúnmente definida como el periodo posterior a una etapa de auge, en el que hay una disminución de la actividad económica (recesar, proveniente de *receso*, significa suspender temporalmente las actividades de una empresa, corporación, etc). En términos operativo-contables es frecuentemente asumida como un periodo de dos trimestres consecutivos de caída en la producción, con respecto a los mismos trimestres del año previo. Por ejemplo, que en los segundo y tercer trimestres del 2009 la producción sea inferior a la de los segundo y tercer trimestre del 2008, respectivamente. Sin embargo, esta definición no se aplica mecánicamente. Cuando Estados Unidos se declaró en recesión en el 2008, registró que ésta había iniciado desde fines del 2007, cuando la producción aún crecía, aunque muy débilmente. En ese caso se decidió declarar la recesión ante la caída del empleo y del comercio, así como por la ola de quiebras corporativas de las empresas que se suponía eran de las más poderosas de los Estados Unidos. Entonces, la recesión no es solamente el registro técnico de la variación del indicador contable de generación de producción (el Producto Interno Bruto), sino la expresión de una serie de problemas cotidianos que afectan los precios, el consumo de la población, la disponibilidad y la estabilidad en el empleo, así como la capacidad

de los ciudadanos para pagar sus deudas, como en los casos de los créditos hipotecarios, los automotrices y las tarjetas de crédito.

En los países industrializados, principalmente, comenzó a presentarse desde fines de la década de los ochenta el fenómeno llamado “crecimiento sin empleo”, es decir el incremento en la actividad económica basado en la dinámica de sectores de alta tecnología, pero convoca capacidad de generación de empleo. Tenemos entonces cada vez más producción, pero sin que crezca paralelamente el empleo que le permita a la población el contar con los ingresos que, a su vez, le permitiesen adquirir tales bienes. En esas circunstancias y sobre todo en los Estados Unidos, la salida para mantener los incrementos en la producción y las ventas, fue el recurso del crédito. Una alta facilidad para solicitar y otorgar préstamos permitía a los consumidores seguir comprando, a los comercios seguir vendiendo y a las empresas seguir produciendo. Las propias empresas se siguieron expandiendo con base en la contratación de nuevos préstamos y los gobiernos, especialmente el de los Estados Unidos, financiaba sus crecientes gastos, especialmente el bélico, con el llamado déficit fiscal (gastos superiores a los ingresos públicos).

El ganador original de una crecimiento basado en el endeudamiento masivo de las personas, las empresas y los gobiernos era el sistema financiero, cuyos negocios básicos son el de prestar dinero (sistema bancario) y el de financiar inversiones con alto riesgo pero eventualmente con altas ganancias (sistema bursátil).

El hecho es que el sistema financiero se hacía de ganancias cada vez mayores, basándose en un endeudamiento también cada vez mayor de los hogares, las empresas y el Estado, hasta que llegó el momento que las deudas ya no podían ser pagadas y los deudores fueron cayendo en cartera vencida, hasta que se colapsó el sistema financiero. Si yo le debo un millón de pesos a un banco, yo tengo un problema grave, pero si un millón de personas le debe, cada una, un millón de pesos al banco, el problema grave también es del banco.

Esta crisis estalló en el sector hipotecario, de dónde se transmitió al bancario, a las aseguradoras, reaseguradoras, empresas automotrices, vivienda, turismo, empresas aéreas, etc. A su vez, la debacle en las corporaciones ha provocado una ola continua de

despidos y una caída en los ingresos de los hogares, lo que a su vez ha repercutido sobre el conjunto de la actividad económica.

Baste el ejemplo del sector hipotecario, que se constituyó como la gota que derramó el vaso de la recesión. Las empresas constructoras de vivienda se asociaron con sociedades hipotecarias de los Estados Unidos, para que éstas generaran préstamos para vivienda, por los que ganaban comisiones por venta. Estas sociedades otorgaron créditos a hogares que no tenían la capacidad económica para solventar dichos préstamos, pero se esperaba que todo mundo ganara con una lógica especulativa. Supongamos que a una persona que ganara 40,000 dólares al año, se le prestara para una casa de un millón de dólares (es decir, el equivalente a 25 años de sueldo). Esta persona jamás podría pagar ese préstamo, es como si en México a alguien que percibiera 8,300 pesos al mes se le prestara para una casa de 2.5 millones. Sin embargo, el préstamo se estructuraba de manera tal que durante los primeros años el deudor pagara sólo una baja tasa de interés, sin abonar al capital y que en los años subsecuentes, la tasa de interés eventualmente subiera y se iría incorporando la amortización al capital. En ese supuesto, el deudor podría vender la casa al cabo de cuatro o cinco años, beneficiándose del incremento en el valor de la propiedad en ese periodo y pagando en ese momento el conjunto de la deuda, recibiendo además una utilidad por la plusvalía del inmueble. Sin embargo, dado el comportamiento del empleo y de los ingresos, las propiedades no subieron de precio, mientras que los intereses sí lo hicieron, dando como resultado la imposibilidad del deudor para pagar el crédito.

Por otra parte, las empresas hipotecarias contrataban seguros frente al eventual no pago de los deudores, por lo que las aseguradoras se vieron ante un cúmulo de compromisos que rebasaban sus provisiones. Las aseguradoras se habían reasegurado y a su vez las reaseguradoras habían integrado paquetes bursátiles (de derivados financieros), que colocaban en las bolsas de valores y que estaban “garantizados” por los valores de las propiedades. Al final, la baja de estos valores generó un efecto dominó sobre el conjunto del sistema financiero, que condujo a la quiebra de gran parte de las mayores sociedades hipotecarias, aseguradoras y reaseguradoras, afectando igualmente al sector bancario.

Ante las dificultades del sistema financiero, se detienen otros mecanismos de crédito, especialmente los automotrices y las tarjetas de crédito, lo que su vez también agudiza la ya de por sí difícil situación de la industria automotriz.

En la misma tónica, y bajo el contexto de incremento en los precios del petróleo y de los bienes básicos, se afecta gravemente el transporte aéreo, el turismo y así sucesivamente. Los estragos en la producción y el empleo se traducen en una caída mayor en las ventas, lo que reduce las importaciones nacionales de Estados Unidos (especialmente las provenientes de México), y se genera un círculo vicioso de crisis creciente, tanto nacional (de Estados Unidos), como internacional.

Evidentemente, la crisis no afecta de manera pareja a todo mundo. Europa también se ha visto severamente afectado, tanto en los países con gobiernos liberales como en los socialdemócratas. En América Latina también decrecerá la producción el 2009, en tanto que en Asia, en China y la India especialmente, se espera una reducción en el ritmo de crecimiento, pero una caída de la producción en términos absolutos. En suma, la afectación es mundial, aunque ni en Europa, ni en Asia, ni en América Latina y ni siquiera en los Estados Unidos, se observa un nivel de deterioro productivo tan grave como el registrado en México.

2. México en la crisis

La economía mexicana es la más dependiente del mundo con respecto a la de Estados Unidos: más de 80% de las exportaciones se dirigen a ese país, la mayoría de las importaciones y de las inversiones extranjeras también provienen de ese país, la tecnología utilizada en México tiene su origen principalmente en Estados Unidos y el dólar es clave como signo de valor y medio de cambio en grandes inversiones en México. En tales condiciones difícilmente puede alejarse México de la situación estadounidense.

