

Vigencia del pensamiento clásico en el hacer y quehacer sociocultural y político de la modernidad

primavera 2013, número 39

ISSN 0188-7742 publicación semestral

39



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD XOCHIMILCO



# Índice

Presentación ..... 3

## **Comunidad y acción colectiva**

El plebiscito de todos los días:  
la idea de nación en Ernest Renan ..... 7

*Alberto Trejo Amezcua*

Spinoza y Bayle: espíritu crítico y libertad de conciencia ..... 27

*Marta Olivares Correa*

*Javier Meza González*

Emanuel Joseph Sieyès: el gobierno representativo ..... 53

*Joel Flores Rentería*

Duración, simultaneidad histórica y discontinuidad  
o cómo asediar a la modernidad desde la utopía ..... 73

*José Guadalupe Gandarilla Salgado*

## **Sentidos del léxico sociopolítico: identidad y cultura**

El problema ético en la filosofía de Kant ..... 99

*Francisco Piñón Gaytán*

El concepto de Dios en algunos textos del *joven* Hegel ..... 113

*Ernesto Gallardo León*

Impensar la teoría social de Antonio Gramsci ..... 145  
*José de Jesús Cruz Santana*

El léxico sociopolítico en Niklas Luhmann ..... 167  
*Pedro Jiménez Vivas*

### **La dimensión subjetiva de lo político**

De la ciudadanía social al individuo fragmentado ..... 201  
*Juan Mora Heredia*  
*Lilia Anaya Montoya*

El concepto de individualización  
en la sociología clásica y contemporánea ..... 229  
*Gina Zabudovsky Kuper*

### **Carpeta gráfica**

Pensamientos, sujetos e historias .....  
*Sergio E. Ospina Rodríguez*

### **Matemáticas y ciencias sociales**

Implementación del algoritmo  
del replicador dinámico en Lenguaje R ..... 251  
*Isabel Quintas Pereira*

### **Diversa**

### **Reseña de libros**

Efectos mundiales del poder chino ..... 265  
*Nubia Nieto*

Mujeres y ciudadanía en México ..... 273  
*Felipe González Ortiz*

# Presentación

---

---

**E**l momento histórico actual puede ser caracterizado como un punto de inflexión, un momento de ruptura en el desarrollo político, económico y social de la humanidad entera. Ha llegado un momento que tiene un parangón con la crisis oscurantista que antecedió al Renacimiento. A principios del siglo XX, Julien Benda realizaba un diagnóstico desalentador sobre la situación a la que la humanidad se dirigía en términos políticos y culturales, por lo menos desde el segundo tercio de la centuria anterior. Las pasiones políticas identificadas por Benda (contenidas en los conceptos *raza*, *clase* y *nación*, aunque podríamos agregar *mercado*) cobraron una universalidad sorprendente en un periodo corto y condujeron a una rápida descomposición del proyecto occidental de la modernidad que también fue adoptado por Oriente. Todo lo anterior condujo a la formación de fenómenos políticos y culturales devastadores acaecidos durante el siglo pasado, de los que los regímenes totalitarios resultan ser típicos, pero que se prolongan en la actualidad bajo la forma de los Estados autoritarios tal y como los concibió Max Horkheimer.

En esta situación, las ciencias sociales y las humanidades enfrentan, quizá, el mayor reto al que se hayan enfrentado jamás, una crisis no sólo global, sino civilizatoria; tal vez por ello resulte tan necesario abreviar en fuentes de tiempos pasados que, lejos de encontrarse agotadas, continúan borboteando ideas de indiscutible valor.

Para construir propuestas de solución a la crisis civilizatoria actual, debemos acercarnos y redescubrir el “pensamiento clásico”, no con el objetivo de apropiarse de sus ideas, sin más, sino con la misión de realizar una reflexión y una revalorización de las propuestas que contribuyeron, en otras épocas, a resolver problemas que indudablemente correspondieron a diferentes matrices

que los actuales y que también tenían otras proporciones. Por ello, nuestro acercamiento al pensamiento clásico debe desembocar en reflexiones que lo actualicen y redimensionen, en definitiva, que lo potencialicen.

*Política y Cultura* presenta a sus lectores el número 39 que, con una serie de artículos sobre la *vigencia del pensamiento clásico en el hacer y quehacer sociocultural y político de la modernidad*, busca contribuir al propósito de la reapropiación de esas “ideas clásicas” y a su debate y necesaria reflexión y posible solución de algunos problemas actuales.

Esta confianza en las posibilidades del pensamiento clásico de aportar caminos para transitar hacia la construcción de las soluciones que hoy necesitamos no es gratuita, le viene conferida por algunos de sus rasgos característicos. Muchos estudios clásicos fueron concebidos por pensadores adelantados a su tiempo, que realizaron pronósticos sobre el comportamiento de la política o la cultura en el futuro y que resultaron acertados, por lo que algunos de estos estudios no pueden ser entendidos sin atender al desarrollo ulterior de la historia humana.

Otras tantas obras del pensamiento clásico han influido enormemente en las construcciones político-culturales actuales, al grado de mimetizarse con el propio devenir de la civilización; es decir, el pensamiento clásico de alguna manera le ha dado forma a la actualidad. Podemos decir, abusando de las ideas de Walter Benjamin, que la humanidad es un moderno *Angelus novus*, arrastrado irremediablemente hacia el futuro por el huracán del progreso, al que le damos la espalda para clavar la mirada en el pasado que se encuentra despedazado, pero al que debemos acudir para entender nuestro destino.

El presente número de *Política y Cultura* propone repensar viejas ideas para solucionar problemas de suma trascendencia para el quehacer político y cultural de nuestros días, a partir de la reflexión de autores provenientes de diferentes disciplinas como la sociología, la filosofía y la ciencia política.

*Comité Editorial*

# El plebiscito de todos los días: la idea de nación en Ernest Renan

---

---

*Alberto Trejo Amezcua\**

## *Resumen*

Ernest Renan, pensador francés del siglo XIX, construyó una teoría para explicar la existencia de las naciones, misma que sigue vigente en el campo de estudio del nacionalismo. Con su conferencia *¿Qué es una nación?*, escrita en 1882, marcó en gran medida el rumbo que tomarían las futuras investigaciones sobre el tema y colocó algunos de sus conceptos en el corazón mismo del pensamiento político clásico. Este artículo busca aclarar su teoría y su postura sobre la nación.

*Palabras clave:* nación, conferencia, nación política, nación cultural, voluntad.

## *Abstract*

Ernest Renan, French thinker of the nineteenth century, built a theory to explain the existence of nations that still exists in the field of study of nationalism. With his lecture *What is a nation?* written in 1882 largely marked the direction that would take further research on the topic and put some of its concepts at the heart of classical political thought. This article seeks to clarify his theory and his stance on the nation.

*Key words:* nation, conference, political nation, cultural nation, will.

Artículo recibido el 25-04-12

Artículo aceptado el 20-03-13

\* Profesor-investigador, Departamento de Política y Cultura, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Xochimilco, México [atrejoamezcua@gmail.com].

Con la célebre conferencia *¿Qué es una nación?*, que Ernest Renan pronunció en la Sorbona en 1882, comenzó una teoría sobre el origen de la nación, que estableció un parteaguas en la forma en que teóricos posteriores entenderán el hecho nacional. Resulta necesario mencionar algunas peculiaridades de la construcción teórica de Renan para contribuir a una mejor comprensión de la teoría tratada en este artículo. La totalidad de los autores que han estudiado y escrito sobre la obra de Renan, coinciden en señalarlo como un intelectual complejo, con vuelcos ideológicos a lo largo de su trayectoria y, sobre todo, contradictorio en sus opiniones sobre la cuestión nacional. El bretón fue un firme partidario de la monarquía como forma de gobierno; sin embargo, un suceso histórico –la anexión de las provincias francesas de Alsacia y Lorena por parte de Prusia tras la guerra de 1870– lo llevó a construir una explicación de las nacionalidades fundamentada en la voluntad de los pueblos, convirtiéndose paradójicamente, en el autor que pasó a la historia como el más fervoroso defensor de la autodeterminación nacional.

#### LOS DOS MODELOS: NACIÓN POLÍTICA Y NACIÓN CULTURAL

En el campo de estudio del nacionalismo existe una concepción dualista de las naciones. En él domina una distinción clásica que se derivó del texto de Renan y que resulta de gran ayuda al momento de entender el fenómeno nacionalista. A lo largo de este trabajo utilizaremos esta distinción dual esquemática entre los nacionalismos políticos y los culturales.

El primer modelo de nación que se debe reconocer es el llamado político, que –como muchos otros fenómenos políticos modernos– tuvo su cuna en la Francia revolucionaria. El clima político-social de Francia a finales del siglo XVIII resultó propicio para una serie de constructos teóricos, políticos y filosóficos novedosos, inéditos en la historia de la humanidad. Una de aquellas novedades fue el uso de la idea de nación con fines políticos que hizo el abate Emmanuel Sieyès, quien fue capaz de cristalizar en sus folletos demandas históricas de la sociedad francesa de la época. Sieyès introdujo el concepto *nación* en una coyuntura histórica sumamente particular, Francia se convulsionaba para intentar sacudirse el polvoso *Ancien régime* y dar paso a la ascensión del Tercer Estado a la dirigencia política; sus escritos de agitación política no sólo lograron dar cauce al torrente de inconformismo generalizado en su sociedad, sino que lo convirtieron en pionero en el uso

de un *léxico político nacional* que caló hondo y fue adoptado y utilizado desde entonces para reforzar los discursos políticos al incluir en sus cuerpos la dimensión nacional. Sieyès mencionaba:

La nación existe ante todo, es el origen de todo. Su voluntad es siempre legal, ella es la propia ley. Antes y por encima de ella sólo existe el derecho natural [...] Así, todas las partes del gobierno se remiten y dependen, en último término, de la nación. No planteamos aquí más que una idea fugaz, *pero exacta* [...] La nación es todo lo que puede ser por el mero hecho de que es.<sup>1</sup>

Como lo menciona Kenneth Minogue, en el imaginario social francés de aquel periodo Francia era entendida como prisionera de un gobierno monárquico extranjero, que no procedía de otra patria pero que reivindicaba un origen franco y no galo como el de la mayoría de la población.<sup>2</sup> Sin duda, al afirmar que “[al privilegiado] se le considera, junto con sus pares, como un miembro de un orden aparte, de una nación escogida dentro de la nación”,<sup>3</sup> Sieyès tenía conciencia de esto y seguramente era partícipe del agravio social que significaba un gobierno ajeno a los intereses populares. El mérito político del clérigo fue encausar las humillaciones sociales a partir del concepto *privilegio* identificado como lo perverso, como la fuente misma de las desgracias de Francia y confrontarlo en la creación de una fórmula discursiva que se basaba en una doble analogía que colocaba en el otro extremo a lo virtuoso encarnado en el concepto *nación*.

Para los estudiosos del nacionalismo, resulta un lugar común mencionar que en algún momento del siglo XVIII la palabra *nación* comenzó a perder su significado histórico para adquirir uno novedoso, pero nunca se señala un momento específico como el justo para ubicar la transformación del concepto en una *idée-force*; aunque autores anteriores habían reavivado el concepto, ninguno, hasta Sieyès, influyó para que la palabra nación adquiriera su peso y ambigüedad actual. Es importante señalar también el hecho de que en Francia:

[...] el concepto *pueblo* deslía prácticamente su contenido en el concepto de *nación*. Durante el siglo XVIII existía entre ambos una cierta polaridad: por *pueblo* se entendía la masa pasiva y humilde, y por *nación* la minoría activa y rica. Pero

<sup>1</sup> Emmanuel Sieyès, *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 143-145 (las cursivas son mías).

<sup>2</sup> Véase Kenneth Minogue, *El nacionalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1975. Especialmente el capítulo 2, “El nacionalismo y la Revolución Francesa”.

<sup>3</sup> Emmanuel Sieyès, *¿Qué es el Tercer Estado?...*, *op. cit.*, p. 59.

con la Revolución, esta minoría activa se irroga una especie de representación con respecto a la mayoría y viene a convertirse en un *pars pro toto*. La nación subsume al pueblo...<sup>4</sup>

De esta identificación entre *pueblo y nación*, en gran medida, también es responsable Sieyès.

Al emprender una lucha político-filosófica contra los privilegios de la monarquía, lo que Sieyès consiguió fue contribuir a la conformación del nacionalismo francés de manera definitiva y al robustecimiento de la incipiente nación francesa, que vería acompañado su desarrollo y consolidación con la incorporación de ideas filosóficas emanadas de la Ilustración. Al igual que sus contemporáneos, el abate nunca argumentó en favor de una originalidad francesa, el movimiento revolucionario tuvo una clara raigambre universalista; pero, como demostró la historia, entre el universalismo y el expansionismo sólo media un paso.

Como se sabe, todos los *philosophes* se ocuparon de la educación como un problema central dentro de la revolución intelectual que debía acompañar a la revuelta social para garantizar una verdadera transformación de la vida francesa. Minogue acierta de nuevo cuando menciona que “uno de los peligros permanentes de la educación reside en que puede convertirse en lucha de voluntades entre el educador y su alumno”.<sup>5</sup> Y es que la comparación de la situación de Francia con respecto al resto de Europa con una relación pedagógica cobra sentido al entender que Francia se convirtió hacia finales del siglo XVIII en el ejemplo a seguir para las nacientes naciones europeas. En esa hipotética relación, el maestro, que tenía una fe inquebrantable en la verdad racional, y que intentaba imponer una hegemonía cultural de carácter universal, se enfrentó con sus jóvenes discípulos alemanes, que en un primer momento lo escucharon pero que después reaccionaron al cosmopolitismo con una violenta afirmación del particularismo, con otro modo de interpretar la existencia de la nación.

Según Minogue:

[...] el nacionalismo es un movimiento político que procura alcanzar y defender un objetivo al cual podemos denominar *integridad nacional*. Busca la *libertad*, pero este término puede referirse a muchas cosas. El reclamo de libertad ya implica la sugestión de que los propios nacionalistas se sienten oprimidos. De

<sup>4</sup> Estudio preliminar de Rodrigo Fernández-Carvajal en Ernest Renan, *¿Qué es una nación?*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1957, pp. 59-60.

<sup>5</sup> Kenneth Minogue, *El nacionalismo*, *op. cit.*, pp. 57-58.

este complejo de ideas sobre la libertad y la opresión podemos extraer una descripción general del nacionalismo: es un movimiento político que depende de un sentimiento de agravio colectivo contra los extranjeros.<sup>6</sup>

Y atraviesa por varias etapas en su génesis y desarrollo, de las cuales, la agitación es la primera; y como afirma Max Weber, son los intelectuales quienes parecen estar específicamente predestinados a propagar la *idea nacional*<sup>7</sup> e interpretar el papel protagónico en este primer acto del nacionalismo que se caracteriza por ser un periodo de rechazo a lo que se considera “extranjero” y de búsqueda de lo culturalmente “propio”.

Ya hemos visto cómo la sociedad francesa en la época de la Revolución se sentía oprimida por una monarquía extranjera a la que contrapuso los ideales ilustrados de libertad, igualdad y fraternidad para configurar un nacionalismo de corte político, pero lo que sucedió en Alemania<sup>8</sup> fue distinto, los nacionalistas alemanes también reaccionaron a lo “extranjero”, primero al influjo cultural francés que en un inicio había sido recibido como el inmanente espíritu de la época, pero que después fue percibido como chocante y vulgar, “aun Goethe, quien durante toda su vida rechazó el papel del símbolo nacional y permaneció fiel a la Ilustración, se quejó de que los franceses (como los matemáticos) todo lo traducían al francés, modificando de ese modo el contenido”;<sup>9</sup> y después a la ocupación napoleónica que desató una oleada de nacionalismo de un tipo diferente al que se había dado en Francia, el nacionalismo alemán del siglo XIX repudiaba el universalismo y enaltecía la diversidad cultural; como respuesta a éste utilizó elementos culturales como el “folklore”, la lengua y las tradiciones para edificarse y demostrar la natural división de la humanidad en naciones; frente a la “fría racionalidad ilustrada”, Herder exclamaba: “No estoy aquí para pensar, sino para ser, sentir, vivir”.<sup>10</sup> Este fue precisamente el punto de fuga de la perspectiva desde la que los intelectuales alemanes interpretaron la existencia de la nación, interpretándola como algo vivo y lleno de oscuros significados.

A diferencia del nacionalismo político, que tenía un origen liberal y colocaba al ciudadano (al individuo) en el epicentro de la organización

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 38 (las cursivas son mías).

<sup>7</sup> Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 682.

<sup>8</sup> Hablo de “Alemania” con fines explicativos, pero es necesario tener presente que el territorio que hoy conocemos con ese nombre estaba integrado por un mosaico de principados y que la unificación política sucedió hasta 1871; y que fue la doctrina nacionalista, con sus componentes pangermanistas, la que pugnó por ello.

<sup>9</sup> Kenneth Minogue, *El nacionalismo*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>10</sup> Citado en Isaiah Berlin, *Contra la corriente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 74.

política, el nacionalismo cultural lo tomó como un objeto, como parte de algo más grande, supraindividual: la nación cultural.

#### RENAN, UN HIJO DE SU TIEMPO

Renan es uno de los intelectuales más representativos de la Europa decimonónica, su obra es un fiel reflejo de la corriente de pensamiento que dominó en su generación, la de los intelectuales franceses que reaccionaron contra la Revolución:

[...] la llamada generación de 1850, compuesta por hombres que nacieron entre 1820 y 1830, y que asistieron a la revolución de 1848 y al golpe de Napoleón III. Para 1870, la mayoría de sus representantes estaban entre los cuarenta y cincuenta años, viviendo de forma simultánea, la caída del Imperio, la declaración de la guerra, el estallido de la Comuna y la proclamación de la Tercera República.<sup>11</sup>

Renan ha sido ubicado en diferentes longitudes del espectro político, es un autor que ha sido interpretado de manera irregular debido a los virajes ideológicos que tuvo en su trayectoria, que arranca con una identificación con el positivismo comtiano y su ideal de perfeccionamiento social a partir del avance científico, que se combinó con su desprecio por la política burguesa y su confianza en la forma monárquica de gobierno que lo colocan cerca del pensamiento reaccionario.

Renan sabía bien que la era monárquica de Francia y Europa había terminado, y también sabía, como lo declara en su primera misiva a Strauss:

[...] resulta claro que, desde el momento en que se rechaza el principio de la legitimidad dinástica, no hay otro que dé una base a las delimitaciones territoriales de los Estados que el derecho de las nacionalidades, es decir, de los grupos naturales determinados por la raza, la historia y la voluntad de las poblaciones.<sup>12</sup>

John Stuart Mill señaló, en su *Autobiografía*, que Alexis de Tocqueville tuvo la capacidad de entender que el futuro del desarrollo político de la humanidad era inevitablemente democrático,<sup>13</sup> y de Renan podríamos decir

<sup>11</sup> Pablo Nocera, "Renan y el dilema francés de la nación", *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, núm. 19, Universidad Complutense de Madrid, 2008, pp. 161-180.

<sup>12</sup> Ernest Renan, *¿Qué es una nación? / Cartas a Strauss*, Madrid, Alianza, 1987, p. 91.

<sup>13</sup> John Stuart Mill, *Autobiografía*, Alianza, Madrid, 2008, pp. 206-207.

que también tuvo el tipo de claridad de Tocqueville, al comprender que inexorablemente el carácter nacional delinearía las formas estatales en el futuro y que la nación debía ser definida y entendida apremiantemente.

Como muchos durante el siglo XIX, Renan rechazó la democracia y el voto universal y reivindicó la preservación de una sociedad jerarquizada, aristocrática, en la que una élite llevara las riendas políticas, ésta, compuesta no sólo por una dinastía monárquica, sino también por una minoría de intelectuales que condujeran a las sociedades al tan ansiado progreso; para el bretón:

Francia se ha equivocado con respecto a la forma que puede adquirir la conciencia de un pueblo. Su sufragio universal es como un montón de arena, sin coherencia ni relación fija entre los átomos. Con eso no se construye una casa. *La conciencia de una nación reside en la parte ilustrada de esa nación, la cual acarrea y manda al resto. En su origen, la civilización fue una obra aristocrática, obra de un número muy reducido (nobles y sacerdotes), que la impusieron mediante aquello que los demócratas llaman fuerza e impostura; la conservación de la civilización es también una obra aristocrática.*<sup>14</sup>

La filiación monárquica de Renan es entendida considerando su actividad como historiador y su firme idea de continuidad histórica que, como veremos más adelante, trazó también su explicación de conformación de las naciones modernas con la que transitó a contrapelo de la dominante en su tiempo. Renan criticó la “historiografía burguesa” que entendía el proceso de conformación nacional como un proceso resultado de la ruptura revolucionaria con el antiguo régimen y a la que se le atribuía el carácter de fundacional. En el entendimiento de Renan, la nación moderna era resultado de un largo proceso histórico encabezado por las monarquías y aristocracias europeas a las que los intelectuales debían resarcir otorgándoles el papel histórico desempeñado por estos grupos para hacer posible el surgimiento de la nación, sobre esto escribe:

El rey de Francia, que es –me atrevería a decir– el tipo ideal de cristizador secular; el rey de Francia, que ha hecho la más perfecta unidad nacional que haya existido, el rey de Francia visto desde demasiado cerca, ha perdido su prestigio;

<sup>14</sup> Ernest Renan, *La réforme intellectuelle et morale*, citado en Pierre Rosanvallon, *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1999, p. 283 (las cursivas son mías).

la nación que había formado le ha maldecido y hoy sólo los espíritus cultivados saben lo que valía y lo que hizo.<sup>15</sup>

Como lo demuestra la polémica entre Madame de Staël y el poeta alemán, exiliado en París, Heinrich Heine, durante el siglo XIX reinaba en los círculos intelectuales franceses una tendencia germanófila que reconocía los aportes provenientes del otro lado del Rhin en materia de arte y filosofía, Renan no estaba exento de esta tendencia, era un admirador inquebrantable de la tradición cultural germánica como él mismo lo afirma en su *Carta a Strauss*:

Estaba en el seminario de Saint-Sulpice hacia 1843, *cuando empecé a conocer a Alemania a través de Goethe y Herder. Creí entrar en un templo* y, a partir de ese momento, todo lo que había considerado hasta entonces como pompa digna de la Divinidad, me hizo el efecto de ser flores de papel amarillentas y marchitas.<sup>16</sup>

Como se ha mencionado, Renan está entroncado con posiciones políticas reaccionarias pero, ante todo, era un patriota francés, y será su patriotismo el que se vuelva contra sí mismo y lo lleve a incurrir en las contradicciones teóricas que han sido utilizadas por sus críticos para realizar su tarea, y lo trasladaron de una postura conservadora a una liberal provocando, así, la dificultad típica de su lectura. El viraje teórico de Renan es incomprensible sin atender a su ya comentada admiración por la cultura alemana que se vería trastocada por un hecho histórico de vital importancia, la guerra franco-prusiana de 1870, que convirtió a Renan en un germanófilo “que debe ser testigo de la mayor humillación de su patria a manos de su pueblo admirado”.<sup>17</sup>

Para un alemán del siglo XIX el concepto *pueblo* estaba colmado de contenidos concretos y de místicas potencialidades. En cambio, un francés no podía menos de ver en él, ante todo, el abstracto soporte de la soberanía popular, aunque personalmente [como Renan] no fuera demócrata.<sup>18</sup>

Según el elitismo que Renan había defendido toda su vida, el pueblo es una materia inerte en espera de una élite que la reavive, gobierne y conduzca al progreso, esa forma superior podía ser francesa o alemana o de cualquier

<sup>15</sup> Ernest Renan, *¿Qué es una nación? / Cartas a Strauss*, op. cit., p. 66.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 90 (las cursivas son mías).

<sup>17</sup> Estudio preliminar de Andrés de Blas Guerrero, en *ibid.*, p. 37.

<sup>18</sup> Estudio preliminar de Rodrigo Fernández-Carvajal en Ernest Renan, *¿Qué es una nación?*, op. cit., p. 59.

otro origen, pero el patriota no podía permitir la amputación territorial de Francia y condujo al teórico a la más artera contradicción, a rechazar que una parte de la nación francesa fuera conducida por un poder ajeno, incluso si éste fuera alemán. Y es que el influjo intelectual de Alemania sobre Renan era insoslayable y, de alguna manera o de otra, el patriota y el teórico encerrados en él debían converger, aunque fuera contradictoriamente. Renan intenta conciliar el antagonismo de la coyuntura política de la anexión territorial por su admirada Alemania con sus convicciones teóricas al distinguir en su *Carta a Strauss* entre la filosofal Alemania y la militarizada Prusia, entendiendo a la primera, según sus propias palabras, como la creadora de un desarrollo intelectual que “ha añadido al espíritu humano un grado más en profundidad y extensión”;<sup>19</sup> y a la segunda como la responsable de las hostilidades entre los franceses y alemanes.

Pareciera que el intento de Renan por corregir las contradicciones de su posición, lo condujo a aguas políticas aún más pantanosas. Fernández-Carvajal acierta al señalar que Renan, tras darse cuenta de las inconsistencias en sus ideas políticas, realiza una distinción entre el orden social general, es decir, mundial y el específico europeo.<sup>20</sup> En su segunda misiva a David Friedrich Strauss menciona:

Sin duda alguna, rechazamos como un error de hecho fundamental la igualdad de los individuos humanos y la igualdad de las razas; las partes educadas de la humanidad deben dominar a las partes bajas; la sociedad humana es un edificio con varios pisos, donde debe reinar la dulzura, la bondad [...] no la igualdad. Pero las naciones europeas tal como las ha hecho la historia son los pares de un gran Senado donde cada miembro es inviolable. Europa es una confederación de Estados unidos por la idea común de la civilización. La individualidad de cada nación está constituida, sin duda, por la raza, la lengua, la historia y la religión, pero también por algo mucho más tangible, por el consentimiento actual, por la voluntad que tienen las diferentes provincias de un Estado de vivir juntas.<sup>21</sup>

A partir de la cita anterior se pueden puntualizar algunas cuestiones ya mencionadas; con la finalidad última de impedir que Alsacia y Lorena sean convertidas en botín de guerra, Renan crea la noción de un senado europeo conformado por naciones pares y por lo tanto inviolables entre sí, e intenta

<sup>19</sup> Ernest Renan, *¿Qué es una nación? / Cartas a Strauss*, *op. cit.*, pp. 91-94.

<sup>20</sup> Estudio preliminar de Rodrigo Fernández-Carvajal en Ernest Renan, *¿Qué es una nación?*, *op. cit.*, pp. 62-63.

<sup>21</sup> Ernest Renan, *¿Qué es una nación? / Cartas a Strauss*, *op. cit.*, p. 115.

unir varias finalidades a través de esta proposición; en primer lugar no argumentar una superioridad cultural francesa frente a Alemania, apelando a una hermandad de las naciones europeas que le restaría legitimidad a la apropiación alemana de las dos provincias francesas; en segundo término Renan decide hacer patente su postura racista<sup>22</sup> para colocar a Europa sobre otras regiones del mundo, legitimando así el colonialismo europeo en ultramar; todas proposiciones que pueden parecer contradictorias si no se atiende al relativismo que Renan profesó incansablemente.<sup>23</sup>

### ¿QUÉ ES UNA NACIÓN?

Después de la guerra de 1870 entre Francia y Alemania, los historiadores alemanes más importantes dedicaron sus esfuerzos a justificar la anexión de Alsacia y Lorena bajo supuestos argumentos científicos, que no eran otros más que los elementos en los que suele fincarse el nacionalismo cultural, es decir, la raza, la lengua, la religión, la tradición histórica y la condición geográfica; que desde su perspectiva legitimaban la conquista, argumentando que, a todas luces, Alsacia y Lorena poseían costumbres y rasgos culturales típicamente alemanes, lo que le permitía a Alemania reclamar su dominio en aquellos territorios. En su contraargumentación, los intelectuales franceses se colocaron en un plano muy distinto, al apelar a la voluntad política alsaciano-lorenense de querer pertenecer a Francia. La conferencia de Renan y su intercambio epistolar con David Strauss se insertan en el contexto de estos debates que terminaron por ser definitivos en la etapa fundacional del carácter nacional de los modernos Estados, en el que también participaron otros importantes intelectuales de ambas nacionalidades como lo ilustra la controversia entre los historiadores Numa Denys Fustel de Coulanges y Christian Matthias Theodor Mommsen. En una carta dirigida al pueblo italiano en la que se llamaba a la neutralidad frente al conflicto franco-prusiano, Mommsen señalaba:

<sup>22</sup> Es conveniente revisar la distinción hecha por Tzvetan Todorov entre los términos *racismo* y *racialismo*, sin embargo, este trabajo parte de la idea de la caducidad del concepto de *raza* en sus acepciones *racista* y *racialista*, y lo toma como emparentado con posiciones políticas conservadoras y teóricamente inconveniente para emprender cualquier análisis. Renan entendía por *raza* a una unidad cultural diferenciada, no a un grupo humano con características biológicas específicas, lo cual no lo aleja del conservadurismo político. Para entender tal distinción véase Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI Editores, 1991, pp. 115-155.

<sup>23</sup> Ernest Renan, *¿Qué es una nación? / Cartas a Strauss*, op. cit., pp. 72-76.

Queremos no la conquista, sino reivindicación; queremos lo que es nuestro, ni más ni menos. [Fustel de Coulanges le contestó:] Invoca usted el principio de nacionalidad, pero lo comprende de un modo diferente al de toda Europa. Según usted, ese principio autorizaría a un Estado poderoso a apoderarse de una provincia por la fuerza, con la única condición de afirmar que esa provincia está ocupada por la misma raza que ese Estado. Según Europa y según el buen sentido, autoriza simplemente a una provincia o a una población a no obedecer contra su voluntad a un dueño extranjero [...] Me asombra que un historiador como usted finja ignorar que no es la raza ni la lengua lo que constituyen la nacionalidad [...] Los hombres sienten en su corazón que forman un mismo pueblo cuando tienen una comunidad de ideas, de intereses, de afectos, de recuerdos y de esperanzas. Eso es lo que hace a la patria. Por eso los hombres quieren caminar juntos, trabajar juntos, combatir juntos, vivir y morir unos por otros. La patria, eso es lo que se ama. Es posible que Alsacia sea alemana por la raza y por la lengua; pero por la nacionalidad y por el sentimiento de la patria, es francesa. ¿Y sabe usted qué es lo que la ha hecho francesa? No es Luis XIV, es nuestra revolución de 1789. Desde ese momento Alsacia ha seguido todos nuestros destinos; ha vivido nuestra vida. Todo lo que nosotros pensábamos, ella lo pensaba; todo lo que sentíamos, ella lo sentía. Ha compartido nuestras victorias y nuestros reveses, nuestra gloria y nuestras faltas, todas nuestras alegrías y todos nuestros dolores.<sup>24</sup>

Renan fundó esta polémica, primero con su intercambio de misivas con Strauss, que sucedió entre 1870 y 1887, y en el medio con su conferencia de 1882. Con su intervención, Renan buscaba desempeñar un papel conciliador en el conflicto, quería incidir en la consecución de un equilibrio político europeo que consideraba apremiante para evitar el caos. Su razonamiento conciliador, expresado en su primera *Carta a Strauss* partía de conceder a Alemania una igualdad en el peso como nación frente a Francia, situándola también en aquel senado europeo que Renan entendía como compuesto de naciones históricas pares y que según su visión debían respetarse entre sí e imponerse a los pueblos sin historia. Sin embargo, para él, Alemania estaba equivocada, la matriz étnica y lingüística que según sus intelectuales tenía la nación era, simplemente, inaplicable para Europa:

Vuestros fogosos germanistas alegan que Alsacia es una tierra germánica, injustamente separada del Imperio alemán. Observe que todas las nacionalidades

<sup>24</sup> Georges Weill, *La Europa del siglo XIX y la idea de nacionalidad*, México, UTEHA, 1961, p. 218.

son territorios mal delimitados; si se pone uno a razonar así sobre la etnografía de cada cantón, se abre la puerta a guerras sin fin.<sup>25</sup>

Sin duda Renan no buscaba cuestionar la realidad nacional alemana, sino demostrar que Francia había sido el crisol donde se fundió el principio liberal de nación, mientras que Alemania enarbolaba el estandarte de la nación étnica, y que el primero era políticamente correcto, mostrando al segundo como enteramente errado:

Nuestra política es la política del derecho de las naciones; la suya es la política de las razas: creemos que la nuestra es mejor. La división demasiado acusada de la humanidad en razas, además de basarse en un error científico –muy pocos países poseen una raza verdaderamente pura–, no puede conducir más que a guerras de exterminio, a guerras “zoológicas” –permítame decirlo– análogas a las que diversas especies de roedores o carnívoros libran por la vida. Esto sería el fin de esta mezcla fecunda, compuesta de numerosos elementos todos ellos necesarios, que se llama la humanidad.<sup>26</sup>

Para Renan la gran civilización europea era fruto de la diversidad cultural, por lo que temía al desmembramiento, a la atomización de los Estados europeos que podría provocar la propagación de la idea de nación acuñada en Alemania y para combatirla desarrolló una teoría de la nación fincada en tres elementos.

El primero de estos elementos es la negación de los componentes culturales encomiados por el nacionalismo cultural como los definitivos en la conformación de la nacionalidad. Renan entendía que la mayoría de los Estados europeos eran pluriculturales y que colocar los elementos culturales en el primer plano de la fundamentación de la nación era insostenible, en su correspondencia con Strauss, ejemplificaba con el caso suizo:

La pequeña Suiza, tan sólidamente construida, cuenta con tres lenguas, tres o cuatro razas, dos religiones. Una nación es una gran asociación secular (no eterna) entre provincias parcialmente congéneres que forman un núcleo y alrededor de las cuales se agrupan otras provincias ligadas las unas a las otras por intereses comunes o por antiguos hechos aceptados convertidos en intereses.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Ernest Renan, *¿Qué es una nación? / Cartas a Strauss*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 116-117.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 119.

Uno a uno, los componentes culturales de la nación van cayendo bajo los razonamientos de Renan expresados en la conferencia *¿Qué es una nación?* Sobre el elemento etnográfico, Renan afirma, con los ejemplos históricos pertinentes, que no ha tenido peso en la conformación de las naciones modernas, y que *el argumento racial* no puede utilizarse para atropellar la voluntad de los miembros de una nación; acerca de *la lengua* menciona que se utiliza como elemento del nacionalismo cultural por considerarla una manifestación racial y asegura que es posible la conformación de la nación aun en el caso de que en su interior exista diversidad lingüística; sobre el tema de *la religión* afirma que el profesar algún credo es algo que atañe exclusivamente al individuo, no a la nación; de *la comunidad de intereses*, Renan menciona que aunque resulta un lazo fuerte para que los hombres permanezcan juntos, no es suficiente para conformar una nación, y por último sobre *la geografía* asegura que ningún espacio físico puede marcar la extensión de la nación, ya que ésta es inmaterial.

Lo anterior condujo a Renan a una búsqueda de una categoría capaz de explicar la cohesión nacional sin recurrir a elementos raciales, territoriales, religiosos, lingüísticos o de comunidad de intereses. Lo que halló fue el segundo elemento que sostiene su teoría de la nación: la voluntad. Los argumentos de Renan a favor de la voluntad expresados en su primera respuesta a Strauss tuvo resonancia en los diputados de Alsacia y Lorena que en 1871, a través de la *Declaración de Burdeos*, apelaban a su voluntad política para atribuir el carácter de ilegítimo al tratado de paz impuesto por Prusia y que contenía la anexión de ambas provincias, documento en el que además se declaraban leales a la nación francesa:

Proclamamos el derecho de los habitantes de Alsacia-Lorena a seguir siendo miembros de la patria francesa, y juramos, tanto en nombre propio como en el de nuestros comitentes, nuestros hijos y sus descendientes, reivindicarlo eternamente y mediante todos los procedimientos, a despecho de todos los usurpadores [...] Seguimos declarando una vez más nulo y sin efecto el pacto que dispone de nosotros sin nuestro consentimiento [...] La reivindicación de nuestros derechos permanece para siempre abierta para todos y cada uno de nosotros, en la forma y en la medida que nuestra conciencia nos dicte [...] Vuestros hermanos de Alsacia y de Lorena, separados en este momento de la familia común, conservan para la Francia ausente de sus hogares un afecto filial hasta el día en que vuelva a recuperar allí su lugar.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Alain Finkielkraut, *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 2004, pp. 33-34.

Aunque en la teoría renaniana de la nación la voluntad ocupaba un lugar central, ésta no bastaba por sí misma para conformar una nación; sin duda alguna era necesario articular el concepto voluntad con los elementos culturales, finalmente si la voluntad existía debía estar anclada al deseo de pertenecer a una u otra particularidad cultural. La teoría de Renan no rechazaba los elementos culturales de la nación si éstos se conjugaban con la voluntad política, de hecho en su modelo de nación están incluidos tácitamente y la negación de su importancia en la conformación de las naciones era sólo vigente, cuando la voluntad era dejada de lado. En su *Nueva carta a Strauss*, Renan afirma:

Alsacia es alemana por lengua y por raza; pero no desea formar parte del Estado alemán; esto zanja la cuestión. Se habla del derecho de Francia, del derecho de Alemania. Estas abstracciones nos afectan mucho menos que el derecho que tienen los alsacianos, seres de carne y hueso, a no obedecer otro poder que el consentido por ellos.<sup>29</sup>

Aunque la voluntad era un muro de carga en la conformación de las naciones, ésta debía combinarse con los elementos culturales de la nación para poder ser ejercida.

Para Renan no había duda, la nación era un producto de la historia, y es precisamente la historia el tercer factor de su teoría y probablemente el más complejo. En la concepción renaniana de nación la historia sufre una serie de divisiones, que condicionan su uso en el intento de explicar el hecho nacional. Por una parte, a Renan le resultaba claro que la nación tenía una historia propia, que comenzaba con las hazañas de las minorías aristocráticas e intelectuales que habían conducido a los diferentes colectivos sociales hasta la desembocadura nacional, lo que podríamos llamar *la historia propia de la nación*, que explicaba por qué una nación estaba constituida de cierta forma y de ninguna otra. Durante las disensiones sobre Alsacia y Lorena provocadas por el conflicto franco prusiano, los germanistas argumentaban un derecho histórico para reclamar ambas provincias, pero ese reclamo resultaba externo a la historia propia de la nación (en este caso francesa) que en algún momento de su historia contrajo esos territorios. Renan distingue pues entre lo que hemos llamado la historia propia de la nación y lo que podemos nombrar una *historia impuesta de la nación*, y es claro sobre este punto al responderle a Strauss:

<sup>29</sup> Ernest Renan, *¿Qué es una nación? / Cartas a Strauss*, op. cit., pp. 115-116.

Alsacia es ahora un país germánico por lengua y por raza; pero, antes de ser invadida por la raza germánica, Alsacia era un país celta, del mismo modo que una parte del sur de Alemania. Nosotros no concluimos de esto que Alemania del sur deba ser francesa, pero que no se sostenga tampoco que, según derechos antiguos, Metz y Luxemburgo deben ser alemanes. Nadie puede decir dónde se detendrá esta arqueología. En casi todos los sitios donde los fogosos patriotas de Alemania reclaman un derecho germánico, podríamos nosotros reclamar un derecho celta anterior y, antes del periodo celta existían –se dice– los alófilos, los fineses y los lapones; y antes de los lapones estaban los hombres de las cavernas; y antes de los hombres de las cavernas estaban los orangutanes. Con esta filosofía de la historia no habría otra legitimidad en el mundo que el derecho de los orangutanes, injustamente desposeídos por la perfidia de los civilizados.<sup>30</sup>

Así, Renan intentaba demostrar que la historia tenía un peso en la conformación de las naciones y que éste se tornaba específico si se atendía a la historia propia o a la historia impuesta de la nación; tomando en consideración que toda su reflexión sobre el tema nacional está enmarcada por la coyuntura del conflicto entre Prusia y Francia.

Para Renan, la historia de la nación tenía una continuidad, el presente de la nación era expresado por la voluntad de pertenecer a una especificidad cultural, que estaba determinada por su pasado, por su historia. En la concepción de Renan, la construcción de la nación había sido comenzada por las élites gobernantes: las monarquías, que apoyándose en sus intelectuales orgánicos,<sup>31</sup> crearon una historia nacional, sentando así las bases de una noción de unidad en las diferentes regiones que resultó indispensable para la ulterior conformación de las naciones y que posee una doble característica. Por un lado, resalta los hechos heroicos encabezados por las dinastías monárquicas y por otra parte encubre los actos violentos de los gobernantes perpetrados contra la población, sobre este punto Renan menciona:

[...] el olvido, y hasta yo diría que el error histórico, son un factor esencial en la creación de una nación, de modo que el progreso de los estudios históricos es a menudo un peligro para la nacionalidad. La investigación histórica, en efecto, proyecta luz sobre hechos de violencia que han ocurrido en los orígenes de

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 113-114.

<sup>31</sup> Para profundizar en el concepto de intelectual orgánico véase Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel: los intelectuales y la organización de la cultura*, México, Juan Pablos, 1997, capítulo I.

todas las formaciones políticas, incluso en aquellas cuyas consecuencias han sido más beneficiosas.<sup>32</sup>

Esta historia, que se puede tipificar como “nacional”,<sup>33</sup> permitió a las emergentes naciones sentirse unidas y les servía para olvidar que “la unidad [nacional] se hace siempre de modo brutal”,<sup>34</sup> y funcionó como bálsamo para sanar heridas colectivas situadas en tiempos pasados.

Renan lograba así explicar el pasado y el presente de la nación, que desde su perspectiva histórica debía tener continuidad en el futuro. La ideología nacionalista contiene la premisa referente a que todas las naciones tienen una misión que cumplir, la sugestión de que el destino tiene grandeza deparada para la nación. Fue la figura del plebiscito, la que permitió a Renan enlazar todos estos elementos en una fórmula que se proyecta indefinidamente al futuro y que tiene una caducidad marcada sólo por la voluntad de las sociedades. La respuesta que ofrece Renan a la pregunta ¿qué es una nación? sintetiza lo anterior y brindaba al bretón una argumentación sin fisuras aparentes en la interpretación del hecho nacional; para él:

Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que, a decir verdad, no son más que una, constituyen este alma, este principio espiritual. Una está en el pasado, la otra en el presente. La una es la posesión en común de un rico legado en recuerdos; otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de continuar haciendo valer la herencia que se ha recibido indivisa. La nación, como el individuo, es la consecuencia de un largo pasado de esfuerzos, de sacrificios y de desvelos. El culto a los antepasados es el más legítimo de todos; los antepasados nos han hecho lo que somos. Un pasado heroico, grandes hombres, la gloria (me refiero a la verdadera); he aquí el capital social sobre el cual se asienta una idea nacional. Tener glorias comunes en el pasado, una voluntad común en el presente, haber hecho grandes cosas juntos, querer hacerlas todavía, he aquí las condiciones esenciales para ser un pueblo. Se ama en proporción a los sacrificios soportados, a los males sufridos. Se ama la casa que se ha construido y que se transmite. El canto espartano (“Somos lo que vosotros fuisteis; seremos lo que vosotros sois”) es, en su simplicidad, el himno compendiado de toda patria.

<sup>32</sup> Ernest Renan, *¿Qué es una nación? / Cartas a Strauss*, op. cit., p. 65.

<sup>33</sup> La “historia nacional” es aquí entendida como una historia artificial con la doble función de resaltar los hechos heroicos de una sociedad y de encubrir la violencia inmanente a los procesos de conformación de los modernos Estados.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 66.