La crisis impacta especialmente en términos de la caída en la producción del país y de parte de sus componentes (consumo privado, inversión y exportaciones). La caída en la producción repercute directamente en una caída del empleo formal y en una mayor

competencia en el mercado de trabajo, lo que facilita el que se incrementen las condiciones de trabajo más volátiles y precarias. Ello se agravará por las menores posibilidades de empleo para inmigrantes mexicanos en los Estados Unidos, lo que reduce el éxodo hacia aquel país y propicia un eventual regreso de trabajadores mexicanos que habían migrado en años previos. En términos de balanza de pagos impactará especialmente la reducción de exportación por el descenso de los precios del petróleo (sobre todo cuando se venza el seguro de precio de exportación contratado por la SHCP), por la disminución de remesas de los migrantes en Estados Unidos y por la reducción de las exportaciones tradicionales, principalmente maquiladoras. En cuanto a la inflación, es posible que en el 2009 sea menor que la de 2008, pero se mantendrán precios crecientes debido a la depreciación que ha tenido el peso y al mantenimiento de elevadas tasas de interés que impactan sobre los costos de producción. Por último, en cuanto a paridad cambiaria, los riesgos provienen del incremento del déficit en la cuenta corriente de balanza de pagos; del agotamiento de yacimientos petroleros y la caída en los precios petroleros; de los problemas que tengan empresas privadas mexicanas para pagar sus créditos externos y del uso de las reservas de divisas para salvar a dichas empresas.

En conjunto, se espera la peor caída en la producción nacional desde la crisis de 1929-1932; se espera una caída de alrededor de 600,000 empleos, cuando el país debería crear un millón de empleos anuales para incorporar activamente a su creciente población en edad de trabajar, la inflación tenderá a reducirse, pero impactando mayormente a los hogares que perciben de uno a tres salarios mínimos y, se incrementarán los déficit tanto externo (los dólares que gastamos de más con respecto a los que recibimos), como fiscal (el incremento del gasto público con respecto a su ingreso).

Expectativas 2009-2010

	2009	2010
Crecimiento PIB (%)	-8%	2.8%
Generación Empleo	-592,000	200,000
Precios (inflación dic a dic)	4.4	3.8
Balanza de pagos (Saldo Cta Cte)	17,105 Mmdd	17,774 Mmdd
Déficit fiscal/PIB	2.6% (38,300 Mdp a 1er Trim.	2.4%
Salarios / Inflación	Caída	NE

3. Las expectativas para México

La afirmación de que la economía Mexicana vuelve a crecer en este segundo semestre del 2009 y que seguirá creciendo el próximo año es correcta pero engañosa. Si un automóvil cae a un precipicio de ocho metros de profundidad (la economía mexicana caerá alrededor de 8% este año) y los pasajeros supervivientes, heridos y maltrechos, logran escalar 3 metros desde el fondo del precipicio (la economía mexicana podrá crecer 3% el próximo año), difícilmente podría decirse que esos tres metros reflejen una recuperación... todavía faltarían cinco metros tan sólo para llegar a la carretera en la que circulaba el auto.

La situación mexicana continuará siendo muy compleja, destacando entre otras razones las siguientes:

- El creciente agotamiento de las reservas y de la producción petrolera, justamente cuando se espera un mayor repunte en los precios del petróleo.
- La caída en las remesas enviadas por los trabajadores mexicanos en los Estados Unidos (para el 2009 se espera una caída de 20%).
- La alta posibilidad de que aparezca un rebrote de la epidemia A H1N1 en México, en proporciones aún mayores a las observadas en abril y mayo pasados.
- El deterioro estructural del agro y su agravamiento ante la sequía del ciclo agrícola 2009.
- El agravamiento del déficit externo y de una posible nueva sobrevaluación del peso mexicano.
- El incremento en el déficit fiscal, lo que propiciará el incremento tanto de impuestos como de los precios de los bienes y servicios proporcionados por el sector público (especialmente agua y electricidad).
- La continúa pérdida de empleo formal, especialmente de los asalariados permanentes.
- La pérdida en el poder adquisitivo de los trabajadores resultante de 15 meses consecutivos de incrementos salariales inferiores a los incrementos en la inflación.

- El quiebre de micro, pequeñas y medianas empresas, imposibilitadas de competir y de recibir los subsidios apropiados principalmente por las empresas de mayor tamaño.
- El incremento en la cartera vencida de los bancos y de las sociedades hipotecarias, resultante de la imposibilidad de una proporción creciente de los deudores para pagar sus créditos (especialmente en tarjetas bancarias y créditos hipotecarios).
- El mantenimiento de una inflación más alta para las canastas de consumo de los estratos de menores ingresos.
- Las crecientes limitaciones para el otorgamiento de créditos para inversión de micro, pequeñas y medianas empresas.
- El incremento en la violencia y la criminalidad con su consecuente impacto negativo en la seguridad de los hogares, en la inversión, en el turismo y en la actividad económica en general.
- El deterioro en la distribución del ingreso, constatándose que el impacto es proporcionalmente creciente conforme toca grupos sociales de menores ingresos.

En suma, es esperable un crecimiento económico sumamente reducido y frágil. El crecimiento se basará en la inversión pública y en una leve reactivación de la capacidad productiva instalada, pero inutilizada por la falta de demanda de los productos.

4. Reflexión final... ¿Qué hacemos?

La lógica esencial de las políticas públicas se ha mantenido constante desde 1982 y justamente la coyuntura actual ha mostrado el derrumbe de la lógica del libre mercado desregulado, de la carrera frenética por la competitividad y no por el desarrollo ni por la sustentabilidad, el empleo o la equidad. Al final, contamos con un país más inseguro, socialmente polarizado, dependiente, atrasado y sin cohesión social. El triunfo del mercado se ha acompañado con la derrota de la sociedad.

¿Es éste un destino ineludible en el camino por venir? No necesariamente. Si se definen criterios reales para el uso de recursos, basados no en la recreación de posturas privilegiadas, sino en auténticos criterios de beneficio social, es revertible la adversidad.

Ello implicaría la priorización de las actividades que procuren el resarcimiento y la sustentabilidad ecológica; en el apoyo a los sectores que generen mayores efectos multiplicadores en la generación de empleo; la generación de infraestructura que favorezca el transporte público y la descentralización de las actividades económicas; el impulso a la investigación y desarrollo local, orientado a la satisfacción de las necesidades básicas y el desarrollo sustentable; el privilegio a los intereses de las micro y pequeñas empresas, tanto agropecuarias, como industriales, comerciales y de servicios, ante los de las grandes empresas monopólicas; el enfrentamiento a las prácticas corporativas, tanto sindicales como empresariales, con el fin de que los intereses de los trabajadores y de los micro y pequeños empresarios tengan un mayor peso específico en la interlocución social; en fin, el privilegiar una auténtica democracia y respeto ciudadano, en lugar de clientelas políticas y reforzamiento en la concentración del poder.