En el pasado, una herencia de gloria y de fracasos a compartir; en el porvenir, un mismo programa a realizar, haber sufrido, disfrutado y esperado juntos; he aquí lo que vale más que aduanas comunes y fronteras conforme a ideas estratégicas; he aquí lo que se comprende a pesar de la diversidad de raza y de lengua. Decía hace un momento: “haber sufrido juntos”; sí, el sufrimiento en común une más que la alegría. En punto a recuerdos nacionales, los duelos valen más que los triunfos, pues imponen deberes, ordenan el esfuerzo en común.

Una nación es pues una gran solidaridad, constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y los sacrificios que todavía se está dispuesto a hacer. Supone un pasado; se resume, no obstante en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida en común. *La existencia de una nación (perdonad esta metáfora) es un plebiscito de todos los días*, así como la existencia individual es una afirmación perpetua de vida.<sup>35</sup>

#### LAS APORTACIONES DE ERNEST RENAN

El legado de Ernest Renan al campo de estudio del nacionalismo es amplio, fue él quien fundó con su conferencia *¿Qué es una nación?* una serie de reflexiones que pretenden dilucidar el origen y desarrollo del fenómeno nacional y que, hasta el momento, no han dejado de realizarse.

Desde el primer momento de su reflexión sobre la nación, Renan entendía que se enfrentaba a una materia de análisis compleja, anfibológica, por lo que al inicio de su conferencia advertía: “Me propongo analizar con ustedes una idea, clara en apariencia, pero que se presta a los más peligrosos equívocos”, por ello siempre pugnó por un esclarecimiento de las categorías con las que se pretendía entender a la nación; renglones más adelante menciona:

En la época de la Revolución Francesa se creía que las instituciones de las pequeñas ciudades independientes, como Esparta o Roma, podían aplicarse a nuestras grandes naciones de treinta o cuarenta millones de almas. Hoy se comete un error todavía más grave: se confunde la raza con la nación y se atribuye a grupos etnográficos o más bien lingüísticos, una soberanía análoga a la de los pueblos realmente existentes. Procuremos llegar a alguna precisión en estas cuestiones difíciles donde la menor confusión sobre el sentido de las palabras al inicio del razonamiento puede producir al final los más funestos errores.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 82-83.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 60.

En Renan no sólo habitaba una inteligencia pendiente de las situaciones que provocaban su actividad intelectual, sino también una gran sensibilidad que le proporcionó amplitud de miras para prever los peligros que encerraba la ideología nacionalista fundamentada en principios culturales, que en el siglo XX provocará acontecimientos brutales de sobra conocidos. Renan creía en la necesidad de *limpiar* la reflexión histórico-política de sustancias que le son ajenas como las provenientes de disciplinas como la zoología y la etnografía, izadas como bandera de los intelectuales alemanes para explicar el hecho nacional a quienes Renan miraba como “aprendices de hechicero” que invocaban espíritus que después no podrían controlar, provocando catástrofes.<sup>38</sup>

Alain Finkielkraut acierta al observar “que a Renan la nación ya no se le presenta bajo la forma de una entidad, sino bajo el aspecto de lo que Husserl, un poco más tarde, denominará una ‘comunidad intersubjetiva’”.<sup>39</sup> El francés procuró sistematizar el estudio de la nación a través de la historia, disciplina en la que se desenvolvía y que le permitió entender una de las pocas afirmaciones irrefutables sobre la temática nacional, a saber, que las naciones son producto de torrentes históricos que confluyen en su formación y que antes de la Revolución Francesa no existía ningún constructo político semejante:

Las naciones comprendidas en este sentido, resultan bastante recientes en la historia. La aintigüedad no las conoció. Egipto, China, la antigua Caldea no fueron naciones en ningún sentido. Eran rebaños conducidos por un Hijo del Sol o del Cielo.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> En algún momento del siglo II, Luciano de Samósata escribió un cuento llamado “Cuentistas o el descreído”, que influyó para que en 1797, Johann Wolfgang von Goethe escribiera una balada titulada “El aprendiz de hechicero”, que posteriormente, en 1897, Paul Dukas musicalizó con maestría bajo la forma de un *scherzo*. Goethe relata sobre un aprendiz de hechicero que se ve encomendado por su maestro a realizar tareas domésticas y que decide utilizar un hechizo para lograr que una escoba realice su encomienda; la inexperiencia del joven mago logra que la escoba encantada lo desobedezca provocando un desastre: la inundación de la casa del viejo maestro. *El aprendiz de hechicero* es una figura metafórica que nos ayuda a comprender el tipo de nacionalismo predicado en la Alemania decimonónica con su lamentable desenlace. Los intelectuales pangermanistas invocaron los “espíritus” de la raza, la lengua y las tradiciones culturales para fundamentar el nacionalismo cultural. Los espectros desobedecieron a los jóvenes hechiceros y se fortalecieron hasta conducir a Alemania a protagonizar el drama de dos guerras de gran escala durante el siglo XX. Sin ninguna duda, Renan alcanzó a ver la posibilidad de que esos hechos históricos sucedieran cuando lanzaba advertencias sobre “peligrosos equívocos”, “funestos errores” y “guerras de exterminio” en las que podría desembocar la idea nacional defendida por Alemania.

<sup>39</sup> Alain Finkielkraut, *La derrota del pensamiento*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>40</sup> Ernest Renan, *¿Qué es una nación?*, Buenos Aires, Elevación, 1946, p. 24.

Ya se ha mencionado que Renan aparece como un pensador resignado al dominio de las naciones sobre los espacios políticos, que tuvo la capacidad de adaptarse a la necesidad de su comprensión y que dejó clara su idea sobre la caducidad de esta era al decir:

Las naciones no son algo eterno. Han tenido un inicio y tendrán un final. Probablemente, la confederación europea las reemplazará. Pero no es ésta la ley del siglo en que vivimos. En la hora presente, la existencia de las naciones es buena, incluso necesaria. Su existencia es la garantía de la libertad que se perdería si el mundo no tuviese más que una ley y un amo.<sup>41</sup>

Resulta interesante reflexionar que Renan no sólo inició hace más de 100 años los estudios sistemáticos sobre la problemática nacional, sino que aportó ideas para su posible superación, pensó en un senado europeo de naciones pares, probablemente la Comunidad Europea sea el principio de la supresión de las naciones y los conflictos que han provocado, tal vez represente la puerta abierta hacia nuevas formas de organización política, ya proyectadas en el pensamiento renaniano.

La última aportación de Renan al pensamiento político-filosófico, considerada en este trabajo, es haber establecido tajantemente una negación de cualquier determinismo en la conformación de la identidad nacional:

El hombre no es esclavo ni de su raza, ni de su lengua, ni de su religión, ni del curso de los ríos, ni de la dirección de las cadenas de montañas [...] El hombre [...] no se pertenece más que a sí mismo, puesto que es un ser libre, un ser moral.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Ernest Renan, *¿Qué es una nación? / Cartas a Strauss*, *op. cit.*, p. 84.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 85 y 130.

# Spinoza y Bayle: espíritu crítico y libertad de conciencia

---

---

*Marta Olivares Correa\**

*Javier Meza González\*\**

Pues en este Estado (el democrático), nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el Estado natural.

BARUCH SPINOZA

*Tratado teológico-político*

El escándalo debería ser mucho mayor cuando se ve a tantas personas convencidas de las verdades de la religión pero inmersos en el crimen.

PIERRE BAYLE

*Comentario filosófico*

*sobre las palabras de Jesucristo "obligales a entrar"*

## *Resumen*

El presente artículo busca demostrar cómo las ideas del filósofo Baruch Spinoza y del ensayista francés Pierre Bayle, constituyen aportaciones fundamentales y, por lo tanto, clásicas en la construcción del pensamiento crítico de la llamada modernidad. Sobre todo busca enfatizar la necesidad de la libertad de conciencia y la tolerancia, como aspectos viables y bien entendidos para el mundo contemporáneo. Además, define dichos conceptos recurriendo a las ideas y acontecimientos históricos.

*Palabras clave:* modernidad, libertad de conciencia, tolerancia, persecuciones y espíritu crítico.

\* Investigadora del Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información de Artes Plásticas (Cenidiap), Instituto Nacional de Bellas Artes, México [cantalapiedra@prodigy.net.mx].

\*\* Profesor-investigador, Departamento de Política y Cultura, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Xochimilco, México [fjmeza@correo.xoc.uam.mx].

### Abstract

This article seeks to demonstrate how the ideas of the philosopher Baruch Spinoza and Pierre Bayle –French essayist– are key inputs and, therefore, classical in the construction of critical thinking called modernity. Particularly seeks to emphasize the need for freedom of conscience and tolerance, as vital and well-understood aspects of the contemporary world. It defines these concepts using the ideas and historical events.

*Key words:* modernity, freedom of conscience, tolerance, persecutions and critical spirit.

Artículo recibido el 30-04-12

Artículo aceptado el 22-03-13

### INTRODUCCIÓN

**E**l surgimiento de la Ilustración o Modernidad puede ser motivo de disputa cuando tratamos de identificar los momentos precisos de su aparición. Algunas voces todavía preguntan si ella fue producto de los siglos del Renacimiento o un poco después. No obstante, en términos generales, podemos decir que los modernos lo fueron gracias a que retomaron muchas de las ideas de la Antigüedad y, además de asumirlas, fueron capaces de desarrollarlas con un sello propio. Así reapareció y se consolidó uno de los aspectos más típicos o propios de la modernidad: *la pasión incesante por la crítica*. El espíritu crítico, en esos momentos y hasta la fecha, exigió una condición vital para su ejercicio, y sin la cual resulta más que imposible: la libertad de razonamiento y de conciencia. No obstante, debemos reconocer que la crítica incesante puede desembocar en el escepticismo radical o en el dogmatismo tal y como ha ocurrido muchas veces. Una de las figuras vitales que formó, expresó y defendió estas ideas fue el filósofo judío de origen portugués Baruch de Spinoza, cuyo pensamiento, pese a que fue continuamente rebatido –particularmente por otro singular partidario de la libertad de pensamiento, el francés Pierre Bayle–, se extendió por el mundo y lo fue moldeando. La relación de las ideas de Spinoza y Bayle aparentemente resulta paradójica: Bayle, uno de los más agudos e inteligentes críticos escépticos y opositor del pensamiento del filósofo judío-portugués, resultó ser uno de sus mayores difusores. Mirando con detenimiento, la paradoja no existe; más bien ello fue posible gracias a la tolerancia y moderación, que claramente demuestran que no son las ideas las que dañan a la humanidad sino más bien la falta de ellas. *Las siguientes líneas persiguen tanto una breve demostración al*

*respecto, así como remarcar la importancia de su vigencia en la actualidad.* El pensamiento de Spinoza como el de Bayle forman parte del pensamiento clásico que impulsó la Ilustración, y son clásicos porque sus ideas y valores en muchos sentidos son atemporales, es decir, independientemente del momento histórico permiten diferentes relecturas. Ambos fueron perseguidos por ser críticos de las instituciones persecutorias, y reivindicar la siempre necesaria libertad de razonar y respetar las diferentes formas de pensar y crear. Aun cuando se afirmé que Spinoza no utilizó el concepto de tolerancia, es obvio que está implícito en su certeza de que sólo es posible encontrar un estado de beatitud y alegría mediante el conocimiento libre, esto es, sin trabas que lo persigan y pretendan aplastarlo (que lo toleren), como ocurrió durante siglos con la religión y las filosofías judías y otras heterodoxias precursoras de la Reforma protestante de 1520.

#### ALGUNAS PERSECUCIONES CONTRA LAS IDEAS “INCORRECTAS”

Como antes señalamos, la persecución contra la libertad de pensamiento formó parte de los inicios de la modernidad. Entre ellas están las constantes persecuciones ejercidas por numerosos espías al servicio de la Iglesia católica y su tristemente célebre aparato represivo inquisitorial. Un pensador radical como Spinoza no podía ser ignorado. Precisamente el 8 de agosto de 1659 el fraile agustino Tomás Solano y Robles se presentó ante la Inquisición de Madrid para denunciar que por necesidad había vivido nueve meses en Amsterdam, y conocido a diferentes “judíos judaizantes”. En su mayoría eran de origen español o portugués, y algunos de ellos eran el doctor Reynoso, Abraham Israel, Manuel Grande de Los Cobos, Gonzalo Suárez, Antonio Méndez, y un tal Pacheco. Pero el fraile también había conocido al médico Juan Prado, antiguo estudiante de Alcalá de Henares y a un filósofo holandés llamado *fulano de Spinoza*. Ambos profesaban la ley de Moisés pero la Sinagoga los expulsó por ateos.

[Le confiaron que] havian mudado de opinión por parecerles que no era verdadera la dicha Ley y que las almas morían con los cuerpos ni havia Dios sino filosofalmente y que por eso los havian hechado de la Sinagoga.

Al día siguiente, a instancias del fraile, acudió también a la Inquisición el capitán Pérez de Maltranilla, pues él igualmente había conocido en Holanda a Prado y Spinoza. Y agregó que este último era delgado, de buen cuerpo y rostro, de cabello largo y negro y poco bigote, de unos 33 años de edad. En una ocasión le confió que no conocía España y que tenía ganas de verla.

[También a él le platicaron los dos que] havian sido judíos y profesado la ley de ellos, y que se havian apartado de ella porque no era buena y hera falsa, y que por eso los havian excomulgado, y que andavan estudiando qual hera la mejor ley para profesarla, y a éste le pareció que ellos no profesaban ninguna.<sup>1</sup>

En muchos sentidos el mundo moderno inició rebelándose contra una terrible intolerancia: la prohibición de la libertad de conciencia impuesta por el Estado castellano dirigido por Isabel de Castilla y Fernando de Aragón en la segunda mitad del siglo xv. La soberanía estatal que estos reyes defendieron ante otros príncipes, se consolidó en parte gracias a las facilidades que les dio la Iglesia católica y romana para activar y controlar el tribunal de la Inquisición con el pretexto de defender la fe. Este hecho ha suscitado diversas controversias, pero es innegable que la Inquisición española en muchos sentidos fue una “empresa nacionalizada paraestatal”.<sup>2</sup> Empresa que a los reyes españoles sirvió para controlar tanto el monopolio de la violencia como para buscar obtener el monopolio de las conciencias. Después de todo no ha sido la primera vez ni será la última en que el poder civil recurra a la religión para satisfacer su permanente afán por controlar a los gobernados.

La expulsión de España en 1492 de los judíos que se negaron a convertirse por la fuerza al catolicismo tuvo múltiples consecuencias. Una de ellas fue el surgimiento en la península de los llamados marranos. Es decir, judíos que externamente aceptaron la fe católica pero que en secreto continuaron o por lo menos intentaron practicar su antigua fe.<sup>3</sup> Lógicamente fueron individuos

<sup>1</sup> Declaraciones de fray Tomás Solano y Robles el 8 de agosto de 1659, y la del capitán Miguel Pérez de Maltranilla el 9 de agosto de 1659. Citadas por Gabriel Albiac, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Ediciones Hiperión, 1987, pp. 492-497. Para Yirmiyahu Yovel la expresión del testigo de que “no hay Dios sino en modo filosófico”, no expresa realmente la idea de Spinoza, pues éste más bien cambió la idea de un Dios filosófico para identificarlo con la totalidad de la naturaleza. Idea que directamente lo enfrentó con el cristianismo y el judaísmo. Véase *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid, Anaya y Mario Muchnik, 1995, pp. 92 y 93. Al citar el dato de Albiac de ningún modo pretendemos entrometernos en sus tesis, con ella sólo nos interesa ilustrar las constantes persecuciones en las que incluso las distancias no constituían un obstáculo. Ciertamente, las deducciones del espíritu inquisitorial se originan en la certeza de que sólo él posee la verdad única y correcta, y nunca está dispuesto a escuchar otra voces, y sólo quiere perseguirlas y acallarlas.

<sup>2</sup> Véase de Ricardo García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia: 1478-1530*, Barcelona, Península, 1985, p. 20.

<sup>3</sup> Muchos de los judíos forzados (*amussim*), y sus descendientes, ante el impedimento de practicar su fe libremente, desembocaron en un sincretismo religioso muy especial. Es posible que fuesen calificados de marranos por la palabra marrar, que en castellano antiguo significaba el individuo fallido, inacabado o frustrado. Parte de su terrible tragedia consistió en que no eran aceptados ni por algunos judíos ni por los cristianos. A pesar del tiempo transcurrido la polémica aún persiste.

escindidos entre dos mundos, y muchas veces fueron rechazados por uno y otro, pues, ciertamente, en el fondo quizá no pertenecían a ninguno de los dos. Esta situación desgarrada a algunos los empujó al escepticismo más crítico. Pero independientemente de todas las polémicas, no hay duda de que fueron los primeros hombres modernos porque se negaron a perder la soberanía de su conciencia defendiendo así el derecho a creer y pensar libremente. A pesar de que su vida corría peligro, demostraron que los hombres tienen el derecho y la obligación de defender sus convicciones y que, a pesar de los afanes absolutistas del poder, es posible resistir. El marrano, además de España, apareció en América Latina y Portugal, pero por lo general, en todos los lugares donde la intolerancia católica les prohibió practicar su religión.

En sí, la diáspora judía y la aparición del marrano, constituyen dos antecedentes directos de la intolerancia más rabiosa que desataron las guerras de religión durante el siglo XVI y que, en esencia, fueron políticas. Bien se dice que el poder que Lutero arrebató a la Iglesia se lo concedió a los príncipes, y que derribó una intolerancia para establecer otra. Pues estas guerras avivaron el fanatismo ya para defender el poder o bien para apoderarse de él, y edificaron un mundo de terror en donde la libertad de conciencia y expresión estaban prohibidas. Así lo demuestra la sociedad barroca, sociedad que constituyó un largo periodo de crisis social y que fundamentalmente se consolidó creando una permanente alteración, una inestabilidad social, bajo una represión generalizada; de ahí la patética gesticulación del hombre barroco. Fue la primera cultura de masas que buscó hacer actuar a los hombres en contra de su voluntad recurriendo a las apariencias: la máscara, el engaño, la simulación, decir una cosa y hacer otra o decir mucho y en esencia nada, son algunas características de ese mundo represivo y asfixiante que también se sostuvo con la exaltación de la irracionalidad. Mundo represivo que, a pesar de todos los recursos desarrollados, no pudo evitar la crítica, el disenso y la rebelión, es decir, el surgimiento de una opinión pública que criticó el sistema político y que en muchos lugares no tuvo más remedio que tomar las armas. Para José Antonio Maravall, la sociedad barroca se caracterizó por crisis económicas, pero también por crisis sociales en donde valores, creencias y conductas estaban alteradas. Los hombres o eran sumamente relajados o sumamente intolerantes. A causa de las alteraciones sociales, “se montará una extensa operación social tendente a contener las fuerzas dispersadoras que amenazaban con descomponer el orden tradicional”. El instrumento clave sería la monarquía absoluta opuesta totalmente a las fuerzas y valores que el Renacimiento había liberado.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> José Antonio Maravall, *La cultura del barroco*, Barcelona, Ariel, 1990, p. 71, así como pp. 29, 57 y 175.

## OTRA MEMORABLE PERSECUCIÓN

Francia también participó en las furiosas persecuciones desatadas por la Iglesia católica en los inicios del mundo moderno, ya que en Europa prácticamente era imposible estar al margen de las guerras de religión que hicieron estallar en mil pedazos el inmenso poder del papado. El soberano Enrique IV, abuelo de Luis XIV, en 1598 había firmado el *Édit de Nantes en faveur de ceux de la religion prétendue réformée* buscando establecer la paz entre católicos y hugonotes. El edicto en sí nunca fue garantía absoluta, pues las persecuciones continuaron y nunca aceptó la libertad de conciencia como un acto individual. Al grado de que –porque así le convenía y un tanto presionado por la nobleza católica– el 18 de agosto de 1685, en el palacio real de Fontenaibleu el *Rex Christianissimus* Luis XIV puso fin al endeble edicto (*portant révocation de l'Edit de Nantes*).<sup>5</sup> Entre las razones del monarca, en el fondo estaba sobre todo utilizar a la religión como forma de dominio para establecer un gobierno absoluto. Contra sus ambiciones el mayor obstáculo era la libertad de conciencia, pues la llamada herejía (elección diferente) y el cisma, es decir, la libre elección y el libre juego de ideas no ayudan a la servil obediencia. Y por encima de todo, siempre ha estado la famosa Razón de Estado.

Así, para los católicos intolerantes la revocación ponía fin a “una monstruosa e irracional convivencia” consistente en que bajo un mismo gobierno existieran dos religiones. La Iglesia estaba dogmáticamente convencida, de acuerdo con sus intereses y estrechez de miras, que para Francia no había mejor solución que “*Une foi, une loi, un roi*”. De ahí que se acepte que el siglo XVII para el catolicismo en Francia fue su “Siglo de Oro”:

Las viejas o nuevas órdenes regulares –franciscanos, capuchinos, “jacobins” o camelitas– o los nuevos institutos de “vida en el mundo” –los jesuitas y, destacadamente en Francia, los oratorianos– acompañaran el proceso de reforma eclesiológica del clero secular (fundación de seminarios, colegios y escuelas, residencia de párrocos y obispos, disciplina de las costumbres) *en su lucha por la conquista de las conciencias y por la depuración moral, o “recristianización”, de las prácticas según pautas que no pueden ocultar la influencia del modelo*

<sup>5</sup> Véase de Pierre Bayle, *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo “obligales a entrar”, en el que se prueba por diversas razones demostrativas que no hay nada más abominable que realizar conversiones a la fuerza, y en el que se refutan todos los sofismas de los que convierten a la fuerza y la apología que San Agustín ha hecho de las persecuciones*, edición, traducción y estudio preliminar de José Luis Colomer, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.

*protestante*. Esa “nueva vitalidad” del catolicismo francés se va a manifestar en su confrontación con la confesión reformada de cuyo desafío procede. Las armas religiosas desplegadas en la contienda adoptan todas las formas, desde las controversias teológicas e históricas, dadas a la imprenta o “escenificadas” verbalmente ante selectos grupos de notables, hasta las predicaciones y misiones en el medio rural.<sup>6</sup>

Pero siempre en primer plano: la sangre y el fuego producto de la fuerza y la persecución. El Consejo del Rey tuvo la facultad de realizar los terribles *arrêts* contra los hugonotes sin necesidad de una autorización real, y sin que el Parlamento los registrara. El 24 de abril de 1686 la Corona autorizó a la Iglesia que podía obligar a los protestantes a comulgar, y a profanar los cadáveres de los ahorcados arrastrándolos por el suelo y a exponerlos para que fueran comidos por las aves de rapiña. Consecuente con su política de terror, el 1 de julio de 1686 decretó que cuando fueran descubiertos los protestantes en los campos practicando en secreto su doctrina, los pastores fueran condenados a muerte sin más, las mujeres a prisión perpetua y los hombres a las galeras también a perpetuidad. Gracias a este último decreto entre 1685-1715 fueron condenados a galeras más de 1 500 protestantes, y aproximadamente un millón fueron obligados a convertirse al catolicismo. De éstos, entre 1679 y 1700, unos 200 mil huyeron a refugiarse o exiliarse a Prusia, a las Colonias Americanas, a Inglaterra, Holanda, Brandeburgo, el Palatinado, Ginebra, y Loussane. En su mayoría eran artesanos, comerciantes, militares, ministros togados y médicos. En sus últimos años, el rey también impuso que los médicos no aceptaran atender enfermos que no mostraran un certificado que garantizara que eran católicos.

#### CON LA CONCIENCIA NO SE NEGOCIA

No sabemos si para que la medida, el sentido común y la razón surjan o renazcan, el mundo primero debe someterse al fanatismo y a la intolerancia, a las denuncias y a las persecuciones como las antes indicadas. Pero como quiera que sea, este mundo convulso también llevó al surgimiento de pensamientos sensatos defensores de la libertad de conciencia, y amantes del conocimiento y la razón. Fue el caso de Baruch Spinoza (1632-1677) y su filosofía materialista y libertaria. Los amedrentados testigos por un orden inquisitorial, que citamos al inicio de nuestro trabajo, decían la verdad.

<sup>6</sup> *Ibid.*, José Luis Colomer, “Introducción”, p. LX (cursivas nuestras).

Spinoza, descendiente de marranos hispanos-portugueses, fue una conciencia que ante un mundo que le exigía elegir alguno de los caminos ya construidos, eligió forjarse el propio mediante la esplendorosa libertad de su pensamiento crítico. Spinoza, a pesar de haber vivido en la tolerante Holanda, también fue perseguido por sus ideas. La comunidad judía lo expulsó en 1656 y sus escritos no eran bien vistos. En cierto sentido, al principio, él también fue un marrano obligado a enmascarar sus ideas. Ante un mundo desgarrado buscó la felicidad suprema y encontró que ella no radica en objetivos efímeros y vulgares, sino sólo en el “bien supremo” del conocimiento. “Bien supremo” que sólo se alcanza en el amor a Dios y en el amor que éste tiene a los hombres. Es decir, si Dios es todo, entonces no hay mejor forma de amar a la naturaleza que aprendiendo. Ciertamente, decía: “ningún Amor, excepto el amor intelectual, es eterno”.<sup>7</sup>

Acusado de judío-ateo en una época donde el catolicismo tenía mucha fuerza política, vivió y sufrió el ejercicio del poder persecutorio siempre obsesionado por reprimir y someter a su credo a todo espíritu libre. Atrás de la formación de su radical pensamiento estaban la lengua y la literatura judeo-española y racionalistas como Maimónides y Crescas, místicos como Joseph del Medico y cabalistas como Judá Abravanel o León Hebreo y su “Amor intelectual”. Pero también Descartes, Bacon, Maquiavelo, Hobbes, Grotius, Aristóteles y Epícteto, y anatomistas y físicos como Bartholini, Huygens o Viète. Y Homero, Euclides y Séneca, y Cervantes, Quevedo y Góngora y su gran amigo Juan de Prado. Sus ideas constituyen una protesta radical contra la escolástica y las costumbres y estructuras sociales de la Europa monárquica y cristiana. Pero ellas no incitan a la violencia sino más bien al ejercicio de la reflexión libre; esto es, reflexionar totalmente sobre la realidad usando la conciencia de sí. Ante un mundo intolerante y enemigo de las ideas críticas sólo cabía una actitud que explica muy bien su divisa “cauto y desconfía”. No obstante, fue capaz de ser un verdadero amigo, y con una enorme libertad interior tener acuerdos con el prójimo.

Para un mundo que miraba con horror el hundimiento del cristianismo, la filosofía de Spinoza resultaba incómoda y subversiva. Pues, en efecto, ella es enemiga de todo trascendentalismo; no cree en el más allá ni en planes fijados por dioses o por la propia naturaleza. Ante sus ojos, sólo existe la naturaleza; el cuerpo y el alma que viene a ser “la reflexión del cuerpo sobre sí mismo” y que, además, ordena a la propia naturaleza porque ella no obedece a ningún orden ultraterrenal.<sup>8</sup> Es una filosofía naturalista y materialista: en cierta

<sup>7</sup> Benedictus de Spinoza, *Ética*, Buenos Aires, Aguilar, 1975, p. 388.

<sup>8</sup> Véase de Francisco J. Martínez y Martínez, *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1988, pp. 30 y 77.

medida parte del hombre y regresa al hombre. Si el hombre desea mejorar sus condiciones debe buscar conocer la realidad en-sí y por-sí. Además, requiere conocer el cuerpo y lo que somos y no olvidar todo ello como lo piden las religiones reveladas, pues ninguna fuerza extraterrena puede ayudarnos. Si deseamos un mundo o una existencia mejor, necesitamos “salvarnos por nosotros mismos y en sí mismos”,<sup>9</sup> y no aceptar las “buenas intenciones” de gobiernos e iglesias. Spinoza todavía nos enseña hoy prácticamente diciendo: “yo no sé por qué ellos desean salvarme si yo no aspiro a salvar a nadie”.

A los otros sólo podemos comunicar lo que en ellos y nosotros permanece en potencia. Por eso se dice que, solos, somos impotentes pues la potencia surge cuando somos muchos. Como animales políticos requerimos convivir e intercambiar opiniones e intereses y, por lo mismo, enfrentarnos. Pero qué mejor cuando adoptamos formas de gobierno para resolver conflictos, reconciliarnos, aceptar la voluntad de otros para que también acepten la nuestra. Es por ello que la *Ética* de Spinoza nos propone buscar desarrollar nuestra propia potencia, nuestra capacidad de acción. A diferencia de la moral, que sólo busca nuestra obediencia, la *Ética* desea hacernos libres, y la libertad radica en eliminar el trascendentalismo y estar conscientes de que los objetivos humanos son realizables en la tierra y no en el más allá. Estar conscientes es ser libres mediante la ciencia intuitiva que nos permite “comprensión y promoción de la necesidad”. En otras palabras: en la libertad prevalece el determinismo racional sobre el determinismo de la afección.<sup>10</sup> El determinismo racional nos permite aceptarnos y reconocer que la naturaleza quiere nuestra libertad mediante la pertenencia a sociedades donde los seres basen sus relaciones, entre sí y con la naturaleza, en el conocimiento y el amor. Pues la suprema beatitud es *Amor dei intellectuallis*.<sup>11</sup>

Tanto su ética como su política son humanistas y preocupadas por acceder a la libertad y a la alegría. Él decía que el amor a lo perecedero es un amor fugaz, en cambio “el amor hacia una cosa eterna e infinita alimenta al ánimo sólo con una alegría pura, exenta de toda tristeza. Eso es lo que hay que desear y buscar con todas las fuerzas”.<sup>12</sup> Como dicha búsqueda se centra en conocer la unión que “el alma tiene con toda la naturaleza”, por eso es necesario construir una sociedad que permita a los individuos

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 55, 112 y 127.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>12</sup> Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, estudio preliminar, traducción y notas de Lelio Fernández y Jean Paul Margot, Madrid, Tecnos, 1989, p. 8, párrafo 10.

gozar colectivamente de ese supremo bien. Así, consideraba que la alegría soberana como la libertad sólo pueden conseguirse en una democracia. Un pensamiento soberano y alegre sólo puede estar en conformidad con dios, es decir, la naturaleza. Y esto depende sobre todo de la potencia de la reflexión y de una razón independiente. Ciertamente, el primer deber de la filosofía, luego de la política, sería atender la moral y la educación de los niños en la sabiduría, y luego la medicina y la mecánica, pero antes que nada, purificar el pensamiento mediante la vía de la reflexión.<sup>13</sup>

La reforma del entendimiento permitiría que éste se realizara entendiendo las cosas, porque las ideas no son mudas, y se convierten en conceptos gracias a los actos del espíritu, de ahí que podamos decir que él “es poder de acción”. Así, conocer es una acción, y es fuente de autonomía porque mientras la verdad es activa el error es pasivo. Como el conocimiento es percepción, para Spinoza tenía cuatro modos: *a)* el empírico o registro pasivo de imágenes, que además de ser falso, era parcial; *b)* el racional, que sólo se funda en la experiencia y en la costumbre y no en el entendimiento; *c)* el intuitivo, que como deduce la esencia de una cosa a partir de otra tampoco es adecuado y, finalmente, *d)* un conocimiento de la sustancia o de la totalidad unificada (cósmica y unitaria). Para Spinoza, el último modo era el correcto porque explica una realidad o una esencia mediante todas sus causas o determinaciones lógicas. Es decir, lo verdadero es la idea adecuada porque es completa, mientras que lo falso es una idea mutilada que, como simple parte, pretende ser todo.<sup>14</sup> Spinoza realmente desarrolló un método de investigación que hoy definimos como ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre. Por eso creía que para conocer debemos conocer la naturaleza misma que es el ser perfecto. Ella es única e infinita y no hay ningún ser fuera de ella, por lo mismo, es “claramente pensable”.

Según Spinoza, los seres humanos al contemplar a la naturaleza y al propio cuerpo, producen en el alma impactos, cambios, es decir, pasiones. Ellas determinan o perseveran en el ser, y las fundamentales, de las que derivan otras, son la alegría (*laetitia*) y la tristeza (*tristitia*). La alegría, potencia y perfecciona el alma, y muda en amor; la tristeza, en cambio, la opaca, le impide ser y puede mudarse en odio. En su *Ética*, en la proposición XVIII claramente dice: “Un Deseo que nace del Gozo es más fuerte, en igualdad de cosas que un Deseo que nace de la Tristeza”. En su demostración sostiene que “el deseo es la esencia misma del hombre, y que él nos ayuda a ‘perseverar’ en nuestro ser, y que el Gozo como surge del mismo Gozo es más acrecentado

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 10 y 11, párrafo 16.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 12 y ss. Principalmente párrafos 19-40.

y es más fuerte que la Tristeza, ya que ésta es sólo producto de nuestra simple potencia”.<sup>15</sup>

Ciertamente, la libertad y la felicidad sólo pueden buscarse con alegría y razón, pues la tristeza nos lleva a refugiarnos en la religión, en sus dioses, y en la impotencia de sus dictados, olvidando que lo que se requiere es “dedicarse a la vida”. Es decir, pensar y actuar para la vida y no para la muerte,<sup>16</sup> tal y como hizo y hace la cultura barroca rindiendo culto a la muerte, a los cadáveres, a lo siniestro. Pues en efecto, el odio y la envidia y su matriz, la tristeza, no buscan su satisfacción por impulso natural, sino más bien por presión social. Y lo mismo ocurre con la alegría y la razón; éstas sólo se buscan si el contexto social lo permite y lo impulsa. Dominados por nuestras pasiones, más que negarlas, debemos apoyarnos en ellas, conocerlas y, entonces, la cuestión radica en evitar las que nos dañan y nos impiden ser libres. Ante ellas quizá lo mejor es la prudencia, pues también el exceso de alegría puede desembocar en la tristeza. Lo idóneo sería que “el deseo proceda de la Razón para controlar el exceso”. Al respecto, en su *Ética* dice: “Un hombre libre no piensa en cosa alguna menos que en la muerte y su sabiduría es una meditación no acerca de la muerte, sino de la vida”.<sup>17</sup> Sus palabras nos recuerdan a Montaigne, quien pensaba que aquel que nos enseña a vivir nos enseña a morir. También la superstición altera nuestras percepciones y nuestros sentidos, por eso ella propone que el bien debe aportar Tristeza y el Mal, al contrario, Gozo, pero “como ya hemos dicho [...] solamente un envidioso puede hallar placer en la impotencia y en el dolor”.<sup>18</sup>

Respecto al tema hasta ahora expuesto, lo que nos interesa es sobre todo enfatizar la importancia del pensamiento político del filósofo. Pues la filosofía crítica de Spinoza contribuyó profundamente a secularizar el mundo moderno. Ella se inserta de lleno en el movimiento que inició durante el siglo xv y que tuvo como meta separar el poder civil del religioso. Sin duda, uno de los principales teóricos en el asunto fue el inglés Thomas Hobbes. Su teoría política defendió la inalienabilidad de la soberanía del monarca ante el poder religioso, sin embargo, su apología no dejó de basarse en los Textos Sagrados. Además, las propias monarquías absolutistas pusieron a su servicio el terror y la superstición religiosa para gobernar. En cambio, en Spinoza encontramos una crítica radical, científica y democrática al respecto. Sin duda, el núcleo

<sup>15</sup> Baruch Spinoza, *Ética*, op. cit., pp. 276 y 277. Véase también de Gregorio Kaminsky, *Spinoza: la política de las pasiones*, Barcelona, Gedisa, 1988, p. 59.

<sup>16</sup> Francisco José Martínez, *Materialismo, idea de totalidad...*, op. cit., pp. 84 y 92.

<sup>17</sup> Baruch Spinoza, *Ética*, op. cit., proposición LXVII, p. 331.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 352.

del pensamiento filosófico-político espinosiano se encuentra en su *Tratado teológico-político* (1670).

Cristianos, judíos y protestantes siempre han justificado sus ambiciones de poder basándose en la Biblia. Mediante dicho texto o conjunto de textos, han argumentado sus intolerancias y repudios contra quienes no piensan y obedecen lo que ellos dicen. Spinoza, como amante de la razón, consideró a la superstición como la base donde descansa la servidumbre humana. Mediante ella es fácil conseguir que la masa “luche por su esclavitud como si luchara por su libertad”. Sin embargo, para todo Estado es sumamente perjudicial apoderarse de la voluntad del otro, pues dicho acto sólo puede llevar a la guerra, a la injusticia, y a la falta de piedad. Cuando los eclesiásticos han buscado el poder lo único que siembran son envidias, odios, supercherías. Se olvidan de Dios y de su justicia y caridad, y sólo exigen obediencia y anular todo juicio independiente y racional. Spinoza, de manera tajante se rebela contra todo eso y dice: “Según el derecho de naturaleza, nadie está obligado a vivir según el criterio de otro, sino que cada cual es el garante de su propia libertad”.<sup>19</sup> A diferencia de Hobbes, Spinoza pensó que ni siquiera el Estado puede impedirlo. Más aún, a un Estado moderno le conviene que un ciudadano haga lo que quiera siempre y cuando no ponga en peligro la sociedad o dañe a alguien, y que diga o externe lo que piensa sin restricciones. Este es un viejo principio griego que opina que sólo los esclavos nunca dicen lo que piensan.

Como hemos señalado, la Biblia, más que semilla de concordia, era semilla de discordia, de ahí que Spinoza buscara desacralizarla con argumentos críticos. Para los eclesiásticos ella era y es un libro revelado por Dios a sus profetas. En cambio, para Spinoza, la revelación no constituye un método racional sino más bien imaginativo y, por lo mismo, es impreciso y errático. Además, un profeta no posee conocimientos y lo que dice depende de su temperamento, no en balde en los discursos de todos ellos existen contradicciones. También sus revelaciones eran dictadas por las necesidades del Estado de su tiempo y no se pueden tomar como verdades eternas y buenas para todos los tiempos y lugares. Por eso Spinoza también dudó y cuestionó la pretensión judía de ser el pueblo elegido por Dios, y que luego también fue asumida por otras religiones. A su juicio, Dios no eligió a ningún pueblo, pues es “propicio a todos”, y su alianza de conocimiento y amor es universal y no un privilegio de alguien en particular. Como vemos, Spinoza, al desacralizar a los profetas, desacralizaba también el contenido de la Biblia,

<sup>19</sup> Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 71.

y al cuestionar la pretensión judía cuestionaba junto con ella la pretensión cristiana y protestante.

Una sociedad regida por la superstición también está regida por el miedo, y nunca por la razón y el conocimiento de las leyes, pues la justicia requiere del amor al bien y no del temor al mal. Además, las leyes son necesarias porque modulan nuestras pasiones y nos ayudan a buscar la virtud. En ese sentido, una sociedad puede prescindir de las historias bíblicas pero no de las leyes y la virtud.<sup>20</sup> De esta manera, el filósofo introducía la separación entre la religión y la moral, fundamental para que el mundo moderno sobreviva. Y donde más que las leyes, es fundamental la virtud (Pierre Bayle recomendaba: *Justitia gentis ingeniis culta, non legibus*. Es decir, La justicia de la nación es mantenida por su ingenio, no por sus leyes).<sup>21</sup> Spinoza fue demoledor con las actitudes autoritarias de teólogos y eclesiásticos y, desafiando a la cultura barroca amiga de imponer e invitar a la simulación, dijo lo que pensaba. Todo lo que es contra la razón debe rechazarse: ello comprende los milagros, a los teólogos que basándose en la Escritura difunden discordias y odios, y a la imposición de obligar a los otros a pensar como uno quiere en el nombre de la salvación y la felicidad. Pues la felicidad humana no se consigue con órdenes ni decretos, sino sólo con la educación virtuosa y con el juicio propio y libre, y sin pontífices. Acerca de la religión todos debemos opinar y no hacer como el teólogo que sólo ve en ella lo que le conviene y la interpreta de acuerdo con su ambición.<sup>22</sup>

Asimismo, participando en la inauguración de la modernidad, Spinoza defendió liberar a la filosofía de la religión; consideró que ésta debía dejar de pretender hacer filosofía y concretarse sólo a la obediencia y la piedad, y dejar libre a la filosofía en su estudio de la verdad y la naturaleza. También consideró que no era justo ni sensato someter a la razón a escrituras que la malicia podía corromper. En pocas palabras, la Escritura no debía adaptarse a la razón ni ésta a la Escritura pues, al respecto, como sabemos, el viejo aforisma es justo: “El sabio vive bajo las leyes de la razón y el ignorante bajo el apetito”, y es sumamente peligroso para las sociedades cuando el apetito está disfrazado de razón.

Un rasgo también importante dentro de la filosofía política de Spinoza lo constituye su inclinación por la democracia. Según Hobbes, el Estado se construyó para que los hombres evitasen la guerra civil y la muerte. Por eso

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>21</sup> “Aclaraciones sobre los ateos”, en Pierre Bayle, *Escritos sobre Spinoza y el Spinozismo*, edición, introducción y traducción de Pedro Lomba, Madrid, Trotta, 2010, p. 155, nota 188.

<sup>22</sup> Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, *op. cit.*, p. 218.

defendió que la soberanía del Estado sobre sus súbditos debía basarse en las espadas y en el terror a la muerte, pues sólo así le era posible conservarse o existir. También, a su juicio, el orden político para garantizar las leyes debía construirse sembrando la duda, la desconfianza, el miedo, y antes que las palabras se debía usar la fuerza. El pensamiento de Spinoza se ubica lejos de cualquier simpatía por el terror. Reconocía que la promesa del pacto social (unión del poder y de la voluntad) se cumplía para vivir mejor, y por el miedo de un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor. Pues siempre se prefiere el bien mayor y el mal menor (aquí encontramos en germen la idea política liberal que ve el Estado y el gobierno como males necesarios, pero finalmente males). Pero si el objetivo del pacto era vivir mejor, en otras palabras, eso quería decir que su razón era la utilidad. Por lo cual había que estar conscientes de que si la utilidad desaparecía el pacto quedaba sin valor.<sup>23</sup>

También, aun cuando reconocía el poder inmenso que tiene la potestad suprema para mandar y ser obedecida a nombre del bien común, no perdía de vista que el poder supremo, precisamente por ser supremo, acostumbra engañar y calificar sus crímenes de justicia. Por eso, a su juicio, el mejor régimen era el democrático, porque se apegaba más al derecho natural y requería recurrir menos al uso de la violencia. De ahí que recomendaba que “nadie, en efecto, podrá jamás transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera”.<sup>24</sup> Cada uno debía reservarse para sí “muchas parcelas de su derecho”, y entre esas parcelas se encuentra la libertad de opinión y tener afectos de algún tipo. Además, cada uno debía ser dueño de su pensamiento, y aquel Estado que intentase censurarlo, junto con la expresión, se condenaba a un rotundo fracaso. Pues no cabe duda que engendraría una sociedad en donde decir no marcharía a la par con lo que se piensa, y esto afectaría a la fidelidad y surgiría la adulación, la perfidia, el engaño y la corrupción. Y en caso de que la potestad lograra que sus súbditos se comportasen como ganado o como esclavos, eso no merecía el nombre de sociedad sino de soledad.<sup>25</sup> En el mismo sentido, la idea de representación es producto del teatro de la época barroca, y la palabra encierra una metáfora maligna porque en la realidad nadie puede ser otro fuera de quien es, llevada al exceso, como ocurre hoy, ésta es el pretexto ideal para cometer en su nombre las vilezas y crímenes más grandes.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 415.

<sup>25</sup> Baruch Spinoza, *Tratado político*, traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 120.