Sin embargo, las propuestas alternativas, enunciadas por decenas de investigadores de cientos de foros sociales y académicos, no son auténticas alternativas, en tanto no cuenten con una base social de apoyo y una fuerza política para impulsarlas. De mantenerse a inercia actual, cualquier postura alternativa podrá ser tachada de “políticamente inviable” ó de “económicamente inviable”. A la viabilidad social se le ha supeditado a esas denominadas “viabilidades económica y política”. En realidad, la política y la economía tienen sentido en la medida en que contribuyen al bienestar social y no al revés. Es la viabilidad social la que debe ser privilegiada y a ella deben construirse y subordinarse viabilidades políticas y económicas que auténticamente contribuyan a que podamos vivir juntos, en paz, con equidad y resarciendo el daño que le hemos hecho al planeta.

LAS PROPUESTAS DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS, LAS ÉLITES EMPRESARIALES Y LOS SINDICATOS PARA HACER FRENTE A LA CRISIS ECONÓMICA Y GENERAR EMPLEO*

Laura Ibarra García *

Introducción

La crisis financiera que se extendió desde los Estados Unidos a todo el mundo ha tenido un fuerte impacto en México. En el primer semestre de 2009 el PIB cayó 10.2%, y la tasa de desempleo, según el INEGI, se elevó al 5.2%, la más alta desde 1995. Y aunque el secretario del trabajo asegura que la disminución del empleo formal ha sido sólo de un 1.9 % y que la administración del presidente Felipe Calderón sostiene un saldo positivo de 233 mil 320 nuevos empleos en la economía formal (*El Informador*, 13 de agosto 2009), existen buenos motivos para pensar que la pérdida del empleo es mucho mayor que lo que nos dicen los datos oficiales.

Para responder a estas crisis el gobierno ha implementado una serie de medidas; por ejemplo, ha aumentado el gasto público, dinamizado el financiamiento de la banca de desarrollo, reducido y congelado varios precios públicos, ha intentado reactivar el mercado interno, la infraestructura y la vivienda y ahora busca eliminar burocratismos, cuellos de botella regulatorios y las incertidumbres jurídicas. Pero no ha sido el único en buscar soluciones, otros actores sociales también han presentado públicamente diagnósticos, propuestas, programas y estrategias con el fin de incidir en el desarrollo económico y proteger y generar el empleo. Entre las organizaciones que han presentado

* Laura Ibarra García es egresada de la Facultad de Psicología de la UdeG; estudió psicoanálisis en Zürich, Suiza, hizo una maestría y doctorado en sociología y psicología en la Universidad de Fraybur, Alemania. Actualmente es investigadora en la UdeG y está en el Sistema Nacional de Investigadores.

propuestas para enfrentar la crisis económica se encuentran los partidos políticos, las asociaciones empresariales y los sindicatos. El objeto de este artículo es revisar algunos de estos proyectos y sugerir qué tan factible es su realización. Vamos primero las propuestas de los partidos.

Los partidos políticos

Debido a los tiempos electorales en México, las elecciones intermedias en julio de 2009, los partidos han incluido sus propuestas económicas y de generación de empleos en sus plataformas electorales, es decir, en el documento que tradicionalmente presentan como oferta electoral y en el que explican sus propuestas en materia económica, de justicia social, seguridad, democracia y derechos humanos, ecología, cultura, etc.

En la presentación de su plataforma electoral, la dirigente nacional del PRI resaltó que su programa “postula el compromiso para superar la conjunción de tres crisis: los efectos del colapso financiero internacional, el resultado del modelo de desarrollo interno, y la falta de confianza de la sociedad en la capacidad del gobierno” (Revista Vértice, No. 414, febrero de 2009). Una vez que sean elegidos los abanderados del tricolor, la dirigencia priísta explica que “se resaltarán los temas económicos, como la rectoría del Estado en beneficio de los mexicanos; política fiscal; gasto público para reactivar la economía y sustentar el desarrollo social; la reactivación de la economía en el campo; mejorando procesos de comercialización; la ampliación de estímulos fiscales a pequeñas y medianas empresas; el uso productivo del ahorro interno, mediante cambios en las formas de operación del sistema financiero”.

En su “Plataforma electoral 2009-2012” (consúltese: www.pri.org.mx) el PRI dedica especial atención a los temas económicos, en el documento éstos ocupan 60 de las 130 páginas y aparecen bajo la etiqueta de una “Nueva política económica para el crecimiento, el máximo empleo y salarios dignos”. Para el PRI los problemas que enfrenta el país se han agravado como consecuencia de la ineficacia de los “gobiernos de la alternancia”; la crisis financiera internacional sólo se insinúa como una causa secundaria. En su plataforma el PRI propone “revaluar al Estado en su condición de rector y promotor de la economía nacional”, pero aclara: “No estamos por un Estado Propietario, sino por uno promotor que estimule la actividad empresarial y regule el

mercado, evitando desviaciones, abusos y garantizando la libre competencia.” Entre las numerosas propuestas de la “Plataforma Electoral 2009-2012” destacan las siguientes:

- Fortalecer la capacidad del estado en materia de regulación y arbitraje.
- Defender los intereses de los sectores económicos ante la competencia desleal en el escenario internacional.
- Impulsar las nuevas áreas para el desarrollo como las telecomunicaciones, las energías alternativas, la biotecnología.
- Fomentar una mejor articulación del sector energético con las actividades estratégicas y las industrias básicas.
- Proponer en foros internacionales la creación de un nuevo orden económico internacional, en finanzas y comercio que regule los desequilibrios de la globalización.
- Diversificar las relaciones económicas internacionales. Políticas públicas que apoyen el desarrollo del mercado interno.
- Revisar las políticas arancelarias.
- Reforzar los sectores estratégicos y valorar las áreas de oportunidad.
- Programas anticíclicos, generadores de empleo y de apoyo a productores del sector rural y a PYMES.
- Convocar a un Acuerdo para el Desarrollo Nacional a los órdenes de gobierno, a las cámaras de diputados y senadores, a los sectores de la producción, a las empresas, a los sindicatos obreros y a las organizaciones campesinas, a instituciones académicas y a la sociedad civil, para que se propongan políticas públicas.
- Impulsar un cambio profundo en la política económica.
- Promover el enfoque del desarrollo regional.
- Nuevas políticas agropecuarias, forestal, pesquera, industrial y de servicios, orientadas a desarrollar el mercado interno. Alcanzar mayores niveles de competitividad.
- Promover la incorporación de mayor valor agregado nacional a la oferta exportable.

En general, se trata de un documento bien formulado y con propuestas en diversos sectores de la economía. Cada propuesta va procedida de fundamentación que incluye un breve análisis y algunos datos estadísticos relevantes.

En su plataforma electoral 2009-2012, el PAN presenta su propuesta económica en un apartado llamado “Para proteger tu economía” (www.pan.org.mx). La redacción del documento se ajusta más a las presentaciones en “power point” que a los formatos propios de un texto de análisis. Entre las principales propuestas que se mencionan en el documento destacan las siguientes:

- Fomentar proyectos de inversión pública y privada para la construcción de hospitales y servicios básicos.
- Impulsar una economía social y solidaria con el objeto de asegurar el crecimiento del empleo.
- Promoción de un mercado energético eficiente.
- Apertura de sectores económicos a la inversión, por ejemplo en el sector de telecomunicaciones y de gas LP.
- Combate frontal a los monopolios (reformas a la Ley federal de Competencia)
- Creación de empresas y fomento del autoempleo.
- Reducir los trámites burocráticos para impulsar la competitividad.
- Mejorar las condiciones de crédito para el sector agropecuario.
- Impulsar la Agencia para el Desarrollo de la Competitividad de la Micro, pequeña y mediana empresa a fin de facilitarles el acceso a créditos.
- Promoción de polos regionales de desarrollo económico.

Además de mencionar 22 propuestas para impulsar la economía, la plataforma panista señala siete “reformas estructurales” con el fin de “crear empleos”, cuyos objetivos son los siguientes:

I. Mercado laboral incluyente y flexible:

Reforma integral a la Ley federal del Trabajo

Modernización de las organizaciones de los trabajadores que garanticen reglas democráticas y de transparencia que hagan efectiva la representación laboral.

II. Autosuficiencia en producción de refinados:

Permitir la inversión complementaria en refinación.

III. Sector eléctrico:

Promover esquemas de financiamiento que permitan capitalizar a la Comisión Federal de Electricidad y mejorar su gobierno corporativo.

IV. Finanzas públicas:

Reducir el número de regímenes tributarios discriminatorios.

Promover una mayor equidad en las cargas fiscales.

Incrementar el gasto público en las áreas de alto impacto.

V. Corresponsabilidad de los estados

Promover la capacidad recaudatoria de las haciendas locales.

VI. Transparentar la asignación y el uso de los recursos federales que reciben los estados y los Municipios.

VII. Fortalecer el sector financiero:

Dar certidumbre a los usuarios de servicios financieros.

Supervisar las prácticas bancarias.

A pesar de que las propuestas del PAN son presentadas con claridad, no resulta comprensible cómo cada una de las “reformas estructurales” va a promover concretamente el empleo. Por ejemplo, la supervisión de las prácticas bancarias no necesariamente crea empleos de manera directa.

De acuerdo con el presidente nacional del PRD, Jesús Ortega, “al conformar su plataforma política el partido propone políticas públicas en beneficio de los sectores ancestralmente excluidos y desprotegidos” (Revista Vértice). Pero al mismo tiempo aclara, “reafirmamos nuestra vocación democrática al defender los derechos de las clases medias y del empresariado comprometido con el desarrollo del país que, al igual que el resto de la población, exige democracia, legalidad, combate a la corrupción, crecimiento económico y seguridad para sus personas y patrimonio.”

En su plataforma el PRD propone lo siguiente:

- Una política económica responsable para un desarrollo autosostenido y sustentable.
- Considera necesaria una nueva participación del estado para reactivar la economía.
- Aplicar un subsidio fiscal a empresas que generen nuevos empleos adicionales a los registrados en 2008, aplicando deducción del impuesto sobre la renta equivalente a 20 por ciento.

Aunque la plataforma electoral del PRI incluye un análisis más profundo de la realidad del país y sus propuestas económicas y de generación de empleo rebasan considerablemente en número, áreas económicas y contenido, a las de los demás partidos, existen evidentes coincidencias en sus propuestas. Todas las instituciones partidistas están de acuerdo en impulsar el desarrollo de las PYMES, todas aseguran buscar el fortalecimiento del sector financiero, todas se apuntan para proteger la industria nacional ante la competencia desleal, etc. Si la nueva legislatura lograra realizar las reformas legislativas que presentan en las propuestas incluidas en sus plataformas, habría razones para estar optimistas.

México podría disponer de un marco legal que propiciara el crecimiento económico y con ello la generación de empleos. Pero, ¿qué tan viable es que esto suceda? ¿Realmente podemos esperar que ahora sí los diputados traduzcan las plataformas electorales en impulsos efectivos al crecimiento económico que genere empleo? Si revisamos los intereses de los partidos y la configuración del sistema político en México es difícil que esto suceda.

En primer lugar las plataformas ideológicas de los partidos, hasta la fecha, son una débil guía para la política parlamentaria. Hay que recordar que nuestro sistema de partidos no fue creado para representar ciudadanos, fue erigido para asegurar la rotación de elites, para garantizar la repartición del poder. Nuestro sistema nunca ha asumido como su fundamento el principio de representatividad. Los diputados insisten en que nos representan, pero realmente han hecho todo lo posible para impedir que los ciudadanos dispongamos de instrumentos que limiten su poder (como las candidaturas ciudadanas, el

plebiscito, la revocación de mandato, etc.). Los hemos visto en los últimos años ignorando el interés ciudadano, repartiéndose el botín del dinero público, tejiendo complicidades y obstaculizando la participación democrática. Por ello, existen razones para poner en duda su promesa de llevar a la realidad sus propias propuestas económicas.

Pero también los partidos se ven obligados a legitimar su poder, por lo que de menos existe un interés mínimo de mostrar públicamente cierta efectividad legislativa. Así en el Congreso de la Unión aparecen tímidas propuestas que luego son objeto de largas negociaciones entre las cúpulas de las fracciones parlamentarias. Este camino es sinuoso, pues el horizonte que lo define es el interés partidista y no las necesidades del país o las demandas de los ciudadanos. Esto explica el destino que han tenido los proyectos de reformas que requiere el país. Desde el periodo de Vicente Fox se habla públicamente de la urgente necesidad de realizar las llamadas reformas estructurales, la laboral, la fiscal y la del Estado, que, sin duda, darían un fuerte impulso a la economía y la creación de empleos, pero su discusión desde entonces se ha postergado indefinidamente. La reciente reforma al sector energético -un campo en el que se podrían generar una gran cantidad de empleos- sólo fue un mal arreglo entre los partidos, que se apresuraron a presentarse como los autores de la legislación definitiva, como los grandes propulsores del desarrollo energético y como los defensores del patrimonio nacional.

Hay que agregar, en segundo lugar, que las posibilidades de que las plataformas electorales se conviertan en disposiciones normativas y acciones concretas para la generación de empleos no son muy alentadoras ante la constelación de fuerzas en el Congreso -la mayoría en la Cámara la tendrá la fracción opositora priísta- y los intereses partidistas que tienen en la mira la elección presidencial del 2012. Bajo estas circunstancias es difícil que el PRI se muestre plenamente dispuesto a contribuir al éxito del gobierno panista en su lucha contra la crisis económica y por la generación de empleos.

El sector empresarial

Paso ahora a exponer las propuestas del sector empresarial para impulsar el desarrollo económico y generar empleos. En febrero de 2009 el Senado de la República a través de su Instituto de Investigaciones Legislativas “Belisario Domínguez” convocó al

Foro “México ante la crisis: ¿Qué hacer para crecer?” Entre los ponentes se encontraban ex presidentes (Romano Prodi, de Italia; Ricardo Lagos, de Chile; Felipe González de España) secretarios de estado (Agustín Carstens), el Director del Banco de México (Guillermo Ortiz), gobernadores (José Natividad González de Nuevo León), rectores (Dr. José Narro UNAM; Enrique Villa, IPN) el presidente del Consejo Coordinador Empresarial (Armando Paredes) líderes sindicales y campesinos, académicos (Denise Dresser), es decir, representantes de casi todos los sectores sociales que inciden en la vida política y económica de México así como experimentados extranjeros. Como resumen de las ponencias ahí presentadas, el Instituto elaboró un documento que comprende propuestas en muy distintas materias y posibilidades de realización. Entre los ponentes se encontraba Carlos Slim, dueño de empresas como Telmex, Telcel, Sanborns, y accionista del The New York Times, las tiendas Saks, el Citigroup y uno de los diez hombres más ricos del mundo. Sus puntos de vista son un reflejo de la visión que tienen los empresarios más importantes del país ante la crisis económica y que han expuesto en otros foros. Entre las medidas para crecer y generar empleos Slim mencionó las siguientes:

- Pasar de una sociedad urbana e industrial a una sociedad terciaria.
- Fomentar la productividad y la competencia.
- Evitar la inversión extranjera.
- Fomentar la competitividad.
- Impulsar las pequeñas y medianas empresas.
- Mejorar la distribución del ingreso.
- Reducir la ineficiencia de la burocracia.
- Revisar el modelo económico.