En definitiva, el pacto social puede prohibirme hacer todo lo que yo quiera pero nunca debe prohibirme razonar y juzgar. Por eso, a juicio de Spinoza, el fin de un verdadero Estado no debe ser el miedo sino la libertad. Lo cual significa que debemos buscar sociedades que nos desarrollen, que nos potencien, máxime en estos tiempos tan difíciles, tal y como nos lo propuso en su *Ética* y en otros escritos este hombre tan singular cuyas ideas hoy son más vigentes que nunca. Aun cuando Spinoza no hablara específicamente de la necesidad de la tolerancia, constituye un terrible absurdo y casi una infamia no reconocer que en su pensamiento ésta está implícitamente presente. No en balde el historiador Henry Kamen opina que Spinoza, al considerar que la libertad del individuo debe ser la base sobre la que se sostenga el Estado, exigía la total libertad de conciencia. La religión, particularmente, entra a los asuntos privados de cada individuo, y el Estado no debe favorecer a ninguna iglesia. Y, fundamentalmente: “Hay que conceder necesariamente la libertad de opinión y así se podrá proveer a la paz y amistad necesaria para que se pueda vivir, aunque las diferencias de criterios entre unos y otros sean manifiestas”.<sup>26</sup>

#### “OBLIGAR”, “FORZAR”; VERBOS PREFERIDOS DEL DESPOTISMO

La singularidad y los aportes fundamentales de Pierre Bayle (1647-1706) a la Ilustración, son producto de su resistencia y oposición absoluta a las arbitrariedades cometidas tanto por la Corona como por el catolicismo en Francia, y que ya mencionamos arriba. Pero también de una filosofía escéptica mitigada (“Yo sé demasiado para ser pirrónico, y sé demasiado poco para ser dogmático”), que influyó notablemente en la filosofía moderna; su pensamiento fue una continuación principalmente de las ideas de Pirrón, Montaigne y, posteriormente, las encontramos en Voltaire.<sup>27</sup> Su escepticismo lo llevó a cuestionar algunas conclusiones de Descartes y de Spinoza, pero también hizo justos y sutiles reconocimientos a las figuras de ambos. Como enemigo de sistemas y verdades absolutas, Bayle más bien estuvo preocupado por encontrar las mentiras, exageraciones, incongruencias y sofismas de otros pensamientos.

<sup>26</sup> Véase de Henry Kamen, *Los caminos de la tolerancia*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1967, p. 220.

<sup>27</sup> Rochard H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 315.

[Y como hombre de convicciones profundas, manifestó siempre repudio o] rechazo al dogmatismo, al fanatismo y a la intolerancia de los teólogos y eclesiásticos de todas las confesiones cristianas, que justifican y predicán la coerción de las conciencias en nombre de la verdad religiosa. Será esta convicción “existencial” básica la que, progresivamente, le enfrente a las confesiones institucionalizadas, necesariamente dogmáticas y enemigas de la libertad de pensamiento.<sup>28</sup>

Debido a eso, diversos comentaristas creen encontrar en sus obras discursos propios de un calvinista, fideísta, escéptico, ateo y libertino.

Nacido en la aldea de Carla, fue hijo de pastor y en 1669 aceptó convertirse al catolicismo con las reticencias propias de un espíritu libre, pues al poco tiempo se hizo relapso y tuvo que huir a Ginebra. Al poco tiempo regresó a París oculto tras un seudónimo ya que, como renegado del catolicismo, ponía en peligro su vida o por lo menos su libertad. La inseguridad nuevamente lo llevó a exilarse en 1681, ahora en Róterdam. La Corona y los católicos, debido a sus críticos escritos, decidieron vengarse con su hermano Jacob, lo que hizo aumentar su radicalismo entre 1685 y 1687. Los diversos escritos de Bayle son de rebelión y denuncia –propios de las desgarraduras que provocan las persecuciones– contra la intolerancia. En ellos su voz no cesa de exigir comprensión del derecho a la expresión libre, porque es el único camino para encontrar o descubrir verdades a medias. Si dios existe o no, y si hay que creer en él o no es cuestión o asunto de cada quien –decía Pierre Jurieu (1637-1713): “Lo creo porque quiero creerlo”.

La ética ciudadana no requiere de ninguna religión y debe preocuparse, sobre todo, por el fortalecimiento intelectual y material de todos los miembros sociales y, por lo mismo, es un asunto colectivo, pues sería difícil no estar de acuerdo con dichos objetivos. La mayoría entiende que vivir agrupados formando sociedades es, sobre todo, para mejorar y perfeccionar lo más posible nuestra breve existencia. Creer que lo anterior es innecesario, aberrante e inútil, es una de las mayores amenazas contra nuestra especie y, al respecto, ciertamente, no sabemos lo que la voluntad humana y el azar decidirán.

De los abundantes escritos de Bayle sobresalen el *Dictionnaire historique et critique* cuya primera edición fue en 1697, y la segunda en 1702, y el *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo “obligalos a entrar”* de 1686. Este último texto constituye una verdadera joya argumentativa en contra de las feroces persecuciones a las que ha sido muy afectada la Iglesia católica cuando ha tenido el poder en sus manos. Las ideas ahí contenidas

<sup>28</sup> Véase de José Luis Colomer su estudio preliminar a la obra de Pierre Bayle, *Comentario filosófico...*, *op. cit.*, p. XCVIII.

pertenecen a la valiosa literatura creada en los inicios de la modernidad en defensa de los derechos humanos, como son, por ejemplo, los escritos y cartas dirigidas a Calvino por el francés Sebastián Castellio, en su frustrado intento por evitar que el déspota doctrinario enviara a la hoguera al heterodoxo aragonés Miguel Servet.<sup>29</sup>

La Iglesia católica para justificar la inmisericorde persecución contra los protestantes franceses, encontró uno de sus argumentos principales en las cartas del obispo Agustín de Hipona elaboradas contra la herejía donatista. Los responsables de su publicación, en Francia en 1685, fueron el arzobispo de París Henri de Chanvallon y el jesuita La Chaise, integrantes del Conseil de Conscience de Luis XIV. Además de hacer el prefacio, la intitularon *Conformidad de la conducta de la Iglesia de Francia para hacer volver a los protestantes con la de África para hacer volver a los donatistas a la Iglesia Católica*.

El obispo Agustín escribió las cartas en 408 y, a juicio de Bayle, están plagadas de “paralogismos y [...] mezquinas moralejas”.<sup>30</sup> El punto fuerte de su argumentación está basado en una aberrante interpretación literal de las palabras de un Evangelio, y de ellas el insigne obispo deduce que, por principio irrecusable, la justicia y el bien pertenecen a su partido (la Iglesia católica), y todo lo injusto y malo lo representan los oponentes.

La despótica actitud pretende fundamentarse en el pasaje del *Evangelio de Lucas* (XIV, 15-24) y que cita una malograda parábola que recuerda al león de la fábula de Lafontaine cuando decía: “Tengo derecho porque soy el león”. Un hombre rico organizó una succulenta comida para muchos invitados. Como vio que a la hora de la cita nadie llegó, el “buen hombre” decidió, para no desperdiciar los manjares, invitar a todos sus servidores. Pero como no eran muchos, entonces ordenó que salieran a los caminos y a todos los que encontraran *los obligaran a entrar* al festín para que la casa se llenara. Para la Iglesia, el que invita es Jesucristo y la casa la Iglesia, y todos aquellos que no quieran creer y entrar a disfrutar el succulento festín de salvación y servidumbre “hay que obligarlos a someterse”. El sentido del relato no es otro que “la Iglesia tiene todo el derecho de obligar a comer y obligar a creer y obedecer a quien ella desee”. Realmente “el festín de servidumbre” no lo impone Jesucristo sino la Iglesia. Ante el supuesto capricho del rico –porque no es más que un capricho producto del desaire–, convertido en parábola,

<sup>29</sup> Véase de Henry Kamen, *Los caminos de la tolerancia*, op. cit., y de Stefan Zweig, *Castellio contra Calvino. Conciencia contra violencia*, Barcelona, El Acantilado, 2001.

<sup>30</sup> Véase de Pierre Bayle, *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo...*, op. cit., p. 269.

Bayle no duda de que éste no sea más un invento institucional interpolado, en los ya de por sí controvertidos discursos de Jesucristo, y supuestamente contenidos íntegramente y fielmente –siempre según la Iglesia– en los Evangelios. Invento extravagante y pretencioso que justifica el uso de la violencia total –total porque ella se aplicó en la mente y el cuerpo– contra los otros, contra los que no aceptan creer en la despótica institución. Por otra parte y en el último de los casos, lo que es meramente una metáfora la Iglesia lo convirtió en una realidad, pero así como ellos dicen que las palabras “oblígalos a entrar” deben tomarse al pie de la letra, también podrían tomar al pie de la letra el beber y comer realmente la sangre y el cuerpo de Cristo e institucionalizar el canibalismo. Tomar el mandato sin matiz alguno implicó innumerables crímenes.

Desde la libertad de su conciencia, Bayle deduce claramente que el obispo actuó arbitrariamente pues “san Agustín entiende por leyes justas las que favorecen a su partido y por bien lo que es conforme a sus ideas, como entiende por mal lo que se opone a éstas”.<sup>31</sup> Una y otra vez Bayle arremetió repudiando tamaño cinismo, y sus argumentaciones una y otra vez nos preguntan:

¿Se ha visto nunca moral más jesuítica? ¿No estamos ante el delirio y la quimera de ciertas sectas abominables que se han jactado de que lo que era pecado en otros era aceptable e inocente en los de su comunión.<sup>32</sup>

Insistiendo en el punto, pareciera que los perseguidores nos proponen que hay un cinismo bueno y otro malo: el de la institución es, obviamente, el bueno, y el de todos los otros, el malo. En el mismo sentido podría afirmarse que cuando de dos hombres uno mata al prójimo por odio, y el otro para librarlo de la pobreza, el primero comete un crimen y el otro un acto piadoso, pues asesina en nombre del bien. Ciertamente, el obispo de Hipona en un principio se esforzó por comprender por qué los herejes no eran capaces de abandonar sus creencias; él mismo había sido maniqueo, e incluso aceptó que *credere non potes homo nisi volens* (el hombre no puede creer en contra de su voluntad). Pero después sostuvo abiertamente que:

Hay una persecución injusta, la que los impíos llevan a cabo contra la Iglesia de Cristo; y una persecución justa que realiza la Iglesia de Cristo contra los impíos [...] La Iglesia persigue por amor, los impíos por crueldad.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>33</sup> Henry Kamen, *Los caminos de la tolerancia*, *op. cit.*, p. 15 (cursivas nuestras).

Para Bayle, nadie, y mucho menos una institución, tiene derecho a arrogarse la defensa de dios o de los dioses porque es correcto que *Deorum injuriae diiscuriae* o “Las injurias a los dioses corresponden al tribunal de los dioses”. No obstante, la Iglesia católica consideró que a ella sí pertenecía dicho derecho y su arrogada preeminencia la puso de manifiesto con la Inquisición en general y con la Inquisición española en particular. En ella, nos indica el autor:

La verdad es que, salvo ciertos procedimientos indebidos en la instrucción de los procesos, nada hay más acorde al sentido literal de las palabras *obligales a entrar* que la Inquisición. Nada puede ser más justo ni más loable que hacer morir a los herejes como hacen los españoles, una vez aceptado que Jesucristo obliga a entrar. ¡Qué horror que haya un dogma entre los cristianos que, una vez establecido, haga que la Inquisición sea el más santo establecimiento que haya existido jamás sobre la tierra!<sup>34</sup>

Pero el acto de perseguir y encerrar a otros para “obligarlos a entrar” encuentra su culminación más aborrecible cuando, incluso, se justifica el tormento o la tortura física para lograr los siniestros fines. En sí, ningún buen supuesto fin justifica un medio sucio y arbitrario. Ni la causa más santa puede justificarse con medios repudiables. Perseguir, atemorizar, acechar, vigilar, es violencia psíquica (en aquellos tiempos se diría violencia espiritual o contra el alma), pero la tortura, además de destruir mediante el sufrimiento no puede obtener el convencimiento sincero de nadie. Ella sólo siembra el miedo y el odio y ofrece confesiones falsas. Para el obispo de Hipona, siguiendo a la Biblia (Proverbios, 29:19, y 25:14 y 13:24.), algunos niños y siervos cuando no obedecían, requerían de palos que, si bien les dolían, tenían la virtud de salvar su alma de la muerte eterna.<sup>35</sup> La Iglesia siguió el mismo consejo; en la Inquisición la confesión obtenida mediante la tortura representaba la salvación de la víctima. El acusado, “recorriendo su memoria”, quedaba limpio. A los torturadores no les importaba que el dolor es mal consejero para discernir con justicia, y que normalmente el torturado, con el fin de terminar con sus sufrimientos, inventa y acepta lo que sea. Quizá, como ocurre con todos los verdugos, los inquisidores sólo deseaban escuchar lo que sabían que el torturado diría. Pero el gran perigordiano lo sabía perfectamente, y por eso Bayle recurrió a citar su opinión al respecto extensamente:

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 339.

Es un peligroso intento el de las torturas y parece ser más bien un ensayo de paciencia que de verdad; y tanto el que puede soportarlas como el que no puede esconder la verdad. Pues, ¿por qué el dolor me haría confesar lo que es más de lo que me forzaría a decir lo que no es? Y, al revés, si el que no ha hecho aquello de que se le acusa es lo bastante paciente para soportar esos tormentos, ¿por qué no lo sería el que lo ha hecho, cuando le ofrecen una recompensa tan deseable como la vida? A decir verdad, es un instrumento lleno de incertidumbre y de peligro. ¿Qué no se diría y qué no se haría para huir de dolores tan atroces? *Etiam inocentes cogit mentiri dolor* (El dolor fuerza a mentir también a los inocentes). Sucede, por tanto, que aquel a quien el juez ha torturado para no hacerle morir inocente, le hace morir inocente y torturado.<sup>36</sup>

### ¿DIFUSOR INVOLUNTARIO?

El pensamiento de Bayle contiene la nobleza y el equilibrio que brota de la tolerancia y la comprensión, pero esto no significa que renuncie a buscar la verdad. Como perseguido por sus ideas, es claro que se identificó con quienes también lo habían sido. Los ejecutores de abominaciones tienen la virtud de unir en su contra a todos los que las han sufrido y sufren. Quizá por eso, hasta cierto punto, en las obras de Bayle las ideas de Spinoza ocupan un lugar destacado, al grado de que sus continuas referencias y comentarios acerca de él, reunidos, integran todo un libro.<sup>37</sup> Ciertamente, no debemos olvidar que mientras el primero era un escéptico, el segundo fue escéptico ante la religión pero demasiado convencido de su método de conocimiento. Bayle, entre otras muchas cosas, le atribuye a Spinoza haber enseñado que en el universo hay sólo una sustancia y ella es Dios, y todo lo que existe como el sol, la luna, las bestias o los hombres no son más que expresiones modificadas de él. No obstante, afirma que esta idea es muy antigua y se encuentra en las obras, entre otros, de Alejandro el epicúreo, en Estratón el físico, en los pendetes o gentiles de la India, en los sufíes y gentes de Persia o en Plotino, quien opinaba que el ser que está en todo es uno solo.<sup>38</sup> Además, consideraba que el espinosismo fue posible gracias a la filosofía de Descartes, porque le permitió ser el primero en exponer sus opiniones mediante el método geométrico. Recurso que, supuestamente, era una “desventurada

<sup>36</sup> Michel de Montaigne, *Essais*, L. II, capítulo V, citado por Pierre Bayle, *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo...*, *op. cit.*, pp. 339-340.

<sup>37</sup> Véase Pierre Bayle, *Escritos sobre Spinoza y el Spinozismo*, *op. cit.*

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 114.

ventaja” porque así convencía más a sus lectores. Al respecto volveremos más adelante. Como creyente tampoco eran de su agrado las observaciones de Hobbes y Spinoza acerca de que la Biblia no era un libro apropiado para ayudar al desarrollo del conocimiento. Spinoza fue el primero que se atrevió a usar el cartesianismo para cuestionar a la Biblia.

Bayle, como escéptico, primero cuestionó el triunfo cartesiano. Observaba que Descartes, al pretender refutar el escepticismo, terminó por convertirse en un dogmático más. Así, expuso en su *Diccionario* que:

Uno de los primeros principios del raciocinio, después de que él (Descartes) había dudado de todo, parece ser demasiado circular para poder construir sobre él con seguridad; pues él está en pro de demostrar el Ser de un Dios a partir de la verdad de nuestras facultades, y la verdad de nuestras facultades a partir del Ser de un Dios. Más le valdría haber supuesto que nuestras facultades eran inciertas; pues siendo los instrumentos de que nos valemos en todas nuestras pruebas y deducciones, a menos que supongamos que son ciertas, nos encontramos paralizados y no podemos ir más lejos en nuestras pruebas. Así pues, el modo de suponer parece más racional que el de dudar.<sup>39</sup>

Bayle, respecto a Spinoza, afirmó no simpatizar con él pero la continua atención que le dedica para los críticos es sospechosa en el sentido de que no dejaba de reconocer su inteligencia, y sus peligros. A su juicio, el espinosismo ganaba terreno porque nadie lo refutaba inteligentemente, y no le agradaba que por todas partes acostumbraran traer a cuento a “su Spinoza”, porque “era una ponzoña” que florecía “de una manera que no podríamos deplorarlo bastante”.<sup>40</sup>

En su *Diccionario*, también Spinoza fue cuestionado y puso de relieve el grave peligro que encerraba su pensamiento crítico. Según Popkin, Bayle se percató perfectamente de que el racionalismo de Spinoza podía llevar a justificar las “conclusiones más irracionales”, y trató de mostrar que:

[...] si Spinoza hubiese discutido lógicamente habría visto que no hay filósofo que tenga menos razones para negar la existencia de los espíritus y del infierno que el propio Spinoza. Bayle intentó mostrar que, de la naturaleza ilimitada de la deidad spinozista, se seguía que Él podía (y en realidad lo había hecho) crear espíritus, demonios, etcétera, así como un infierno. El punto de Bayle parece consistir en que la lógica de la posición de Spinoza no puede excluir nada como

<sup>39</sup> Citado por Richard H. Popkin, *La historia del escepticismo...*, *op. cit.*, p. 376.

<sup>40</sup> Pierre Bayle, *Escritos sobre Spinoza...*, *op. cit.*, p. 163.

posible componente del mundo. Por tanto, el tan decantado racionalismo de Spinoza terminaría justificando todo tipo de irracionalismo.<sup>41</sup>

Ciertamente, el escéptico presentía el riesgo de concluir, como luego ocurrió, que “todo lo real es racional y todo lo racional es real”. Pero a pesar de todos los cuestionamientos y quejas, Bayle nunca promovió que había que perseguir o matar a los herejes por peligrosas que pudieran ser sus ideas. Su amor a ellas permitió que no dejara de admirarlo, y claramente reconocía que él “era un hombre que no gustaba de la coacción de conciencia, y gran enemigo de la disimulación; por ello declaró libremente sus dudas y su creencia”.<sup>42</sup> El judío de Ámsterdam constituía todo un ejemplo de lo que eran los *esprits forts* preocupados siempre por la verdad, la filosofía y la ciencia natural y enemigo de los *esprits faibles* identificados con una religión superficial, supersticiosa e ignorante. Como espíritu fuerte, razonador y analítico, igualmente acostumbraba cuestionarse sus propias ideas y no estar muy seguro de lo que afirmaba, es decir, “es un hombre que no concuerda siempre consigo mismo”.<sup>43</sup> Es claro que varias de las observaciones de Bayle están llenas de respeto, de admiración y dulzura, porque sabía y comprendía que la tolerancia exige reconocer el derecho a contradecirse, ya que nuestras verdades no pueden ser absolutas.<sup>44</sup>

Asimismo reconocía que Spinoza no era un simple ateo, sino todo un “ateo de sistema y de método” y su vida constituía un ejemplo, y repetía una y otra vez las virtudes del filósofo: era ordenado de costumbres, no le atraía ni el vino ni la comida en exceso, tampoco el dinero. Era un solitario preocupado sólo por el estudio, y a pesar de que nunca tuvo inclinación por practicar la política, conocía muy bien sus problemas y el rumbo que tomarían. Por eso los miembros del Estado llegaban a consultarlo. En la segunda edición (1702) de su *Dictionnaire historique et critique*, por exigencias de la censura protestante, fue obligado a aclarar algunos aspectos, pues fue acusado

<sup>41</sup> Richard H. Popkin, *La historia del escepticismo...*, *op. cit.*, p. 365.

<sup>42</sup> Pierre Bayle, *Escritos sobre Spinoza...*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>44</sup> Pierre Bayle, en su *Dictionnaire*, sostuvo: “Ningún sistema filosófico puede darnos la verdad. Si la verdad fuera absolutamente evidente, sería aceptada por todos los hombres; y sin embargo, son manifiestas las diferencias sobre aspectos fundamentales. Por tanto, no tenemos por qué aceptar sin discusión lo que no es absolutamente verdad, y debemos tolerar y hacer concesiones a aquellos para quienes lo falso se presenta con apariencia de verdad: si sinceramente creen que están en la verdad deben ser respetados. La conciencia que está en el error tiene los mismos derechos que la que no lo está”. Citado por Henry Kamen, *Los caminos de la tolerancia*, *op. cit.*, p. 237.

de defender a los ateos. Al respecto contestó que no era ninguna mentira reconocer que muchos ateos, gracias a sus obras y costumbres, han sido mejores que la mayoría de los idólatras. Pues el mundo está lleno de sujetos que eligen pecar antes que contrariar a un príncipe, y reconocen que actúan contra su propia conciencia porque tienen miedo a la prisión, a perder sus riquezas y a la muerte. Bayle parece decir que no sabe por qué la censura está preocupada por sus opiniones cuando “el escándalo debería ser mucho mayor cuando se ve a tantas personas convencidas de las verdades de la religión pero inmersos en el crimen”.<sup>45</sup>

Contra los reproches de la censura, Bayle recurrió a la inteligencia de la palabra que afirma y resalta las virtudes aunque parece negarlas. De manera elegante y discreta insistió en que hay ateos virtuosos, castos, probos, sobrios, celosos del bien público, respetuosos con el prójimo, enemigos de la riqueza, sólo que todas sus virtudes no son producto del amor a Dios sino del amor propio. El cuestionamiento de Bayle más que reproche, deduce, y de manera invertida utiliza el argumento indirecto de que *Dios, por lo visto, puede no ser necesario para ser virtuoso*. Además, aun cuando fuera por vanidad, lo importante es que ellos ahí están, son posibles sin Dios o gracias a Dios. Por otra parte, señala que él no es culpable de que existan religiones que son malas como los ateos, pero también hay ateos que, no obstante que niegan la existencia de Dios o la existencia del alma, “han vivido como gentes honestas”.<sup>46</sup>

Bayle, en su defensa de los ateos (léase Spinoza), igualmente argumentó que él sólo decía lo que veía, y eso nadie tiene derecho a reprocharlo porque:

Que los más grandes malvados no sean ateos, y que la mayor parte de los ateos cuyo nombre ha llegado hasta nosotros hayan sido gentes honestas según el mundo, es un carácter de la sabiduría infinita de Dios.

Todo lo que el mundo enseña y muestra es cosa del designio divino, y él no es responsable de que los malvados digan tener Dios y en su nombre cometan terribles iniquidades, y los que no han tenido ninguno hayan vivido en la honestidad absoluta.<sup>47</sup> Además, ¿quién era él para cuestionarlo?

Una enseñanza rabínica dice que el hombre que roba y asesina escondiéndose de los hombres es más repudiable que el que lo hace abiertamente, porque indica que tiene más miedo de la justicia de los hombres

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 154.

que de la justicia de Dios. Pero los crímenes y robos de los que dicen creer en Dios todavía es más repudiable porque dicen hacerlo en su nombre y lo hacen público, y así corrompen todo. El crimen y el robo hecho público no es valentía, es cinismo y prepotencia.

Los hombres siempre han sido indescifrables e impredecibles. ¿Quién puede decir de sí mismo que se conoce muy bien? En este sentido, nadie puede decidir lo que “sucede en el corazón del prójimo”. Más aún, tampoco conocemos qué sentimientos o combinaciones de sentimientos encuentran o no encuentran asiento en el “alma humana”. En la Introducción a la segunda publicación de su *Dictionnaire* agregó, respondiendo al reproche de que defendía a los ateos, que nadie debe y puede negar la verdad, y como su obra

[...] es una obra histórica; *no tengo derecho a representar en él a las gentes tal como se habría querido que hubiesen sido; es preciso que los represente como fueron*; no puedo suprimir ni sus faltas ni sus virtudes. Así pues, como no afirmo de las costumbres de algunos ateos más que lo que refieren los autores que he citado, no hay razón para censurar mi conducta. No hay necesidad, para hacer que los censores vuelvan en sí, *sino de preguntarles si creen que la represión de los hechos verdaderos es el deber de un historiador*. Estoy seguro que jamás corroborarían semejante proposición.<sup>48</sup>

Pedro Lomba tiene razón, en la afirmación anterior de Bayle está presente una de las principales recomendaciones del método de Descartes: no puedo aceptar nada como verdadero hasta que no me demuestre que lo es. Si diferentes testimonios históricos demuestran que han existido tanto los ateos virtuosos como los religiosos corruptos, entonces no podemos renunciar a la verdad aunque ella nos inquiete o nos resulte atrevida e incómoda.

## CONCLUSIONES

Las ideas de Spinoza y Bayle, particularmente en lo que respecta a la libertad de conciencia y tolerancia, fueron fundamentales para la construcción de la modernidad. Las ideas del ateo y el escéptico-religioso coinciden: la tolerancia contiene a la libertad de conciencia y a la inversa. Para que sean reales no es posible pensar a la una sin la otra. La libertad de conciencia requiere de ideas, y éstas sólo pueden crecer desde una conciencia en libertad que no les tenga miedo, producido siempre por las castrantes órdenes del dogma. El diálogo

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 150 (cursivas nuestras).

del ateo y el religioso, con sus convergencias y divergencias, como vemos, impulsó la proliferación de ideas, y por eso su ejemplo es importante para el mundo contemporáneo que desde hace varios años vive una larga noche.

Sin ingenuidad, Spinoza y Bayle pensaban que sólo mediante el amor al conocimiento y el amor al bien podríamos aproximarnos al sueño de *Isaías*: “entonces el lobo y el cordero irán juntos, la pantera se tumbará con el cabrito, el novillo y el león engordarán juntos y un niño los pastoreará” (XI:6). Por eso, el segundo claramente observaba respecto de la tolerancia que ella era necesariamente una polifonía y, a la vez, una armoniosa voz crítica:

[...] la solución más adecuada para restablecer la edad de oro, y para componer el concierto y la armonía de una pluralidad de voces e instrumentos de diferentes tonos y notas, tan agradable al menos como la uniformidad de una sola voz. ¿Qué es, entonces, lo que impide tan bello concierto de voces y tonos diferentes entre sí? Que una de las dos religiones quiera forzar a las otras a sacrificarle su conciencia, y que los reyes fomenten una parcialidad tan injusta y pongan el brazo secular a disposición de los deseos coléricos y tumultuosos de una turba de monjes y clérigos. En una palabra, todo el desorden procede de la no tolerancia y no de la tolerancia.<sup>49</sup>

Spinoza podría considerarse como un escéptico acerca de la religión y un antiescéptico dogmático acerca del conocimiento, y Bayle un importante escéptico ante el método y un creyente religioso simplemente porque quería creer (tenemos que esperar a David Hume para encontrar a un escéptico religioso y epistemológico). Pero no es nuestro interés profundizar ahora en las graves consecuencias que acarrearán las certidumbres dogmáticas acerca de la posibilidad de obtener un método de conocimiento exacto o en las incertidumbres de la duda permanente, y sólo detenernos en la necesidad de estar siempre atentos para evitar toda imposición de ideas, máxime mediante la violencia.

Pues Spinoza y Bayle también demuestran que los más terribles son los sirvientes o los criados, porque normalmente son ellos los encargados de ejecutar sin cuestionar los delirantes caprichos del amo. En cambio, “Mi amo es un idiota”, pensaría el inteligente esclavo Esopo.

¿No te das cuenta que en tu casa no caben todos, que tu riqueza no puede dar de comer a todos, y que quienes ya comieron en sus casas están satisfechos, y otros simplemente prefieren hacer otra cosa que venir a verte? ¿Y habrían de venir sólo porque tú estás despechado?

<sup>49</sup> Pierre Bayle, *Comentario filosófico sobre las palabras...*, op. cit., p. 185.

El principio de servidumbre radica en que las órdenes no se discuten, pero debemos tener claro que ningún despechado insensato “tiene derecho a ‘obligar a entrar’ a nadie”. Cuestionar siempre las instituciones es importante porque ellas tienden a inculcar en todos los que se les acercan el desgraciado principio de la obediencia a ciegas.

Las civilizaciones antiguas, como la griega, romana y judía, no conocieron las guerras de religión y no persiguieron a nadie para obligarlo a creer en lo que ellas creían. Tampoco se arrogaron poseer la verdad absoluta y única, y si alguna lo hizo, le bastó con creer ella sola en su sueño sin buscar imponerlo. Cuando se empezó a perseguir en nombre del supuesto dios verdadero, el crimen, el robo, la tortura, empezaron a justificarse con una de las vilezas que más daño hicieron y han hecho a la humanidad. Perseguir y “obligar a entrar” en nombre “del dios verdadero”, “del bien verdadero”, “del proletariado” o “de la razón de la democracia”, llevó y ha llevado a los crímenes más execrables. Porque resultó, hasta nuestros días, que la demencia sin control enseñó que los crímenes en nombre del dios verdadero son justos, que los asesinatos de mujeres, hombres y niños indefensos en nombre de las fuerzas del bien de la democracia son justos, que los mandatos de los banqueros y especuladores avariciosos (¿pleonasma?) son justos. Y así, hoy tenemos que hay crímenes-justos, robos-justos, mentiras-justas, iniquidades-justas o, bien, crímenes-injustos, robos-injustos, mentiras-injustas, etcétera. Cuando en realidad el crimen, el robo, la tortura, el abuso, la mentira son sólo eso, actos despreciables, así los cometa dios o el diablo.

El autoritario “obligarlos a entrar” desembocó hoy en que la muerte de los inocentes no sean tratados como crímenes sino hipócritamente como “daños colaterales”. Pero insistimos, los estúpidos y delirantes desaires de un amo, tienen que ser refutados por los siervos y hacerles ver que es mejor desobedecer que instrumentar órdenes insensatas. Desgraciadamente sólo conocemos a un esclavo que siempre desobedeció al amo y trató de educarlo, fue un griego y se llamó Esopo. Y todos, sin excepción, deberíamos aprender de él.

# Emanuel Joseph Sieyès: el gobierno representativo

---

---

*Joel Flores Rentería\**

## *Resumen*

Para Sieyès, el gobierno representativo es una mezcla de instituciones oligárquicas y democráticas. El sistema de representación se extiende a la sociedad en su conjunto porque éste emana de la división y especialización de las profesiones, que hace de la política un oficio más. El gobierno representativo no se opone ni niega a la democracia, pues ésta constituye su basamento. La soberanía popular y la igualdad jurídica constituyen su esencia. La libertad aparece fusionada a la propiedad y al mercado, lo que ocasiona que tenga fuertes tendencias oligárquicas. En el gobierno representativo el pueblo ejerce su soberanía a través del poder de vigilancia y control que tiene la ciudadanía sobre sus representantes.

*Palabras clave:* soberanía popular, poder de vigilancia y control, gobierno representativo, democracia.

## *Abstract*

Sieyès said that representative government is a mixture of oligarchic and democratic institutions. The representation system extends itself to society as a whole because it emanates from the division and specialization of professions, making the politics as another career. Representative government is not opposed to democracy or deny, as this is its foundation. Popular sovereignty and legal equality constitute its essence. Freedom appears fused to the property and the market, resulting in having strong oligarchic tendencies. In representative government the people exercise their sovereignty through the power of supervision and control that has the public over their representatives.

*Key words:* popular sovereignty, monitoring power and control, representative government, democracy.

Artículo recibido el: 25-04-12

Artículo aceptado el: 19-03-13

\* Profesor-investigador, Departamento de Política y Cultura, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Xochimilco, México [jflores@correo.xoc.uam.mx].

Sieyès es considerado como uno de los personajes clave de la Revolución Francesa. Es uno de los estadistas que más sobresale, no sólo por su activa participación a lo largo de la revolución, que como diputado, diplomático o gobernante, estuvo presente en los eventos más decisivos de la vida revolucionaria, sino también por los aportes que hace a través de sus ensayos y discursos pronunciados ante la Asamblea Nacional de Francia. Según Paul Bastid, entre los políticos de la Revolución Francesa, “el Abate Sieyès, sin lugar a dudas, es el único del que puede decirse que sus concepciones ofrecen la arquitectura propia de las grandes doctrinas filosófico-políticas”.<sup>1</sup> No es un filósofo que reflexiona desde la tranquilidad que ofrece una vida solitaria, aislada de las pasiones revolucionarias, ni un idealista que construye modelos teóricos alejados de la realidad política y social. Sieyès reflexiona al calor de los debates de la Asamblea Nacional; en este sentido, sus concepciones teórico-filosóficas son producto del diálogo y la discrepancia con otros personajes de la revolución, igualmente sobresalientes, entre los que se encuentran Maximilien Robespierre, Louis de Saint-Just, Jean-Paul Marat, Jacques Roux, François Babeuf, Jacques Pierre Brissot, Georges-Jacques Danton y Benjamin Constant.

El pensamiento de Sieyès, a diferencia de las grandes obras de filosofía política, que generalmente son elaboradas por un sólo autor, es producto de los acontecimientos sociales y de las reflexiones que, junto a los diversos actores de la revolución, se hacen para transformar la realidad que les toca vivir e instituir una forma de gobierno acorde a los ideales y a la evolución cultural y política de una época. Su pensamiento sintetiza los postulados de las principales concepciones políticas de la modernidad. Dicha síntesis puede ser encontrada en los diversos proyectos de nación y de constitución ensayados durante el periodo revolucionario y en las sucesivas declaraciones de derechos del hombre y del ciudadano: sus artículos remiten, de manera implícita, a las tesis de Locke, de Baruch Spinoza, de Rousseau y de Montesquieu, entre otras.

En los planteamientos de Sieyès se retoman las premisas filosóficas del momento y son sometidas a la ruda prueba de la realidad política. Teoría y praxis histórica se conjugan para descubrir la forma de gobierno y las instituciones políticas que rigen a las sociedades modernas; las cuales, señala

<sup>1</sup> Paul Bastid, *Sieyès et sa pensée*, París, Librairie Hachette, 1970, p. 11.

Sieyès, han sido conducidas por su propio desarrollo histórico, político y cultural hacia un Estado social.

En el Estado social todo es representación. Se la encuentra por doquier, tanto en el orden privado como en el orden público; es la madre de la industria productiva y comercial, y también de los progresos liberales y políticos. Más aún, se confunde con la esencia misma de la vida social [...] Los amigos del pueblo [...] en su crasa ignorancia, creían que el sistema representativo era incompatible con la democracia, como si un edificio pudiera ser incompatible con su base natural [...] El pueblo no debe delegar más poderes que los que no puede ejercer por sí mismo. A este supuesto principio se le vincula la salvaguardia de la libertad.<sup>2</sup>

Para Sieyès, el gobierno representativo es producto de la evolución histórica de los Estados modernos: no es una democracia pero tampoco es incompatible con ella ni constituye su negación; es un gobierno mixto donde confluyen instituciones oligárquicas y democráticas. Toma de la oligarquía el deseo de acumular una riqueza ilimitada, la pasión por la ganancia, que convirtió al mercado en el intermediario de las relaciones sociales, políticas y económicas; de la democracia la igualdad jurídica entre los ciudadanos y la libertad, pero eleva al individuo a la calidad de ciudadano, universalizando la libertad y la igualdad. La nación, señala, “es el conjunto de los asociados, gobernados todos y todos sometidos a la ley, obra de su voluntad, todos iguales en derechos y libres en su comunicación y en sus compromisos respectivos”.<sup>3</sup> Se establece una igualdad jurídica, pero se conservan las otras desigualdades existentes en la añeja sociedad aristocrática.

Las desventajas por las cuales los ciudadanos difieren entre sí están más allá de su carácter de ciudadanos. Las desigualdades de propiedad y de la industria son algo así como las desigualdades de sexo, edad y tamaño, etcétera. No desnaturalizan la igualdad cívica [...] La ley no concede nada; protege únicamente lo que ya existe, y sólo hasta que ello comienza a ser perjudicial para el interés común.<sup>4</sup>

De esta manera, se instituye una sociedad contradictoria consigo misma. La igualdad jurídica y política es establecida constitucionalmente y, a la vez,

<sup>2</sup> Emmanuel Joseph Sieyès, “Opinión de Sieyès sobre varios artículos de los títulos IV y V del proyecto de constitución”, en David Pantoja Morán (comp.), *Escritos políticos de Sieyès*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 242-243.

<sup>3</sup> Emmanuel Joseph Sieyès, “Preliminar de la Constitución. Reconocimiento y exposición razonada de los derechos del hombre y del ciudadano”, en *ibid.*, p. 183.

<sup>4</sup> Emmanuel Joseph Sieyès, “¿Qué es el Tercer Estado?”, en *ibid.*, p. 172.

como una ideología que legitima el ejercicio del poder político, dándole una apariencia democrática al gobierno; pero en los hechos se conservan las desigualdades sociales, económicas y culturales, relegándolas al ámbito de la vida privada, espacio donde los legisladores y magistrados nada pueden hacer porque no tiene jurisdicción: las diferencias, las ventajas o desventajas, existentes entre particulares no incumben al interés general o ciudadano, sino al interés particular de las personas; con el objeto de salvaguardar las libertades y los derechos individuales, los gobernantes no deben invadir los asuntos propios del ámbito privado. De esta manera, se concibe la igualdad en los fines y se preserva la desigualdad en los medios que conducen a éstos. Se instituye la democracia con fuertes tendencias oligárquicas.

La democracia, separada de la oligarquía o en su forma pura como suele decirse, fue vista como un gobierno que sólo pudo existir en la antigüedad, anacrónica e inapropiada para los Estados modernos. Ni siquiera Rousseau concibió a la democracia como un gobierno posible:

[...] jamás ha existido verdadera democracia, y no existirá jamás. Va contra el orden natural que el mayor número gobierne y el menor sea gobernado [...] Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres.<sup>5</sup>

En el siglo XVIII la democracia fue reservada únicamente para los dioses, entre los mortales de las naciones modernas ésta se deja ver como una utopía: el mejor de los gobiernos, un ideal que en cuanto tal es inalcanzable e impracticable en la realidad concreta, pero en tanto que idea se convierte en el fundamento de las instituciones políticas del nuevo régimen. En los Estados modernos el pueblo es soberano, de él emanan todos los poderes, pero le está prohibido ejercer su soberanía, pues es contrario a la naturaleza que la mayoría gobierne y la minoría sea gobernada. El pueblo debe elegir a sus representantes para que éstos gobiernen en su nombre. La democracia en su forma pura es impracticable, pero si se le mezcla con instituciones de otras formas de gobierno puede tomar existencia entre los mortales.

#### EL GOBIERNO REPRESENTATIVO: EQUILIBRIO ENTRE DEMOCRACIA Y OLIGARQUÍA

Para Sieyès, el gobierno representativo es una mezcla de instituciones democráticas y oligárquicas, que establece un equilibrio entre éstas para

<sup>5</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Del contrato social*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 72-73.

salvaguardar las libertades ciudadanas, razón por la cual considera que es el mejor gobierno que puede instituirse. Por ello señala: “sigo sosteniendo que Francia no es, no puede ser una democracia”,<sup>6</sup> Francia debe tener un gobierno representativo.

Los anhelos democráticos imperantes en la Asamblea Nacional clamaban por instaurar una democracia directa. Para Sieyès, esta propuesta implicaba ignorar los procesos históricos y culturales que habían dado lugar a las comunidades políticas de la modernidad. Los anhelos democráticos no debían ser separados del entorno histórico y político de la época.

[...] los pueblos europeos se parecen muy poco a los pueblos antiguos. Entre nosotros no se trata más que de comercio, de agricultura, de fábricas, etcétera. El deseo de riquezas parece haber convertido a todos los pueblos de Europa en vastos talleres: se piensa mucho más en el consumo y en la producción que en la felicidad.<sup>7</sup>

Los Estados modernos, según Sieyès, tienen una esencia comercial, y lo que da lugar a una comunidad de tal naturaleza es el deseo de riquezas: la pasión por la ganancia; pues cuando dicha pasión comienza a expandirse en una sociedad y termina por dominar los anhelos de la mayor parte de la población, el Estado sufre alteraciones en su estructura social debido a que las pasiones y los deseos, los usos y las costumbres de sus habitantes han evolucionado. Es entonces que la pasión por la ganancia se torna principio político, dando lugar a una sociedad comercial, que ve en el comercio al medio natural para alcanzar el fin que persigue: la acumulación ilimitada de riqueza, de dinero, puesto que éste es la única riqueza que puede ser acumulada sin límite. El dinero es principio y fin del comercio. Con su aparición nace, propiamente dicho, el intercambio comercial, y debido a que es el elemento que hace commensurable a todo artículo de intercambio, ya que el precio de cualquier mercancía se fija en dinero, éste deviene signo de toda riqueza.

Estas riquezas que derivan de este arte de enriquecerse son verdaderamente ilimitadas, pues cada una de las artes carece de límite en lo que respecta a su fin, mientras que ellas mismas tienen límites respecto a los medios que conducen a su fin.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Emmanuel Joseph Sieyès, “La cuestión del veto real”, en David Pantoja Morán (comp.), *Escritos políticos de Sieyès*, op. cit., p. 211.

<sup>7</sup> *Idem*.

<sup>8</sup> Aristóteles, *Política*, en *Obras*, Madrid, Aguilar, 1982, 1257b 32.

El comercio no tiene límite en la adquisición y acumulación de riqueza, los únicos límites que encuentra radican en los medios que dispone una sociedad para la consecución de tal fin.

Las leyes, los usos y las costumbres, pueden favorecer u obstaculizar el desarrollo comercial. Según Montesquieu, el comercio está en relación con la Constitución de los Estados. En las monarquías su principal objeto es procurar satisfacer el orgullo y los antojos de la nación.<sup>9</sup> “El gobierno de muchos se basa más comúnmente en la economía, los negociantes miran a todas las naciones de la tierra, ven lo que cada una da y llevan a unas lo que sacan de otras”.<sup>10</sup> Respecto a los Estados despóticos, poco hay que agregar. “Por regla general, la nación que yace en la servidumbre, más trabaja para conservar que para adquirir, son los pueblos libres los que trabajan más para adquirir que para conservar”.<sup>11</sup> Los límites que encuentra el comercio están en las leyes, los usos y las costumbres de una sociedad.

El comercio aparece unido, de manera indisociable, a la libertad: “en todo acto de cambio hay necesariamente, de una y otra parte, un acto libre de voluntad”.<sup>12</sup> El lazo que une al comercio y a la libertad es la propiedad. El acto de intercambio supone dos cosas al mismo tiempo, por un lado, una propiedad, por otro, la libertad para hacer uso de ella. En el gobierno representativo la libertad y la propiedad se unen cual si fueran caras distintas de una misma moneda. Con ello la libertad de los modernos se diferencia radicalmente de la libertad de los antiguos, pues ahora nada tiene que ver con las virtudes éticas y morales, sino únicamente con la propiedad y el comercio.