Pero, ante las contradicciones entre lo que Slim expuso en el Foro y sus nocivas prácticas empresariales en la última década, la analista política Denise Dresser publicó una carta abierta en los medios, en la que, con un tono personal y directo, le hacía ver al empresario lo incongruente de su discurso (www.proceso.com.mx).

Dresser le recordó que sus prácticas empresariales han buscado mantener el monopolio en el sector de telecomunicaciones, que sus empresas se han amparado en los tribunales ante los esfuerzos regulatorios que buscan una cancha más justa y que abiertamente se han opuesto a todo esfuerzo legal por abrir el mercado, por lo que

es contradictorio que el empresario afirme que “necesitamos ser competitivos en esta sociedad del conocimiento y necesitamos competencia”.

Dresser le dijo además que el predominio en el mercado de la empresa Telmex, propiedad de Slim, ha favorecido las altas tarifas de los servicios de telefonía e internet, por lo que resulta irrisorio que en su ponencia afirme que “es indispensable impulsar las pequeñas y medianas empresas”, pues su empresa las somete a costos de telecomunicaciones que retrasan su crecimiento y expansión.

En su ponencia Slim refirió que “la clase media se ha achicado y que la gente no tiene ingreso”, pero Dresser le hizo presente que los altos precios de telefonía de su empresa reducen el consumo de estas clases. Según el presidente de la Comisión Federal de Competencia ha señalado que los consumidores gastan 40% más de lo que debieran por la falta de competencia en sectores como las telecomunicaciones y sus altos precios.

Pero, las contradicciones entre el discurso y las prácticas empresariales de Carlos Slim no son un caso aislado. Cuando se observan las acciones de los grandes empresarios se puede constatar que, en realidad, el interés de los monopolios privados no coincide con el interés del país. Las grandes empresas televisivas, de telefonía, de suministro de gas doméstico, etc., buscan mantener la situación de privilegio, su predominio en el mercado, y bloquean cualquier intento por establecer marcos regulatorios que fomenten la competencia, así como la productividad y la innovación en otras empresas. Hay que repetirlo: La falta de crecimiento económico es lo que explica la baja generación de empleos en México, y la falta de crecimiento está directamente vinculada con la persistencia de prácticas anticompetitivas. De este modo existe una contradicción entre el interés nacional por aumentar la competitividad y generar empleos, y el interés de los grandes monopolios por evitar la competencia. Sus propuestas y declaraciones públicas en el sentido de aumentar la competitividad resultan por lo tanto incongruentes.

Los sindicatos

En el Foro antes mencionado Enrique Aguilar Borrego, Presidente del Congreso del Trabajo presentó las siguientes propuestas:

- Fomentar el empleo formal con previsión social, el trabajo decente al que se refiere la OIT.
- Fortalecer las instituciones sociales como el Seguro Social.
- Se debe legislar para evitar la simulación laboral como el *outsourcing*.
- Tener cada día trabajadores mejor capacitados.
- Mantener los precios de los artículos de primera necesidad.
- Integrar nuevamente la canasta básica.

En realidad las propuestas del líder sindical no están dirigidas a implementar el empleo, sino a proteger el existente y a mejorar el ingreso de los trabajadores. Pero la falta de propuestas sindicales no debe impedir observar el papel nocivo que juegan los sindicatos en la creación de empleos, su actuación se ha convertido en uno de los grandes obstáculos para el crecimiento económico y la generación de empleos. Una buena parte de ellos son dirigidos por una camarilla que ha logrado perpetuarse en las posiciones que permiten el control. Esos líderes sindicales se han convertido en hábiles operadores que someten a las empresas a una tiranía tal que en muchos casos inicia aún antes de que abran sus negocios o empresas, o incluso empiecen la construcción de la fábrica. No es raro que los sindicatos declaren huelgas en empresas que todavía no abren sus puertas. Gracias al poder adquirido, estas camarillas negocian con el Estado o con los partidos para incrementar su poder. De ahí que sea urgente una legislación que modifique las estructuras sindicales, que instaure en ellas un proceso de democratización y que limite sus acciones cuando de lo que se trata es de generar más empleos.

Conclusión

Una de las preguntas a las que pretende responder nuestro coloquio es si la presente crisis es de carácter coyuntural, provocada por la recesión económica en los países más industrializados, o más bien es una crisis de tipo estructural. Después de lo que brevemente hemos revisado, hay que responder de manera contundente que el país ya antes de que se iniciara la crisis financiera internacional se topaba con serias dificultades para su desarrollo. El sistema político, los monopolios privados (y también públicos) y los sindicatos, que bien podrían contribuir a dinamizar el crecimiento económico son en realidad parte sustancial del problema. Su transformación es urgente.



Enrique Marroquín, *El conflicto religioso. Oaxaca 1976-1992*, México, UNAM-UABJO, 2007 (281 págs.).

Jorge Alonso*

El libro abre con un prólogo de Jorge Hernández quien nos presenta su propia lectura del texto, y alaba la excelente combinación que hace el autor de su ser sacerdote y antropólogo. Lo que yo hago en el presente escrito es una lectura más de este rompecabezas de una gran cantidad de piezas que se encuentra muy bien armado y articulado con la ayuda de un sólido aparato analítico. Abundan las descripciones sugerentes y los análisis rigurosos y deslumbrantes. Es un buen modelo de cómo culminar exitosamente una larga y acuciosa investigación doctoral.

Hay una retadora teorización desde el medio indígena oaxaqueño. El libro se inscribe en la nueva dinámica de búsqueda sin quedarse encarcelado por las perspectivas euro-norteamericanas que desdeñan las importantes aportaciones surgidas desde las realidades de América Latina. El libro nos conduce por los estrujantes cambios que experimentan las comunidades indígenas expuestas a las grandes transformaciones

* Jorge Alonso Sánchez es profesor investigador titular "C" en el CIESAS Occidente; tiene un doctorado en Antropología Social en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Recibió el premio Aguascalientes 2000 al Desarrollo de las Humanidades. Ha sido profesor en posgrados en Ciencias Sociales en las universidades Iberoamericana, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Autónoma Metropolitana, Nacional Autónoma de México, de Guadalajara, El Colegio de Jalisco, El Colegio de Michoacán y CIESAS. Entre sus libros más recientes se encuentran: *Democracia precaria* (ITESO, 2000); *Democracia amenazada* (ITESO, 2002), y *Miradas sobre la personalidad política* de Efraín González Luna (Universidad de Guadalajara, 2003). Es director de la revista *Desacatos* desde 2004 y miembro de los consejos editoriales de las revistas *Nueva Antropología* (México), *Comunicación y Sociedad* (Guadalajara), *Espiral* (Guadalajara) e *Historia Revista* (Brasil).

económicas, sociales y culturales. Además de su propia dinámica, estos choques que han ido produciendo tanto dominaciones de todo tipo como defensivas realidades hibridizadas frente al etnocidio que implica el embate contra pautas culturales tradicionales, mantienen la centralidad de lo religioso. Aunque los indígenas parecieran vencidos, son capaces de reproducir múltiples resistencias. Los pueblos indígenas se ven en la necesidad de aceptar ciertas pautas, pero las readaptan. Desde abajo se va fraguando un movimiento indio que recrea su identidad y reclama su propio lugar en el mundo. No cae en la trampa de las falsas aceptaciones de lo superficial de su cultura como elemento turístico, cuando se le imponen sometimientos a una depredadora (de hombres y de la naturaleza) estructura económica. Van apareciendo comunidades que reclaman la participación pero manteniendo su diferencia ante la cual exigen respeto.