La propiedad y la libertad de comercio devienen pilares fundacionales del gobierno representativo. Ahora bien, para que el libre mercado pueda prosperar en una sociedad, se requiere no sólo que los usos y costumbres, los anhelos y los deseos, estén gobernados por la pasión por la ganancia, sino también de un marco legal que elimine los obstáculos al comercio; se requiere instaurar la igualdad ante la ley para destruir de raíz al sistema de privilegios que dio vida al régimen aristocrático. “Todos los privilegios, sin distinción, tienen por objeto dispensar la ley o conceder un derecho exclusivo a alguna cosa que no está prohibida por la ley. Lo que constituye al privilegio es el estar fuera del derecho común”.<sup>13</sup> El privilegio supone la desigualdad ante la

<sup>9</sup> Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, libro XX, México, Porrúa, 1982, pp. 214-223.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>12</sup> Emmanuel Joseph Sieyès, “Consideraciones sobre los medios de ejecución de los cuales los representantes de Francia pueden disponer en 1789”, en David Pantoja Morán (comp.), *Escritos políticos de Sieyès*, op. cit., p. 67.

<sup>13</sup> Emmanuel Joseph Sieyès, “Ensayo sobre los privilegios”, en *ibid.*, p. 115.

ley, y sobre ella se erige una sociedad dividida en estamentos o castas, donde el ejercicio de los oficios se otorga a determinados gremios o corporaciones, impidiendo las libertades de industria y de comercio.

La igualdad ante la ley introduce la supremacía de las instituciones, coloca a la constitución política por encima de cualquier individuo. Aquí radica su carácter democrático, pues da paso al gobierno de las instituciones, de la ley, negando así a los antiguos regímenes, los cuales se fundaban sobre diversos sistemas de exclusión para garantizar, por un lado, el monopolio de los cargos públicos a un estamento o un reducido número de hombres, denominados libres; por otro, la exclusividad de los oficios distribuidos en diferentes gremios.

El orden instaurado por la igualdad ante la ley otorga a cualquier individuo el mismo derecho. Con ello rompe con los sistemas de exclusión ciudadana de las sociedades anteriores. Sin embargo, se trata de un orden social contradictorio, pues la igualdad que se establece se refiere únicamente a los fines; es decir, al ejercicio de los cargos públicos o de cualquier otro oficio.<sup>14</sup> Todos tienen el mismo derecho a participar del gobierno, mas no todos cuentan con los medios para hacerlo. Siendo así, sólo podrán participar aquellos que dispongan de los recursos suficientes y la instrucción necesaria.

Contradictoriamente y de manera paralela, al lado de las libertades y la igualdad que decreta la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano*, de 1789, crece la desigualdad social. El 22 de diciembre de 1789, en el caso de Francia se promulga una ley que estipula un sistema censatario del voto, privilegiando, de esta forma, a los ricos y, dos años más tarde, se promulga la ley de *Chapelier* que priva a los trabajadores de la libertad de asociación y del derecho de huelga. Todos los hombres son iguales ante la ley, reza la declaración de derechos:

[...] tous les citoyens [...] sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leurs capacités, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents.<sup>15</sup>

Las únicas diferencias que reconoce la ley son aquellas que derivan de la virtud y del talento: *talentum*; palabra de origen latino que designa a un

<sup>14</sup> Emmanuel Joseph Sieyès, "Preliminar de la Constitución. Reconocimiento y exposición razonada de los derechos del hombre y del ciudadano", en *ibid.*, pp. 177-189.

<sup>15</sup> Véase la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789*, artículo 6, en Philippe Ardant, *Les textes sur les droits de l'homme*, París, Presses Universitaires de France, 1993, p. 42.

mismo tiempo a la moneda y a las facultades creadoras del ser humano. No es al hombre a quien se privilegia, sino a los medios que se han elegido para la conquista del poder político. ¿Cuáles son estos medios? La instrucción y las capacidades necesarias para el ejercicio de los cargos públicos y el dinero, de manera especial este último: elemento sobre el que se centran los sistemas censatarios del voto. Cuando Sieyès establece la diferenciación entre el ciudadano pasivo: privado de los derechos políticos; y el ciudadano activo: con derecho al ejercicio de los cargos políticos; se pregunta, ¿quiénes deben participar del gobierno? Responde:

[...] sólo aquellos que contribuyen al establecimiento público son, por así decirlo, los verdaderos accionistas de la gran empresa social. Sólo ellos son los auténticos ciudadanos activos, los auténticos miembros de la asociación.<sup>16</sup>

Sólo los propietarios, que han invertido en el establecimiento público, tienen derecho al ejercicio de las magistraturas. Entonces “¿dónde reside el poder?, se pregunta Sieyès. En el dinero y el ejército, contesta. Por eso mismo la asamblea nacional debe controlar los impuestos, hacerlos anuales, de este modo se consiguen los propósitos”.<sup>17</sup> El dinero deja de ser únicamente medio para facilitar el intercambio comercial y se convierte también en el medio legítimo para acceder al ejercicio de los cargos públicos. Los poderes político y económico se fusionan en el gobierno representativo, alejándolo de la democracia para convertirlo en una especie de oligarquía.

Según Sieyès, lo que realmente imprime el carácter representativo al gobierno es la división del trabajo, que en su desarrollo tiende, naturalmente, a crear especialistas en cada una de las actividades de la vida social, política y privada. Los cargos públicos deben ser ejercidos por una minoría especializada que ha elegido las actividades políticas como una profesión y un modo de vida, el resto de la ciudadanía, aun cuando por derecho constitucional puede participar del gobierno, no participa más que en la elección de sus representantes porque su interés particular y la división del trabajo le han llevado a ocuparse de actividades diferentes. La ciudadanía, vista en su conjunto, no cuenta con la experiencia ni con el conocimiento que requiere el ejercicio de las magistraturas y, en muchos casos, ni siquiera muestra interés en los asuntos públicos.

<sup>16</sup> Emmanuel Joseph Sieyès, “Preliminar de la Constitución. Reconocimiento y exposición razonada de los derechos del hombre y del ciudadano”, en David Pantoja Morán (comp.), *Escritos políticos de Sieyès, op. cit.*, p. 84.

<sup>17</sup> Véase Raúl Cardiel Reyes, “Estudio preliminar”, en Emmanuel Joseph Sieyès, *Programa para la Revolución*, México, UNAM/FCPYS, 1989, p. 28.

“La división del trabajo es efecto y causa del aumento de riquezas y del perfeccionamiento de la industria humana. Corresponde tanto a los trabajos políticos lo mismo que a cualquier clase de trabajo productivo”.<sup>18</sup> Es producto de la generalización del deseo de riqueza, de la pasión por la ganancia en tanto que principio político. La especialización y la división de funciones, comprende a todas las actividades, a todos los oficios y a todos los saberes. La política misma aparece como una profesión más. El interés colectivo, dice Sieyès, “clama porque hagamos del gobierno una profesión particular”.<sup>19</sup> El arte de gobernar requiere ciertos saberes específicos, los cuales son difíciles de encontrar en la ciudadanía en su conjunto, sobre todo, cuando ésta ha relegado los asuntos públicos a un segundo término para atender las actividades de su vida particular. De la diversidad de intereses existentes en el ámbito privado y de ese desencanto por la vida política nace el gobierno representativo. La gran mayoría de nuestros conciudadanos, afirma el Abate, “no tiene instrucción, ni ocio suficiente como para querer ocuparse directamente de las leyes que deben gobernar a Francia; son de la opinión, por lo tanto, que deben nombrar representantes”.<sup>20</sup> El carácter representativo de los gobiernos modernos radica en la división y especialización del trabajo, pues ésta hace de la política una profesión más.

#### LA CRÍTICA DEMOCRÁTICA A LOS PLANTEAMIENTOS DE SIEYÈS

Ante las tendencias oligárquicas del gobierno representativo, los simpatizantes de las causas populares, entre otros Marat, Jacques Roux, Robespierre y Saint-Just, proponen la instauración de una democracia y la derogación de las leyes oligárquicas promulgadas en la Asamblea Nacional.

Marat, en su afamado periódico *L'Ami du Peuple*, critica a la ley Chapelier y pugna porque la libertad de asociación le sea restituida a las clases trabajadoras: “el derecho de los ciudadanos a reunirse siempre para ocuparse de sus intereses, reglamentar la cosa pública, escoger a sus mandatarios, debe ser la primera ley fundamental del Estado”.<sup>21</sup> Marat se opone también al sistema censatario del voto, en su lugar propone el sufragio universal.

<sup>18</sup> Emmanuel Joseph Sieyès, “Informe sobre el Comité de Constitución”, en David Pantoja Morán (comp.), *Escritos políticos de Sieyès*, op. cit., p. 232.

<sup>19</sup> *Idem.*

<sup>20</sup> Emmanuel Joseph Sieyès, “La cuestión del veto real”, en *ibid.*, p. 211.

<sup>21</sup> *L'Ami du Peuple*, núm. 5, 15 de septiembre de 1789, en Jean-Paul Marat, *Textos escogidos*, Barcelona, Labor, 1973, p. 166.

En un gobierno bien constituido el pueblo en pleno es el verdadero soberano, dueño absoluto [...] El poder soberano absoluto e ilimitado no puede residir sino en el pueblo en pleno, porque es el resultado de la voluntad general, y el pueblo, colectivamente, no puede jamás desear su mal, venderse o traicionarse.<sup>22</sup>

La ciudadanía reunida en pleno nunca se equivoca, nunca desea el mal al pueblo porque su voluntad es la voluntad general. Marat ve en la democracia, en su forma pura, al único medio que podría liberar al pueblo de las injusticias y los ultrajes cometidos por los ricos.

La libre competencia, el libre mercado y la propiedad privada, concebida ésta como un derecho natural y sagrado, eran vistas como las causas fundamentales de la injusticia social. Jacques Roux, en junio de 1793, declara:

[...] la libertad no es sino un vano fantasma cuando una clase de hombres puede dominar por el hambre a la otra impunemente [...] La igualdad no es más que un vano fantasma cuando el rico, por el monopolio, ejerce el derecho de vida y muerte sobre su semejante.<sup>23</sup>

Robespierre, en su discurso pronunciado en la Convención Nacional, en abril de 1793, exige límites a la propiedad y a la voracidad de los comerciantes e industriales:

[...] a los ojos de todas estas personas, la propiedad no descansa sobre ningún principio moral. ¿Por qué vuestra Declaración de derechos parece presentar el mismo error? Al definir la libertad, el primero de los bienes del hombre, el más sagrado que otorga la naturaleza, habéis dicho bien, con razón, que tenía como límite los derechos de los demás ¿por qué no habéis aplicado este principio a la propiedad que es una institución social.<sup>24</sup>

Robespierre elimina de la propiedad el carácter sagrado y natural que la Convención de 1789 le había atribuido. La propiedad es una institución social y, en tanto tal, encuentra sus límites en la misma sociedad. “El derecho de propiedad está limitado como todos los demás, por la obligación de

<sup>22</sup> *Idem.*

<sup>23</sup> Albert Soboul, *La Revolución Francesa: principios ideológicos y protagonistas colectivos*, Barcelona, Tecnos, 1987, p. 191.

<sup>24</sup> “Sobre la libertad. Seguido del proyecto de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano”, discurso pronunciado en la Convención Nacional el 24 de abril de 1793, en Maximilien Robespierre, *La Revolución Jacobina*, Barcelona, Península, 1973, p. 100.

respetar el derecho ajeno”.<sup>25</sup> Esta nueva concepción de propiedad supone una sociedad radicalmente opuesta a la planteada en el gobierno representativo de Sieyès.

La propiedad, vista como una institución social, no natural ni sagrada, introduce los derechos sociales. La Declaración de Derechos de 1793, aun cuando no llega a afirmar explícitamente que la propiedad es una institución social, recoge las conclusiones que de esta premisa derivan. El fin de la sociedad es el bienestar común (artículo 1). Los derechos al trabajo, a la asistencia pública y a la instrucción son una deuda sagrada. La sociedad debe asistencia a los ciudadanos desgraciados, sea en la procuración de trabajo o asegurando medios de subsistencia para aquellos que no están en condiciones de trabajar (artículo 21). La instrucción es necesidad de todos. La sociedad debe favorecer con todo su poder a los progresos de la razón pública y poner la instrucción a la puerta de todos los ciudadanos (artículo 21). Cuando el gobierno viola los derechos del pueblo, la insurrección es, por el pueblo y por cualquier parte del pueblo, el más sagrado de los derechos y el más indispensable de los deberes (artículo 35).<sup>26</sup>

La declaración de derechos del hombre y del ciudadano de 1793 contiene los elementos que permiten establecer un equilibrio entre instituciones oligárquicas y democráticas en el gobierno representativo. Sin los derechos sociales contemplados en esta declaración, el gobierno representativo deviene en una oligarquía comercial y financiera.

#### LA LIBERTAD EN EL GOBIERNO REPRESENTATIVO Y SUS TENDENCIAS OLIGÁRQUICAS

La carta de ciudadanía en el gobierno representativo no puede depender de la participación política. La libertad, antes que ubicarse en la esfera política, radica en la esfera de lo privado.

El rasgo constitutivo y diferencial de la libertad moderna es su carácter jurídico [...] se trata de una libertad positiva, eminentemente mundana y laica. Desde este punto de vista, la libertad moderna es profundamente diferente de otras formas históricas de libertad.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Véase artículo 2, “Proyecto de la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano”, en *ibid.*, p. 101.

<sup>26</sup> Véase “Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen”, 24 junio de 1793, en Philippe Ardant, *Les textes sur les droits de l’homme*, *op. cit.*, pp. 45-47.

<sup>27</sup> Umberto Cerroni, *La libertad de los modernos*, Barcelona, Martínez Roca, 1972, p. 11.

Utilizando las palabras de Humboldt:

[...] en la actualidad, el Estado se ocupa más bien de lo que el ciudadano posee, y no de lo que es, de su desarrollo físico, intelectual y moral, como en el Estado antiguo. De este modo el problema de la libertad de los modernos se convierte en el problema de determinar los límites que el Estado no puede de ningún modo abarcar.<sup>28</sup>

Cuáles son esos límites sino la libertad unida a la propiedad. Es libre, señala el Abate Sieyès, “todo aquel que está seguro de que no se le molestará en el ejercicio de su propiedad personal y en el uso de su propiedad real”.<sup>29</sup>

Libertad y propiedad se unen en el pensamiento político de Sieyès, a grado tal que puede afirmarse que la libertad consiste esencialmente en el ejercicio y uso de la propiedad. Los límites del Estado se encuentran en la propiedad privada, nadie puede atentar contra ella porque atenta contra la libertad ciudadana.

La propiedad aparece como uno de los elementos centrales del gobierno representativo. “La propiedad de la persona es el primero de los derechos. De este derecho primitivo deriva la propiedad de los acciones y del trabajo; pues el trabajo no es sino uso útil de las facultades de uno”.<sup>30</sup> El trabajo es el creador de la propiedad, tesis que también se encuentra en el pensamiento de John Locke,<sup>31</sup> quien ve en el trabajo al origen de toda propiedad, de toda riqueza. El trabajo se deja ver como el ejercicio de las facultades creadoras del hombre y como el origen de dos formas distintas de propiedad, que en la terminología de Sieyès, una recibe el nombre de propiedad personal, la otra, de propiedad real.

El trabajo, entendido como el ejercicio de las facultades humanas, viene a ser la raíz de la cual emanan la libertad y la propiedad. La primera remite al ejercicio de las facultades deliberativa e imaginativa y tiene como principal escenario la esfera política; la segunda se relaciona con el uso y usufructo de los bienes producidos por la industriocidad humana y compete, propiamente dicho, al ámbito económico. De esta manera, resulta que la libertad tiene

<sup>28</sup> Wilhelm von Humboldt, “Ensayo para determinar los límites de la influencia del Estado”, citado por Umberto Cerroni, en *ibid.*, p. 13.

<sup>29</sup> Emmanuel Joseph Sieyès, “Preliminar de la Constitución. Reconocimiento y exposición razonada de los derechos del hombre y del ciudadano”, en David Pantoja Morán (comp.), *Escritos políticos de Sieyès*, op. cit., pp. 180-181.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>31</sup> Véase John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar, 1972, pp. 22-39.

dos campos concretos de acción. El pensamiento, en tanto ejercicio de las facultades intelectivas e imaginativas, y el mercado, en cuanto espacio que permite el libre intercambio de propiedades. Esta concepción de libertad no implica necesariamente la participación de la ciudadanía en los asuntos públicos, sino la garantía constitucional de que todo individuo puede ejercer libremente sus facultades intelectivas y usufructuar libremente su propiedad. De aquí derivan las dos libertades más importantes en el gobierno representativo moderno: la libertad de pensamiento, de la cual emanan las libertades de opinión, credo e imprenta, tan caras a nuestras sociedades; y la libertad de comercio, fundamento del liberalismo económico.

Spinoza Baruch es uno de los primeros filósofos que considera a la libertad de pensamiento como algo inherente al ser humano. Encuentra al despotismo en aquellos Estados que pretenden que sus súbditos hablen y piensen por prescripción de las supremas potestades. La libertad de pensamiento y de opinión aparece en su tratado *Teológico-político* como la esencia de la libertad civil. Al igual que sus contemporáneos ingleses, Hobbes y Locke, parte de un Estado de naturaleza anterior a la sociedad civil. Se transita a esta última mediante la celebración de un contrato, en el cual acuerdan, todos los asociados, depositar el poder que tenían en el Estado de naturaleza en un sólo individuo, en pocos o en la multitud en su conjunto, para así dar lugar al nacimiento del Estado, que puede ser monárquico, aristocrático o democrático. Para Spinoza, la ley natural no es otra que la del más fuerte.

El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder [...] Por consiguiente, todo cuanto un hombre, considerado bajo el sólo imperio de la naturaleza, estime que le es útil, ya le guíe la sana razón, ya le guíe el ímpetu de la pasión, tiene el máximo derecho a desearlo y le es lícito apoderarse de ello de cualquier forma, ya sea por la fuerza, el engaño, las súplicas, o el medio que le resulte más fácil; y puede por tanto, tener por enemigo a quien intente impedirle que satisfaga su deseo.<sup>32</sup>

Spinoza pone en pie de igualdad al deseo y a la razón. El poder que tienen los hombres en el estado de naturaleza reside en el derecho de hacer todo cuanto se pueda y por los medios que se quiera. Este poder es el que los individuos transfirieron al Estado justo cuando firman el contrato que da lugar al nacimiento de la sociedad civil. En consecuencia, el poder de las supremas potestades es, prácticamente, absoluto; pueden hacer todo cuanto

<sup>32</sup> Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 333-334.

se pueda, ya les guíe la razón o el ímpetu de la pasión, pues el poder que la naturaleza confiere a los individuos les ha sido transferido.<sup>33</sup>

En el Estado que Spinoza describe hay tan sólo una cosa a la que no tienen derecho las supremas potestades, porque el individuo no puede, por ningún motivo, transferírsela ya que forma parte de su naturaleza; ésta es la facultad deliberativa: la libertad de pensar y opinar. “El estado más violento será, pues, aquel en que se niega a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que se piensa; y será en cambio moderado aquel que concede a todos esa misma libertad”.<sup>34</sup> Los gobernantes pueden persuadir a su pueblo para que éste satisfaga sus deseos y obedezca sus leyes y decretos emitidos. Para ello pueden usar cualquier medio a excepción del temor y la violencia.

Cuando se presenta el desacuerdo entre gobernantes y gobernados, y los primeros tratan de imponer su voluntad vía el temor o la fuerza física, tienen lugar los atentados contra la libertad. Es entonces cuando las supremas potestades intentarán imponer su voluntad, podrán hacer que el pueblo calle lo que piensa y diga únicamente lo que ellos quieren escuchar, pero jamás lograrán que los gobernados tengan pensamientos y opiniones contrarias a lo que por fuerza se les obliga decir y hacer. El pueblo no encontrará allí otra cosa que la esclavitud; pero los gobernantes comenzaran a cavar su propia tumba porque no hay forma de gobierno alguna que pueda perdurar contra la voluntad del pueblo.

Por el contrario, en un Estado donde se concede a todos la libertad de decir y enseñar lo que se piensa y opina, tiene lugar la libertad, porque nadie se ve obligado a decir y hacer lo que no desea; y cuando los pensamientos y opiniones de la mayor parte de la población son contrarios a la voluntad y deseos de aquellos que detentan el poder, estos últimos se ven en la necesidad de adaptarse a la voluntad general. Es entonces que surge la democracia. Es dicha forma de libertad la que corresponde, propiamente, a los gobiernos representativos; en ella encuentran su legitimidad y, a partir de ella, también la pierden.

El Estado despótico que plantea originalmente Spinoza, se transforma en uno legítimo. El poder que detentan los gobernantes, en realidad, no es absoluto, la libertad de pensamiento y opinión constituye sus límites. Conforme a lo anterior, las supremas potestades tienen derecho a hacer todo cuanto puedan, siempre y cuando no se opongan a la concepción del orden social existente en la mente de la mayor parte de los ciudadanos. Si dicha concepción se modifica, debido a la evolución de las ideas políticas, sociales

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 331-380.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 410.

y económicas, y los gobernantes no han podido impedir esos cambios por medios no violentos ni mediante el uso de temor, tendrán que adaptarse a la voluntad de la mayoría, so pena de perder la legitimidad y caer, ahora sí, en el despotismo.

Esta libertad que en la lógica de Spinoza aparece como único límite al poder que detentan los magistrados, y que es capaz de transformar a un Estado despótico en uno democrático, es la misma que la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano* consideró como uno de los derechos más preciados del hombre. La misma que en los escritos de Sieyès aparece con la denominación de propiedad personal. Es libre todo aquel que está seguro que no se le molestará en el ejercicio de su propiedad personal; es decir, en el ejercicio de su libertad de pensamiento y opinión.

El derecho a participar en los asuntos públicos es una cuestión capital para la libertad, ya que confirma la igualdad ciudadana; no obstante, en el gobierno representativo la participación directa no es el único medio para ejercer dicho derecho, se puede hacer vía la elección de representantes populares o a través de la libertad de pensamiento y opinión, que comprende no sólo al ámbito privado, sino sobre todo, al político. Las libertades de pensamiento, de opinión y de imprenta ocupan el lugar que antaño tuvo la participación directa en el gobierno de la *Polis*.

Las libertades de pensamiento, opinión e imprenta constituyen una especie de contrapeso al poder de los gobernantes. Remiten al poder de vigilancia y control que en la democracia el pueblo tiene sobre sus representantes: una forma indirecta de ejercer la soberanía popular, que ya Rousseau contemplaba. Contrario a lo que comúnmente se piensa, Rousseau plantea que el gobierno debe ser ejercido por representantes. Lo que no es susceptible de ser representada es la soberanía; entendida ésta como la Voluntad General.

La soberanía no puede ser representada por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa, o es ella misma o es otra: no hay término medio.<sup>35</sup>

La voluntad es inherente al individuo que desea, es el propio deseo, el cual puede ser comunicado e incluso compartido; en el segundo caso, el ser que desea es un ente colectivo. El bien deseado, cuando puede poseerse en común, permite la asociación de aquellos que comparten el mismo deseo. En el caso del contrato social planteado por Rousseau:

<sup>35</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Del contrato social*, op. cit., p. 98.

[...] este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo [...] el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública [...] tomaba en otro tiempo el nombre de Ciudad, y toma ahora el de República o de Cuerpo Político, al cual sus miembros llaman Estado cuando es pasivo, Soberano cuando es activo [...] Respecto de los asociados toman colectivamente el nombre de Pueblo, y en particular se llaman Ciudadanos como partícipes de la autoridad soberana, y Súbditos en cuanto sometidos a las leyes del Estado.<sup>36</sup>

La voluntad, sea de un ente individual o colectivo, no puede transferirse, ni enajenarse, ni representarse, puesto que es inherente a su existencia. Más no ocurre lo mismo con el gobierno, el cual es:

[...] un cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad, tanto civil como política [...] Llamo pues gobierno o suprema administración al ejercicio legítimo del poder ejecutivo, y príncipe o magistrado al hombre o cuerpo colegiado de esta administración [...] No siendo la ley otra cosa que la declaración de la voluntad general, es evidente que en el poder legislativo el pueblo no puede ser representado; pero puede y debe serlo en el poder ejecutivo, que no es más que la fuerza aplicada a la ley.<sup>37</sup>

En consecuencia, los gobernantes son representantes del pueblo y el gobierno se ejerce por representación. Al pueblo, en tanto que comunidad de ciudadanos, le compete ejercer dos funciones: una, en su calidad de persona pública, Estado o comunidad política, es el encargado de ejercer la soberanía; dos, en su calidad de persona particular o individuo es súbdito de la ley. Su papel de ciudadano no se limita a su participación en el ejercicio de la soberanía, como persona particular sigue siendo ciudadano y, si bien está sometido a la ley que él mismo confeccionó en tanto que partícipe de la soberanía, también está obligado a controlar y vigilar a sus gobernantes, de manera especial en una democracia, pues en ella los magistrados igualmente son ciudadanos particulares, y como tal pueden tener intereses contrarios al interés general y con facilidad, debido al lugar privilegiado que ocupan por su condición de gobernantes, pueden usurpar la soberanía popular dando lugar a un gobierno oligárquico.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 62 y 99.

El cuerpo político [...] comienza a morir desde su nacimiento y lleva en sí mismo las causas de su destrucción [...] Tan pronto como el servicio público deja de ser el principal asunto de los ciudadanos [...] el Estado está ya cerca de su ruina [...] Las asambleas periódicas [...] son idóneas para prevenir o demorar esta desgracia [...] no tienen por objeto más que el mantenimiento del tratado social, deben hacerse siempre mediante dos proposiciones que no puedan suprimirse nunca, y que deben ser sometidas a sufragio por separado. La primera, *si place al soberano conservar la presente forma de gobierno*. La segunda: *si place al pueblo dejar la administración a aquellos que actualmente están encargados de ella*.<sup>38</sup>

La vigilancia y el control que la ciudadanía ejerce sobre sus representantes es una especie de contrapoder que permite limitar las acciones de los gobernantes y frenar las tendencias oligárquicas de las democracias modernas. “La búsqueda de un contrapoder, a la vez estabilizador y corrector, ha estado siempre subyacente a la vida de las democracias”.<sup>39</sup> El poder del control y la vigilancia es fundamental en una democracia directa o representativa. Para John Stuart Mill:

[...] la labor concreta de una asamblea representativa no consiste en gobernar, sino en vigilar y controlar al gobierno; poner sus actos en conocimiento del público [...] criticarlos si los considera censurables, y, si los hombres que componen el gobierno abusan de su deber [...] destituirlos de su puesto [...] Con seguridad, esto constituye un poder amplio y una seguridad suficiente para la libertad de la nación.<sup>40</sup>

El poder de control y vigilancia es una especie de contrapeso o contrapoder cuya función es, tanto impedir las acciones de los gobernantes que se consideren nocivas al bien común, como supervisar que el ejercicio del gobierno se realice conforme a los principios constitucionales y con miras al interés general. De aquí resulta que las consultas populares, el referéndum, el plebiscito, la rendición de cuentas y la revocación de mandato, sea éste por parte del pueblo o de las asambleas representativas, son instituciones democráticas y constituyen una salvaguarda fundamental de los gobiernos representativos, dado que todas ellas son formas indirectas que adopta el

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 92, 97, 104.

<sup>39</sup> Pierre Rosanvallon, *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*, Manantial, Buenos Aires, 2007, p. 30.

<sup>40</sup> John Stuart Mill, *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, México, Gemika, 1991, pp. 123-124.

ejercicio de la soberanía popular. El poder de vigilancia y control estrecha los lazos entre el gobierno representativo y la democracia directa. Marat considera:

[que para que] el poder legislativo sea plenamente representativo, es preciso, además que esté limitado por la soberanía del pueblo y controlado incesantemente por éste. La teoría maratista de la democracia directa fundada sobre el control de los elegidos por los electores, supone la aprobación de las leyes por votación popular y también, el derecho de los ciudadanos a vigilar, denunciar y revocar a sus diputados.<sup>41</sup>

Nicolas Bonneville, considera que el poder de vigilancia, “por pertenecer a todos los individuos por igual, por poder ejercerlo todos ellos por sí mismos, sin representación, y sin peligro para el cuerpo político, constituye esencialmente la soberanía nacional”.<sup>42</sup> De esta manera, el poder de vigilancia y control permite superar la contradicción entre democracia directa y gobierno representativo.

No obstante, las tendencias oligárquicas son inherentes al gobierno representativo. Los equilibrios que pueden lograrse son frágiles, porque el mercado, al igual que el espacio público, es uno de los principales escenarios de la libertad. El ejercicio de la propiedad real, o mejor dicho, la libertad ejercida en el mercado, entroniza la desigualdad entre los ciudadanos. En materia económica, las relaciones entre los individuos son de completa desigualdad: una desigualdad que emana de la igualdad ante la ley; contradictoria a la idea de igualdad-universal que el gobierno representativo esgrime como su fundamento. Los elementos democráticos se ven constantemente negados por la desigualdad en las propiedades y por la distribución de las riquezas producidas mediante la libre competencia y la división y especialización del trabajo que, según Sieyès, es el efecto y la causa del aumento de riquezas. Pero también es causa y efecto de una nueva desigualdad social basada en la igualdad de los hombres ante la ley. La división y especialización del trabajo es el eje sobre el cual gira el desarrollo de los mercados nacionales e internacionales, sin ella es impensable la evolución científica y tecnológica de los Estados modernos. El crecimiento de los mercados trae consigo un incremento en la producción e innovaciones técnicas y tecnológicas, lo que permite la acumulación de una riqueza prácticamente ilimitada.

<sup>41</sup> Michel Vovelle, en Jean-Paul Marat, *Textos escogidos*, op. cit., pp. 165-166.

<sup>42</sup> Pierre Rosanvallon, *La democracia inconclusa*, Madrid, Taurus, 2006, p. 44.

Para el desarrollo del mercado fueron indispensables cambios sociales y políticos que emanaron de la igualdad ante la ley. La consolidación del mercado nacional es impensable sin la abolición de la esclavitud. En una sociedad esclavista los esclavos representan un mercado cautivo, monopolizado por el amo, quien a cambio de satisfacer las necesidades básicas de sus sirvientes, obtiene de manera gratuita su fuerza de trabajo. La sociedad comercial requiere liberar a todos esos mercados cautivos, convertir a los esclavos en hombres libres que intercambien su fuerza de trabajo por un salario, para que así puedan participar en el mercado y adquieran lo que ellos mismos consideran necesario. El desarrollo del comercio cambia sustancialmente la naturaleza de los sistemas políticos y productivos. Una vez que éste se presenta, la producción no tiene ya como finalidad primordial satisfacer las necesidades de la comunidad y buscar la autosuficiencia del Estado, sino satisfacer los requerimientos de los mercados, los cuales no siempre coinciden con las necesidades de la comunidad. “Las infinitas y complicadas ramificaciones del comercio han colocado el interés de las sociedades fuera de los límites de su territorio”.<sup>43</sup> Asimismo, la división del trabajo se expande allende las fronteras de las naciones e involucra a otros Estados en un sistema internacional de comercio; a cada uno de ellos le asigna funciones productivas específicas, dependiendo de sus riquezas naturales y del grado de industrialización y tecnificación adquirido. Los más rezagados en esta carrera comercial producen únicamente materias primas, mientras que los que van a la zaga, se encargan de la generación e innovación de nuevas tecnologías, creando, de esta manera, un enorme abismo entre unos y otros. El comercio se deja ver como un instrumento de dominación. El comercio sustituye a la guerra, dice Benjamin Constant:

[una y otra] no son sino medios distintos de llegar a la misma meta, o sea, la de poseer lo que se desea: el comercio no es otra cosa que un homenaje tributado a la fuerza del poseedor por quien aspira a la posesión. Es un intento de obtener de buen grado lo que ya no se espera alcanzar mediante la violencia. Un hombre que fuera siempre el más fuerte no tendría nunca la idea del comercio [...] Una es el impulso salvaje, otro el cálculo civilizado.<sup>44</sup>

La guerra, al igual que el comercio, es un medio para adquirir riqueza. Una y otro son formas que adopta el ejercicio de la libertad. Esta última en el gobierno representativo permite el desarrollo del comercio y la industria, pues al no estar fundada en un código ético político, no impide

<sup>43</sup> Benjamin Constant, *Del espíritu de conquista*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 15.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 13-14.

que el individuo desarrolle libremente sus actividades privadas ni lo obliga a participar de los asuntos públicos. La guerra y el comercio son también medios de dominación, pues su objetivo no es otro que obtener lo que se desea. La libertad moderna implica, como su contraparte, una dominación que se ejerce mediante el uso de la propiedad en el libre mercado, el cual no significa lo mismo para el propietario que para el no propietario. Para el primero representa la posibilidad de acumular grandes sumas de capital; para el segundo la oportunidad de vender su fuerza de trabajo y así encontrar los medios de subsistencia. Dicha posibilidad no siempre es grande, en tiempos de crisis se reduce al mínimo.

La propiedad simboliza al poder, tanto económico como político, que subyuga y encadena a las clases más pobres; que las priva del acceso a la cultura y la educación y, por ende, al ejercicio de los cargos públicos. En casos extremos priva al individuo de los medios de subsistencia, que antaño tenían asegurados incluso los esclavos, pues debido a que la desigualdad social era un hecho perfectamente legitimado, la ley no podía dar el mismo trato a superiores e inferiores y, justo por ello, aseguraba a los últimos los medios de subsistencia para así garantizar una prolongada dominación de los primeros. En el gobierno representativo, debido a que la desigualdad no puede ser legitimada, la dominación se torna desapacible. El poder es ejercido por medio del mercado y la libre competencia, los cuales, por un lado, no reconocen diferencia alguna entre los hombres, pero por otro, crean la división del trabajo que entroniza la desigualdad política y social. La división y especialización del trabajo asigna a cada individuo un lugar dentro de la comunidad, a veces conforme a su conocimiento y su capacidad, pero, sobre todo, conforme a la propiedad poseída, ya que ésta representa los medios para acceder a la educación, la cultura, la política y, de manera especial, para ocupar espacios privilegiados en el mercado y en el ámbito económico. Es así que el poder otrora detentado por los hombres es transferido a la propiedad: al dinero, que se erige en el amo absoluto; que otorga el poder a ciertos individuos mientras que a otros los somete al feroz despotismo del libre mercado. Creando así nuevas formas de sujeción social, tan despóticas como las antiguas.

La manera en que se conjugan los principios políticos del gobierno representativo introduce la contradicción como su fundamento. Mientras que la igualdad del hombre ante la ley tiende a universalizar la libertad y la igualdad de condiciones; la pasión por la ganancia entroniza la desigualdad social, económica y política en la comunidad: crea una nueva forma de dominación fundada en la propiedad y el libre mercado. Un gobierno contradictorio, pero inherente a la evolución cultural y política de los Estados modernos, según la opinión del abate Sieyès.

# Duración, simultaneidad histórica y discontinuidad o cómo asediar a la modernidad desde la utopía

---

---

*José Guadalupe Gandarilla Salgado\**

[...] el cinismo está en las cosas y no en las palabras que expresan tales cosas [...] cambiando el nombre no se cambia la cosa.

KARL MARX\*\*

## *Resumen*

En este artículo se discuten los diversos planos en los que el programa sociocultural de la modernidad exhibe claroscuros que no son sino los síntomas de una crisis profunda y multiforme de la cual cualquier salida se promete laberíntica, pues compromete el futuro de la humanidad en una diversidad de planos, órdenes sociales y densidades temporales. Es así que los temas de la modernidad/colonialidad, la crisis de hondura histórica por la que atraviesa el capitalismo y los desafíos de la política emancipatoria son analizados en el marco de una estrategia metodológica de cuño benjaminiano que entiende su dialéctica como en estado de suspensión; por ello, nuestra contemporaneidad se mira en el doble rasero de la duración y la simultaneidad, pero sin permitir aventurar una hipótesis a propósito de aperturas que signifiquen una discontinuidad histórica.

*Palabras clave:* modernidad, colonialidad, crisis capitalista, utopía, política emancipatoria.

## *Abstract*

This article discusses the diverse levels in which the modernity's sociocultural program exhibits chiaroscuros that they are but symptoms of a multiform and deep crisis from which is promised labyrinthine every output since it threatens the humanity's future

\* Investigador titular del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (Ceiih), México [joseg@servidor.unam.mx].

\*\* Karl Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la Miseria de P.J. Proudhon*, México, Siglo XXI Editores, 1987, pp. 19 y 46.

in a diversity of levels, social orders and temporary densities. Thus, the issues of: modernity/coloniality, the crisis of historical depth being experienced by capitalism and the challenges of emancipatory politics; are analyzed in the framework of a benjaminian methodological strategy that understands its dialectic as in a suspension state, hence our contemporaneity looks in the double standard of the duration and simultaneity but without allowing venture a hypothesis on purpose of openings which signify a historical discontinuity.

*Key words:* modernity, coloniality, capitalist crisis, utopia, emancipatory politics.

Artículo recibido el: 13-02-12

Artículo aceptado el: 21-03-13

#### EN MEDIO DEL LABERINTO DE LA MODERNIDAD

**E**n muy diversos modos la experiencia de situaciones que pasaron a ser categorizadas como modernas (en cuanto opuestas o de algún modo contrastadas con situaciones previas, señaladas o asimiladas como tradicionales) se relaciona de alguna manera con una especie de incursión hacia lo desconocido, o bien, como una especie de conquista de *continentes* o aperturas espaciales hasta antes inalcanzables o inabarcables con los medios o el imaginario, y hasta la episteme, que estructuraban el conocimiento y las prácticas existentes.

Puesto que tal proyecto sociocultural (el de la modernidad) no sólo irrumpe hacia lo desconocido, lo distinto, lo diferente o lo otro, sino que lo subsume a su lógica, es que dicha universal labor que se ha colocado a cuestras, y en la que consiste su definitiva concreción, se revela también como avasallamiento de la inconmensurable experiencia humana, como conspiración en contra de toda otra construcción social.<sup>1</sup> Tal vez porque dicho proyecto (el de una modernidad emancipatoria) muestra actualmente

<sup>1</sup> Expuesto de este modo, el asunto ilumina un lugar de asentamiento de la conocida tesis benjaminiana: “No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie”, Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Itaca/UACM, 2008, p. 42. Casi en un sentido de retrueque, contrapunteo o de anverso en la medalla, Thomas Mann, en la novela que escribe entre 1943 y 1947, pone en boca del filósofo narrador Serenus Zeitblom de *Doktor Faustus* la siguiente afirmación: “Hube de explicar a mis alumnos que la cultura no es otra cosa que la devota y ordenadora, por no decir benéfica, incorporación de lo monstruoso y de lo sombrío en el culto de lo divino”, Thomas Mann, *Doktor Faustus*, Buenos Aires, Sudamericana, 1958, p. 17.

una especie de condición exhausta, porque, aunque aspire a una energía infinita para completar su tarea, se ve imposibilitada de llevarla a término, sea que, en tal incompletud, se ha abierto un campo fértil para la formulación de alternativas, para la emergencia o visibilización de prácticas sociales hasta antes menospreciadas pero hoy enaltecidas.

Diversas modalidades de discurso acompañan a esas prácticas y formulan desafíos a la meta-narrativa todavía hegemónica. Ella misma, a su interior, asimila el trastocamiento epocal. Sea que se vislumbre ésta (la modernidad) como incompleta; superable, según la narrativa posmoderna (sea celebratoria o de oposición, aunque por razones políticas distintas); reorientable hacia nuevos derroteros (en cuanto modernidad alternativa, barroca, heterogénea, periférica, etcétera); o en plena bifurcación hacia un proyecto nuevo o distinto, en una nueva enunciación y desde un *otro lugar de enunciación* (el de la transmodernidad, por ejemplo), lo que dicho espectro de variantes expresa no es sino el síntoma del accidentado acontecer en que nos hallamos.

Fue el paradigma exclusivista de la modernidad (el modelo euro-norteamericano) el que entró en crisis en las dos últimas décadas del siglo pasado; en esos años se habló –incluso en exceso– de *la condición posmoderna* cuando su propio principio de fragmentación condujo más bien a un perfilamiento de sí como otro *gran relato* hasta emerger como una contracara de la universalización exclusivista, que pretendió criticar. Desde hace un tiempo y hasta ahora, con el agotamiento del discurso posmoderno, se verán emerger un conjunto de teorizaciones que apuntan a señalar la posibilidad de conceptualización de otras modernidades. El debate sobre la *pluralidad de modernidades*<sup>2</sup> apunta a este paradigma sociocultural de una modernidad, ya no como proyecto a alcanzar, sino como uno entre varios proyectos de alcanzarla o de procesarla, de entenderla y realizarla. En esta reorientación de la discusión lo que hay es un desplazamiento de la *codificación temporal* como el elemento que dictamina lo moderno (en tanto opera como promesa: la de un inagotable futuro a alcanzar) hacia un esquema de *comprensión geográfica*, o mejor, *geo-histórica* (en la que se rescata la dimensión del espacio, de los lugares concretos, frente a una dimensión abstracta del tiempo). Si en la primera variante la realización del proyecto o el cumplimiento de tal programa se lanza al futuro (se comprime el presente), en la segunda se adelanta al aquí y el ahora (se dilata o se amplía el presente, no como repetición del presente dominante, sino como des-encubrimiento de lo invisibilizado, diverso y contrahegemónico).

<sup>2</sup> Peter J. Taylor, *Modernities: a geohistorical interpretation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

Sólo el colonialismo intelectual puede agotar este debate cristalizándolo, petrificándolo en la propuesta habermasiana de una incompleta modernidad;<sup>3</sup> otras perspectivas más acordes a nuestro enfoque han señalado su condición diversa o plural, en tanto modernidad periférica,<sup>4</sup> modernidad heterogénea,<sup>5</sup> modernidad barroca,<sup>6</sup> modernidad alternativa,<sup>7</sup> modernidades coloniales,<sup>8</sup> etcétera. Más recientemente, y en su último libro, Franz Hinkelammert ha puesto al descubierto el nudo de la cuestión: la crisis de tal proyecto societal y el enarbolamiento de alternativas a esa crisis tiene condición laberíntica, pero no queda de otra, “hay que volver a entrar al laberinto de la modernidad, porque no hay otro camino, no hay posmodernidad”.<sup>9</sup> Ya antes lo había dicho este mismo autor en otros términos quizá aún más radicales: “Superar la crisis del capitalismo nos lleva ahora a la necesidad de ir más allá de la civilización occidental y de su misma modernidad”.<sup>10</sup>

Se abre con esta proposición un núcleo problemático en que adquiere una nueva dimensión la relación entre experiencias y expectativas en tres asuntos cada uno de ellos de espesor muy particular: modernidad, crisis y crítica. Puesto que, si a lo interno de lo prometido por la modernidad su ofrecimiento era inmenso en el sentido de nuevas, mayores y mejores expectativas, luego de su instalación en los más diversos complejos civilizatorios, lo que se aprecia es un déficit en relación con éstas, pues las experiencias que su realización efectiva ha acarreado se han quedado muy por detrás. No es ése el caso,

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

<sup>4</sup> Beatriz Sarlo, *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988; y José Joaquín Brunner, *América Latina: cultura y modernidad*, México, Conaculta, 1992.

<sup>5</sup> Hermann Herlinghaus, *Modernidad heterogénea. Descentramientos hermenéuticos desde la comunicación en América Latina*, Caracas, Cipost, 2000.

<sup>6</sup> Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998.

<sup>7</sup> Mario Magallón Anaya, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, UNAM/CCYDEL, 2006.

<sup>8</sup> Saurabh Dube *et al.*, *Modernidades coloniales*, México, Colmex, 2004.

<sup>9</sup> Franz Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, México, Driada, 2008, 260 pp. Fredric Jameson, uno de los más preclaros y nada delirantes analistas del posmodernismo descubre también –en uno de sus más recientes trabajos– que, paradójicamente, el debate sobre lo posmoderno ha conducido a una regresión hacia lo moderno. Si ya era definitivo que el discurso sobre la crisis de los grandes relatos terminó erigiéndose él mismo en un gran relato, no lo es menos el que “el rechazo y el repudio del relato convocan a una especie de retorno narrativo de lo reprimido”, Fredric Jameson, *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 16.