Todo esto lleva al autor a tener que revisar con otros ojos la teoría del conflicto. Destaca que toda conflictividad tiene condicionamientos próximos y remotos. Propone detectar la anticrisis examinando las diferencias en cuanto a expectativas, fines y medios. En el libro hay un ejercicio continuo de análisis de una gran cantidad de crisis. Hay mucho cuidado en diferenciar y saber implicar lo exógeno y lo endógeno, los momentos de destrucción y los de reestructuración. El investigador va dando cuenta de las diferentes formas de resolver los conflictos. Teoría y datos problematizados le facilitan la propuesta de modelos y momentos en el estudio de los conflictos (anticrisis, precrisis, ruptura, crisis, nudo crítico, acción reparadora, reintegración, solución...). Hay diacronía y cortes sincrónicos. Le hubiera enriquecido a este modelo la perspectiva de Prigogine de la bifurcación: en los momentos críticos, se abren varias posibilidades, y los actores las definen.

Se discute el modelo y se aplica con rigor académico y con habilidad innovadora. Los escenarios son múltiples. Puede haber dos actores que llevan a la polarización por la oposición antagónica de mutua exclusión. Cuando intervienen más actores son múltiples las combinaciones. El investigador escudriña los motivos por los que los actores se involucran en los conflictos, sus objetivos y sus estrategias. En este mapa distingue los aliados y los oponentes. Con una amplia revisión de autores el autor fue capaz de construir su propio marco teórico y de ofrecer un conjunto de útiles precisiones metodológicas.

La investigación, centrada en el lapso en que fue obispo en Oaxaca don Bartolomé Carrasco (1976-1993), para que se entienda bien este periodo, tiene que hacer muchos recorridos históricos y ve un poco más lejos del recorte temporal anunciado.

El autor no puede menos que detectar la existencia de diversas formas de conflicto religioso ocasionadas por la confrontación desde abajo contra la dinámica capitalista predominante del neoliberalismo. Hace ver cómo la descomposición de la comunidad tradicional y la conflictividad religiosa son dos procesos que están imbricados. No deja de lado el elemento que juega en todo esto la migración.

El estudio tuvo que ir distinguiendo los conflictos entre cosmovisiones diversas (con el antagonismo que conllevan estos universos simbólicos donde cada uno reclama la verdad sobre el error del contrario). En esta perspectiva se sitúan las confrontaciones de las diferentes iglesias frente a las religiones sincréticas indígenas. El autor también se adentra en los conflictos que se suscitan dentro de una misma confesión religiosa y que tiene que ver con diversos modos de vivir una misma confesión. Se adentra además en las tensiones entre agentes que se disputan espacios y funciones dentro del campo religioso. Aquí se confrontan las lógicas proféticas, sacerdotales y mágicas. Finalmente el libro también trata conflictos que aparentemente se encuentran fuera del campo religioso y que parecerían pertenecer al político, pero donde se confunden fronteras pues los políticos se interesan por lo religioso por la legitimación que les puede aportar.

En el primer gran apartado (conflictos entre cosmovisiones) las pugnas no son por conseguir modificaciones al interior de la iglesia predominante sino por una nueva visión del mundo, por el cambio de un sistema religioso por otro. El libro tiene que remontarse a diversos momentos en que los indígenas oaxaqueños se confrontaron con la religión impuesta por el sistema colonial ibérico. Para ejemplificar esto la investigación indaga tres casos que implican el pasado y el presente. El primero tiene que ver con el intento del obispo coadjutor quien aprovechando las celebraciones de los 500 años de la primera evangelización se propuso renovar la promoción de la causa de canonización de dos indígenas zapotecos que al cerrar el siglo XVII denunciaron que en su comunidad se haría un acto de idolatría. El autor escudriña detenidamente el conflicto de entonces y el que surgió en los noventa. Resumiendo podemos decir que en 1700, debido a esta

denuncia, las autoridades recogieron las ofrendas que se iban a hacer grupos indígenas de acuerdo con sus tradiciones. Esto provocó el descontento de los pueblos, los cuales se levantaron exigieron la devolución de sus ofrendas, y la entrega de los delatores a los cuales ejecutaron. Vino después la represión colonial. Al aplicar con rigor el modelo teórico analítico al caso se constata que el cristianismo fue una religión impuesta desde el poder. El libro destaca cómo en la celebración de las fiestas patronales los indios practican sus propios rituales en forma clandestina. El autor hace ver cómo detrás de cada actuación pastoral hay una teología determinada. La que se empleaba (y sigue predominando) es una teología solapadota de la dominación. En el caso presentado se demuestra cómo al enfrentarse dos universos simbólicos sobreviene un gran conflicto. Los que para unos eran mártires, para otros eran renegados. Lo importante de este caso es que devela que en la actualidad, cuando un obispo aduce promover la exaltación de indígenas (a los que se pretende canonizar) en realidad lo que hace es denigrar a los indígenas que defendían ante el poder colonial sus prácticas religiosas.

El segundo caso del primer bloque versa sobre los desfanatizadores de Ixtlán. El autor nos lleva al año de 1987 al II encuentro de comunidades de base que concluye con una procesión que se topó con un plantón de maestros, a los cuales los participantes en la procesión manifestaron su apoyo. A raíz de este contacto que implica un profundo cambio, se nos recuerda que en la época cardenista había maestros que se propusieron desfanatizar a alumnos y padres de familia. En Ixtlán un grupo de padres de familia se opusieron a esos intentos y lograron que el maestro fuera removido. En los ochenta la lucha democratizadora magisterial tuvo el apoyo de cristianos. El tercer caso trata sobre los disidentes evangélicos en una ranchería a la que un migrante al regreso de Estados Unidos llevó la filiación pentecostal y consiguió adeptos. Los conversos se negaron a cumplir con el tequio, se negaron a colaborar tanto en lo relativo a la fiesta de La Calendaria como en la organización escolar. La comunidad consideró todo eso muy grave, los acusó de romper la unidad, por lo cual detuvo y multó a personas del grupo protestante. Los evangélicos se defendieron con resistencia pasiva y por medios legales. A raíz de este caso ejemplar el autor da cuenta de cómo ha ido creciendo el protestantismo en Oaxaca, y con esto se han incrementado los conflictos. El libro es muy cuidadoso en la descripción de los casos y en su análisis. No cae en explicaciones simplificadoras, y profundiza en el conjunto de transformaciones que están experimentando las comunidades indígenas. Entre los muchos elementos que se tienen en cuenta, hay algunos que destacan. Tal es el caso del papel que