<sup>10</sup> Franz Hinkelammert, “Capitalismo y socialismo: la posibilidad de alternativas”, *Acuario*, núm. 8, 1995, p. 24.

por el contrario, cuando de la crisis de la modernidad estamos tratando, ahí cualquier expectativa que se haya aventurado, en su momento, con relación a su estallamiento, las dimensiones involucradas y el curso de sus acontecimientos se ha quedado muy corta en relación con la(s) experiencia(s) por las cuales las distintas sociedades, y alrededor del mundo entero, están atravesando sin que se vislumbre el derrotero a que esta situación puede conducir. También la experiencia de la crisis es mayor a la expectativa que desde el aparato crítico de que se disponía podía haber sido esperado, es tal vez por esa razón que se requiere formular una nueva teoría crítica o dotarle de otro o nuevo sentido (entrar en su relevo) a la hasta ahora hegemónica, la que fue conocida como “teoría crítica de la sociedad”. A tal necesidad de un nuevo *corpus* para la discursividad crítica puede estar contribuyendo también el que esta misma situación opera en una especie de desfase o desencuentro ubicable al seno de nuestra actualidad entre prospectiva y perspectiva, o entre determinación y previsibilidad; justo porque son estos tiempos en que se ha estabilizado la inestabilidad, hay certeza en la incertidumbre, caos determinista, complejidades organizadas y entropías que avivan islas neguentrópicas y bolsas de resistencia.

#### DE CRISIS Y CRÍTICA

La crisis del capitalismo mundial es una de ya muy larga data, la cual se ha venido desatando con una tal persistencia que se muestra, según fue propuesto hace ya mucho tiempo, como una *crisis permanente*.<sup>11</sup> Desde inicios de la década de 1970, en que se vislumbran sus primeros indicios, hasta ahora en que sus alcances se han multiplicado comprende un ciclo temporal de ya casi cuatro décadas y no se aprecian signos de que se haya dado con los elementos contrarrestantes, efectivos ya no para que inauguren un nuevo ciclo, sino siquiera para aligerar el descalabro.<sup>12</sup> Los instrumentos correctivos

<sup>11</sup> Paul Mattick, “Sobre la teoría marxiana de la acumulación y del derrumbe”, en Karl Korsch *et al.*, *¿Derrumbe del capitalismo o sujeto revolucionario?*, México, Siglo XXI Editores, 1979, p. 94.

<sup>12</sup> Virtualmente, desde el mismo momento (hace cuatro décadas) en que un personaje de muy escasa estatura intelectual y que ocupaba el puesto de presidente de los Estados Unidos, Richard Nixon, declarase la *guerra contra las drogas* uno de cuyos *efectos no deseados* ha sido la confrontación entre “los cárteles de la droga” y el Estado mexicano (que ha tomado parte por uno de ellos) una guerra que ya ha llegado a sumar más de 70 mil muertos en México, tan sólo en la última administración del gobierno federal; véase la entrevista a Noam Chomsky, en David Brooks, “Cruzada perdida”, *La Jornada*, 17 de junio de 2011, p. 4.

a que se ha acudido (generalización del desempleo estructural a todo lo largo y ancho del mundo, intensificación de la precarización de la contratación y la ocupación para aquellos que pueden conservar su membresía en el mercado de trabajo, crecimiento de los nichos de la economía y el sector informal, ampliación de la escala y la profundidad del empobrecimiento, etcétera), no obstante la fiereza con la que han sido implementados se han revelado ineficaces. No ha sido suficiente con el reciclamiento de los dólares luego del *shock* petrolero de 1973; con el endeudamiento del tercer mundo desde inicios de la década de 1980; con la apertura de la cuenta de capital en el Sur del mundo y la generalización del mercado de valores y acciones en el mundo entero; ni siquiera con la crisis del socialismo de tipo soviético y la devastación de ese tipo de sociedades (que si aspiraban a ser lo opuesto del capitalismo terminaron por ser su reflejo); con la creación de las distintas burbujas especulativas (incremento exorbitante de la deuda privada de los hogares, de la deuda pública de los Estados y del desfalte en los contratos de propiedad inmobiliaria), la modificación de la información contable de los grandes emporios o el fraude más descarado, ni siquiera con la devastación y desvalorización del capital que acompañan al despliegue de la guerra global y la realización de las fuerzas destructivas que incuba el capitalismo.

Pareciera que el fondo del problema está situado en un lugar más profundo, pues esta crisis parece comprometer no sólo la legalidad o causalidad *interna* al capitalismo, esto es, una cuyo eje de comportamiento está en el sostenimiento de la rentabilidad y la acumulación de ganancias, riqueza y capital, sino que los impactos de la devastación capitalista han alcanzado a una legalidad o causalidad mayor (contradicción *externa*) aquella en que se ve involucrado el piso sobre el que este orden se asienta,<sup>13</sup> su entorno ecológico ambiental y los equilibrios climáticos y biológicos, los de la escala de biomasa requerida para cumplir la exigencia de energía que el funcionamiento del sistema está requiriendo y los de captación del tipo y los niveles de contaminantes que el planeta puede alojar. En nuestra condición epocal lo geográfico parece asumir la connotación, en mayor correspondencia con lo sostenido por Marx, de límite insuperable, de materialidad agotable si permanece o se agudiza la *interminable acumulación de capital* que terminará, en el despliegue de su crisis, por activar los límites absolutos del capital.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> James O'Connor, *Causas naturales: ensayos de marxismo ecológico*, México, Siglo XXI Editores, 2001.

<sup>14</sup> Itsván Mészáros, "La industria de la destrucción. Último camino del capitalismo", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XXXII, nueva época, núm. 126, 1986, pp. 156-157; y del mismo autor, *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*, Caracas, Vadell Hermanos Editores, 2001.

El proyecto en el que este sistema actualmente se encuentra involucrado es uno que corresponde a una ofensiva integral, a una guerra total y prolongada por parte de dicho patrón de poder, para imponer una *dictadura global de la gran propiedad*.<sup>15</sup> Es ésta una estrategia de afianzamiento de un patrón de colonialidad del poder que bajo su forma actual ha experimentado la peligrosa transición de ser *un neoliberalismo de paz* para convertirse en *un neoliberalismo de guerra*,<sup>16</sup> y ello es así porque sustenta un programa que aspira a colonizar, apropiarse y explotar las cuatro modalidades históricas de existencia de las *mercancías ficticias* (según la terminología de Karl Polanyi): la tierra (o la naturaleza, en un sentido más general), el dinero, el conocimiento y la capacidad viva de trabajo.<sup>17</sup> Este es un ejercicio despiadado por apropiarse de la completa geografía del pensar/hacer humano desplazando, nulificando o invisibilizando toda aquella relación social que no esté guiada por el principio de la valorización del valor y de la rentabilidad económica. Si cabe hablar de Imperio, lo es en ese preciso sentido, la actual es la tentativa por imponer el imperio del capital. En este plano es que tales tendencias sistémicas y anti-sistémicas se conectan con los procesos de extractivismo y neo-extractivismo, con la lucha por los comunes y por hacer de ellos Bienes Comunes de la Humanidad, con la defensa de lo comunitario y de las estrategias de territorialidad emancipatorias. La estrategia del capitalismo se erige en un dique o una estructura que limita el ejercicio de la autonomía o la construcción de *espacios de autonomía*, dado el hecho de que los grupos subalternos (en el proceso experimental de la lucha por dejar de serlo, o en el más elemental de asegurar las condiciones para su sobrevivencia) tienden a desplegar su actuación, o a habitar dichos espacios societales, en que se concentran tan valiosas y, en ciertos casos, escasas *mercancías ficticias*, y por dicha circunstancia viven en carne propia la agresividad desmedida del sistema.

El calado de esta crisis, entonces, conduce la pregunta sobre nuestra condición epocal en una senda como la propuesta por Walter Benjamin cuando se pronunciaba por “captar la actualidad como reverso de lo eterno en

<sup>15</sup> Ulrich Duchrov y Franz Hinkelammert, *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, México, Dríada, 2004.

<sup>16</sup> Pablo González Casanova, “El neoliberalismo de guerra y los retos del pensamiento crítico”, *América Latina en Movimiento*, Quito, año XXVI, II época, núm. 351, 2002, pp. 10-13.

<sup>17</sup> Una mercancía ficticia es “algo que tiene forma de mercancía –en otras palabras, que puede ser comprado y vendido–, pero que no ha sido creado en un proceso de trabajo que tenga por objeto obtener beneficios, ni tampoco se halla sujeto a las típicas presiones competitivas de las fuerzas del mercado para racionalizar su producción y reducir el plazo de rotación del capital invertido”, Robert Jessop, *El futuro del Estado capitalista*, Madrid, La Catarata, 2008, p. 16.

la historia y así tomar la impronta del lado oculto que esconde la medalla”.<sup>18</sup> La exigencia que al analista se le impone es aproximarse en el mayor grado posible y la forma más documentada a que haya lugar, con el fin de saber a qué atenerse si las tendencias identificadas (con los métodos y las teorías más acreditadas) se mantienen o se agravan. Tuvo razón Bolívar Echeverría cuando encontró, en el conjunto de circunstancias que se cruzan en lo actual, un hiato mayor dado que:

[...] el modo como las distintas crisis se imbrican, se sustituyen y complementan entre sí parece indicar que la cuestión está en un plano más radical; habla de una crisis que estaría en la base de todas ellas: una crisis civilizatoria.<sup>19</sup>

En el inicio del libro que hace remembranza de su existencia, André Malraux narra el impacto que le provoca uno de sus viajes y afirma: “conocí una Asia cuya agonía misma nos aclaraba el sentido de Occidente”.<sup>20</sup> Es cierto que el escritor francés al decir Occidente cree estar diciendo el mundo entero; y es que ahora ése debiera ser nuestro lugar de enunciación y poniendo en mira, también, un sentido más ampliado de la entidad que para el autor de *La condición humana* representa Asia, pues ahí comprendemos tanto el cercano como el lejano Oriente y es así que recuperamos lo dicho por Malraux, pues, en los tiempos actuales apreciamos, luego del temblor y tsunami en el Japón, una agonía y pérdida de sentido de la racionalidad científica por la crisis del reactor nuclear en Fukushima. Si ya el bombardeo de Hiroshima y Nagasaki hace poco más de medio siglo revelaba la pérdida de inocencia de la ciencia física, ahora en una especie de fatalidad insospechada, el mismo punto geográfico nos alerta de cómo la contingencia y la dureza de los desequilibrios naturales impactan al baluarte de la sociedad moderna (la racionalidad instrumental y el despliegue tecnocientífico). Pero, por otro lado, y esta vez desde el lado del cercano y medio oriente, con impactos sensibles en el norte de África y el sur de Europa (que durante varios siglos fueron una sola entidad civilizatoria), la generalización de movilizaciones colectivas que desequilibran (en grados diversos) la institucionalidad política vigente muestran el otro cariz (el que impacta las modalidades de la representación y gestión de la política) y el agigantado alcance de la crisis que el sistema capitalista exhibe y que por ello permite ser enunciada como crisis de tonalidad civilizatoria. Oriente,

<sup>18</sup> Walter Benjamin citando su obra *Gesammelte Briefe*, en *Calle de dirección única*, Obras, libro IV, vol. I, Madrid, Ábada, 2010, p. 459.

<sup>19</sup> Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, op. cit., p. 34.

<sup>20</sup> André Malraux, *Antimemorias*, Buenos Aires, Sur, 1977, p. 12.

entonces, muestra al mundo un carácter bifronte (pero cuyos alcances son más generalizados) de la agonía de la civilización occidental moderno capitalista. No es casual que Chomsky coloque el dedo en la llaga al preguntar si la civilización (occidental) será capaz de sobrevivir al capitalismo.<sup>21</sup>

En una estrategia de ir más allá de la noción espacial-geográfica, se ha propuesto partir de entender por Occidente: “un modo de existencia del ser humano que se organiza en torno al comportamiento técnico como el lugar privilegiado donde el ser de los entes adquiere su sentido más profundo y definitivo”.<sup>22</sup>

Y ver en este proyecto de totalización civilizatoria, que en el curso de los siglos se esparce por el mundo entero, la conversión de esa modernidad potencial en modernidad existente, cuando ésta establece afinidad electiva con el capitalismo; Bolívar Echeverría afirma:

[...] el proyecto capitalista en su versión puritana y noreuropea que se fue afirmando y afinando lentamente al prevalecer sobre otros alternativos y que domina actualmente, convertido en un esquema operativo capaz de adaptarse a cualquier sustancia cultural y dueño de una vigencia y una efectividad histórica aparentemente incuestionables.<sup>23</sup>

El problema brota cuando se ha hecho evidente que desarrollo técnico no es equivalente a desarrollo de la humanidad, que progreso de la tecnología no es progreso de la humanidad, que técnica, tecnología y progreso no son asuntos meramente técnicos sino, en el fondo, políticos. La correlación entre modernidad capitalista y racionalidad científica se da no en cuanto superación de lo mítico, pues la razón también se basa en mitos, dos de ellos fundamentales: el del progreso y el de la armonía por el mercado (el progreso genera una lógica de infinitud, el de la mano invisible de creación de un orden, ambos son lo más funcional al sistema dominante, son sus puntales más efectivos), de ahí que el sistema se alce enarbolando también el mito prometeico de la técnica. Por ello es que, en una línea de trabajo convergente con este énfasis, Franz Hinkelammert sostiene desde mediados de la década de 1990, que:

<sup>21</sup> Noam Chomsky, “¿Puede la civilización sobrevivir al capitalismo?”, *La Jornada*, 17 de marzo de 2013, p. 1.

<sup>22</sup> Bolívar Echeverría, “El concepto de fetichismo en Marx y en Lukács”, en Graciela Borja Sarmiento *et al.*, *Simposio internacional Gyorgy Lukács y su época*, México, UAM-Xochimilco, 1988, p. 212.

<sup>23</sup> Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, *op. cit.*, p. 34.

[...] lo que enfrentamos no es solamente una crisis del capitalismo, sino una crisis del concepto fundante de la modernidad. Se trata del concepto de la armonía inerte entre el progreso técnico y el progreso de la humanidad.<sup>24</sup>

Es ahí donde se aloja el núcleo problemático de la cuestión y en ello se involucra una tendencia de *longue durée*, por tal motivo se afirma: “Cuando hablamos de crisis civilizatoria nos referimos justamente a la crisis del proyecto de modernidad que se impuso en este proceso de modernización de la civilización humana”.<sup>25</sup>

Es, justamente, por el calado de esta crisis civilizatoria que la recuperación del sentido de lo que significa para los movimientos anti-sistémicos la búsqueda de alternativas, encuentra a éstas ya no al interior del capitalismo, o como variantes al desarrollo (sea sustentable, humano o sostenible) o al crecimiento (las teorías del “de-crecimiento”, el “paradigma lento”, o la opción por la frugalidad, por ejemplo) y, por paradójico que parezca ni siquiera en cuanto a perseguir la construcción de una modernidad alternativa (hace falta atreverse a entrever alternativas a la modernidad), esto exige ir ampliando y profundizando la crítica de éstos (del capitalismo, el desarrollo, el crecimiento, o la modernidad) revelando y poniendo en primer lugar, y de modo explícito, la condición de colonialidad como el hiato mayor a superar. Pareciera, así, que la crisis de la teoría crítica aún prevaleciente es debida a tal carencia, a su incapacidad para incorporar en su crítica a la totalidad burguesa lo que, en los últimos años, parece emerger como su eje orientador: el problema de que la totalización del proceso civilizatorio vigente se efectúa al modo de un complejo constitutivo, el de la modernidad/colonialidad, y no como había sido asumido por otros discursos críticos al modo de modernidad/racionalidad.<sup>26</sup> Por ello, también, desde preocupaciones coincidentes en algunos pensadores contemporáneos, cada vez más socorridos en el debate, este asunto se enuncia como el correspondiente al *giro de-colonial* que aspiraría alcanzar una nueva *episteme* para la crítica del programa sociocultural de la modernidad occidental, y no sólo del aprisionamiento de ésta bajo el capitalismo. En la capacidad de desestabilizar al régimen discursivo anterior se juega la potencialidad de

<sup>24</sup> Franz Hinkelammert, “Capitalismo y socialismo...”, *op. cit.*, p. 25.

<sup>25</sup> Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>26</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en Heraclio Bonilla (comp.), *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*, Santafé de Bogotá, Tercer Mundo Editores/Flacso/Libri Mundi, 1992, pp. 437-447; y Walter D. Mignolo, “La colonialidad: la cara oculta de la modernidad”, en Museo de Arte Moderno de Barcelona, *Catalog of museum exhibit: Modernologies*, (Spanish translation of “Coloniality: The Darker Side of Modernity”), 2009, pp. 39-49.

creación y autocreación de un nuevo entramado conceptual o categorial que revelará sus alcances en relación con la situación del mundo y con la apertura de ese mundo a un nuevo caleidoscopio de posibilidades de transformación, que ya iniciaron al promover en los hechos una transformación en el propio modo de interpretar la realidad y el lugar de la(s) teoría(s).

Es, precisamente, la lógica irrefrenable del capital (en su vocación insaciable de ganancia) la que precipita al sistema en una crisis distinta a las anteriores porque constituye una oposición insalvable entre el tiempo abstracto del valor valorizándose y el tiempo concreto de las estructuras complejas de la vida que experimentan aproximaciones a límites que parecen umbrales de no retorno. La oposición que parece corresponder a esta modalidad de crisis es una entre el capitalismo y la vida humana, entre el régimen del instrumento autoactuante, esto es, el sistema de maquinaria integrado<sup>27</sup> y el ser humano de carne y hueso, que se ve orillado a una inestabilidad constante en su existencia o reducido a órgano consciente del proceso.

En los estudios de Marx sobre el instrumento técnico, la máquina y el sistema de maquinaria integrado, así como de la subsunción de la ciencia y la tecnología a la lógica capitalista existe plena conciencia de que en este proceso no sólo se juega el arrebato del saber obrero o su conversión en fuerza productiva del capital sino algo más importante aún, y es el orillamiento, el desplazamiento, la posibilidad de exclusión y la amenaza de la existencia para la capacidad viva de trabajo. No obstante, todavía se aprecia una visión que alimenta una certeza de que ello dependerá del uso capitalista de la máquina y no de una condición inherente que reside en el nuevo autómatas que se ha creado. Tal parece que ante dicho proceso al que se ha dado vida, los críticos ludistas alcanzaron un mayor grado de conciencia pues apuntaron, desde un inicio, correctamente, en contra del abaratamiento de los trabajadores, e indicaron las connotaciones profundas e inherentes al *factum* tecnológico, su protesta fue dirigida al contenido material de la tecnología y la ciencia desarrollada por el capital y no sólo a su forma económica de utilización. Y es que, en efecto, con el autómatas se ha liberado código, fuerza, energía y composición pero también amenaza de quedar atrapado en su lógica que es la de, en cierto modo, autorreferencia e incontenibilidad,<sup>28</sup> la de liberación también, pero, de la condicionalidad del medio, de la irrebasabilidad del *dictum* temporal, de la flecha del tiempo, que en termodinámica quiere

<sup>27</sup> Karl Marx, *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (extractos del manuscrito 1861-1863)*, México, Itaca, 2005.

<sup>28</sup> Marta Pierano y Sonia Gómez, *El rival de Prometeo. Vidas de Autómatas Ilustres*, Madrid, Impedimenta, 2009.

decir entropía y que, en el despliegue de ese su hacer sin límites, ni trazas conscientemente discernidas, lo conduce (al autómatas liberado, al capital como sujeto automático, como valor que se valoriza) a un camino de salidas muy inciertas, laberínticas, al de la senda sin retorno, al del agotamiento del medio (no porque se acabe la geografía, sino porque su pleno abarcamiento la desquicia) y al de la destrucción de la persona humana (porque también se des-humaniza la humanidad que queda con vida, no sólo la material y ontológicamente liquidada). Marx llegó a vislumbrar esto cuando analizó el desarrollo de la maquinaria y la gran industria en el tomo I de *El Capital* y advirtió que con el desarrollo del capitalismo (y la modificación material de su base técnica por el paso de la subsunción formal del trabajo inmediato al capital hacia su subsunción real y con ello el establecimiento del “modo de producción específicamente capitalista”) se ponían en riesgo las dos fuentes creadoras de riqueza (el ser humano y la naturaleza) en ésta y cualquier otra modalidad posible de producción, sin embargo, en consideración de los avatares actuales y de sus alcances requerimos emprender nuevos diagnósticos y ampliar nuestro esquema categorial.

Los trabajos posestructuralistas de crítica a la máquina social capitalista se orientaron hacia esa dirección y, al parecer, han llegado aún más lejos. Es cierto que en sus genealogías tienden a prescindir de incluir el trabajo pionero de Samuel Lilley, quien ya a mediados de la década de 1960 en su obra *Hombres, máquinas e historia* (1967), y teniendo como propósito “el estudio de la historia de la técnica” proponía una “interpretación amplia de la palabra máquina” que no la restringiera a los instrumentos y herramientas mecánicas sino que ampliara su radio a todo aquel artificio que apuntara a la “tendencia hacia un mayor control de la naturaleza, control que con anterioridad tuvo su expresión en formas estrictamente mecánicas”.<sup>29</sup> El impacto del despliegue del autómatas, en sus desarrollos más novedosos y actuales tiende a dominar no sólo la naturaleza y de modo mecánico sino todo aquel espacio de despliegue de la cultura y la vida humana y en formas tecnocientíficas, de ahí que se plantease para referirnos a estos tiempos como aquellos del “capitalismo mundial integrado” y en el que sólo caben “revoluciones moleculares”.<sup>30</sup> Los análisis críticos desde una veta posestructuralista señalan, entonces, una tendencia que lleva a sus últimas consecuencias el abatimiento del sujeto, al que Marx le reservaba una condición más privilegiada (órgano consciente del proceso). Por el lado de la crítica psicoanalítica y en seguimiento a la línea lacaniana se ha visto también en el neoliberalismo “una muerte programada

<sup>29</sup> Samuel Lilley, *Hombres, máquinas e historia*, Madrid, Ciencia Nueva, 1967, p. 9.

<sup>30</sup> Félix Guattari, *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Madrid, Traficantes de sueños, 2004.

del sujeto de la modernidad”,<sup>31</sup> al cual se le ha intentado rehabilitar desde enfoques hedonistas, coincidentes con estas apreciaciones, puesto que se promueve una política amparada en el “principio que manda gozar y hacer gozar”.<sup>32</sup> Sin necesidad de suscribir esa especie de fatalidad, o de visión limitada y limitante de la corporalidad, se podría formular una apreciación alternativa y algo más esperanzada.

#### DURACIÓN Y SIMULTANEIDAD HISTÓRICA

En el opúsculo “El fin de la historia y el último hombre”<sup>33</sup> se sostiene la imposibilidad de modificar el sistema, a través de un argumento que pugna por implantar un procedimiento de presentificación de la vida social. La cuestión no apunta sólo a la clausura de lo histórico, a lo que habría que preguntar el fin ¿de cuál historia? siendo que esto se colige luego del derrumbe del socialismo de tipo soviético, de lo cual no puede sostenerse la anulación de toda propuesta anti-sistémica. No obstante, por debajo de esta proposición altamente retórica se escondía un razonamiento más escurridizo que se dirigía a sostener una ampliación del presente y su celebración. Un presente que se ensancha borrando el pasado<sup>34</sup> y bloqueando el futuro.<sup>35</sup> La

<sup>31</sup> Dany-Robert Dufour, *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*, Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 18.

<sup>32</sup> Michel Onfray, *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*, Barcelona, Anagrama, 2011, p. 216.

<sup>33</sup> Francis Fukuyama, “The end of history?”, *The National Interest*, núm. 16, verano, 1989, pp. 3-18. Artículo que luego apareciera en una versión ampliada y desarrollada en forma de libro titulado *El fin de la historia y el último hombre*, México, Planeta, 1992.

<sup>34</sup> Esto es lo que sostiene John Berger cuando afirma: “El papel histórico del capitalismo es destruir la historia, cortar todo vínculo con el pasado y orientar todos los esfuerzos y toda la imaginación hacia lo que está a punto de ocurrir. El capital sólo puede existir como tal si está continuamente reproduciéndose: su realidad presente depende de su satisfacción futura. Esta es la metafísica del capital”; John Berger, *Puerca tierra*, Buenos Aires, Suma de Letras Argentina, 2006, p. 362.

<sup>35</sup> Ernst Bloch, el filósofo de la esperanza y autor de *Espíritu de la utopía (Geist der utopie)*, Múnich, Duncker & Humblot, 1918), estaba muy al tanto de esto cuando afirma: “las utopías sociales, incluso en sus comienzos vacilantes, fueron capaces de decir *no* a lo infame, aunque fuera lo poderoso, o lo habitual. En general, esto último [lo habitual] traba subjetivamente más aún que lo poderoso, en tanto presenta mayor constancia y por eso menos patetismo; en tanto adormece la conciencia de la contradicción y disminuye los motivos para el coraje”, Ernst Bloch, “Utopía, libertad y orden”, en Irving Louis Horowitz (comp.), *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, tomo II, Contenido y contexto de las ideas sociales, Buenos Aires, Eudeba, 1964, pp. 143-144.

brevedad del ahora en su permanente paso (el tiempo nunca se detiene), se ve compensada en demasía por el efecto de su aparente repetición: un presente que en su propensión a eternizarse coloniza e invisibiliza las otras dimensiones temporales (ni memoria, ni utopía).

Este afloramiento, en el terreno del ser, de una vocación ambiciosa del presente que promueve la eternización del orden dominante, encuentra su correlato en el terreno del conocer: cada vez es más común que el sujeto en su pensar-hacer, en su auto-conocimiento, se coloque unas anteojeras que, extrañamente, lo que hacen es imposibilitarnos la visión, encubrirnos, hacernos borroso lo que de posible hay en la historia, y que por ello reposa en la noche de las posibilidades, según se desprende del análisis de Ernst Bloch.<sup>36</sup> Algunos le llaman, a ese eficaz dispositivo, el “signo de los tiempos”, Gramsci lo entendió como una peculiar forma de colonizar el intelecto y afinar la hegemonía, aquí lo encaramos como formas de producir la no-existencia de aquello que se promueve como anti-sistémico, a través de su invisibilización. Desde luego que hay muchas formas de producir invisibilidad, algunas de ellas residen en la propia condición engañosa de los objetos, esa seducción de las apariencias que impide traspasar en sus escondrijos más recónditos. Otras pueblan en las propias moradas del sujeto, e impiden que determinadas realidades encuadren en nuestro círculo de visión, unas más se esconden en los puntos ciegos de la mirada, se colocan por debajo del umbral de percepción –que, dicho sea de paso, no es sólo individual, oftálmico, sino cultural, histórico. Dirigir la mirada hacia fragmentos de la realidad que caen por fuera de nuestro campo de observación, plasma trazos, pinceladas, ensoñaciones (no sólo múltiples, plurales, alternativas, digamos también, críticas) acerca del tiempo, del espacio, de las espacialidades y las temporalidades, de los espacios-tiempos en que transcurre lo social, de los lugares por los que discurre la resistencia, de los espacios-tiempos en que opera la subversión, la emancipación, la liberación y permite dibujar, delinear, así sea en sus iniciales bocetos, la compleja trama de lo real que no se limita a lo dado, sino que resguarda un “excedente utópico”<sup>37</sup> en espera de activación, en cuanto “movimiento de la libertad contra su caricatura, el llamado destino”.<sup>38</sup>

Subvertir ese orden de representación de los objetos exige también cuestionar los criterios de cientificidad. Una estrategia para transitar en ambas vías será esgrimir o reinsertar el problema de la historicidad como elemento

<sup>36</sup> Ernst Bloch, *El principio esperanza*, tomo I, Madrid, Trotta, 2004.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 241.

primordial. El problema de la historicidad se reintroduce si encaramos a la realidad desde un pensar crítico, esto es, que no reduce lo posible a lo dado sino que abre lo dado a lo posible, con lo cual se distingue con claridad entre las realidades empíricas (lo dado-producto) y los elementos de potencialidad (lo dándose-producente). Por otro lado, los criterios de cientificidad de la verdad se subordinan al criterio de historicidad. Cuestión ésta en la que están implícitas muchas problemáticas, como son: reconocer el momento histórico y el contexto de los objetos, fenómenos o procesos; la distinción entre distintos tiempos en la historia, el tiempo de larga duración, que tiene que ver con: “universos construidos [...] a quienes les son concedidos por lo general siglos de duración”,<sup>39</sup> tiempo medio, que da cuenta de los condicionamientos y la coyuntura y, el tiempo corto, el más engañoso, el de los acontecimientos; de no menor importancia, la forma en la que se entiende y asume a la historia, a sus determinantes o leyes históricas: la historia se estudia en el tiempo largo pero se construye en el corto tiempo. La dimensión temporal no se puede reducir al recorte periódico o parametral, sino al reconocimiento de ritmos y procesos sociales con distinta dinámica temporal, con distintas temporalidades. Sólo así podremos dar con el profundo significado que John Berger le confiere a lo acontecimental que sin embargo tiene su morada en un nicho de más amplio espesor, es así que afirma: “En la historia a veces suceden cosas cuando parece que no está sucediendo nada”,<sup>40</sup> Lo nuevo en la historia, puede sí, ser un pliegue más en el espacio estriado de la forma inconexa de lo actual, siempre que sea atrapado y subsumido, canalizado y sometido, canibalizado y engullido por el complejo maquínico, pero en tanto no lo sea, es elemento orientador e iluminador, ramificación posible de ese árbol, de ese campo, que llamamos vida.

Fernand Braudel era un maestro en el arte de emitir sentencias, asertos, aforismos sintéticos pero altamente comprensivos de lo que significa el oficio de historiador, para lo que nos interesa en esta parte, vienen al caso dos: “la historia es la suma de todas las historias posibles”,<sup>41</sup> y “si el estudio de la duración bajo todas sus formas le abre [...] las puertas de lo actual, entonces la historia está en todos los lugares del festín”.<sup>42</sup> Ernst Bloch, en su momento, además del discernimiento, del contraste climático al seno del marxismo (entre un marxismo frío, el de las condiciones objetivas, y un marxismo cálido, el de las

<sup>39</sup> Fernand Braudel, “La larga duración”, en *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1980, p. 72.

<sup>40</sup> John Berger, *Puerca tierra*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>41</sup> Fernand Braudel, “La larga duración”, *op. cit.*, p. 75.

<sup>42</sup> Fernand Braudel, *Las ambiciones de la historia*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 184.

posibilidades), llegó a sugerir una manera de acoplamiento multi-dimensional de la diversidad temporal en la historia; la expresión que utilizó el filósofo de la *docta spes* fue la de la asimultaneidad histórica.<sup>43</sup> Lo que otros autores retomaron posteriormente con la expresión “la discordancia de los tiempos”,<sup>44</sup> y que aquí enarbolaremos como estrategia para pensar en oposición al orden vigente, señalando un sentido no completable de la totalidad, una incompletud de ésta en tanto ella es “totalidad asincrónica” o “complejo de complejos” (como gustaba decir Lukács) y oponiendo, además, a esta pretensión de totalidad, la memoria de los vencidos y la utopía de lo porvenir.

Es cierto que Marx, en una parte tan significativa de su obra, como lo es la Introducción (Cuaderno M) a los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política de 1857-1858*, llega a expresar que “el capital es la potencia económica, que lo domina todo, de la sociedad burguesa”, pero justamente eso está diciendo, para Marx el capital no se ontologiza, sociedad burguesa no es equivalente a mundo (forma valor no es subsunción completa y definitiva del trabajo vivo). Más adelante, en esa misma obra, y en un extracto que conviene citar más *in extenso* la cuestión se aclara, dice Marx:

Las nuevas fuerzas productivas y relaciones de producción no se desarrollaron a partir de la nada, ni del aire, ni de las entrañas de la idea que se pone a sí misma; sino en el interior del desarrollo existente de la producción y de las relaciones de propiedad tradicionales y contraponiéndose a ese desarrollo y esas relaciones. Si en el sistema burgués acabado cada relación económica presupone a la otra bajo la forma económico-burguesa, y así cada elemento puesto es al mismo tiempo supuesto, tal es el caso con todo sistema orgánico. Este mismo sistema orgánico en cuanto totalidad tiene sus supuestos, y su desarrollo hasta alcanzar la totalidad plena consiste precisamente [en que] se subordina todos los elementos de la sociedad, o en que crea los órganos que aún le hacen falta a partir de aquélla. El devenir hacia esa totalidad constituye un momento de su proceso, de su desarrollo.<sup>45</sup>

De lo dicho por Marx se deduce una consideración del capitalismo como un “sistema orgánico”, y de éste como una totalidad, pero más importante

<sup>43</sup> Ernst Bloch, “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, *Anthropos*, núm. 146-147, julio-agosto, 1993, p. 32.

<sup>44</sup> Daniel Bensaïd, *La discordancia de los tiempos. Ensayos sobre la crisis, las clases, la historia*, París, Editions de la Passion, 1995.

<sup>45</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, tomo I, México, Siglo XXI Editores, 1989, pp. 219-220.

aún, el desarrollo del “sistema burgués acabado” (que no es sino un sinónimo para referirse al objeto del libro sexto, sobre el mercado mundial), consiste en el devenir hacia esa totalidad, en “su desarrollo hasta alcanzar la totalidad plena”, cuya pretensión es subordinar a su lógica “todos los elementos de la sociedad” (sean materiales o inmateriales, humanos o no humanos, etcétera) o crear los que haga falta. Ello apunta a señalar que la totalidad que hace al capitalismo es ella misma siempre y por definición “pretensión de totalidad”. No hay cierre de la totalidad (una totalidad que se ha ontologizado) sino vocación por subsumir todo aquello que se presente en exterioridad a la misma. Esto apunta a una consideración del desarrollo del capitalismo como totalidad plena que corresponde con justeza a la definición que Marx ha hecho del capital mismo como “una contradicción viva”.<sup>46</sup> Desde esta formulación adquiere un gran sentido lo que Marx sostiene al señalar: “La tendencia a crear el mercado mundial está dada directamente en la idea misma del capital”,<sup>47</sup> o en la consideración de su desenvolvimiento contradictorio y crítico, de su historicidad: “el límite del capital es el capital mismo”.<sup>48</sup> Ambas afirmaciones que comprometen a la génesis y posterior crisis del capitalismo, si no son colocadas en esta discusión pierden su potencialidad y se esgrimen, en exclusiva, como aforismos brillantes, pero nada más. Hay espacio, entonces, para las alternativas, dado que no hay cierre de la totalidad, es éste un campo de lucha, no algo ya decidido de antemano.

#### LA(S) CONTEMPORANEIDAD(ES) DE LA POLÍTICA EMANCIPATORIA O LA CARGA TEMPORAL DE LA UTOPIÍA

Hoy, el mundo entero está viviendo una conformación en la que diversas formas de fascismo societal tienen lugar, no en exclusiva, al seno de la entidad estatal, sino disgregadas en una multiplicidad de relaciones sociales que envuelven tal carácter y apuntan, tanto al nivel de la geo-política como al de la bio-política, a una negación de la existencia humana de conglomerados de población cada vez más numerosos. Ello es un atentado a los valores ilustrados y al proyecto de

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 375.

<sup>47</sup> *Idem.*

<sup>48</sup> La frase precisa es “El *verdadero límite* de la producción capitalista lo es *el propio capital*”. Karl Marx, *El capital*, tomo III, vol. 6, “El proceso global de la producción capitalista”, México, Siglo XXI Editores, secc. III, en especial el capítulo XV: “Desarrollo de las contradicciones internas de la ley”, 1976, p. 321.

emancipación que promete la modernidad y constituye el tipo de encrucijada histórica ante el que nos coloca nuestro tiempo.<sup>49</sup>

Ante esta realidad contextual lo dramático de la situación consiste en que, como lo afirma Fredric Jameson: “parece que hoy día nos resulta más fácil imaginar el total deterioro de la tierra y de la naturaleza que el derrumbe del capitalismo; puede que esto se deba a alguna debilidad de nuestra imaginación”.<sup>50</sup> Entre otras, por las razones anteriores, el pensamiento crítico, podemos decir de entrada, se ubica desde una exigencia como la formulada, a fines del siglo anterior, por el autor de *El ser y el acontecimiento*: “Cualquiera que trabaje para la perpetuación del mundo que hoy nos rodea, aunque fuera bajo el nombre de filosofía, es un adversario, y debe ser conceptualizado como tal”.<sup>51</sup>

En tiempos de guerra global como en la que nos hallamos, el postulado de “una sociedad en la que todos quepan” adquiere consecuencias éticas y morales que cuestionan los principios de la mercantilización absoluta, del individualismo solipsista y de las metodologías de la acción racional. Si al postulado anterior añadimos el punto de partida de que “el asesinato es suicidio”,<sup>52</sup> llegamos a la necesidad (no como juicio de valor sino como un realismo de lo posible) de una ética de la vida (la negación de la vida del otro, niega mi propia humanidad: la bala que mata por la espalda al otro, por la globalidad del mundo, me alcanza por la espalda) y una racionalidad re-productiva, muy superior, en los tiempos actuales, a la racionalidad instrumental medios – fines o al mecanismo de la mano invisible del mercado y su principio moral adyacente (vicios privados que crean virtudes públicas): Ante la lógica negadora de la existencia humana del orden social vigente,

<sup>49</sup> No olvidemos que ha sido el Estado fascista la concreción más acabada de la articulación entre el gran capital y el complejo militar industrial, ambos como síntesis de agresión y amenaza a la vida humana. Por ello, como lo llegó a afirmar Johan Galtung, en su momento, el holocausto es “modernidad *in extremis*”. Mismo registro al que arriba, desde el género literario (de una escritura cargada de referentes filosóficos), Ricardo Piglia cuando ve en *Mein Kampf* la extrema realización del racionalismo cartesiano, de la filosofía burguesa, en Hitler se cumplen y realizan “las certezas de la razón moderna”. Ricardo Piglia, *Respiración artificial*, Barcelona, Anagrama, 2010, p. 193. Lo de Heidegger en la Universidad de Friburgo no es sino una expresión adyacente a este “devenir del Ser”. Emmanuel Faye, *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*, Madrid, Akal, 2009.

<sup>50</sup> Fredric Jameson, *Las semillas del tiempo*, Madrid, Trotta, 2000, p. 11.

<sup>51</sup> Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999, p. 6.

<sup>52</sup> Franz Hinkelammert, *Yo soy, si tú eres. El sujeto de los derechos humanos*, México, Driada, 2010.

me rebelo, luego existo, nos rebelamos, luego existimos. Para decirlo en los términos en que lo enunciara Edward Thompson:

Me resisto a aceptar que esa determinación sea absoluta [...] Tenemos que lanzar contra esa lógica degenerativa todos los recursos que existan aún en la cultura humana. Tenemos que protestar, si hemos de sobrevivir.<sup>53</sup>

La labor experimental de lucha conlleva el hacerse sujeto(s) como un acto inter-subjetivo. El yo-sujeto vence o niega al yo-individuo. La propuesta de una racionalidad re-productiva de la vida humana real puede ser un criterio para conformar un nuevo horizonte de sentido para la teoría crítica.

Hoy, desde el discurso crítico, al seno del pensamiento de izquierdas o en el marco de la política de oposición o contestataria no se trata de situarse en el extremo, ni de desplazarse hacia el centro, sino de tener la capacidad de construir sinergias (desde abajo y para los de abajo, con el pueblo y para el pueblo), sin el sacrificio de los principios, pero superando el aislamiento, el sectarismo, el posibilismo y el pragmatismo. Los movimientos de agitación y participación más generalizada quizá correspondan a un momento del propio movimiento cuya curva llega a su cenit, pero que es imposible sostener (de modo permanente) y que, por tal razón, en algún momento cambia su tendencia. El discurso que ahí se enuncia puede también exhibir tal conformación, y esto quiere decir contextualizar la proclama, hacerla parte de su lógica fundante, la de la protesta y movilización en que se inscribe, esto significa no naturalizarla sino ponerla en correspondencia al curso de la situación, ello exige no ver (en el marco de tal proceso) la traición a valores, por no hacerle seguidilla (al petitorio, al programa) en cualquier situación, sino hacer del discurso algo vivo como lo es la situación que le anima. Es ésta también, al parecer, una perpetua situación de aprendizaje. Ya, en su momento, Amílcar Cabral sostenía que “la lucha de liberación es un hecho esencialmente político”, y este proceso sustancialmente político es, en el fondo un proceso eminentemente cultural, “la lucha de liberación no es sólo un hecho cultural sino también un *factor de cultura*”. Y, en éste, al igual que en otros casos, cultura equivale a cultivo de la diversidad no a monocultura ni a imposición.

Hay, así, y esto debe ser ya reconocido, un amplio crisol de lugares enunciativos de la crítica, una amplia variedad de consideraciones que arrastran tradiciones todas ellas muy significativas que convendría señalar, así sea muy al paso. Una sería la de la noción de crítica como superación (digamos, de raíz ciertamente kantiana), otra la de ésta como negación (más

<sup>53</sup> E.P. Thompson *et al.*, *Protesta y sobrevive*, Madrid, Blume, 1983, p. 17.

de raigambre hegeliana, que ve a ésta como “negación determinada”, y en su radicalización adorniana, concentrada en el momento de la “negatividad”),<sup>54</sup> una tercera que se concentra en la desestimación del nivel trascendental de la totalidad, y que perfila una crítica inmanente a ella (de raigambre, quizá, más spinoziana pero en recuperación de la veta nietzscheana también), en donde no hay que esperar un momento trascendental a la totalidad, o un actor o entidad igualmente trascendental, sino que ve ya posible la transformación del sistema por estar dadas las condiciones para ello, habiendo que afirmarlas (en el sentido en que se “afirma la diferencia”), pues “determinación es negación”. Otra postura, además, sería aquella que identifica no sólo una, que podríamos llamar, “trascendentalidad interna” (la del trabajo subsumido al capital, o la del “momento subsunción del trabajo”, por llamarle de algún modo), sino que la integra en una “trascendentalidad ontológica” pues se coloca epistemológicamente en exterioridad a la totalidad vigente y ve en esa dimensión, la de lo no colonizado por el capital, la del no-ser del capital, como espacio creativo y creador de otro orden la posibilidad de encontrar el lugar de enunciación de la crítica, lugar que, por ello, será el de la de-colonialidad.<sup>55</sup>

Para ver lo que está en juego tal vez convenga exponer los puntos con algo más de detenimiento y en un orden que destaque, en dichas propuestas, su pertinencia pero que también ilumine sus aporías. El concepto que concentra, al parecer, la discusión es uno de un uso ya no tan abrumador entre los filósofos pero que a últimas fechas reclama esfuerzos de reconsideración y de re-semantización. Hablamos, por supuesto, del concepto de dialéctica. Concepto éste en el que, creemos, se articula el debate, y se establece como el atractor, difuso, en ocasiones; extraño, en otras, de toda una serie de propuestas de reconstrucción de lo político y de los sujetos o el sujeto de la política. En los tiempos actuales, de crisis calamitosas y de soluciones catastróficas, la dialéctica ya no se juega entre materialismo y formalismo, sino

<sup>54</sup> Tal énfasis del coautor, junto con Horkheimer de la “Dialéctica de la ilustración”, deriva como bien lo explica una de sus más amplias conocedoras de las siguientes razones. Dice Buck-Marss: “Todo el contenido de su incesante insistencia en la negatividad consistía en resistirse a repetir en el pensamiento las estructuras de dominación y reificación que existían en la sociedad, de modo que en lugar de reproducir la realidad, la conciencia pudiese ser crítica, de modo que la razón reconociera su propia no identidad con la realidad social por un lado, y la no identidad de la naturaleza material con la conciencia categorizadora que se hacía pasar por racionalidad, por otro”, Susan Buck-Marss, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, México, Siglo XXI Editores, 1981, p. 364.