ha jugado la escuela para castellanizar y para ir demoliendo antiguas concepciones. Otro tiene que ver con el abandono del traje autóctono. La migración ha sido un factor clave en los cambios. Se destaca cómo se ha ido monetarizando la economía indígena, como se ha ido perdiendo el trueque y cómo el neoliberalismo ha aumentado la pobreza. El análisis obliga a otras revisiones históricas. A mediados del siglo XX la organización de las fiestas sufrió cambios debido a que las mayordomías resultaban muy gravosas para la mayoría. Se optó por sustituirlas con la cooperación de los vecinos. El clientelismo político fue erosionando viejas costumbres e instituyendo otras maneras de proceder que se hicieron propias. La estructura partidista desestabilizó el escalafón tradicional, el tequio fue elevado a categoría constitucional para conseguir mano de obra gratuita con el fin de que las obras diseñadas desde el exterior se abarataran. La hipótesis de que la crisis de las comunidades tradicionales incide en los conflictos lo va corroborando el autor explorando la distribución de los mismos. Se echa mano de muchas estadísticas, gráficas y mapas para ir visualizando todo lo anterior. Abundan los conflictos donde la economía ya no es de subsistencia sino de infrasubsistencia. Al explorar las fechas de los conflictos el autor encuentra que se intensificaron en la década de los setenta y que se dispararon en la mitad de la siguiente década. Esto se debe conectar con la implementación de las políticas neoliberales. Como el estudio huye de las simplificaciones y aborda la complejidad con visiones correspondientes, se hace ver que el desplazamiento del maíz por el café tiene además de implicaciones económicas, consecuencias culturales. El estudio es muy sólido al indagar en la base económica, pero no queda atrapado en el economicismo. Las fiestas tradicionales se encuentran íntimamente ligadas al maíz, mientras el café tiene otros tiempos. El declive del maíz coincide con el debilitamiento del sistema de santos y el aumento de las conversiones a otras confesiones distintas de la católica. La oferta religiosa se diversifica mientras la comunidad va dejando de garantizar la supervivencia de sus integrantes. Las diferencias religiosas inciden en que los católicos cobren conciencia de su preferencia confesional.

La segunda parte del libro aborda las religiosidades en conflicto. Se incursiona en los conflictos que se dan en sociedades complejas que comparten una misma religión mayoritaria. Así se explotan las contradicciones en el seno de la Iglesia Católica. Hay quienes afianzan el reconocimiento de la jerarquía oficial, y quienes pretenden cambios del mismo sistema eclesial. En este tramo se incursiona en los efectos disruptores de la tradición. Otro de los casos elegidos para profundizar en esta línea corresponde al de un

sacerdote que a inicios de los setenta intentó cambiar las mayordomías por comisiones más participativas. Grupos como músicos y coheteros se sintieron afectados, y propiciaron la organización de los barrios en contra de los tintes modernizadores. Los inconformes recibieron el apoyo de un sacerdote tradicionalista. Otra confrontación elegida para su descripción y análisis fue el caso de otra población donde unos sacerdotes combonianos removieron imágenes. Vino la reacción de la gente apoyada por lefebvristas. Hay otros casos de estos de tradicionalistas opuestos a los cambios del Concilio Vaticano II. Los conflictos se escenifican en la disputa por control de templos. Pero la gama de los conflictos es muy grande. Se siguen las pistas de sacerdotes que liderean grupos en donde la fuerza principal proviene de familias adineradas y de afiliación priista. O el del poblado donde los fieles aseguran que su santo patrono defiende su templo la incursión del obispo Lefebvre que andaba de visita en México. Hay oposiciones entre modernizadores y tradicionalistas. Como en las luchas se toman y se pierden plazas... Pero en todos los casos el tiempo es un importante factor de desgaste.

Otra mirada tiene que ver con el examen que se realiza de la pastoral indígena impulsada por la región pastoral del Pacífico Sur. Hubo una apertura a agentes laicos. Esta pastoral que trataba de beneficiar a los más pobres, tuvo como efecto colateral el que sectores altos y medios de la población se sintieran desplazados de la antigua atención que acaparaban. En esta contradicción interviene el Delegado Apostólico que impulsó desde la jerarquía la restauración conservadora. Se trata también la contradicción que emergió entre sacerdotes y laicos impulsores de la teología de la liberación por una parte y los neoconservadores por otra. Tal vez hubiera sido conveniente ampliar más la mirada y llegar al mismo vaticano (a Juan Pablo II y a Ratzinger) para entender el manejo eclesial en contra de dicha teología.

La rica y multifacética investigación profundizó en el concepto mismo de religiosidad apoyada en una encuesta levantada en 1990. Se descubre que en el campo religioso oaxaqueño coexisten siete orientaciones religiosas. Tres corresponden a sistemas religiosos completos (catolicismo sincrético cultural, cristianismo evangélico, secularismo), y las otras cuatro orientaciones corresponden a variaciones dentro del mismo catolicismo. Se hila fino en el proceso de definición de las tipologías. En esta forma el modelo sincrético indígena es presentado centrado en la dicotomía entre lo sagrado y lo profano, apoyado en el sistema de santos. Está impregnado de pensamiento

mágico. Contra lo que se podría esperar se encontró que había expresiones de esto aun en el núcleo metropolitano y sobrevivía hasta en ambientes universitarios. Se ubicaron las expresiones religiosas tradicionalistas y las progresistas. Pensamiento, orientación moral y prácticas daban cuerpo a cada una de estas orientaciones.

La tercera parte del libro hurga aún más en el campo religioso y en sus agentes. El autor postula que los sistemas religiosos y las religiosidades necesitan agentes religiosos que disputan entre sí cuotas de control de clientelas. Con esta nueva perspectiva se analizan los conflictos dentro del campo religioso. Se apoya en la conceptualización de los tipos ideales para tratar de entender a tres protagonistas clave: el sacerdote, el profeta y el mago. Todo esto ayuda para escudriñar otros casos. Se tratan incidentes de pleitos con muertos y heridos entre católicos y protestantes; entre ricos y pobres; entre curas que apoyan causas populares y toda clase de poderosos locales, entre los que se ubican curas que cumplen el papel de caciques. En estos conflictos se va calibrando la ausencia o la presencia activa de autoridades políticas inmiscuidas en asuntos religiosos. Las expresiones religiosas que se investigan son muy variadas, y todas son analizadas rigurosamente. No se desdeñan los casos de videntes que proclaman apariciones celestiales. Casos de nagualismo y de brujería también son tratados. Para apuntalar las limitaciones de los tipos ideales el autor recurre al andamiaje teórico de Bourdieu y echa mano del interaccionismo simbólico para ir haciendo las disecciones analíticas. Hace ver cómo varios agentes religiosos compiten por clientelas. Calibra los conflictos según el número de actores, y descubre las fases de los conflictos. Hay muchas combinaciones de los conflictos según se los enfrentamientos de quienes los comandan. Hay contradicciones entre las tipologías elegidas, pero también aparece como un tercer actor lo laical. Hay un seguimiento de las estrategias. Un mérito del libro es que el lector dispone de una buena cantidad de diagramas que apoyan la explicación de los casos.