<sup>55</sup> Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007; y *Política de la liberación*, volumen II, “Arquitectónica”, Madrid, Trotta, 2009.

entre negatividad y positividad, esto es, el tiempo histórico nos coloca en una disyunción que se da entre una dialéctica negativa y una analéctica, o dialéctica de la afirmación. Para otros autores la dialéctica del anti-capitalismo se juega entre una concepción de ésta como “dialéctica pasiva” o como “dialéctica práctica”.<sup>56</sup> Quizá sea por ello que lo que requerimos para avanzar en este interminable camino, es operar, como lo sugiere por ejemplo Boaventura de Sousa Santos,<sup>57</sup> en una perspectiva guiada por un “principio de traducción” en el que la emancipación social y la alternativa se despliegue, al modo de una dialéctica creativa del mestizaje, recuperando el valor de uso del entrecruzamiento, lo no colonial de las zonas de contacto, lo sinérgico de los “pensamientos fronterizos”.

Las luchas actuales nos muestran que habrá que comprometerse en una crítica radical de las políticas de lo posible pero sin rendirse a políticas imposibles y, aunque no lo parezca, el espacio social entre esas dos opciones es amplio y puede ser fructífero para aquellos comprometidos en la lucha social por construir “otro mundo posible”. Por ello es que podría estarse revelando como limitada, o muy ajustada a una situación coyuntural, no esgrimible bajo cualquier circunstancia, una proposición como la que afirma: “Que no nos vengan con que es el tiempo de la esperanza. Es ahora el tiempo de la ira y de la rabia. La esperanza invita a esperar; la ira, a organizar”.<sup>58</sup>

No avanzaremos mucho de ese modo, pues nos impide entrar en cuenta que en los tiempos actuales no hay garantía de transformación efectiva si se camina por sendas paralelas que no se juntan, dado que no es suficiente ni la “ira desesperada” ni la “esperanza desorganizada”.

Los rumbos de la política emancipatoria no terminan de emanciparse de los caminos anteriores y las sendas nuevas se miran escarpadas y sin horizontes definidos, caminar es el rumbo en que la utopía parece consistir, no en alcanzar un horizonte que espacio-temporalmente no se cierra sino se abre en cada paso y a cada trecho. En una especie de elusión del principio de incompletud gödeliano los axiomas de la emancipación no pueden sustraerse de la axiomática emancipatoria, tienen que ceñirse a una especie de diseño fractal, en otras palabras, la lucha por la democracia no puede sino

<sup>56</sup> Wolfgang Fritz Haug, “La dialéctica del altermundismo y del anticapitalismo”, *Dialéctica*, nueva época, año 31, núms. 39-40, invierno de 2007- primavera de 2008, p. 125.

<sup>57</sup> Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Clacso/Siglo XXI Editores, 2009; y *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, México, Siglo XXI Editores, 2010.

<sup>58</sup> Adolfo Gilly, *Historias clandestinas*, México, Itaca, 2009, p. 21.

corresponder a una política de democratización sin término, inconclusa, una que distienda el modo en el que Marx entiende la curva, el discurrir, el vaivén de los procesos políticos que edifican un nuevo orden desde las ruinas del orden anterior, es así que en *El 18 brumario de Luis Bonaparte* se afirma:

Las revoluciones proletarias [...] se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen constantemente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzar de nuevo desde el principio, se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos.<sup>59</sup>

La de la emancipación-liberación parece corresponder, pues, a una lucha que constituye “una tarea infinita”,<sup>60</sup> no estática sino dinámica, gesta que estaría animada por atractores de muy diversa índole, según las situaciones históricas concretas, es dicho carácter en su temporalidad lo que podría impedir su petrificación. El registro de nuestra contemporaneidad es de distintas temporalidades porque es diversa la argamasa temporal en que se configura el hacer de la existencia, y el imaginario en que uno se ve representado, o la memoria que se reivindica, o lo que se anhela por construir; sin embargo, pueden hallarse en dichos complejos u órdenes emergentes los puntos de confluencia y el espacio de lo común que impulse las luchas.

En el momento actual lo que se juega es nada menos que la propia sobrevivencia de la humanidad. Puestos en tal encrucijada, desde el orden dominante se promueve una consideración del tiempo como “eterno presente”, como tiempo lineal, tiempo abstracto cuyo eje es el de la valorización del valor, el del “incontrolable imperativo de expansión del capital”, mientras que el movimiento de movimientos, el crisol que resulta de las distintas modalidades de acción de los que resisten, busca imponer otra concepción del tiempo, un tiempo con dimensión de futuro, un tiempo de “supra simultaneidad histórica” según la expresión de Bloch,<sup>61</sup> pero un tiempo de no linealidad también.<sup>62</sup> Y ello por la elemental razón de que la humanidad no dispone de “una infinidad de tiempo a su disposición”, no se pueden ignorar “las limitaciones del tiempo”,

<sup>59</sup> Karl Marx, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Barcelona, Ariel, 1971, p. 16.

<sup>60</sup> Analia Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 30.

<sup>61</sup> Ernst Bloch, “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, *op. cit.*, p. 32.

<sup>62</sup> Quizá a ello se refiera Walter Benjamin en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, cuando apunta a la oposición entre un tiempo homogéneo y vacío que es confrontado por ese “‘tiempo de ahora’ en el que están incrustadas astillas del tiempo mesiánico”, Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, *op. cit.*, p. 58. Entre la amplia bibliografía que revisa este tema desde una perspectiva filosófico política véase Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Madrid, Trotta, 2006.

como sí las ignora la lógica intrínseca al capital en su “atropello del tiempo”, en su devastación de “la ley fundamental de la relación de la humanidad con la propia naturaleza”, esto es, la destrucción de la propia relación vital. Volvemos de nueva cuenta al problema constituyente en política (como autonomía del sujeto y auto-organización) y al de la termodinámica de la vida, pues en ambos está presente el problema de las leyes, de ahí lo que sostiene István Mészáros y con lo cual concluimos este trabajo:

La humanidad jamás necesitó poner una atención más fiel a la observancia de las leyes que la exigida hoy en esta coyuntura crucial de la historia. Pero las leyes en cuestión han de ser rehechas radicalmente: poniendo en armonía totalmente sustentable las determinaciones absolutas y relativas de nuestras condiciones de existencia, de acuerdo con el reto ineludible y la carga de nuestro tiempo histórico.<sup>63</sup>

<sup>63</sup> István Mészáros, *El desafío y la carga del tiempo histórico. El socialismo en el siglo XXI*, Caracas, Vadell Hermanos editores/Clacso, 2008, p. 33.

# El problema ético en la filosofía de Kant

---

---

*Francisco Piñón Gaytán\**

## *Resumen*

La filosofía de Kant, en cierto sentido, constituye el fundamento de la razón ilustrada. En sus planteamientos el imperio de la razón aparece unido a la historicidad. Kant funda la concepción de autonomía del hombre en la modernidad: el reino de la libertad no puede estar regulado o aprisionado por las cosas; es el hombre mismo que, por medio de la razón, guía sus acciones. En el plano ético, el deber no es algo que se le imponga desde su exterior, sino un postulado *a priori* de la razón. En este sentido, la conciencia moral es autónoma, se impone a sí misma como deber, como imperativo categórico. La razón aparece como la sabia y única legisladora y la historia se deja ver ya no como un designio de los dioses sino con hechura de los hombres.

*Palabras clave:* razón, ética, autonomía, imperativo categórico, deber.

## *Abstract*

In a way, Kant's philosophy is the basis of enlightened reason. In their approaches, the rule of reason appears united to historicity. Kant founds the conception of man's autonomy in modernity: the realm of freedom cannot be regulated or imprisoned for things, is the same man who, by reason guides their actions. In an ethical plane, duty is not something that is imposed from the outside, but an *a priori* postulate of reason. In this sense, the moral conscience is autonomous, self-imposed as a duty, as a categorical imperative. The reason appears to be the only lawmaker and knew, and history no longer be seen as a plan of the gods but to men's workmanship.

*Key words:* reason, ethics, autonomy, categorical imperative, duty.

Artículo recibido el: 26-04-12

Artículo aceptado el: 22-03-13

\* Profesor-investigador, Departamento de Filosofía, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Iztapalapa, México [pgif@xanum.uam.mx].

Toda filosofía es eminentemente *existencial* y, por lo tanto, *histórica*. Depende de tiempos culturales concretos. La de Kant se inscribe en la cultura europea, grecolatina y, especialmente, alemana. Quiere decir, en la gran tradición del *Occidente cristiano*, donde filosofía y ciencia, filosofía y teología, tenían intereses y lenguajes comunes. Y, refiriéndose específicamente a la filosofía alemana, tenía razón Nietzsche al afirmar que por sus venas corría la sangre teológica. ¿No se hablaba, ya desde los griegos, de una filosofía teológica? ¿Acaso la cosmología helénica no era una *cosmoteología*? El problema ético, en nuestra cultura grecolatina, se inserta, por lo demás, en una cultura histórica de las *creencias*, de esas que se *viven* y por medio de las cuales se obtienen los *sentidos de la existencia*. ¿Pero en la *creencia* se pueden dar distinciones? ¿Hay en ella, o puede haber, *teoría y práctica*? Kant piensa que sí. El problema ético lo sentía en el terreno de la *crítica de la razón práctica* en el horizonte existencial del *¿qué debo hacer?*, aunque relacionado con la pregunta de la *crítica de la razón pura* (esencialmente, según él, distinta) del *¿qué puedo yo saber?* Preocupación clave de Kant, porque ya desde 1765 había terminado un libro con el título de *Principios metafísico de la filosofía práctica*, bajo el título de “Crítica del gusto moral”, que nos da idea de las primeras, e importantes, preocupaciones de Kant por el problema ético. En cartas de Kant a Herder y a Hamann (1767) podemos constatar que estaba trabajando “en una metafísica de las costumbres” y en “una metafísica de la moral”.<sup>1</sup> Esto es antes de su reflexión teórica sobre la *crítica de la razón pura* (1781). La *fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), cuatro años después de su *crítica*, no hace sino probar el interés de Kant por los temas de índole moral. Sin embargo, será hasta 1770 cuando empiece a perfilar su nueva “filosofía moral pura”, ya despojada, según él, “de principios empíricos de ninguna especie”, y poner orden “en la metafísica de las costumbres”.<sup>2</sup> Será el principio de su periodo crítico. Pero partía de la tradición doctrinaria de la filosofía moral, aquella relacionada con la praxis humana, de aquello que se *debe hacer* y que es considerado el ámbito de las *virtudes*. Pero en Kant, el método y el enfoque

<sup>1</sup> M. García Morente, “Prólogo”, en Immanuel Kant, *Fundamentación metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946, p. 11.

<sup>2</sup> *Idem*.

son distintos. Por lo menos a partir de sus *críticas*. Su horizonte ya no es una ética de los *bienes* o de los *finés*. Intenta encontrar “una filosofía moral pura, que esté enteramente limpia de todo cuanto pueda ser empírico”.<sup>3</sup> El concepto de “obligación” comporta, para Kant, una *necesidad absoluta* que lo empírico, finito, no podría proporcionar. El problema de la *obligatoriedad*, como problema moral, no está en el renglón de los *medios* para alcanzar ciertos *finés* (*necessitatem problematicam*), sino en realizar algo *como en sí mismo* (*necessitatem legalem*), que es la que generaría la *obligatoriedad* propiamente dicha. De no ser así, se tendría una simple “fórmula de habilidad problemática”.<sup>4</sup> Sería algo puramente técnico, “como el dato de trazar con el compás dos arcos tangentes de circunferencia para dividir una línea recta en dos partes iguales”.<sup>5</sup> La *obligatoriedad*, para Kant, en su sentido más profundo, tenía que ser “sencillamente indemostrable”, según sus propias palabras. Es decir, no usando y centrando el problema en *los medios*, sino perfilando y subrayando un *imperativo categórico* de la ley moral, distinguiéndolo de un *imperativo hipotético* de fines puramente mediatos. Kant, desde 1763, empezaba a formular los primeros principios de su futura ética.

Pero empezamos desde el principio. La ética (o moral) tradicional partía de un conocimiento de los *bienes* y de los *finés*. Suponía, especialmente, un *conocimiento* de la naturaleza humana y, en última instancia, un conocimiento de Dios como última norma de moralidad. Atrás estaba, fundamentando todo, un *logos* o un *nomos*. Era la *ratio* divina de los antiguos griegos y la idea de *Bien* y *Justicia* de Platón. Era la *ratio* divina (Dios) que, en el cristianismo, constituía la *norma primera* de moralidad. Era una ética heterónoma, una ética metafísica, en donde las cosas eran buenas *no* porque Dios los mandaba, sino *porque eran buenos* Dios los quería. Dios no negaba el *ordo mundi*. Este cosmos era, en todo caso, un reflejo de Dios. Pero, en todo caso, en esta eticidad se suponía un conocimiento de lo que es bueno o malo, un conocimiento de Dios y del hombre, un conocimiento de lo que *debe* o *no debe* hacerse. Pero, para Kant, lo ético no podía fundamentarse en algo finito y fragmentario, en algo que no gozara de absolutez. La *obligatoriedad* “tiene que llevar consigo una necesidad absoluta”. De ahí la necesidad, para Kant, de los conceptos *a priori*.

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 18.

<sup>4</sup> Immanuel Kant, *Ensayo sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*, 1999, párrafo 2, II, citado en E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 276.

<sup>5</sup> *Idem*.

Por lo demás, en la *ética* de la *Crítica de la razón práctica*, Kant la delimita en el ámbito del hombre, es decir, de lo finito, de lo que *debe* o *no debe* hacer el hombre dentro de su especificidad de *ser* simplemente, *un hombre*. En el lugar en donde el hombre crea, sueña, inventa, progresa, produce en la vida. Y, ahí, en el mundo de la conciencia, de la vida moral. En algo que se me impone. En algo específicamente humano. Perentoriamente humano. Los imperativos éticos solamente pueden estar dirigidos para el hombre: “para la voluntad divina y en general, como para una voluntad santa, no hay imperativos”.<sup>6</sup> El ser divino no tiene, por principio, inclinaciones por vencer. Y dentro, obviamente, de una *experiencia humana*, dentro de una racionalidad donde el conocimiento es un esfuerzo y una lucha. Dentro, pues, de los límites de un entendimiento que se sabe finito, en busca de un posible soporte que pueda ser lo absoluto. Pero a Kant, ante lo finito, mudable y fragmentado, se le presentaban dos campos: el mundo de lo que puede ser conocido, el de la naturaleza, y para eso escribió su primera *crítica de la razón pura*, que es una metafísica de lo que es (y lo que es, puede ser) y, por otro lado, el universo de la metafísica de las costumbres, esto es, lo que debe ser (y lo que debe ser, *debe* hacerse), que sería el objeto de su segunda *crítica*, la de la *razón práctica*. Una crítica teórica y otra *práctica*. Una que se sitúa en un espacio *fenoménico*, en los *a priori* del conocimiento; la otra que se sitúa en un espacio *nouménico*, en la praxis de una ética en la que lo primero que se me impone es el concepto del *deber*. En la primera *crítica* no concluye la imposibilidad de los objetos metafísicos. Los deja como posibles. Afirma, sus embargo, la imposibilidad de conocerlos o demostrarlos. Pero en la segunda *crítica* los afirma como postulados, como imperativos. El hecho moral se me presenta como un *dato* de la razón pura que, en este terreno, se demuestra práctica, es decir, según Kant, “puede determinar por sí misma la voluntad independientemente de todo dato empírico”.<sup>7</sup> Es, pues, un *Faktum*, un imperativo. La ley moral se impone como un hecho que los datos “del mundo sensible y nuestro uso teórico de la razón” no pueden explicar.<sup>8</sup> Es *un hecho* de la razón pura “del cual nosotros tenemos conciencia *a priori*” y como “realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada por ninguna deducción, por ningún esfuerzo de la razón teórica”, ni confirmada por la

<sup>6</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1932, p. 55 (cfr. Immanuel Kant, *Grundlegung zur metaphysik der sitten*, AC. B., vol. IV, Madrid, Espasa Calpe, 1932, p. 414).

<sup>7</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft*, AC. B., vol. V, 1, 1, C. 3, p. 42. Berlín, G. Reimer, 1913, p. 84.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 43 y 94.

experiencia, pero está ahí, firme, en la conciencia.<sup>9</sup> Pero no es difícil admitir que está ahí, en la conciencia y se me impone.

Pero ¿por qué y cómo se impone? ¿Se me impone porque la considero, *objetivamente*, como un bien moral? En Kant, de ninguna manera. El *bien moral* es una *calificación* de la voluntad. Su doctrina moral es una ética de la *intención* (*Gesinnungsethik*). Sin embargo, a pesar de sus afirmaciones de que la voluntad no es *buena* “por lo que ella hace u obtiene”, ni siquiera “por el fin que se propone”, sino solamente por su querer, por sí misma,<sup>10</sup> no deja de presentarse una duda o ambigüedad, de hecho, en Kant. Porque, ¿qué es lo que se le presenta a la *conciencia*? ¿Por qué, al fin de cuentas, la voluntad se *califica* a sí misma de *buena* por el solo hecho de conformarse con la ley? ¿Basta, en realidad, el motivo del *deber*? Aunque Kant lo afirme tajantemente, veremos que no es así. Pero, por lo pronto, en Kant, la *voluntad buena* la relaciona con el concepto de *deber*, como conforme al deber (*pflichtmäßige handlung*). Más aún *como único motivo el deber* (*Handlung aus Pflicht*). Es, pues, una ética de la *intención* y del *deber* (*Pflichtethik*), como una ley fundamental de la razón práctica, que cristaliza en un imperativo categórico (sin ningún contenido material) a obrar por la mera forma de la ley según una norma universal: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, a la vez, como principio de una ley universal”.<sup>11</sup> Pero la raíz y el fundamento del deber no es sino la *buena voluntad*, que *en sí y de sí* misma toma todo su valor y sobre todo el concepto de *lo bueno*, por eso “nada se puede pensar” como bueno, sino “una buena voluntad”.<sup>12</sup> Pero admitiendo que el ideal de la moral kantiana de “obrar siempre de tal modo que pueda querer que mi máxima se convierta en una ley universal” expresa, indudablemente, una meta moral muy alta, de fácil comprensión ciertamente, pero que acusa una formalidad ética que, de hecho, no toma en cuenta la naturaleza humana. O da por *un hecho* lo que es, precisamente, un *deber*. En otras palabras, *yo debo y me comprometo a obrar en consecuencia, siempre y cuando yo mismo esté convencido de tal cosa*. Pero entonces, el *formalismo ético* vale únicamente para *quien esté dispuesto* a comprometerse. Y si es así, ¿tendrá razón Hegel al afirmar que el *formalismo ético* de Kant es mera pirueta lógica? ¿Que su “razón” más que “legisladora” es “examinadora” y, al ser “formal”, basada en la *intención*, bastaría cambiar esa “intención” para

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 47 y 94.

<sup>10</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, A, 3 = IV, 394.

<sup>11</sup> Immanuel Kant *Kritik der Praktischen Vernunft*, *op. cit.*, p. 30, Trad. M.G.M., p. 63.

<sup>12</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, p. 21; Immanuel Kant, *Grundlegung zur metaphysik der sitten*, *op. cit.*, C. 1, p. 393.

cambiar de posición ética?<sup>13</sup> Sin embargo, aunque la objeción está puesta, el problema lógico sigue estando en pie. El *hecho moral*, para Kant, permanece. Antecede al posible cambio de intención. Pero no deja de ser una crítica al prurito kantiano del *deber* en aras de una formalidad legal que, a decir verdad, es “expuesta” o “ilustrada” por Kant, pero no “demostrada”.

## II

Hegel denomina a la *Teoría del Derecho* de Kant (y de Fichte) como una *teoría formal* porque el fundamento Kant lo buscaba *sin recurrir a la experiencia empírica* para explicar su *necesidad y universalidad*. Ese fundamento lo colocaba en el continente de la *voluntad*, el cual no podía descubrirse por razonamiento inductivo. Kant y Fichte trascendían la empiricidad y los intereses consiguientes, muy mundanos, de libertad, de propiedad, de deseo de vivir de la filosofía sensualista de Hobbes y Locke. Kant reviste el derecho con una buena vestimenta de *dignidad moral*, aunque ésta sea postulado de la razón práctica.

Kant, al negar una *norma objetiva*, incluso bajo la idea de *bien*, rompe el puente que unía al *sujeto cognoscente* con el *objeto* conocido. Aunque ya, por otros motivos, lo haya intentado realizar el empirismo de Hume al negar el *objeto*, es decir, *la cosa en sí*. Aunque Hume esa idea de “cosa en sí” la haya trasladado a las *impresiones* y Berkeley a la *percepción*, al fin de cuentas. Y lo rompe de una manera radical. Más que Descartes. Niega Kant la relación normativa con el mundo de las cosas, de la realidad, con los *contenidos*. La *razón objetiva*, o considerada como tal, por la cual yo puedo saber, fuera de la misma voluntad, si algo es justo o injusto, quedaba eliminada. Así, se aislaba el *sujeto cognoscente*, hasta cierto punto, del mundo de la objetividad. Aunque a decir verdad, Kant intentaba lanzar un puente entre sujeto y objeto, entre sujeto cognoscente y objeto conocido. No había una dicotomía total entre sujeto cognoscente y realidad de la cosas en sí. Cierto, las *cosas en sí*, aisladas, no existen sin el sujeto que las pone para conocer. Es decir, el objeto es para ser conocido y la *razón*, el conocimiento, es para conocer un objeto.<sup>14</sup> Con razón dice Hegel que, en este punto, Kant sostendría una moralidad “abstracta”, a-histórica, encerrada en el mismo sujeto, fuera de

<sup>13</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 254.

<sup>14</sup> M. García Morente, “Prólogo”, en Immanuel Kant, *Fundamentación metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, pp. 55 y 271.

toda contingencia empírica. Kant respondería a esta objeción diciendo que precisamente esta independencia de lo “empírico” permite a la moral su obligatoriedad y su pureza. De lo contrario, la moral se convertiría solamente en una serie de máximas de prudencia pragmáticas teñidas de interés.

Hegel insiste en la crítica al formalismo kantiano y su carácter abstracto y supuestamente a-histórico afirmando que incluso la *moral* o el *deber moral* tiene una *historia real*, fruto de unas *circunstancias sociales y políticas (espíritu objetivo)*. Ese puro deber ser, a-histórico, no daría cuenta de lo realmente humano, de su fenomenología de su diversidad. Sería un *deber ser atemporal*, intemporal. Así lo sostiene, por ejemplo, Alasdair MacIntyre.<sup>15</sup> Hegel lo llamaría lo *absoluto del sujeto*, con un fuerte reclamo religioso, fruto de la educación puritana del mismo Kant. Para Hegel, la moral estaría radicada en el mismo pueblo, en su cultura y tradiciones, no sería un puro *deber ser* de una voluntad atemporal y a-histórica.<sup>16</sup> La *moral* y su *deber ser* serían fruto de una determinada cultura, en una *determinada comunidad*. Volveríamos a la concepción aristotélica del hombre como *ser social*, lo moral sería la expresión de la cultura de un pueblo.<sup>17</sup> Lo afirma expresamente: “La totalidad ética absoluta no es otra cosa que el pueblo”.<sup>18</sup> Idea ya muy cercana al *espíritu de las leyes* de Montesquieu. Y, obviamente, a la idea aristotélica del hombre como *ser social* y a la tomista de *persona moral y comunidad*.

Hegel, además, critica el *formalismo* kantiano porque lo considera un *formalismo vacío*, es decir, un imperativo categórico que actúa tan sólo por el *deber por el deber* bajo la máxima de un *universal* que no expresa una *normatividad de contenido*. Esa “ley universal” (el “obra de tal manera”) no propiciaría ningún *contenido normativo* para la acción moral, sólo el *deber por el deber*. O mejor, si Hegel no se fijó, Kant lo daría en el segundo *Principio de humanidad*: “Obra de tal manera que tomes a la humanidad no como medio sino como fin”. Aquí sí hay un *contenido normativo*, un *ideal objetivo* de idealidad humana, como un principio que expresa un *bien*, no ya la mera “buena voluntad”. Pero si ésto es así, Kant ya se apartaría de su formalismo y de su encierro en su sujeto cognoscente de su *buena voluntad*. Volvería, *de facto*, a la filosofía tomista.

Hegel con razón, pregunta por la norma de la acción moral. Quiere saber *qué es el derecho* y *qué es el deber*. No, tan sólo, *cómo sé*.

<sup>15</sup> Alasdair MacIntyre, *A short history of ethics*, Nueva York, Macmillan, 1976, p. 1.

<sup>16</sup> G.W.F. Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Madrid, Aguilar, 1979, (1802), NL, p. 70, Werke 2:454.

<sup>17</sup> G.W.F. Hegel, *Lectures on the philosophy of World history: Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 80.

<sup>18</sup> NL, p. 92; Werke 2: 481.

## III

Kant, en consecuencia con sus premisas, tenía una idea especial de la ciencia del derecho. Si su *ética* reflexionaba la *moralidad*, su *filosofía del derecho* se centrará en la *formalidad-legalidad*.

El derecho será, pues, un conjunto de reglas que determinan externamente la legalidad de las acciones. El derecho no mira al *motivo* de la acción. O el *fin* o finalidad, según Kant. No persigue un *bien*, sino un *deber* sólo dirigido a la acción externa mandada por la ley. Que la libertad de cada uno sea compatible con la libertad de todos. Intenta una legislación que en el campo de la “objetividad”, algo que se puede detectar, se relacione con una posible y factible convivencia. El principio universal del derecho sería: “obra exteriormente de tal suerte que el libre uso de tu albedrío pueda estar conforme con la libertad de todos según una ley universal”. Por lo tanto, “es justa toda acción, según cuya máxima la libertad del albedrío de cada uno es compatible con la libertad de todos según una ley universal”. Luego Kant trata de propiciar una norma que evite en cuanto sea posible, las “arbitrariedades” de la “subjetividad”. ¿Lo logró? ¿La *novedad* de Kant?

No quería destruir la moral tradicional, sino restaurarla. No quería encerrarse en un craso empirismo (Hume). Ni en un racionalismo especulativo tipo cartesiano. Intentaba salir del claustro del solipsismo cartesiano y del craso empirismo. Tenía detrás la tradición cristiana, aquella de la libertad moral y responsabilidad. Y el principio de la dignidad personal. Una revolución: 1) en el orden práctico: la moral ya no sobre la idea de *bien* (como en la antigua doctrina del derecho natural) sino sobre la forma del *deber*; 2) en el orden especulativo: el conocimiento ya no sobre el *ser* (como Descartes) sino sobre el sujeto cognoscente y esas formas *a priori*. Luego, una *ética* y un *derecho* fruto de la *razón pura* (una “especulación” filosófica). Sin referencia ni al *ser*, ni a la realidad supuestamente objetiva, caótica, fragmentada. Una *laicización* de la ética y del derecho. Sin referencia a ninguna *normatividad* objetiva en cuanto a la ética, sino sólo apelando a la pura razón. Ésta era la que fijaba la legitimidad, medía las condiciones de existencia y sus alcances. Una moral pues, *autónoma*, un sujeto legislador, a imitación de Rousseau.

a) Pero, hay un fondo *religioso*: su *absolutismo moral*, con un sello de absoluto, casi como valor divino: valor santo del *tú debes* (de la obligación). Sin referencias objetivas de normatividad (ni *bien* ni *felicidad*, ni *interés* (del bueno). Con una idea de intención pura, *desinteresada*, como equivalente al *amor puro* de la mística cristiana. Aquí en este punto radica su originalidad ética. Y un intento por purificar la ética.

b) Pero, exagera cuando, en su intento por evitar una ética *desinteresada*, haya tenido que eliminar toda ética de *fines*, quitando a la moralidad su motivación principal: la *finalidad* del *bien*. Así se castra la moral. Se torna desinteresada por *esencia*, abstracta, anti-humana. Precisamente, con la *finalidad* tras un *bien* se lograría el mayor desinterés o egoísmo. Por ejemplo, el *bien* como fin en sí mismo. Para los demás y para sí mismo.

La ética de Kant, con el fondo histórico-filosófico y sociopolítico, desembocó posteriormente en la crítica de Hegel, Marx, Freud y últimamente en la posición crítica de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas).

Kant, una vez más, tiene que ser descubierto. Su filosofía política, aun siendo una parte esencial e importante de su pensamiento, como piensa H. Saner, porque “constituye en un cierto sentido la más clara expresión de todo su filosofar”, es aún no suficientemente valorada. Kant era, sobre todo, el estudio de su teoría del conocimiento. Cuando es también un filósofo político que en mucho presagia las críticas sociales de un Hegel y un Marx. Un estudio de su moral no es tan imposible como lo piensa John Rawls.<sup>19</sup> Su teoría moral es importante porque es parte esencial de su teoría de la historia. En ésta Kant se pregunta por el *sentido* del proceso histórico, porque en él, como muchos pensadores anteriores, cree descubrir una trama o un hilo conductor aunque no sea rectilíneo o vertical. Su filosofía de la historia aterriza o culmina en su filosofía de la religión y su teoría de la moral es el puente que los une. Tienen razón K. Jaspers y G. Rohrmoser en suponer que la filosofía de la religión de Kant no es sino la respuesta del mismo a una de sus preguntas importantes de su filosofía y que serían la síntesis de algo esencial para la razón: “¿Qué es lo que puedo esperar?” (*Was darf ich hoffen?*) (Kant, *Crítica de la razón pura*, B 833).<sup>20</sup>

Por otro lado, la filosofía de Kant pretende ser no solamente una teoría, sino también una práctica. Su discurso sobre historia universal conlleva no sólo una *teleología* sino también una fuerte crítica a la sociedad de su tiempo y un intento de generación de movimientos guiados por la razón, para llegar a la *paz perpetua*. Por algo Horkheimer y Popper ven en el núcleo de la filosofía kantiana una buena fundamentación para la justicia y la libertad. Su moral (religión) condicionó su lectura de la filosofía de la historia.

<sup>19</sup> John Rawls, *A theory of justice*, Oxford, Oxford University Press, 1973, p. 251.

<sup>20</sup> F.J. Herrero, *Religión e historia en Kant*, Madrid, Gredos, 1975, p. 107.

## CONCLUSIÓN

Kant en su *crítica de la razón pura*, intentó zanjar el abismo que se abría entre el racionalismo cartesiano (en la línea de Descartes a Wolf) y aquella del empirismo inglés (de Bacon a Hume). De esa posición kantiana partirá el idealismo moderno y de esa línea de Hume saldría *in nuce* el positivismo con todas sus ramificaciones. Kant trató de superar ese racionalismo cartesiano, esa “ciencia moderna” que pretendía ser ordenada por deducciones matemáticas a partir de “juicios analíticos”. Al mismo tiempo, Kant quería escapar del casuismo y particularismo empirista que intentaban prescindir de ideas universales y necesarias como son los *juicios políticos a priori*. Kant asumía una síntesis: retomar un elemento empírico, la *sensibilidad*, como “materia” y otro subjetivismo como “forma” que cubriría la necesidad y la universalidad: son las sintéticas *a priori*, base de toda ciencia.

Sentidos y entendimiento, colaboración necesaria en orden a la constitución de la ciencia. Es la preocupación de Kant. Como lo fue para Platón, Aristóteles y Santo Tomás. Los datos de los sentidos carecen de necesidad y universalidad. Los del entendimiento son conceptos vacíos. Pero, ¿Kant escapó al abismo?, ¿resolvió el dilema racionalismo-empirismo? Me parece que, en el fondo, dejó el problema insoluble. No logró, creo, una verdadera síntesis. Por un lado, dejó casi como estaba a la sensibilidad en su particularidad fenoménica, sin que ésta aporte algo real al entendimiento. Esta actividad intelectual se quedó sin los aportes de una realidad que era considerada puro *phenomenon*. De ahí su “formalismo” que substituía al realismo. Y por lo tanto, una filosofía que ya no sería la *ciencia del ser* y de la realidad, como en Aristóteles o Santo Tomás, sino una ciencia de la misma ciencia, es decir, una mera lógica. La filosofía ya no se preguntará, en la *crítica de la razón pura*, por la *objetividad* de nuestro conocimiento, sino sólo por su posibilidad, ya no será una ciencia que intenta conocer las cosas, sino que se preguntará, *cada día más*, por la *forma* y la *naturaleza* del conocimiento, por su modo de funcionar *a priori*. Será el formalismo kantiano.

Pero este modo de pensar será antagónico al Kant de *la fundamentación a la metafísica de las costumbres*. Ahí Kant sostendría, frente a su formalismo de la ley, una norma que ya le viene de un *realismo* y una *objetividad*: el principio de *humanidad* y el de *naturaleza humana*.

Por lo demás, el mismo Kant al postular un estatuto “no científico” para la moral, y al ubicarla en el ámbito de una racionalidad práctica, fundada en verdades *a priori*, no sujetas al vaivén de los relativismos, salva a la misma moral. Así como la necesidad de las leyes científicas no pueden provenir de la experiencia, sino del sujeto mismo que aplica las leyes del pensamiento que

percibe y comprende las cosas. Así piensa contra Hume. En el espíritu que condiciona al objeto mismo en orden a su propio conocimiento. De la misma manera, es el hombre mismo, en su racionalidad y por su racionalidad, el que deja un sitio a la eticidad. El reino de la libertad no puede estar regulado —o aprisionado— por las cosas. Es el hombre mismo, por medio de su razón, el que guía su propia acción. El *deber* no es otra cosa sino un postulado *a priori* de la misma razón. La conciencia moral es autónoma. Se impone a sí misma como deber, como un *imperativo categórico*. No puede haber ahí, como fundamento, una “cientificidad”. Se está en otro orden y dimensión. De ahí su frase: “He tenido que suprimir el *saber* para dar lugar a la fe”. En todo caso, la razón del hombre es la norma. Pero si esto es así, Kant vuelve, por otro rodeo, a los griegos.

Por lo demás, siempre podríamos rendir un homenaje a Kant.

- a) Por haber aterrizado, en cuanto *teoría del conocimiento*, el fenómeno de la *secularización* en la modernidad y fundar el imperio de la *razón* unido a la *historicidad*. Fundar la *autonomía*, desde el punto de vista de la racionalidad moderna. A ese imperio de la *ley* de la que ya había hablado Montesquieu, Kant le puso su fundamento epistemológico. De paso, la dará a la *ciencia* su estatuto y su campo específico, el de la fenomenicidad, la empiricidad. Y salvaría igualmente a la ética y moral de aquellos críticos que quisieran verlos medidos con los paradigmas del método científico. Kant también a ellos les puso su espacio y horizonte. La razón tenía sus límites. Se convertiría, sí, en legisladora. Pero su fundamento no lo obtenía de la empiricidad, de lo fenomenológico, de lo aparente-finito. Con acentos platónicos pondría a la filosofía moral en sus fundamentos, muy lejos del “aullido de los lobos” de la finitud hegeliana. O, por lo menos, muy lejos de ese intento de querer *aprehender* y *medir* lo *inaprehensible*, es decir, el intento de querer aprisionar con el método empírico lo que Kant conceptualizaba como las cuestiones “*A priori*”. ¿Kant frente a Hume? No. Más bien, superando a Hume. Delimitando el objeto propio y específico del entendimiento sensible. Éste no podría captar sino lo empírico, no lo *nouménico*, no el mundo de las “esencias”. De lo nouménico, de lo que no se puede comprobar, verificar, se tendría, en todo caso, un *conocimiento negativo*. Kant, por lo tanto, salvaba el campo de la ética, de la filosofía moral, aquel campo en el que postulaba el *imperativo categórico*: el “*tú debes*”, como un indiscurso y fundamental principio moral, que no necesita la comprobación experimental, cientificista, porque tenía en la *razón*, regulada por la formalidad de la ley, su norma universal y absoluta. Kant, con esto, había fundado la autonomía del hombre en la modernidad y con

ésta el fundamento de la racionalidad de la *razón ilustrada*. Alcanzaba el hombre, así, según Kant, su mayoría de edad. El hombre europeo era, pues, el hombre ilustrado, el que con su sola razón podía aterrizar, histórica y políticamente, todas las consecuencias del *cogito* cartesiano. Kant habría desarrollado el método de Descartes, pero con un añadido importante: lo habría convertido en *política* y en *ética*. En ética, porque la razón se convertía en la gran y única *legisladora*, la única que podía detectar lo que la *formalidad* de la ley comandaba; y en política, porque la razón humana podría ejercer la crítica de todo devenir histórico. La historia, así, ya no era designio de los dioses, sino era, en pleno, aun desde el punto epistemológico, una *obra humana*, no un *opus Dei*, sino, *secular* e históricamente, un *opus hominis*. Kant, por lo tanto, aterrizaba y mundanizaba, en filosofía de la historia, la concepción renacentista del florentino Maquiavelo: el hombre es un *ser natural*, como lo había pensado Aristóteles, pero también la *política* y los *Estados* son cosas naturales, son movidos por fuerzas y nervios, son objetos de la dinámica, de la física y la geometría. Kant le daría a esta concepción una fundamentación filosófica, pero, urge decirlo, sin los tintes naturalístico-positivistas que se empezaban a gestar con la filosofía hobsiana. Kant, en este sentido, sería un anti-positivista *ante Litteram*, por lo menos en el campo de la metafísica y en la ética, habida cuenta que no encerraba todo conocimiento en el marco del paradigma del método científico y, salvo mejor parecer, Kant no abandonó del todo la concepción moral de la filosofía grecolatina, en especial con sus *principios de humanidad*, sobre todo tomar al hombre como *persona moral*. Bastaría leer su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

- b) Kant, por consiguiente, merece, como pensador filósofo, un homenaje por su radical defensa de una eticidad que le urgía al naciente mundo moderno. Saber que se podría contar con una filosofía moral, plenamente racional, que fundaba la *obligatoriedad* en la misma razón, fuera de los vaivenes y los relativismos de una moral de situación o con fines aviesos o de plano, utilitaristas. Kant, con su racionalidad jurídica y su insistencia en el *deber*, purificaba los actos morales y cantaba el mejor himno a una buena filosofía de las costumbres, como un proyecto de un largo devenir desde la mejor filosofía moral de los antiguos estoicos. Por lo demás, no escondo que quien lee, tan sólo, el primer Kant, el de la *Crítica de la razón pura*, podría quedar encerrado en un larvado e incipiente positivismo jurídico. Pero Kant es algo más que su *formalismo*. Tuvo, de hecho, una evolución temática que concluyó con su *opus postumum*, abriendo el

campo a la filosofía hegeliana del *Deus sive historia* o al hombre como *deus creatur*.

- c) Pero existen otros motivos para rendir homenaje a Kant y recordar su pensamiento. Me refiero a su crítica de la sociedad dentro de su filosofía de la historia. En tiempos de Kant la economía burguesa ya estaba en expansión. Ya había nacido el *optimismo de la razón* y la *ciencia-técnica*, unido a los fenómenos de la industrialización, ya había ayudado a crear al *homo oeconomicus*. Kant no estaba de acuerdo ni con el hedonismo utilitarista, ni con una moral de puras buenas intenciones. Pero se enfrentaba con una determinada historia en la que, según él, reinaba un dinamismo conflictivo. ¿Qué hacer con lo que Kant detectaba como una *insociable sociabilidad* de los hombres? Por un lado, Kant como buen ilustrado, creía en las potencias de la razón. Pero creía, al mismo tiempo, que en la economía burguesa, el mismo interés individualista, de hombres y pueblos, exigiría el respeto a la libertad dentro de cada Estado y, por lo tanto, a la pacificación de las relaciones de los diversos Estados entre sí. Con ingenuidad, muy propia de su tiempo, creía que la misma competencia de la economía burguesa, crearía un espacio de libertad para evitar que todos, al fin de cuentas, saliesen perjudicados. Creía, además, que el mismo *dinamismo conflictivo*, sería usado por la naturaleza para provocar que los mismos Estados rehuyesen la guerra y consiguiesen, paradójicamente, lazos de paz. El espíritu del comercio (*Handelsgeist*), según él, que es incompatible con la guerra, finalmente se apoderaría, tarde o temprano, de todos los pueblos. Sabemos, por desgracia, que no fue así. Y que aquí, en este punto, Kant de plano, se equivocó. Ni el *dinamismo conflictivo*, la *insociable sociabilidad*, ni el espíritu del comercio, han creado la más mínima sociabilidad de auténtico humanismo. El desarrollo técnico-económico de la modernidad, más aún, nos ha llevado a lo contrario. El *homo oeconomicus* se ha convertido en un inmenso y extraordinario *Leviatán* que chorra sangre por todas partes.
- d) Pero Kant no fue sólo el enamorado de la racionalidad optimista. Kant creía en un progreso de la *razón ilustrada*. Exigía un trabajo de la razón para pasar del progreso legal al progreso moral. En la historia, Kant exigía ese tránsito. Su racionalidad era, pues, críticamente activa. De ahí que Kant preparaba el camino a Marx. Su teoría crítica era una teoría crítica de la sociedad, porque señalaba los agentes y los sujetos de ese tránsito: el hombre que con su razón propicia ese determinado cambio social. De ahí, por ejemplo, su crítica a los poderes. Pero a partir de una emancipación crítica del individuo. “*Pensar por sí mismo*”, salir de una “culpable minoría de edad”, era su divisa ilustrada. Pero para todo un pueblo. En su *Conflicto*

*de las facultades*, Kant nos ejemplifica su crítica al dominio despótico y su defensa de la auténtica razón ilustrada. Sabe perfectamente bien, y de ahí su relación con una línea de la filosofía moral tradicional, que primeramente hay que cambiarse íntegra y moralmente, individuos y pueblo, para poder conseguir una auténtica transformación social. Creo que esta dimensión ética, tan importante, ha sido una de las mejores herencias del filósofo Kant.

# El concepto de Dios en algunos textos del *joven* Hegel

---

---

*Ernesto Gallardo León\**

## *Resumen*

El artículo se centra en revisar, desde un enfoque interpretativo, los primeros textos escritos por Hegel, con la finalidad de entender su punto de vista sobre el concepto de Dios. Por ese motivo, ubicamos el concepto de Dios en el “joven Hegel”, como una realidad política y social que servirá para la construcción de Alemania como una nación, y para Hegel tiene un interés particular, porque los filósofos alemanes de su tiempo no lograron terminar con la división política y social de su momento, debido a que tenían una idea de Razón desvinculada del concepto de Dios.

*Palabras clave:* Dios, subjetivo, objetivo, política, religión.

## *Abstract*

The article focuses on reviewing, from an interpretive approach, the first texts written by Hegel, in order to understand their point of view on the concept of God. For this reason, we place the concept of God in the “young Hegel” as a social and political reality that will serve for the construction of Germany as a nation, and for Hegel is of particular interest because the German philosophers of his time failed end the political and social division of the time, because they had an idea of disengaged reason the concept of God.

*Key words:* God, subjective, objective, policy, religion.

Artículo recibido el: 29-04-12

Artículo aceptado el: 18-03-13

\* Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México [netoleon@hotmail.com].

**E**l objetivo principal de pensar el concepto de Dios en la filosofía de Hegel, en especial del llamado periodo de *juventud*, es presentar las ideas principales de este autor con respecto al problema de Dios y poder entender el proyecto inicial de *La fenomenología del espíritu*, adentrándose al lenguaje de este filósofo. No agotamos el tema, porque no tratamos todos los textos de juventud, pero sí algunos de los más representativos en cuanto al concepto de Dios.

#### LA GÉNESIS DE LA IDEA DE DIOS EN EL JOVEN HEGEL

Hegel nace en Stuttgart, en agosto de 1770, año en el que Kant había publicado su famosa disertación *Dissertatio: de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Alemania no existe todavía como nación, sino que los diversos reinos de la región suaba se encuentran unidos por el sacro imperio romano germánico, que luego se disolverá por la conquista del ejército de Napoleón en 1806.

La vida de Hegel transcurrirá:

[...] durante uno de los periodos más brillantes y agitados de la historia europea. Nació el mismo año que Hölderlin y Beethoven y perteneció a una generación que creció en la gran época de la literatura alemana, la de Lessing, Goethe y Schiller. Fue aquel periodo de grandes cambios, a los cuales contribuyó en gran medida la generación del propio Hegel, muchos de cuyos miembros por cierto se vieron a sí mismos como los protagonistas de un proceso de profunda transformación histórica orientado a inaugurar una nueva época de mayor esplendor y armonía para la humanidad.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Eduardo Álvarez, *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*, Madrid, Trotta, 2001, p. 11. Pueden consultarse las diferentes biografías de Hegel, todas ellas describen la situación social, política y económica de la Alemania de ese tiempo. Algunas ofrecen retratos psicológicos de Hegel a partir de su diario y de sus cartas. No hay que olvidar que la muerte de sus hermanos, de su madre y la locura de su hermana, influyeron en el carácter inseguro y melancólico de Hegel, al grado de que en el seminario lo apodaban “el anciano”. Véase G.R.G. Mure, *La filosofía de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1984. Walter Kaufmann, *Hegel*, Madrid, Alianza, 1979. Jean Michel Palmier, *Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977. Terry Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000. Jacques D'Hondt, *Hegel*, Barcelona, Tusquets, 2002. Véanse también, José María Ripalda, *La nación dividida. Raíces*

Pero, ¿cuál era la idea de Dios de Hegel antes de llegar al seminario? ¿Cuáles fueron sus inquietudes y cuál era su pensamiento? Hegel decidió ir al seminario para ser pastor, pero ya tenía ideas fundadas sobre el fenómeno religioso y una mirada crítica de la institución religiosa, tanto católica como protestante, lo que impidió más tarde que se dedicara a dicho oficio. José María Ripalda en su libro *La nación dividida*, describe el contexto histórico e intelectual de la educación de Hegel en Stuttgart: ilustrada, donde se rechazan las ideas de superstición, fetiche y prejuicio. Cuando Hegel tiene 15 años, escribe en su diario la manera que tiene de percibir la religiosidad y cuál cree que es el destino de la idea de Dios:

[...] “nuestro sistema religioso” (Dok 49) se apoya no sólo en la interioridad ética, sino en la presencia inmediata de Dios, que le subyace guiando infaliblemente el instinto moral, y en la idea de Providencia, que establece la justa correspondencia entre nuestro esfuerzo moral y la marcha del mundo.<sup>2</sup>

Ripalda comenta de este pasaje:

Temas místicos se hallan aquí implícitos en diversos grados. A los quince años Hegel es aún insensible a estas tendencias más o menos panteístas. Pero el concepto de Providencia se halla en una constelación que le convierte en punto privilegiado por el que la religiosidad racionalista y ética desemboca en una religión del corazón y la interioridad.<sup>3</sup>

Aquí hay un punto de encuentro con Kant y la teología protestante, pero también un alejamiento. Se habla de la religión como apoyada en “la idea de Providencia”, se hace énfasis en que la religiosidad proviene de “la presencia

---

de un pensador burgués: G.W.F. Hegel, México, Fondo de Cultura Económica, 1980. Rubén Dri, *Revolución burguesa y nueva racionalidad. Sociedad burguesa y razón en el joven Hegel*, Buenos Aires, Biblos, 1994. Wilhelm Dilthey, *Hegel y el idealismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956. Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona, Grijalbo, 1970.

<sup>2</sup> José María Ripalda, *La nación dividida...*, op. cit., p. 59.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 59. Para este tema puede leerse el libro de Robert Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Grecia, Ousía, 1980, pp. 85-123. Ahí, Legros reconstruye el contexto intelectual del joven Hegel y las lecturas compartidas de sus amigos de seminario. En especial la primera parte que se titula “La Ilustración y la religión racional” (*L’ Aufklärung et la religion rationnelle*), donde muestra la influencia de Lessing, Jacobi y Spinoza.

inmediata de Dios” y que detrás de ella hay “una justa correspondencia entre nuestro esfuerzo moral y la marcha del mundo”. Pero ese sistema religioso “se apoya no sólo en la interioridad ética”, es decir, es una religiosidad viva, no sólo “ética”, que encuentra su sentido en la manifestación de Dios. Tiene razón Ripalda al referirse a la insensibilidad de Hegel a estas “tendencias más o menos panteizantes” de estas reflexiones juveniles. Sin embargo, se equivoca al hacer el diagnóstico final, pues considera que “la religiosidad racionalista y ética desemboca en una religión del corazón”. Pienso que Hegel tiene otra idea en mente, que al paso del tiempo madurará y se plasmará en los *Escritos de juventud* y en la *Fenomenología del espíritu*. El Hegel de 15 años ya piensa en una religiosidad más acorde con los “temas místicos”. Dios es fundamento de todo, es lo que subyace al instinto moral y lo que guía los “esfuerzos morales” junto a la “marcha del mundo”. La idea de “Providencia” es un puente entre ética y religiosidad, pero lo que hay debajo del puente es la “presencia inmediata de Dios”. Más adelante expondremos cómo es que Hegel romperá con esta idea, pero después volverá a ella.

Debemos agregar que en estas consideraciones sobre la Providencia, la religiosidad y la ética, Hegel afronta un problema sustancial: la fragmentación entre las diferentes fuerzas sociales que impiden la unidad del pueblo alemán. Además que se ve superado por naciones vecinas (Prusia y Austria) que han consolidado su estructura política y económica, convirtiéndose en repúblicas y formándose como Estados-nación. Hegel sabe que Alemania no puede superar las contradicciones políticas y que el factor religioso no ayuda para alcanzar unidad social. En este punto, Hegel imagina un proyecto de restauración ética y humana de la sociedad alemana, que debe ir acompañada de la religión. No obstante, el fenómeno religioso tiene todavía cargas de fanatismo e irracionalidad que no compaginan con la revolución moral que impulse al pueblo alemán a identificarse como uno solo.

La revolución social en el contexto de Hegel es de tipo burgués. El atraso que vive la Alemania de su tiempo se debe, esencialmente, a la permanencia de las viejas estructuras heredadas de la Edad Media. Como ya mencionamos más arriba, Alemania no existe todavía como nación, sino que se encuentra dividida por regiones gobernadas por una aristocracia anquilosada y legitimada por el poder papal romano. Es lo que se llamó el “Sacro Imperio Romano”, que como bien señala Pinkard, ya en la época de Hegel “ni era Sacro ni Romano ni un Imperio”.<sup>4</sup> El Imperio había quedado casi desmembrado a

<sup>4</sup> Terry Pinkard, *Hegel. A Biography*, *op. cit.*, p. 2. La cita textual dice: “In fact, Hegel did not grow up in anything that could really be called “Germany” at all; he was born instead into de duchy of Württemberg, which itself was part of the Holy Roman Empire –the butt of the joke that it was neither Holy nor Roman nor an Empire”.

causa de las guerras perdidas y de los territorios confiscados desde el siglo XVII. La legitimación de la Iglesia católica había quedado sin efecto, debido a la Reforma cristiana emprendida por Lutero. Al mismo tiempo, la corrupción de las cortes aristocráticas impedía que se llevara a cabo la unificación de los distintos reinos, ducados y feudos alemanes, lo que propició el retraso de las innovaciones burguesas con respecto a otros países europeos que ya habían logrado implementar reformas económicas y políticas, y comenzaban a construir sus naciones.<sup>5</sup>

Antes de su llegada al seminario, Hegel entendía que las instituciones ya no respondían al espíritu de los tiempos. En un artículo que escribe para graduarse de la preparatoria en Stuttgart (1788: tiene 18 años), Hegel explica este descrédito institucional, refiriéndose a la brecha que existe entre los intelectuales contemporáneos (poetas) y la gente común (el pueblo). Los poetas, dice Hegel, tratan de impulsar un cambio, por eso no son comprendidos. Leamos un breve texto de ese artículo:

[...] (Dok 48) El poeta ya no tiene en nuestros tiempos un radio de acción tan dilatado. Los hechos famosos, tanto de nuestros antepasados como de los alemanes más recientes, ni están entrelazados con nuestra constitución ni su memoria se conserva por tradición oral. Meramente por escritos históricos de naciones en parte extranjeras tenemos conocimiento de ellos; e incluso este conocimiento (Dok 49) se limita sólo a los estados que disfrutaban de cierta cultura. Los cuentos que entretienen al pueblo bajo son tradiciones extravagantes, que carecen de toda relación con nuestro sistema religioso y con la verdadera historia. A la vez los conceptos y la cultura de los estados son demasiado distintos como para que un poeta de nuestro tiempo pudiera prometerse el ser comprendido y leído por todos.<sup>6</sup>

Las extrapolaciones entre el poeta y el pueblo, la constitución y la tradición oral, el pasado y el presente, el sistema religioso y la verdadera historia le sirven a Hegel para hacer una crítica sustancial: no hay diálogo entre los reformadores (que en el tiempo de Hegel eran los poetas, los literatos)<sup>7</sup> y los gobernantes, entre las autoridades religiosas y el “pueblo bajo”, entre el pueblo bajo y los poetas. Alemania no está escribiendo su historia y puede constatar en las “tradiciones extravagantes” del “pueblo bajo” y “nuestro

<sup>5</sup> Rubén Dri, *Revolución burguesa y nueva racionalidad...*, *op. cit.*, pp. 21-30.

<sup>6</sup> José María Ripalda, *La nación dividida...*, *op. cit.*, pp. 43-44.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 42, donde Ripalda dice: “Es sabido que en Alemania el movimiento nacional emancipador lo llevaron ante todo los ‘germanistas’, es decir, los literatos”.

sistema religioso”. Porque conocen y conservan mejor la memoria del pueblo alemán, los pueblos extranjeros. Porque no hay enlace entre historia antigua y presente, entre la sociedad antigua (el pasado) y la sociedad actual (el presente). Todas las instituciones están desarticuladas. Si las instituciones deben servir para generar identidad y solucionar los problemas de la vida diaria, entonces las instituciones en las que vivió Hegel no respondían a esas necesidades. ¿Qué hacer? Para conocer las propuestas de Hegel, debemos pasar al siguiente apartado. Es el periodo en el que ingresa al seminario y al salir de él, donde Hegel se esfuerza por construir un sistema que ayude a Alemania a superar la crisis por la que atraviesa.

#### LOS ESCRITOS DE JUVENTUD

El *joven* Hegel comprende un tiempo específico de su vida: de 1788 a 1800. Según Lukács, el cambio del joven Hegel, al Hegel del sistema, se da con la aparición, en 1807 de la *Fenomenología*.<sup>8</sup> Sin embargo, el mismo Hegel hace aparecer este cambio en su vida y la maduración de su pensamiento hacia el año 1800, poco antes de partir a Jena, donde en una carta a Schelling le escribe:

Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así, tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema.<sup>9</sup>

Esos años pueden dividirse en dos: 1788-1796, cuando Hegel vivió en Tubinga y Berna; 1797-1800, cuando Hegel vivió en Frankfurt.<sup>10</sup> Vamos a identificar que en los dos periodos Hegel maduró la idea de Dios y fue cambiando su perspectiva.

<sup>8</sup> Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, op. cit., pp. 414-437.

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 435. Para un comentario más a fondo de este pasaje, véase la Introducción de Vicente Serrano al libro de G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, Madrid, Colofón, 2001, pp. 15-27.

<sup>10</sup> La clasificación de los periodos la consideré de Ramón Valls y su artículo “Religión en la filosofía de Hegel”, tomada de Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 207-237. De Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, op. cit., pp. 35-414. De Rubén Dri, *Revolución burguesa y nueva racionalidad. Sociedad burguesa y razón en el joven Hegel*, op. cit., pp. 34-97. De Wilhelm Dilthey, *Hegel y el idealismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 2-106.

¿Cuál era la idea de Dios que tenía Hegel de 1788 a 1796? En 1788, Hegel ingresó a la Universidad de Tubinga a hacer sus estudios de teología y filosofía. Sabemos que un año después se entusiasmó junto con sus dos amigos y compañeros de seminario, Schelling y Hölderlin, por el estallido de la Revolución Francesa, y que conocía las críticas ilustradas a la Iglesia católica y al cristianismo en general.

Hegel, al salir del seminario en 1792, se dirige a Berna, y para ese periodo había estudiado fuertemente a Kant, influido por la interpretación de Fichte.<sup>11</sup>

En Berna decide darle un giro al problema de Dios para salir de la doctrina kantiana de la religión y hacer un Dios más cercano y sensible, un Dios para el pueblo, un Dios que permita unificar, a partir de la sensibilidad y la racionalidad, los deseos de “Razón y Libertad” para la creación de una “iglesia invisible”.<sup>12</sup> Este deseo por alejarse de la filosofía de Kant y estructurar un sistema completo incluirá la crítica, siempre presente en Hegel, a la institución religiosa, por ser, junto a la política, “aquella [que] ha enseñado lo que quería el despotismo: el desprecio del género humano y su incapacidad para nada bueno, de ser algo por sí mismo”.<sup>13</sup>

Sin embargo, y aquí empieza el germen de la idea de Dios que seguirá a la *Fenomenología*, lo religioso implica también un motivante, y más que lo religioso, la idea de Dios convertida en “Espíritu”.

Antes de trasladarse de Berna a Frankfurt, Hegel escribe *La positividad de la religión cristiana*. En ese texto hace un ataque a la positividad<sup>14</sup> de la religión, que *positividad* quiere decir la institucionalización de una creencia,

<sup>11</sup> G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 51.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 54-56.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 61. Después Hegel seguirá la crítica contra la política, pues “actualmente el espíritu de las Constituciones ha contraído una alianza con el egoísmo individual y en él basa su imperio”.

<sup>14</sup> En una extensa nota a pie de página, Ramón Valls nos detalla la diferencia que existía entre teología “positiva” y “especulativa” en la época de Hegel: “La distinción entre una teología ‘positiva’ y otra ‘especulativa’ era común entre los teólogos y tenía consecuencias en la educación de los estudiantes de teología a los que se les enseñaban ambas disciplinas por separado. La teología positiva pretendía transmitir los contenidos religiosos revelados por Dios tal como pueden hallarse en las ‘fuentes’, es decir, en la Biblia [...] La teología especulativa, por el contrario, significaba la elaboración conceptual de la revelación realizada por los teólogos valiéndose de categorías de pensamiento tomadas de los filósofos, sobre todo de Aristóteles a partir de los autores musulmanes y de la recepción de éstos desde los siglos XII y XIII”. Ramón Valls, “Religión en la filosofía de Hegel”, en Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, op. cit., p. 213, nota 18.

la institución de la fe. La crítica de Hegel se dirige a los discípulos de Jesús, pues torcieron su finalidad de liberar de prejuicios y leyes a los hombres. Jesús enseñó originalmente una religión verdadera, contraria a la enseñanza judía que:

[...] prescribían pedantemente una regla para todo acto indiferente de la vida diaria, dando a toda la nación el aspecto de una orden monacal, de un pueblo que ha reglamentado y reducido en fórmulas muertas lo más sagrado, el servicio de Dios y de la virtud [El mensaje de Jesús quiso] elevar la religión y la virtud a la moralidad y restaurar la libertad de ésta, que es su esencia.<sup>15</sup>

Jesús encarnó esta elevación de los principios morales a otro estatuto, al estatuto de la “vida”,<sup>16</sup> sin embargo, a lo largo del tiempo, los principios de Jesús dejados a sus discípulos, fueron orientados de manera tal que se unieron al Estado<sup>17</sup> y trastornaron en positividad, es decir, en creencias no racionales, en dogmas que convirtieron la fe en leyes, en creencias ciegas, carentes de “vida”.<sup>18</sup>

De aquí en adelante, Hegel apoyará la idea de que el Estado debe estar separado de la Iglesia,<sup>19</sup> y que la relación sólo puede ser beneficiosa, en cuanto la Iglesia enseña los valores morales y el deber, cosa que el Estado, en este primer momento, no puede enseñar<sup>20</sup> ni exigir.

La idea de Dios que tendrá Hegel en la *Positividad*, estará encarnada en los valores morales, en esa religión que quiere enseñar a los seres humanos el respeto por la vida y la persecución de la virtud. En este sentido, Dios será Espíritu no encarnado en las leyes exteriores, sino en “el derecho humano inalienable de darse la ley según el propio corazón”.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, op. cit., pp. 74-75.

<sup>16</sup> “Jesús era el maestro de una religión puramente moral no positiva”. *Ibid.*, p. 76. En contraste con la religión judía que estaba muerta por seguir la “ley”.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 78-79. Además, dice Hegel, “No contenta con este puro derecho eclesiástico, la Iglesia se ha vinculado, desde siempre, con el Estado”. *Ibid.*, p. 105.

<sup>18</sup> “Así, los cristianos han vuelto allá donde estuvieron los judíos. La característica de la religión judía –la servidumbre bajo una ley– la encontramos de nuevo en la Iglesia cristiana, por más que los cristianos se feliciten por haberse librado de ella”, *Ibid.*, p. 131.

<sup>19</sup> Léase el párrafo 270 de G.W.F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1993, pp. 694-710, donde Hegel aduce que es mejor para los dos la separación.

<sup>20</sup> La opinión de Hegel cambiará, en la segunda redacción de *La positividad* y en la *Filosofía del derecho*, sostendrá que el Estado ha aprehendido de la institución religiosa, la enseñanza de los valores.

<sup>21</sup> G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 143.

Hegel se muda de residencia y en enero de 1797 se traslada a Frankfurt con un amigo de Hölderlin. Aquí cambiará la perspectiva de la idea de Dios en dos sentidos fundamentales: 1) romperá con su intención de crear una nueva religión, una nueva mitología; y 2) romperá con la crítica de la positividad y hará una nueva consideración histórica del cristianismo.

¿Cómo se transformará la idea de Dios? Abordemos el primer punto: ¿cuál era el proyecto de crear una nueva religión?

Con la aparición del Terror después de la Revolución Francesa, con el control de Federico II a la Universidad de Tubinga, y hartos de la crisis política, económica, teológica y religiosa en Alemania, los tres pensadores (Schelling, Hölderlin y Hegel) se lanzan a crear un sistema de comprensión diferente de la realidad que titularon, *Primer Programa de un Sistema del Idealismo Alemán*.<sup>22</sup> El *Programa* consiste en una reestructuración de la política, un nuevo entendimiento de la estética y, lo que es importante para nuestro tema, una nueva religión. La idea de una nueva religión está unida a las otras tres preocupaciones:<sup>23</sup> arte, política y filosofía. El *Programa* dice:

Con la idea de la humanidad delante quiero mostrar que no existe una idea del Estado, puesto que el Estado es algo mecánico, así como no existe tampoco una idea de una máquina. Sólo lo que es objeto de la libertad se llama idea.<sup>24</sup>

Los tres jóvenes propondrán que se debe eliminar el Estado, debido a que trata a los hombres como *engranajes* y de este modo, impide la libertad y la realización de la “idea de moralidad”, que es mucho más alta que cualquier Estado.

[Llaman después al] derrocamiento de toda fe degenerada, persecución del Estado eclesiástico que, últimamente, finge apoyarse en la razón, por la razón misma. La libertad absoluta de todos los espíritus que llevan en sí el mundo intelectual y que no deben buscar ni a Dios ni a la inmortalidad fuera de sí mismos.<sup>25</sup>

El *Programa* concluye en la idea de revalorar la poesía y el concepto de belleza, porque la filosofía del “espíritu es una filosofía estética”. Así, la

<sup>22</sup> Hay una larga discusión para datar con precisión y saber quién es el padre del *Programa*, sin embargo, la única fuente que existe, está escrita con puño y letra de Hegel.

<sup>23</sup> Aquí podemos ver algo que también acompañará a Hegel hasta la *Fenomenología*: la relación íntima entre arte, religión y política, sólo que en el *Programa*, existe la idea de que la filosofía se subordine a la religión, igual que el arte y la política.

<sup>24</sup> G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 219.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 219-220.

poesía recibe “una dignidad superior” y será “maestra de la humanidad”, lo que fue desde un principio. Lo único que sobrevivirá será la poesía, “porque ya no hay ni filosofía ni historia”. La poesía creará junto con la filosofía una “religión sensible”, un “monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte”, porque esta “nueva mitología” “tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que transformarse en una mitología de la razón”. Será la obra máxima del “Espíritu”, “un espíritu superior enviado del cielo tiene que instaurar esta nueva religión entre nosotros; ella será la última, la más grande obra de la humanidad”.

El optimismo del Programa apela también al ideal de libertad máxima e igualdad: “No se reprimirá ya fuerza alguna, reinará la libertad y la igualdad universal de todos los espíritus”.<sup>26</sup>

Dos cosas son interesantes: 1) la idea de que la libertad (idea que en Kant es factor de transformación de la realidad y una de las tres ideas reguladoras), está ligada a lo moral y desde ahí, a lo político, a lo estético y a lo religioso. Quiere decir que Hegel piensa con Kant, que Dios es una “idea”; y 2) que en Hegel hay una subordinación de la Filosofía al ideal religioso-poético. Incluso dice que desaparecerán la “historia y la filosofía”, y permanecerán la poesía y los mitos.

Pero las categorías de Hegel se transformarán. En un texto posterior, los *Esbozos sobre religión y amor*, va a tocar nuevamente el tema de la religión positiva y corregirá su definición:

Se le llama positiva a una fe en la que lo práctico existe teoréticamente, en la cual lo originalmente subjetivo existe únicamente como algo objetivo. Se le llama positiva a una religión que pone como principio de la vida y de los actos las representaciones de algo objetivo, de algo que no puede llegar a ser subjetivo.<sup>27</sup>

El lenguaje entre lo subjetivo y lo objetivo ya no desaparecerá. Además, entramos en un tema que será una constante en la filosofía de Hegel: la oposición entre lo absoluto y lo subjetivo, y la determinación de su objeto:

Ahí donde sujeto y objeto –o libertad y naturaleza– se piensan unidos de manera tal que la naturaleza es libertad, que sujeto y objeto no son separables, ahí está lo divino; tal ideal es el objeto de toda religión.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>28</sup> *Idem.*

El tema de la *positividad* tendrá otro tratamiento: la divinidad (lo absoluto) es lo igual consigo mismo, lo positivo será la negación del sujeto de la divinidad (lo absoluto), es decir, de su extrañamiento de lo divino:

La actividad práctica destruye el objeto y es enteramente subjetiva; únicamente en el amor somos unos con el objeto: aquí el objeto no domina ni está dominado. Este amor, convertido por la imaginación en un ser, es la divinidad; frente a ella el hombre escindido [en sí mismo] siente respeto, veneración; el hombre unido [consigo mismo], amor. Aquél, a causa de su mala conciencia –la conciencia de escisión–, siente temor frente a ella.<sup>29</sup>

La idea de Hegel es hablar de la conciencia que va en busca del amor, que es la verdadera religión. La religión, para ser expresión auténtica de la realidad, no debe conservar la escisión, sino que debe articular la realidad y manifestar entre los pueblos la unidad. Si la religión es verdadera y se vincula con la realización de la libertad de los seres humanos, entonces no hay una “dominación”, no hay sometimiento, no hay una “mala conciencia”. Es una primera aproximación a lo que Hegel llamará después “religión civil”, esa expresión de la religión que estructura entre los pueblos y en la conciencia del individuo una manera de reconocerse.

La intención de Hegel es hablar de la religión como vínculo y no como ruptura, es volver al corazón de las religiones y hablar del amor como principio unificador, tal y como ocurrió con las primeras comunidades cristianas o en la sociedad griega. Sin embargo, la unificación implica una escisión, una separación de lo divino. El ser humano busca, en la realización de su amor con lo divino, el concepto, es decir, la manifestación subjetiva de lo absoluto. Hegel habla por primera vez, de “proceso”: “La fe positiva exige fe en algo que no es; lo que no es [tiene dos alternativas]: o bien está en proceso de ser, o bien no lo está”.<sup>30</sup> El individuo que está en proceso, dice Hegel, sufre: la conciencia busca lo absoluto. La segunda alternativa es que lo que no está en proceso de ser, no está determinado, por lo tanto, no podemos saber más que que está en proceso de ser.

Ya hay las características que aparecerán después en la *Fenomenología*: la conciencia desventurada, el proceso como concepto del ser, la diferencia con

<sup>29</sup> G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 241. Hay que decir que el apartado se llama “Religión, fundar una religión”, Hegel no se había deshecho de la idea de fundar una nueva religión, pero es con esta idea que desarrolla otra más sugerente: “la escisión de la conciencia de lo divino”, que después se transformará en la “conciencia desventurada”.

<sup>30</sup> G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 246.

Kant entre idea y concepto, y finalmente, la oposición sustancia (absoluto)/sujeto (negación absoluta).<sup>31</sup>

Poco después, Hegel escribió el *Espíritu del cristianismo*, donde deja de lado la creación de una religión nueva y descubre que el cristianismo ofrece lo que necesita para estructurar su sistema, sólo falta hacer una interpretación adecuada. Ahí, Hegel se extiende en un análisis histórico, teológico y filológico sobre el cristianismo. Lo que es interesante es que se empieza a despuntar la idea de Dios como Espíritu: Jesús encarna un Espíritu en la historia<sup>32</sup> que finalmente se ha ido degenerando y desestructurando. Hegel propone, de nuevo, volver a las raíces, al amor como principio unificador:

En el amor el hombre se encontró a sí mismo en otro. Ya que el amor es una unificación de la vida presupone la división, el desarrollo de la misma; presupone una multiplicidad de la vida que se ha desplegado. Y, cuanto más numerosas son las formas en las que la vida late y es viviente, tanto mayor es el número de puntos en que puede unificarse, sentirse, tanto más es intenso el amor.<sup>33</sup>

Hegel tratará el problema de la positividad de la religión en otro enfoque: se dará cuenta de que históricamente no hay una fuente revelada original, sino que la supuesta “revelación” de las escrituras está pasada por el tamiz de la experiencia y las circunstancias históricas. Además que no todo en la experiencia del cristianismo ha sido positividad y especulación, sino que están determinadas históricamente. Al respecto, escribe de la *negatividad* del hecho de que Jesús se apartara de la comunidad, pero del resultado positivo que generó, porque lo que permaneció fue el amor hecho Espíritu, que después se convertirá en positividad (religión).<sup>34</sup> Con el paso del tiempo, y ya en la *Fenomenología*, la distinción entre teología positiva y especulativa desaparecerá, pero este será el antecedente de esa asimilación.

Para 1800, Hegel reescribirá *La positividad de la religión cristiana*, y le pondrá el subtítulo: *Nuevo comienzo*. Se alejará en este texto definitivamente de la interpretación de la religión cristiana de la Ilustración, y las críticas le

<sup>31</sup> Hegel termina: “Divinidad [en cuanto] voluntad sagrada; el hombre: negación absoluta; la unificación se hace en las representaciones; la representación es un pensamiento, pero lo pensado no es algo existente”. *Ibid.*, p. 246.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 363. Hegel escribe: “Esta amistad del alma, que para el lenguaje de la reflexión es una entidad, un espíritu, es el espíritu divino, es Dios que rige la comunidad”. Véase Robert Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, *op. cit.*, pp. 123-130.

<sup>33</sup> G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, *op. cit.*, p. 364.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 373.

parecen insuficientes, sobre todo, considerando la devaluación del concepto de “naturaleza humana”, que en contraste con el de “naturaleza viviente”, está vacía.<sup>35</sup> Tampoco cree que la valoración histórica de la Ilustración sobre el cristianismo sea justa, porque no estimaron todo lo que el cristianismo ha aportado al pensamiento, al arte, a la ciencia.<sup>36</sup> El texto tiene un cambio radical: Hegel opone los argumentos históricos, al análisis de la positividad y la negación de los dogmas como superstición. Todo concluye en que Hegel se inclina por una apreciación más mesurada del sentimiento religioso y de los valores que el cristianismo encarna, que son más profundos que la crítica ilustrada.

El concepto de Dios en este periodo de juventud tiene diferentes características: se habla de él como *Espíritu*, como *divino*, como *absoluto*, en oposición a lo *subjetivo*, *negación subjetiva*; será desarrollo, proceso; tendrá una dimensión nueva desde la historia. Recordemos que a Hegel esta oposición *subjetivo-divino*, *absoluto-finito*, es una escisión necesaria que después se resolverá en la aparición de la subjetividad que se encuentra en el Espíritu. Lo subjetivo será lo inmediato, expresión de que el ser humano es limitado en cuanto a su existencia material. Y que lo absoluto, lo divino, es lo permanente, lo estable. Lo subjetivo y lo absoluto son expresiones de una realidad que se articula y se desdobra en un proceso, que ha de mediar y reconciliarse en el amor. Pero el amor es concepto, solución y encuentro.

En el “Espíritu” habrá un antecedente de la transformación de la “idea” en Kant al “concepto” de Hegel, ya que el espíritu encarna en la historia, permanece y entra en la dialéctica, en las contradicciones temporales y humanas. Por ejemplo, el mensaje de Jesús trastornó positividad cuando se articuló con lo estatal, cuando el espíritu del mensaje se vuelve dogma. Detrás de esta crítica, Hegel ataca a las instituciones de la Alemania de su tiempo. La explicación religiosa y la interpretación teológica están determinadas por la circunstancia histórica y política. Hegel no abandona el proyecto original: ayudar a Alemania a salir del marasmo social, político y económico que le aqueja. Hegel reconoce que el factor religioso es importante para provocar los cambios que Alemania necesita. Pensar a Dios es entender a las sociedades humanas y los motivos que encuentran para identificarse.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 420.

<sup>37</sup> Rubén Dri, *Revolución burguesa y nueva racionalidad...*, *op. cit.*, p. 79, donde leemos: “El intento de Hegel es pensar la totalidad, la de la Alemania dividida y la de la sociedad burguesa presa de los egoísmos separatistas de la *bürgerliche Gesellschaft*. Busca el elemento que según él debería ser capaz de conformar la totalidad, el cristianismo. Va a sus raíces, al pueblo hebreo. Lo ve a través del prisma de la división y la miseria alemanas y de la sociedad civil. Ello hace que vea la separación y la sujeción como los elementos fundamentales del

La crítica a la Ilustración desde una valoración a lo religioso (a la fe), Hegel ya no la abandonará. Tampoco dejará la crítica al romanticismo sobre lo subjetivo. Estas contradicciones se ven superadas en el Amor. Si no existe unidad (y esta es otra crítica política al romanticismo) y el sujeto no supera su momento, la fragmentación se hará en busca de lo absoluto, pero si lo absoluto no se alcanza, dicha conciencia subjetiva no será más que un proceso en la realización del amor.

De acuerdo con Vicente Serrano, podemos concluir:

[...] habría que decir que los análisis del joven Hegel, son en realidad escritos que hoy llamaríamos fundamentalmente sociológicos, en los que no interesa el vínculo ni el sentimiento religiosos considerado en sí mismo, en los que no se trata de adoctrinar sobre la religión o de buscar a Dios, sino que se busca el análisis de los vínculos sociales que acompañan a la religión, y en concreto los que acompañan a la religión cristiana en cuanto posibilidad explicativa del presente del mundo que le toca vivir a Hegel.<sup>38</sup>

Se notan los cambios que Hegel ha tenido a lo largo de estos años. Esas “reflexiones” que quieren volverse “sistema”, serán posibles hasta después de 1800, cuando Hegel viaja a Jena y rompe en 1807 con Schelling, para el que había trabajado durante tres años.

#### LA TRANSICIÓN ENTRE LOS *ESCRITOS DE JUVENTUD* Y LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*: EL CAMBIO DE HEGEL DE LA IDEA DE DIOS AL CONCEPTO

Hegel sale de Frankfurt y en enero de 1801 llega a Jena con el proyecto de crear un sistema. En Jena se encuentra con Schelling y la amistad sigue. Juntos publican la *Revista Crítica de Filosofía* (*Kritische Journal der Philosophie*).<sup>39</sup> Hegel es coeditor con Schelling y en ella publica diversos artículos. Uno de ellos es *Fe y saber* (1802), que lleva como subtítulo “o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de

---

espíritu del pueblo judío, lo que volvía finalmente luego de la infructuosa tentativa de Jesús por superarlo. Es la relación del amo y del esclavo que, de facto, está presente en la realidad alemana en la que vive Hegel, la que a su parecer caracteriza al pueblo hebreo”.

<sup>38</sup> G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>39</sup> Terry Pinkard, *Hegel. A Biography*, *op. cit.*, p. 110; G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, *op. cit.*, p. 27; Walter Kaufmann, *Hegel*, *op. cit.*, pp. 89-93.

Kant, Jacobi y Fichte”. El texto seguirá una crítica que ya se había adelantado en sus *Escritos de juventud*: la relación entre el saber (*Wissen*) ilustrado y la fe (*Glauben*).

En unas cuantas páginas Hegel expone las tesis de Kant, Jacobi y Fichte, y muestra cómo la subjetividad y la reflexión ilustradas en realidad no resuelven el problema de la Razón. Si la Razón (*Vernunft*) es en verdad inclusiva y total, no puede expresarse en el sujeto, porque el sujeto se encuentra escindido de un elemento fundamental de la vida: la fe. La lectura de la fe que la Ilustración ha dado, a través de la filosofía de Kant, Jacobi y Fichte, distorsionan la Razón e incluso la misma Razón se hace fanática (*Aufklärerei*).<sup>40</sup> Debemos tomar en cuenta que estas críticas de Hegel están en un contexto histórico conflictivo. La Revolución Francesa degeneró en el Terror. Schelling y Hölderlin abandonan sus ilusiones juveniles. Schelling toma una línea conservadora (que después será una de las críticas de Hegel) y Hölderlin se refugiará en el pasado griego. El único que mantendrá una posición abierta y en armonía con su método será Hegel. La Revolución y la Ilustración han fracasado en su proyecto de llevar a la Razón como instrumento del progreso.<sup>41</sup> En cambio, han impuesto un gobierno irracional, perseguidor y fanático, en el peor sentido. Sin embargo, Hegel quiere entender esas contradicciones, superarlas. Poco a poco se va a despuntar la tesis de la dialéctica hegeliana: en su afán de superar a la Fe, la Razón ilustrada no reconoció sus propios límites, su negatividad, y ella misma trastornó positividad (fe). No todo está perdido, porque la Revolución y la Razón deben, en la dinámica de la historia, superar esos momentos. Esa será una de las tesis de *Fe y saber*: ¿cómo superar (*aufhebung*) la ruptura subjetiva y la filosofía de la reflexión sin romper con el ideal de la razón?

En la introducción a *Fe y saber* Hegel escribe:

La gloriosa victoria que la razón ilustrada experimentó sobre aquello que consideró, según el bajo nivel de su concepción religiosa, como fe opuesta a ella, no es, mejor considerada, otra que ésta: ni lo positivo, contra lo que la

<sup>40</sup> G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, *op. cit.*, p. 30. Vicente Serrano comenta de la traducción de *Aufklärerei*: “no puede traducirse al castellano, pero hace referencia a una Ilustración deformada, falsa, fanática, a una Ilustración que se convierte en su contrario, que cae en la fe”.

<sup>41</sup> Rubén Dri, *Revolución burguesa y nueva racionalidad. Sociedad burguesa y razón en el joven Hegel*, *op. cit.*, pp. 93-97. Rubén Dri piensa que estas críticas de la escisión y estos filósofos de la Ilustración (*Aufklärung*) son el ejemplo de que Alemania sigue sin consolidarse como nación, por eso su pensamiento se concentra, en especial, en el desgarramiento. Como veremos en el texto, Hegel propone una solución: sólo es posible salir de la división con una nueva idea de Razón.

razón luchó, ha permanecido como religión, ni aquélla, que venció, tampoco lo ha hecho como razón, y el fruto que flota triunfante como lo común sobre esos dos cadáveres, como el hijo de la paz de ambos, no posee rasgos ni de la razón ni de la verdadera fe [...] La razón, que en realidad ya se había rebajado en sí y por sí misma al concebir la religión sólo como algo positivo y no de modo idealista, no ha podido hacer nada mejor que volverse hacia sí misma después de la contienda, alcanzar un conocimiento de sí misma, y reconocer mediante esto su nulidad, puesto que lo mejor es, dado que es entendimiento, lo pone como *un más allá en una fe sobre y fuera de sí, tal como ha ocurrido en las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte*, y que la han convertido de nuevo en sierva de una fe.<sup>42</sup>

La crítica de Hegel es evidente. La “razón ilustrada” no resolvió la “oposición” con la fe y ella misma no tiene “rasgos ni de la razón ni de la verdadera fe”. La razón ha vuelto sobre sí y ha devenido “entendimiento”, convirtiéndose “de nuevo en sierva de la fe”. Los representantes de este tipo de filosofía ilustrada del entendimiento, que no pudo solucionar el dilema entre fe y saber, son Kant, Jacobi y Fichte. A partir de su lectura e interpretación de estos tres filósofos, Hegel apunta su nueva concepción de Dios y la construcción definitiva de su nuevo sistema.

Hegel expone que la filosofía de Kant, Jacobi y Fichte se concentran en la negación de lo infinito y centran sus teorías sobre lo finito. Lo finito, como ya habíamos visto, es lo subjetivo, lo empírico. Esta teoría de que lo subjetivo (finito) es único y que se encuentra sobre lo infinito, le hace trastornar en una positividad, porque niega la posibilidad de un “más allá”. En su reconocimiento de que lo único verdadero es empírico, la razón se vuelve entendimiento. Pero el entendimiento fragmenta la realidad, porque distingue lo objetivo y lo subjetivo.<sup>43</sup> La subjetividad procesa a la realidad como un objeto lleno de sentido, porque lo empírico se muestra de inmediato, a diferencia de los ideales, que no se muestran. Esta subjetividad contempla y divide a los objetos para entenderlos. Pero esos objetos regresan a la subjetividad transformados y al querer atraparlos en su totalidad, le es imposible al entendimiento, que quiere captar lo “bello”, lo infinito, lo absoluto. Sin embargo, el entendimiento deja fuera a esa realidad que no puede conocer, porque la ha apartado como “superstición”. Esta división de la realidad en subjetivo y objetivo, ha dejado vacía a la subjetividad, porque aquello que motivaba su investigación (los objetos en sí) han dejado para sí una “nada” que no puede conocerse,

<sup>42</sup> G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, op. cit., p. 53.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 55.

porque sigue separada, dramáticamente, de la realidad subjetiva. Es así que el sujeto prefiere la felicidad inmediata desatendiendo la persecución de un ideal, resolviendo la fragmentación en el eudemonismo, volviéndose una “buena conciencia”.<sup>44</sup> Hegel dice que la ilustración deviene dogmatismo y eudemonismo, y la llama “seudoilustración”,<sup>45</sup> porque:

Según el principio consolidado de este sistema de la cultura, para el que lo finito es en sí y para sí absoluto y la única realidad, por un lado se pone lo finito individual mismo en la forma de la multiplicidad, y en ésta es arrojado también todo lo religioso, lo ético, lo bello, porque es capaz de ser concebido como individual por el entendimiento, pero por el otro esa absoluta finitud se pone en la forma de la infinitud como concepto de la felicidad. Lo infinito y lo finito no deben ser puestos como idénticos en la Idea, pues cada uno es absoluto para sí, están de esa manera en relación de dominio el uno frente al otro. Pues en la absoluta oposición de éstos lo determinante es el concepto.<sup>46</sup>

La dialéctica entre lo finito e infinito se resuelve en una confrontación de “dominio”. Ninguna puede ponerse como “Idea” una sobre la otra, se enfrentan como realidades distantes, asimétricas. Esta lucha se resuelve en el concepto, porque en ellas se determinan ambos momentos. La “dialéctica de la Ilustración” y de “las filosofías de la reflexión”, nos enseñan al Hegel de la *Fenomenología*: la dialéctica del amo y el esclavo, sólo que en la relación objetivo-subjetivo, finito-infinito; la lucha concluye en su devenir concepto, porque el concepto será el mediador entre esas dos realidades y será quien determine la realidad. El concepto entonces está en devenir, pero la Ilustración no reconoce este momento en el proceso de la historia, se ha quedado corta en su comprensión.

[Por eso son filosofías de la reflexión que en] Ese carácter fundamental del eudemonismo y de la Ilustración que había convertido la bella subjetividad del

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 56. Esta es la primera vez que Hegel tratará el concepto de “alma bella”, que aquí aparece en la figura eudemonista de la “buena conciencia”. Es una crítica que aparecerá en toda la *Fenomenología*, y es una forma de la conciencia, de la razón, tanto religiosa como ilustrada, de considerarse a sí misma como un absoluto. Sin embargo, y esto lo trata más adelante Hegel en este mismo artículo, esa “buena conciencia”, sufre por la ruptura con lo eterno, deviene como “conciencia desventurada”, porque nunca puede alcanzar lo absoluto. Trataremos este tema al final de *Fe y saber*, donde Hegel anuncia la muerte de Dios.

<sup>45</sup> G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 58.

protestantismo en una subjetividad empírica, la poesía su dolor, que desprecia cualquier reconciliación con la existencia empírica, en la prosa de la satisfacción con esa finitud y de la buena conciencia, ¿qué relación ha mantenido en las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte? [...] Se mantiene en esas filosofías el ser absoluto de lo finito y de la realidad empírica, y la absoluta oposición de lo infinito y lo finito, y lo ideal es sólo concebido como concepto.<sup>47</sup>

Hegel escribe que tanto Kant, Jacobi y Fichte, al querer salir del eudemonismo y de la contradicción de la razón frente a la fe, han caído en alentar el eudemonismo y el dogmatismo, porque el entendimiento no alcanza a comprender que en la dialéctica de su negación trastorna positividad, no mira el proceso en que el ideal (absoluto, infinito), separado de la subjetividad (finito, objetivo), se realiza en el concepto. Las filosofías de la reflexión, se quedan en el momento en que lo “ideal es sólo concebido como concepto”, y de este modo no “superan” sus contradicciones:

En el interior de ese principio fundamental común, del carácter absoluto de la finitud y de la absoluta contraposición resultante entre finitud e infinitud, realidad e idealidad, ámbito sensible e inteligible, y del ser más allá de lo verdaderamente real y absoluto, *esas filosofías* establecen de nuevo contraposiciones entre sí, es decir, establecen *la totalidad de las formas posibles para el principio*. La filosofía kantiana expresa el aspecto objetivo de esa esfera: el concepto absoluto siendo meramente para sí como razón práctica es la suprema objetividad en lo finito, postulado absolutamente como la idealidad en sí y para sí. La filosofía de Jacobi es el aspecto subjetivo. Traslada la contraposición del ser idéntico absoluto postulado a la subjetividad del sentimiento como una nostalgia infinita y un dolor insalvable. La filosofía de Fichte es la síntesis de ambos. Exige la forma de la objetividad y de los principios como Kant, pero sitúa la oposición de esa pura objetividad contra la subjetividad al mismo tiempo como un anhelo y una identidad subjetivas. En Kant el concepto infinito es lo puesto en sí y para sí, y es lo único reconocido por la filosofía. En Jacobi lo infinito aparece afectado por la subjetividad, como instinto, impulso, individualidad. En Fichte lo infinito mismo afectado de subjetividad es convertido de nuevo en objetivo en cuanto deber y esfuerzo [...] Tanto como estas filosofías se oponen diametralmente al eudemonismo, en esa misma medida han permanecido en él.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 58 y 59.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 60.