La cuarta parte del libro reseña conflictos que dan entre sistemas religiosos o al interior del sistema religioso tanto entre religiosidades como entre agentes diversos. Se tratan también los conflictos que están fuera de la institución religiosa pero que la imbrican de alguna manera. Hay puntos de contacto, y existen conflictos sociopolíticos recubiertos de ropaje religioso. El libro realiza un rico análisis político de las elecciones municipales de 1989, y ubica la declaración del obispo Carrasco contra las irregularidades y los fraudes. El conflicto entre una izquierda lugareña y el priismo es analizado en el

caso juchiteco. En todo el territorio oaxaqueño va viendo las diversas tendencias de apoyo electoral de los diversos obispos. Hay un seguimiento muy preciso de los casos sociopolíticos dando cuenta actores, acciones, tendencias políticas y consecuencias. Se devela la discursividad política de lo sacro, y la sacralización de lo político. Hay una riqueza antropológica en el tratamiento de todos los casos. Se explica de muchas formas cómo en situaciones de convulsión política en sociedades tradicionales irrumpe la dimensión religiosa para la movilización social. La religión proporciona a sociedades homegenizadas un universo simbólicamente compartido. En sociedades disimétricas el universo simbólico aporta un sistema de justificaciones, y los intereses religiosos se acomodan a los temporales. La religión es utilizada para absolutizar lo relativo y para legitimar lo arbitrario. Es usada para legitimar un orden jerarquizado. Pero también puede contribuir a la producción de identidades opositoras y liberadoras. Se usa lo religioso para apuntalar encontradas preferencias políticas.

La investigación muestra cómo la religión puede cumplir una gran diversidad de fines: desde reforzar la dominación hasta servir para cambios profundos. El autor hace un uso magistral de un conjunto de herramientas analíticas para hacer entender las imbricaciones de los diversos campos, y logra que el lector se libere de visiones deterministas o unilaterales de la religión.

Un hábil antropólogo, conocedor en la teoría y en la práctica de todas las vertientes del campo religioso, apoyado en un largo y minucioso trabajo de campo, logró presentar y descifrar una constelación de conflictos, e hizo entender cómo la religión es un espacio donde una sociedad conflictiva se expresa. Hubo un exitoso esfuerzo por presentar los contextos socioculturales condicionantes. Indagó no sólo los conflictos como se expresan en las comunidades, sino la conflictiva relación entre lo tradicional y lo moderno. Hizo ver cómo la religión en las culturas indígenas tradicionales proporciona un universo simbólico por el que la colectividad se integra al mundo. Sin caer en el simplismo de ver al indígena exclusivamente apegado al mundo religioso, se dan elementos para atisbar cómo lo religioso anima la cotidianidad. Se recuerda cómo los mitos son fuente profunda de la memoria colectiva, y cómo el ritual expresa los lazos colectivos. Con la secularización lo sagrado se retira de muchos ámbitos de la vida social y se concentra en una esfera propia, con lo cual deja de encubrir conflictos de otros sistemas; pero quedan todavía muchas traslapes.

El libro permite entender cómo la conflictividad principal de los indígenas oaxaqueños es un largo proceso de encuentro con la modernidad. Los sectores tradicionalistas repiten la estrategia de la marginación, lo que es aprovechado por los caciques. Se resiste aun con violencia la innovación. El proyecto modernizador implicó cambio de caciques para controlar disidentes. Un elemento importante aportado por este libro es que visualiza cómo los nuevos profesionales indios son portadores de un proyecto modernizador desde su propia cultura que permite vinculaciones con otros actores progresistas. Todos estos elementos no dejan de tener expresiones en lo religioso. El proyecto autónomo de acceso a otra modernidad es impulsado por agentes de pastoral liberacionista. Hay en el texto una profundización y una clarificación de cómo algunos conflictos surgidos entre el sector moderno y el tradicional se deben a la diversa valoración de las formas simbólicas propias y ajenas. Una recapitulación de esta constelación de conflictos permite concluir que pese a que la mayoría se resolvieron sin una ruptura mayúscula y que hubo negociaciones que, al no dejar conformes a ninguno de los participantes, incuban conflictos futuros. El libro no quiere terminar cerrando. Las soluciones y los procesos no son definitivos.

El tratamiento de un cúmulo de conflictos se hizo magistralmente. Al cerrar el libro el lector supo problematizar la religión, la entendió en su gran complejidad; también aprendió a ver la diversidad de las comunidades oaxaqueñas; ubicó las tendencias de los actores religiosos; visualizó los problemas económicos, culturales y políticos y hasta electorales de un buen tramo de la historia oaxaqueña. Pero siempre tuvo un sólido cordel de varios hilos que le permitieron no perderse en el laberinto. Tuvo un amplio panorama teórico y vio cómo es posible realizar investigaciones. Se encontró con una escritura muy bien elaborada, respondió muchas preguntas, y la redacción le suscitó la formulación de nuevas interrogantes. El lector se queda también con un instrumento muy potente para entender y tratar el conflicto. Cuando uno termina de leer este libro, hay una gratificante sensación de gozo de la lectura y de importante aprendizaje, y no se puede menos que recomendar a otros su lectura.



Todos los artículos enviados a **PIEZAS** deberán reunir los siguientes requisitos formales mínimos de presentación:

1. Deberán ser inéditos.
2. Sólo se publicarán textos en español; si se incluyen pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
3. Deberán tener una extensión mínima de 8 cuartillas y máxima de 15, escritas por una sola cara en letra *Garamond* 12; se entregarán incluyendo un resumen (abstract) del documento, no mayor de 10 líneas y conceptos claves. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
4. Han de incluir el nombre completo del autor y una breve descripción de su currículum vitae.
5. Las notas al pie de página que indican fuentes de referencia deberán registrarse indicando:
 - a) **Para libros:** Apellido (en versales) y nombre (no abreviado) del autor, título de la obra (en cursivas), editorial, país, año y número de página(s).
 - b) **Para revistas o publicaciones periódicas:** Apellido (en versales) y nombre (no abreviado) del autor, título de la obra (entre comillas), nombre (en cursivas) de la revista o publicación periódica, país, número de publicación, año y número de página(s).
 - c) **Para páginas de Internet:** En caso de artículo, apellido y nombre, dirección completa de la página y fecha de consulta.
6. Los trabajos deberán ser **presentados** en una copia impresa y en disco a la siguiente dirección:
Instituto de Filosofía, Marcelino Champagnat 2981
Loma Bonita Sur, Zapopan, Jal CP. 45050
7. También pueden ser enviados al correo: torresguillen@hotmail.com (En este último caso, se prescindirá de disco e impresión).

Los trabajos que se reciban serán sometidos al arbitraje del Consejo Editorial de la Revista, el cual se reserva el derecho de publicación y devolución. En caso de ser aceptado, el documento será editado para fines del formato de Piezas (corrección de estilo, sin supresión de texto) y, una vez publicado, será propiedad del Instituto de Filosofía. El autor recibirá dos ejemplares del número en el que aparezca.

Las temáticas de cada número de la revista y el plazo para la entrega de trabajos, dependerá de lo estipulado en cada convocatoria en las que se invite a los colaboradores a participar.

“Dialogar para construir”