Y concluye Hegel afirmando que estas filosofías degeneraron, bajo el empirismo de Locke, en “psicología empírica”,<sup>49</sup> porque nunca reconocen la negación de lo subjetivo (finito) frente a lo infinito como uno solo. Es decir, que la negación y el nacimiento de lo finito y de lo infinito, no pueden contraponerse ni solucionarse nada más en el individuo, sino en el proceso en el que se encuentran como concepto.

El conocer lo finito es un conocer semejante de una parte y de una particularidad. Si lo absoluto estuviera compuesto a la vez a partir de lo finito y lo infinito, sería ciertamente una pérdida la abstracción de lo finito, pero en la idea finito e infinito son uno, y por eso lo finito como tal desaparecería, en la medida en que pudiera tener verdad en sí y para sí. Pero sólo ha sido negado en ella aquello que es negación, y entonces se ha puesto la verdadera afirmación.<sup>50</sup>

De Kant, escribe Hegel, reconoció desde el principio que su filosofía parte de la “subjetividad y del pensamiento formal”,<sup>51</sup> lo que distingue de inmediato al sujeto y al objeto como diferentes. El sujeto será lo finito y lo objetivo lo que aparece en la realidad fenoménica. De este modo, Kant declara que la fe pertenece a otro rubro y no alcanza a comprender que ese principio del que parte es el final y culminación de su filosofía. Entonces: “No puede en cambio descubrir como tarea de la verdadera filosofía la de resolver hasta su final las oposiciones que encuentra, que son captadas ya como espíritu y mundo”.<sup>52</sup>

Un “mérito” que encuentra Hegel en Kant, es que supo desentrañar la función del entendimiento como la relación entre intuiciones y conceptos, y que esa relación no es “un conocimiento racional”. Sin embargo, como el único conocimiento posible es el de las experiencias sensibles, finitas, Kant “cae de nuevo en la finitud y en la subjetividad absolutas”. Hegel conoce bien la filosofía de Kant. Ha leído las tres *Críticas*... y de ella hace comentarios para fundamentar que Kant tiene como defecto que todo se concentra en la subjetividad absoluta, sin reconocer la dialéctica de la fe y el saber, para “resolver hasta su final las oposiciones que encuentra”. Hegel da la razón a Kant en el análisis de los juicios sintéticos *a priori*. Refiere que el papel central del concepto, en esa relación entre sujeto y predicado, donde el sujeto es “imaginación productiva”, y el predicado es el complemento “intuitivo”, es

<sup>49</sup> *Idem.*

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>51</sup> *Idem.*

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 65-66.

solucionar la separación en una “originaria unidad sintética”.<sup>53</sup> Sin embargo, dicha unidad no se resolverá en el juicio sino en el razonamiento, que es “la absoluta identidad como concepto intermedio”.<sup>54</sup> Pero este despliegue de la razón, en que la “imaginación productiva” conecta entendimiento e intuición, no fueron entendidos en su totalidad por Kant y en alguna parte se considera a la imaginación como cualquier otra facultad de la razón, y no como la razón misma.<sup>55</sup> Hegel afirma que en Kant el sujeto es diferente del objeto. El sujeto contiene la representación en cuanto a la intuición y la conceptualización del objeto, a esto le llama Hegel *entendimiento*. Pero ese *entendimiento* es para Kant “infinito”, porque las representaciones de lo objetivo son múltiples y no se agotan en el sujeto. Lo subjetivo aparece entonces como lo “infinito” y la realidad sensible como “finita”, pues su existencia está determinada, es limitada temporalmente. Sin embargo, el sujeto no puede ser “infinito”, porque también su existencia es limitada temporal y espacialmente. El sujeto entonces supone lo infinito y traslada esa infinitud a su representación y la

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 69. En una nota a pie de página, Vicente Serrano comenta: “Resulta interesante contrastar esta noción ya compleja y desarrollada en Hegel con el breve ensayo *Juicio y ser* de Hölderlin en el que se prefiguran ya en lo fundamental las críticas de Hegel a las filosofías de la reflexión”. Puede verse también la opinión de Ramón Cuartango en *Hegel: filosofía y modernidad*, España, Montesinos, 2005, pp. 33-37. En ese texto de Hölderlin, como bien señalan ambos autores, se prefiguran todas las críticas de Hegel a las filosofías de la reflexión. El texto de Hölderlin está fechado en 1795, cuando Hegel estaba en Berna. Es posible que haya conocido el texto para el siguiente año que se encontraba en Frankfurt, donde vio de nuevo a Hölderlin. Al paso del tiempo, Hegel maduró estas críticas de Hölderlin a Fichte y a Kant, y se dio cuenta que Hölderlin tenía razón: esas filosofías no podían resolver la disolución entre sujeto y objeto, ni presentar a la subjetividad como la solución a los problemas entre el absoluto y el Yo. Hölderlin escribe: “Pero este ser no debe ser confundido con la identidad. Cuando digo ‘Yo soy yo’ entonces el sujeto (Yo) y el objeto (Yo) no están unidos de tal manera que ninguna separación pueda ser efectuada sin preterir la esencia de aquello que debe ser separado; por el contrario, el yo sólo es posible mediante esta separación del yo frente al yo”. (Friedrich Hölderlin, *Ensayos*, Madrid, Hiperión, 1977, pp. 27-28). Quiere decir que no puede haber unidad entre sujeto y objeto, sino que la presuposición del Yo, aleja de inmediato la posibilidad de una unidad con el objeto, con el Ser. Si realmente se ha de solucionar esta división, esta “partición originaria”, Hölderlin propone “Allí donde sujeto y objeto están unidos pura y simplemente, no sólo en parte, allí donde, por lo tanto, están unidos de modo que absolutamente ninguna partición puede ser efectuada sin preterir la esencia de aquello que debe ser un *ser pura y simplemente*, como ocurre en el caso de la intuición intelectual”, hasta entonces, podemos decir que hay unidad. Mientras, la unidad sólo puede ser presupuesta, pero no resuelta. Hegel adelanta esta idea de Hölderlin y pensara que la solución se encuentra en el medio, es decir, en el concepto, donde el razonamiento deviene racionalidad, porque es ahí donde se integran los contrarios.

<sup>55</sup> G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, *op. cit.*, p. 70.

llama *cosa en sí*. Esta separación del objeto es ficticia, porque el objeto no es vacío frente al sujeto. El sujeto quiere determinar al objeto, pero reconoce que las representaciones son inagotables, del mismo modo reconoce que no hay objeto posible sin experiencia. Por lo tanto, el sujeto se vuelve determinación absoluta del objeto, se transforma en “autoconciencia” absoluta, diferente del objeto. En esta dialéctica no hay superación, sino que sujeto y objeto quedan escindidos en la unidad siempre vacía de la conciencia del sujeto, que es el único que puede tener experiencias del objeto.<sup>56</sup> Hegel dirá que esta partición de lo subjetivo y de lo objetivo, se repetirá en la libertad, en la belleza, en la felicidad, en la naturaleza y en la totalidad de las formas. La unidad infinita siempre será en oposición a todas las categorías del sujeto. La idea de Razón (*Vernunft*) en Kant siempre será limitada y vacía, porque no es razón que comprende la unidad, sino que es siempre facultad reflexiva en el sujeto. La Razón, como tal, debe ser intermedio, solución de las oposiciones. La razón kantiana no es Razón, sino entendimiento, reflexión, y la reflexión pone a la fe y a lo incognoscible fuera de toda posibilidad de conocimiento. Esta reflexión devendrá fe, porque será en ella que el sujeto quiera solucionar y entender su realidad natural e ideal (sensaciones, apetencias, inmediatez, libertad, belleza, totalidad), pero esa realidad se le opone como incognoscible y lejana.<sup>57</sup>

Hegel cierra la crítica a Kant asegurando que no se puede discutir filosóficamente con Kant las creencias (Dios, libertad, naturaleza, felicidad, etcétera) porque niega la posibilidad de una reconciliación, cosa que el argumento ontológico defiende y conoce como “la única verdaderamente filosófica”.<sup>58</sup>

En el apartado dedicado a Jacobi, Hegel seguirá dos líneas: 1) defenderá a Kant y a Spinoza de la mala –¿y tendenciosa?– interpretación de Jacobi y, 2) señalará que en la búsqueda de un absoluto, la filosofía de Jacobi se convierte en un empirismo “vulgar” y en una reducción de lo real a lo subjetivo, que sólo puede conocer lo finito y lo infinito a través de la sensación, y de esta forma, si lo subjetivo reconoce a lo infinito como diferente de sí, la fe se hará dogmática, así como la razón.

Para defender a Kant y a Spinoza, Hegel inicia con la exposición de la filosofía de Jacobi ayudándose de dos citas largas de su obra.<sup>59</sup> Jacobi piensa

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 71. Hegel le llama “idealismo crítico”, pero concluye que como no se reconoce que la verdad no se encuentra en el juicio o en lo *a priori* del fundamento de la realidad, se convierte más bien en un “idealismo psicológico”.

<sup>57</sup> G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, op. cit., pp. 85-86.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 89-92.

que la verdadera filosofía es más cercana a la idea de Hume, que considera vacío de contenido cualquier pensamiento o idea que no tenga relación alguna con la realidad objetiva. A partir de ahí, Jacobi presenta que el tiempo, la sucesión, el espacio, la causa y el efecto, sólo son reales cuando se “sienten”, cuando hay experiencia sensible. Hegel expone que en esa determinación del tiempo y la sucesión, Jacobi no reconoce que dicha deducción también se encuentra en la filosofía de Kant, pero con más profundidad:

Pero esa deducción de Jacobi merece tan poco el nombre de una deducción, que ni siquiera puede ser llamada un simple análisis de lo presupuesto, a saber, del concepto de comunidad de cosas particulares. Se presupone, a partir del más vulgar empirismo, algo frente a lo que se asusta cualquier especulación, a saber, el ser absoluto de una conciencia humana y de una cosa sintiente y de una cosa sentida y su comunidad. Mediante innecesarios conceptos intermedios son finalmente analizados conjuntamente como acción y reacción, y ésta es —aquí cesa el análisis— la *fuerza* de lo sucesivo. No se ve en absoluto para qué sirve un tan elevado juego de prestidigitación. Pues mediante la absoluta asunción, no analizada, de una cosa sintiente y una que debe ser sentida queda fuera de juego cualquier filosofía.<sup>60</sup>

Este argumento del “empirismo”, lo utiliza Jacobi en contra de Spinoza. Hegel sostiene que Jacobi interpreta mal el tiempo de Spinoza, porque hace decir que Spinoza piensa al tiempo primero como un fenómeno y después como una eternidad, cosa que es absurda. ¿Es verdad que Spinoza hace tal afirmación? Hegel defiende a Spinoza:

Si en los pocos lugares en los que llega a hablar, como por ejemplo en el libro segundo de la *Ética* y en las *Cartas*, provisionalmente de esa forma subordinada de la sucesión, y separa la infinita serie de las cosas finitas bajo esa forma de abstracción, y utiliza para ella no el término pensar sino *imaginari*, llamándola, con bastante determinación, *auxilium imaginationis*, entonces Jacobi tenía que conocer de sobra la diferencia spinoziana entre *intellectus* e *imaginatio*.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 92-93. Este análisis del empirismo se repetirá en la *Fenomenología*, en el capítulo de la “Certeza sensible”.

<sup>61</sup> G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, *op. cit.*, pp. 96-97. La crítica de Hegel se centra ahora en aclarar que Spinoza distingue entre proposición y fundamento. Jacobi no hace esa distinción, como bien señala en una nota y en la introducción al texto, Vicente Serrano, sino que además, dicha confusión le sirve a Hegel para jugar con el sentido de la palabra *Glauben*, como creencia y como fe. Véase también, *Religión y política en Hegel: a 200 años de la Fenomenología del espíritu*, México, UNAM, 2009, pp. 249-260.

Además, agrega Hegel, Spinoza sabe que la sucesión y el tiempo como fenómenos son “triviales”, por eso deben ser considerados “seres imaginarios”, vacíos. Sin embargo, Jacobi se empeña en interpretar mal a Spinoza y desconoce la diferencia entre intelecto e imaginación, de tal manera que se genera una contradicción entre finito e infinito. El infinito de Spinoza, según Jacobi, sería un infinito insustancial, sin fundamento. Hegel le corrige de nuevo, e insiste en que Spinoza tiene otra idea de infinito, que es “la absoluta afirmación de alguna naturaleza, lo finito por el contrario como una negación parcial”.<sup>62</sup> Hegel también le atribuye a Spinoza esa dialéctica en la que infinito y finito sólo son posibles en la eternidad de su devenir, es por eso que “lo eterno hay que ponerlo como absoluta identidad de ambos, en la que aquello infinito y esto finito son de nuevo negados en su oposición”.<sup>63</sup> Jacobi se queda sólo en la afirmación de los contrarios, pero nunca en su solución. El mismo Hegel se pregunta: “¿Pero no es acaso una división la que deja Jacobi al formar las conciencias a partir de dos representaciones absolutamente contrapuestas?”.<sup>64</sup> Según Hegel, Jacobi defiende que su teoría no divide al hombre, sino que lo hace uno en la conciencia del fenómeno. El sujeto sabe del fenómeno, vive el fenómeno, pero reconoce que el fenómeno tiene un límite: lo sobrenatural. El sujeto sólo conoce lo natural, pero identifica que esa realidad no es única, sino que existe otra realidad a la que no puede acceder. Pregunta Hegel de nuevo, “¿Cómo puede entonces decir Jacobi que no divide al hombre si hace constituir su conciencia a partir de dos absolutos contrapuestos?”.<sup>65</sup> Jacobi ataca a Kant y a Spinoza bajo el mismo principio: Kant quiso solventar esa división radical entre finito e infinito y fracasó; Spinoza canceló la existencia del infinito. Hegel demuestra que Jacobi lee mal (¿a propósito?) a Kant y a Spinoza y finalmente cae en el mismo hoyo.

Hegel escribe que Jacobi usa un “galimatías” deshonoroso para Kant y Spinoza, “por no hablar de algunas tergiversaciones”,<sup>66</sup> que concluye con una idea “degradada” de la “verdad” y la “fe”, que son una realidad más bien “vulgar” y “empírica”.<sup>67</sup>

Hegel cierra esta crítica y analiza ahora el concepto de razón y fe de Jacobi, quien plantea que es en el sujeto donde se realiza el conocimiento,

<sup>62</sup> G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, op. cit., p. 98.

<sup>63</sup> *Idem*. Esta dialéctica (que Hegel le debe a Platón, a Aristóteles y a Spinoza) será la idea de Razón que usará Hegel.

<sup>64</sup> G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, op. cit., p. 105.

<sup>65</sup> *Idem*.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 115.

pero no es el sujeto el fin de este conocimiento, sino que la razón debe mostrar al sujeto la separación entre lo universal y lo particular. El sujeto debe ser consciente de que esa escisión existe, pero que no se resuelve en él, sino que se manifiesta el fenómeno y la distinción para hacerle saber que debe unir lo particular con lo universal, a pesar de que en el sujeto se consigne la experiencia de lo real. Esto en cuanto a la razón. La fe tendrá un corte empirista, porque sólo la fe es posible en lo particular escindido de sí mismo y de lo universal. Hegel nos recuerda que este tipo de fe está fuera del concepto y sólo es realizable en la “representación empírica inmediata”, como en Locke o Hume.<sup>68</sup> Hegel ironiza: esta fe ha “disipado la metafísica” y puso sus raíces en la experiencia sensible. Hegel tiene razón cuando dice que Hume, Locke, Kant y Fichte nunca imaginaron que alguien como Jacobi pensara a la fe desde la realidad empírica común, pero así es. Jacobi, como afirma Hegel, “limita la fe y las verdades eternas expresamente a lo temporal y corporal”, por eso rechaza tajantemente las filosofías de Kant y de Fichte (como la de Spinoza).<sup>69</sup>

La fe de Jacobi, escribe Hegel, es una fe sin reflexión, porque permanece en lo inmediato, en la “certeza inmediata”. No es una fe que haya transitado, como la de Fichte o la de Kant, a una reflexión, es más bien una fe sin contenido, que sólo niega al pensamiento racional, “pero sin contradecirle”. Si en verdad quisiera esta fe trascender, tendría que entrar en la oposición, en la contradicción. De tal forma que esta fe, que es distinta de lo racional, de todas formas es igual a la de Kant y Fichte, porque no alcanza a integrar los contrarios, sino que permanece separada.<sup>70</sup> Hegel asegura que este tipo de fe coincide con la “subjetividad protestante”:

[porque] parece haber regresado de la forma conceptual de Kant a su verdadera figura, la de una bella subjetividad del sentimiento, y la de una lírica de lo divino, sin embargo la fe y la bella individualidad pierden la naturalidad y la despreocupación, mediante el ingrediente esencial de la reflexión y la conciencia sobre esa belleza subjetiva, con lo que sólo son capaces de ser bellas, piadosas, religiosas.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 122-123. Hegel cita una carta de Jacobi que le escribe al famoso filósofo judío Mendelssohn, aclarándole su concepto de fe.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 129. Al principio de este apartado, comentamos de la aparición del “alma bella”, que aquí aparece de nuevo. La crítica de Hegel al protestantismo es contundente, acusa que tiene una fe sin mancharse las manos con la reflexión y la conciencia, es por eso una fe vacía y absurda.

La conclusión del apartado de Jacobi integra diversos temas. Hegel explica la dialéctica de la “conciencia particular que tiene fe”, en unas pocas páginas. Esta “particularidad” (al estilo protestante) no querrá “confiar su vida a la objetividad”, pero de esta forma no “fortalece su expresión”.<sup>72</sup> Es sólo cuando sale de la “virtuosidad”, del amor abstracto que no se encarna en lo común, cuando “el individuo arroja de sí su subjetividad y el dogmatismo del anhelo”, entonces: “resuelve su oposición en idealismo, entonces este sujeto-objeto de la intuición del universo debe permanecer de nuevo como una singularidad y subjetividad”.<sup>73</sup>

Hegel insiste en que si esta subjetividad no deviene objetiva, en la expresión artística, en la comunicación de su fe a la comunidad, simplemente se “atomizará”, al grado de no reconocer a los demás como miembros de una misma ley ni ser reconocida como individualidad. Es necesaria la institución, la comunidad, porque de mantenerse la subjetividad aislada se corre el peligro de pasar “inadvertido”:

[y que] de esa manera las pequeñas comunidades y las particularidades se hagan valer al infinito y se multipliquen, floten al azar por separado, y se busquen para juntarse, y en todo momento cambien las agrupaciones como las figuras de un mar de arena expuesto al juego del viento.<sup>74</sup>

Por ese motivo, esta fe le complace a “la ilustrada separación de la Iglesia y el Estado”, porque no genera “espíritu”, no tiene historia, porque la historia se escribe desde la “negatividad”. La subjetividad que sólo se reconcilia con lo universal de la realidad y no con la vida, es una subjetividad que hace a lo universal subjetivo, por eso nunca puede crear Estado, ni actuar “conforme a leyes”, “así como tampoco su objetividad y realidad en el cuerpo de un pueblo y de una iglesia general”, sino que la fe debe ser “simplemente interior,

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 132. En un comentario largo a este pasaje, Wolfhart Pannenberg comenta que Hegel también se encuentra discutiendo con Schleiermacher los *Discursos sobre la religión*, publicados en 1799 y que Hegel seguramente estudió. Como no aparece en *Fe y saber* referencia explícita a Schleiermacher, remito al lector a la obra de Wolfhart Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2002, pp. 277-290.

<sup>74</sup> G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, *op. cit.*, p. 133. Es muy actual la crítica de Hegel. Esta “fe” de corte protestante, donde sólo se cree sin razón, en la que se rechaza a la comunidad en favor de la “virtuosidad” personal, de la persecución de la salvación individual sin enfrentar la realidad social, es una fe acotada, incompleta, descarnada. Es peligrosa porque no reconoce a otras individualidades ni su dinámica en el contexto histórico, por eso puede ser violenta o indiferente.

una explosión inmediata y una consecuencia de un entusiasmo particular e individual, y no la verdadera expresión, una obra de arte”.<sup>75</sup>

El último capítulo del artículo está dedicado a la filosofía de Fichte. Hegel sintetiza en algunas páginas el pensamiento de este autor, que pretende ser un eslabón entre la filosofía de Kant y su teoría de la realidad objetiva, y de Jacobi en su particular teoría de la subjetividad.

Fichte asevera, según Hegel, que la subjetividad es el punto de partida de la filosofía, pues la subjetividad es infinita, es la determinación general de las cosas por la sensación. Es a través de la realidad empírica que el sujeto puede ponerse como *Yo*. Ese *Yo* sabe entonces que hay algo fuera de sí que no es él, y lo identifica como *No-Yo*. Fichte intenta en esta dialéctica del *Yo* y del *No-Yo*, explicar que en esa identificación del sujeto y la determinación de lo diferente, se concreta la unidad del conocimiento humano y la totalidad de las experiencias. Sin embargo, Hegel demuestra que los límites de la teoría de Fichte están precisamente donde estuvieron los de Jacobi y Kant: en considerar al sentimiento como fundamento de lo subjetivo y la realidad objetiva como separada de la realidad subjetiva.<sup>76</sup> Fichte se entrapará en la superación de esos momentos, porque definirá al saber cómo realidad empírica y a la fe como un momento puramente subjetivo. Esta oposición no se soluciona sino que, dice Hegel, se contrapone. A pesar de que Fichte sigue en cierta línea a Jacobi, se aleja de sus conceptos, porque piensa a la realidad como un ideal, y no como el producto exclusivo de la realidad empírica. De todas formas, la filosofía de Fichte comienza con una idea de lo empírico, y lo empírico, por definición, secciona la realidad, por eso no puede superar la escisión. De ser verdad que la filosofía debe alcanzar la verdad y el conocimiento, el empirismo no ofrece una garantía, porque la filosofía debe empezar en la totalidad y no de “parte en parte”, como lo hace el empirismo.<sup>77</sup> Hegel ofrece una prueba de que esas limitaciones del conocimiento y de la totalidad son consistentes, con un texto del mismo Fichte, en el que asegura que fuera de lo sensible no hay realidad posible.<sup>78</sup> Esta certeza del *Yo* le da libertad, porque tiene segura la realidad objetiva, pero descubrirá que esta realidad que ella misma determina, se opone a su idea de libertad, porque ahora se encuentra presa de sus representaciones y de sus estados anímicos. Hegel le llama a esta dialéctica la del “malvado espíritu”,<sup>79</sup> porque el *Yo* carga con una

<sup>75</sup> *Idem.*

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 135-139.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 141-142.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 144.

falsa totalidad, en la que el *Yo* se descubre como un ser natural y transitorio, como es toda la realidad natural que supuestamente ha determinado.

Fichte necesita entonces un “más allá”, donde la subjetividad se libere de la representación y se reconcilien fe y saber. Imposible, porque Fichte comparte con Jacobi que “lo absoluto está sólo en la fe, no en el conocimiento”.<sup>80</sup> Hegel recuerda que Jacobi denunció a Fichte como un nihilista, porque dejaba su filosofía en un puro pensar, en el vacío de la representación. Sin embargo, ni Jacobi ni Fichte saben que “de Dios no sólo se predica un ser sino también pensamiento, es decir, *Yo*, y lo conoce como absoluta identidad de ambos”.<sup>81</sup> Fuera de Dios no hay fundamento ni realidad, porque en el fundamento, en la totalidad, es donde se superan los contrarios. Pero Fichte y Jacobi seguirán en la idea de que el *Yo* no puede conocer lo eterno, sino que se determina en oposición.<sup>82</sup>

La subjetividad, explica Hegel, queda entonces vacía, atrapada “sobre las ruinas de los mundos”. Cuando de verdad la subjetividad quiere determinarse como razón, va al “mundo suprasensible” huyendo del “mundo sensible”. La tragedia se cierne sobre la persona, porque “no es”. El drama es que el sujeto, en su deseo de lo absoluto, descubre que su conciencia no es libre ni natural, no es razón ni sensibilidad. Es una subjetividad indeterminada, sin identidad. Un *Yo* que no quiere la razón, pero tampoco el absurdo. Prefiere, en todo caso, la desesperación.<sup>83</sup>

En su afán de encontrar unidad, la subjetividad de Fichte pasa a otro momento, en el que se habla de la libertad y su oposición a la naturaleza. Hegel dice que en este punto de considerar la naturaleza, la “teleología fichteana se opone a las otras”, pero que su teleología de la libertad, es “vulgar”, porque degenera como las otras en eudemonismo. Hegel presenta la idea de naturaleza y libertad de Fichte y Kant, como una continuación de la filosofía de Voltaire,<sup>84</sup> en las que se habla con mucha “mojigatería” de la especie humana, refiriéndose con mucho pesimismo hacia ella.<sup>85</sup>

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>84</sup> Hegel es desalmado. Escribe: “Las filosofías de Kant y Fichte lograron este mérito con respecto a la argumentación volteriana, mérito del que acostumbran generalmente vanagloriarse los alemanes, el de reelaborar una idea francesa, devolverla mejorada, presentada en su luz propia, expuesta más minuciosamente y convertida en científica, es decir, el de quitarle de este modo la relativa verdad que todavía posee esa idea, y darle una verdad universal de la que no es capaz”. *Ibid.*, p. 156.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 156.

La naturaleza es “inconsciente” y los desastres naturales, o la fría crueldad de los seres vivos no racionales se oponen a la raza humana, que en su conciencia es más destructiva, porque hacen guerras, “se matan entre sí”, pero pueden establecer alianzas y pactar, buscando el bien. Incluso hay hombres buenos que, a pesar de hacer las cosas mal, persiguen un fin racional que la naturaleza no puede. A este discurso de Fichte, Hegel lo tacha de simplón “mojigato” y de “sensiblería moral”, porque es una visión ridícula del bien –que siempre es “frágil”– y de la historia.

La parte que rescata Hegel de este discurso de Fichte, es que en esta consideración de la naturaleza hay también una teología de la “salvación”:

[que] presenta el mal como necesario de la naturaleza finita, como unida al concepto de la misma, pero a la vez presenta para esta necesidad una salvación eterna, es decir, no una salvación aplazada en el progreso infinito y por tanto no realizable, sino una salvación verdaderamente real y existente, y ofrece a la naturaleza, en la medida en que la considera como finita y particular, una reconciliación –cuya originaria posibilidad es lo subjetivo en la originaria semejanza de Dios, mientras que lo objetivo lo es la realidad en su eterna encarnación– reconciliación que es la identidad de esa posibilidad y esta realidad, pero mediante el espíritu como el Ser-uno de lo subjetivo con el Dios hecho hombre.<sup>86</sup>

Esta idea de “santificación”, de la posibilidad de una “paz perpetua” de los pueblos, de una naturaleza divina que responde al orden moral humano, es un “más allá” que no se realiza, sino que se opone a la reconciliación. Esta filosofía acepta la maldad como parte inmanente, porque sin contradicción y sin maldad, no existiría la libertad, “el otro absoluto”, que en ella está “todo el valor de lo humano”, porque esa “libertad sólo es en la medida en que niega, y sólo puede negar en la medida en que existe aquello que ella niega”.<sup>87</sup>

El error de Fichte es no haber identificado que en esta oposición entre naturaleza y libertad, entre maldad y necesidad, entre contingencia y absoluto, estaba la unidad de los contrarios como razón, que deviene en ella como lo real y existente. El espíritu se manifiesta en esta “destrucción” y “reconstrucción” de la identidad de lo humano, porque el concepto permanece y el “ideal vivo” trastorna en lo real generando espíritu.<sup>88</sup>

<sup>86</sup> *Ibid.*, pp. 157-158.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 158. Este tema recorrerá todos los libros de Hegel: la dialéctica de la libertad. Si el mundo ha de realizarse, será aceptando lo negativo: la libertad, la oposición, la resistencia. La libertad es una lucha, una reivindicación, una lucha a muerte por el reconocimiento y un devenir en la historia. Es por eso que la naturaleza no ha negado a los hombres la “discordia”.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 159.

La filosofía de Fichte, concluye Hegel, es una división, ya que nunca alcanza la unión entre lo subjetivo y lo objetivo, porque la libertad no se hace una con la naturaleza, el saber y la fe se enfrentan como distantes. La libertad trastorna en una subjetividad puritana, en la “buena conciencia”, en el “fariseísmo”, porque su acción se determina por el deber, por la “fe”, pero ésta no es lo absoluto, aunque se pone a sí misma como tal, porque frente a ella está la realidad múltiple, contingente. Cuando la subjetividad quiere conocer lo real objetivo, se manifiesta como absoluta desde lo sensible. Sin embargo, lo real objetivo no se puede conocer totalmente, pues lo único que aparece como “certeza”, permanece en el sujeto. El sujeto no acepta la contingencia, tampoco cree que en la “fe” se alcance la totalidad porque la experiencia de lo absoluto es parcial, es así que la idea de razón es sólo un entendimiento, una reflexión, como en Kant y Jacobi.

El apartado de Fichte y el artículo terminan con esta meditación de Hegel:

Pero el puro concepto o la infinitud como abismo de la nada en el que todo ser se hunde, tiene que describir como momento, y sólo como momento de la suprema idea, el dolor infinito, que hasta ahora había alcanzado una existencia histórica sólo en la cultura, y sólo como el sentimiento sobre el que se basa la religión de la época moderna, el sentimiento de que Dios mismo ha muerto (es lo que se halla expresado, por así decirlo, empíricamente en las palabras de Pascal: “la naturaleza es tal que señala en todas partes un Dios perdido tanto en el interior como fuera del hombre”). De este modo tiene que darle una existencia filosófica a lo que fue también, o precepto moral de un sacrificio del ser empírico, o el concepto de la abstracción formal; y por consiguiente, tiene que restablecer para la filosofía la idea de la libertad absoluta, y con ella el sufrimiento absoluto o el viernes santo especulativo, que por lo demás fue histórico, y a éste incluso en toda la dureza y la verdad de su ateísmo. Lo más diáfano, infundado e individual de los filósofos dogmáticos como de las religiones naturales tiene que desaparecer. Sólo de esta dureza puede y debe resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, a la vez abarcándolo todo y en su figura de la más radiante libertad.<sup>89</sup>

Hegel propone que la dialéctica de la finitud y la infinitud es sólo un momento en la conciencia histórica. Se vive “la muerte de Dios” en la época moderna, porque no ha sido capaz la filosofía de reconciliar los opuestos, abriendo un abismo (*Kluft*) que hace doloroso el transitar. Es un “viernes

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 164.

santo especulativo”, un instante en el devenir histórico que tenía razones fundadas para no creer, para desalojar la fe, para el “ateísmo”. Hegel insiste en que es un instante, la filosofía debe “restablecer” la idea de “la libertad absoluta”, no como momento negativo, sino como una verdadera resurrección de “la suprema totalidad” y desde “su más profundo fundamento”. Este es el papel de la filosofía, trascender a los filósofos “dogmáticos”, reconociendo en ellos lo valioso, pero superando su momento histórico para la construcción de una idea de Razón más completa e incluyente. El “Dios ha muerto” de Hegel es pura transitoriedad, ejemplo de la modernidad que ha desechado lo absoluto como momento:

[y no ha logrado más que una] cruel disección, que no deja al hombre completo, y por un abstraer violento, que no posee ninguna verdad, en particular ninguna verdad práctica, y una semejante abstracción es concebida como un doloroso corte de una parte esencial de la completitud del todo.<sup>90</sup>

El hombre está seccionado, pero la filosofía debe recuperar esos momentos, tanto fe y saber, en la unidad de la Razón. Hegel propone salir del desgarramiento a partir de una idea nueva de Razón, en la que el “concepto” (*Begriff*) será el mediador entre subjetivo y objetivo.

## CONCLUSIÓN

Las ideas que están en los *Escritos de juventud*, empiezan a tener un desarrollo en los ensayos de Hegel cuando fue a vivir a Jena. Su pensamiento comienza a despuntar ya como un sistema, al encontrar tres ideas clave que serán la fuente primordial de su filosofía: 1) la sustancia como sujeto, es decir, que el sujeto es constructor del Espíritu, en la superación de las contradicciones; 2) la idea de Dios se hará concepto, y el concepto es mediador de lo inmediato y lo absoluto, será Espíritu que supera, conservando; 3) la historia universal sólo puede explicarse en la conciencia individual que busca la verdad. El hombre parte de su sentido común y termina reconociendo que la historia del mundo, es su propia historia. Es así que el ser humano es constructor de la historia y al mismo tiempo, participa con los demás en la integración de su identidad. Hegel está convencido de que la filosofía puede y debe resolver las contradicciones, superar los momentos y dirigirse a la realización de la libertad. Ningún momento debe estar afuera, sino que al incluirse la contradicción,

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 63.

se puede entender el mecanismo de la historia, la “lógica del concepto”. El hombre no puede participar de la historia ni integrar los contrarios, si no es consciente de sí mismo.

El papel fundamental será conocer cómo funcionan las contradicciones, dónde se encuentra la oposición y superarla integrándola. La conciencia natural es empujada por la historia a reconocer los momentos que vive, es así que la religión, el arte, el entendimiento, la Ilustración, el “eudemonismo” o la “buena conciencia”, así como el sufrimiento de la conciencia por la “muerte de Dios”, son instantes que han de superarse en alguna parte. No hay progreso real, sin comprender la negación.

# Impensar la teoría social de Antonio Gramsci\*

---

---

*José de Jesús Cruz Santana\*\**

## *Resumen*

En este artículo no trato de “repensar” la teoría de Antonio Gramsci para redefinir sus conceptos ni dar ciertos ejemplos que hagan coincidir la teoría con la realidad, como lo hace la pseudociencia. Por el contrario, deseo “impensar” su teoría para poner a juicio la validez de los conceptos, haciendo una reflexión crítica con la finalidad de aportar algo nuevo a una obra que ha sido ampliamente estudiada por críticos y comentaristas, y responder en dónde radica la *vigencia del pensamiento clásico* para el análisis de los fenómenos contemporáneos.

*Palabras clave:* Antonio Gramsci, crítica metodológica, teoría crítica, subjetividad, hegemonía.

## *Abstract*

This article does not try to “rethink” the theory of Antonio Gramsci to redefine his concepts and give some examples of them to match theory with reality, as does the pseudo-science. On the contrary, I want “unthinking” to put his theory trial to see the validity of the concepts, making a critical reflection in order to bring something new to a work that has been widely studied by critics and commentators, and respond where the *validity of classical thinking* to analyze contemporary phenomena is.

*Key words:* Antonio Gramsci, methodological critic, critical theory, subjectivity, hegemony.

Artículo recibido el: 28-03-12

Artículo aceptado el: 11-03-13

\* Dedico este artículo con cariño a Alejandra Olea Torres. Asimismo deseo agradecer de manera especial al Dr. Enrique de la Garza Toledo, maestro en teoría sociológica.

\*\* Licenciado en Historia por la UAM-Iztapalapa, alumno de la Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Cuajimalpa [historiam.scribere@yahoo.com].

**S**in duda el título del artículo está inspirado en la obra *Impensar las ciencias sociales* de Immanuel Wallerstein, en la cual afirma que no trata de “repensar” las ciencias sociales ya que esta actividad era realizada por los eruditos del siglo XIX –y en mi opinión también a lo largo del siglo XX–; por esa razón este autor propone “impensar” las ciencias sociales para soslayar las suposiciones engañosas y constrictivas que están tan arraigadas en la mentalidad, que si en otra época fueron liberadoras del espíritu, en la actualidad son una parapeto intelectual para analizar el mundo social.<sup>1</sup>

De manera semejante, intentaré “impensar” la teoría social de Antonio Gramsci, con la finalidad de aportar algo nuevo a una obra que ha sido ampliamente estudiada por críticos y comentaristas; sobre todo para estar acorde a la temática y responder en dónde radica la *vigencia del pensamiento clásico* para el análisis de los fenómenos contemporáneos, pues al observar el problema desde otro ángulo puede darse otra interpretación, lo que contribuye a hacer una reflexión más crítica. En otras palabras, no deseo desentrañar el significado último de su teoría para descubrir lo que realmente quiso decir; ni tampoco dar una exégesis ortodoxa donde sus conceptos se apliquen al pie de la letra a una realidad estudiada como la actual (de seguro si el propio Gramsci viviese hoy en día su teoría sería totalmente distinta), por lo cual no haré a la manera de la pseudociencia, dar ciertos ejemplos que hagan coincidir la teoría con la realidad; sino todo lo contrario, pondré a juicio su teoría para ver la validez de los conceptos y lograr “impensar” la realidad de modo distinto.

Si bien Gramsci comenzó a escribir en sus años de juventud, mi análisis gira en torno a su obra más prolífica, *Quaderni del carcere*, la cual expresa la mayor lucidez del autor en el periodo de mayor oscuridad de su vida. Por supuesto que no es fácil su lectura porque los “cuadernos” no están escritos como libros propiamente dichos, sino que son una serie de apuntes, ideas, citas, referencias y reflexiones del autor. Para superar esta dificultad he optado por analizar los seis tomos temáticos (*Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno; Gli intellettuali e l'organizzazione della*

<sup>1</sup> Immanuel Wallerstein, “Introducción: ¿Por qué impensar?”, *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*, México, Siglo XXI Editores/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007, pp. 3-6.

*cultura; Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce; Letteratura e vita nazionale; Passato e presente; e Il Risorgimento*)<sup>2</sup> conformados por sus editores para simplificar el trabajo.

Asimismo, existe una ventaja al estudiar el pensamiento de Gramsci: empezar por cualquier punto es tan bueno como cualquier otro. Sin embargo, la obra contiene un hilo conductor: conocer a fondo la realidad para transformarla. Es evidente que su obra refleja su bien definida orientación política, pero no se limita únicamente a describir la situación de la población y decir cómo son las cosas, sino actuar para decir cómo podrían ser.

Dentro de los grandes aportes para interpretar la sociedad en su conjunto, uno que puedo destacar es la explicación de cómo se forja la “concepción del mundo” (la visión subjetiva) de los “hombres de pueblo”, pero no con la finalidad de encontrar los orígenes del “alma (italiana)”, por el contrario se percata de que la mentalidad (“concepción del mundo”), se produce en lo más recóndito de la psique en un proceso de larga duración, por esa razón escudriña en las expresiones más propias de los “hombres de pueblo”: la literatura y el folklore (la cultura popular), los cuales reflejan de manera fidedigna el sentir melodramático de las personas. Por otro lado, observa puntualmente que el Estado contribuye de manera importante a configurar el sentir y el pensar de la gente. Desde luego, Gramsci no estudia el fenómeno de manera contemplativa, pues tanto la interpretación de las personas de “el día a día”, como la aceptación del discurso del Estado no se dan de manera espontánea ni aislada sino que conlleva una tensión dialéctica entre la “concepción del mundo” de los “hombres de pueblo” y la hegemonía de la sociedad política.

#### LA INTERPRETACIÓN DEL PRESENTE Y LA APROPIACIÓN DEL PASADO

Este inciso está dividido en dos partes: la primera dedicada a la exégesis del “mundo cotidiano” por parte de los “hombres de pueblo”; y la segunda a cómo el Estado elabora un discurso oficial para justificar sus acciones y legitimarse frente a sus ciudadanos, con la finalidad de explicar cómo se da la dialéctica entre los dos ámbitos.

Creo que la mejor manera de iniciar este inciso es con esta clásica afirmación de Gramsci:

<sup>2</sup> Los títulos están en italiano para hacer referencia a las obras originales; sin embargo, para el análisis de los textos he utilizado las traducciones al español.

Todos los hombres son “filósofos”, y definir los límites y los caracteres de esta “filosofía espontánea” propia de “todo el mundo”, [la cual] se halla contenida: 1) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y conceptos determinados, y no simplemente de palabras vaciadas de contenido; 2) en el sentido común, y en el buen sentido; 3) en la religión popular y, por consiguiente, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, maneras de ver y obrar que se manifiestan en lo que se llama generalmente “folklore”.<sup>3</sup>

Asimismo, identifica que si bien los hombres pueden ser analfabetas, esto no significa que sean seres no-pensantes, porque interpretan su realidad aunque sea de manera limitada; por lo cual distingue entre intelectuales y no-intelectuales, sólo para referirse a la función social de la categoría profesional de intelectual, porque no tiene sentido hablar de no-intelectuales, porque éstos no existen.<sup>4</sup> Pero aunque todos los hombres son “intelectuales”, no todos tienen la función de intelectuales dentro de la sociedad.<sup>5</sup> En este sentido, Gramsci se interesará por aquellos que poseen una concepción del mundo de segundo nivel: el de la crítica y el conocimiento.<sup>6</sup>

Por lo cual, hace el siguiente cuestionamiento:

¿Es preferible “pensar” sin tener conocimiento crítico, de manera disgregada y ocasional, es decir, de una concepción del mundo “impuesta” mecánicamente por el ambiente externo [...] o es mejor elaborar la propia concepción del mundo de manera consciente y crítica y [...] escoger la propia esfera de actividad, participar activamente en la elaboración de la historia del mundo, ser el guía de sí mismo y no aceptar del exterior, supina y pasivamente, la huella?<sup>7</sup>

De igual forma, afirma que “el individuo es la sociedad (el individuo no es el ‘átomo’, sino la individualización histórica de la sociedad entera); la sociedad es el Estado, por lo tanto, el individuo es el Estado”.<sup>8</sup> Considerando la anterior premisa, se observa que no es una tarea sencilla, si se considera que la vida de los “hombres de pueblo” no es homogénea, sino que está llena

<sup>3</sup> Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México, Juan Pablos Editor, 1986, p. 11.

<sup>4</sup> Antonio Gramsci, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, México, Juan Pablos Editor, 1975, pp. 14-15.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>6</sup> Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 11-12.

<sup>8</sup> Antonio Gramsci, *Pasado y presente*, México, Juan Pablos Editor, 1990, p. 103.

de contradicciones,<sup>9</sup> y esto presupone una lucha constante e interminable entre lo que dicen, desean y son, y lo que pueden hacer y deben ser. Por lo tanto, se justifica por los modos de pensar [“cultural” el “históricamente”]; porque no se trata de “intelectuales” disfrazados de hombres de pueblo, que piensan como intelectuales, sino que justamente por su propia condición histórica y regional de hombres de pueblo piensan y obran así.<sup>10</sup> Es por ello que “no es el ‘pensamiento’, sino lo que realmente se piensa, lo que une o diferencia a los hombres”.<sup>11</sup> Sin embargo, también se da cuenta de que por razones de sumisión y subordinación intelectual, las masas toman prestada una concepción del mundo que no es la suya, sino de otro grupo social.<sup>12</sup>

Desde luego esto se relaciona con la cuestión de la hegemonía, por lo tanto surge la duda de cómo se configura, y sobre todo responder cómo las masas internalizan y aceptan el discurso de la “clase dirigente”. Además, otro punto a considerar es cuando hace hincapié en los caracteres nacionales, porque distingue perfectamente entre lo “nacional” y lo “folklórico”, entendido este último como semejante a lo “provinciano” en todos los aspectos.<sup>13</sup> Aunque lo más importante para él es lograr una “cultura nacional”, donde lo “folklórico” se equipare a lo nacional; o dicho bajo sus propios preceptos: que el pueblo se transforme en el “pueblo-nación” donde se conjugue en sí mismo la “unidad de pensamiento”.

Pero la pregunta es: ¿cómo lograr tal transformación? Si sostiene que la vida de los “hombres de pueblo” es contradictoria, su concepción del mundo es limitada y existe una diversidad lingüística importante. Para superar semejantes problemas, Gramsci, de manera brillante, identifica que el folklore y la literatura encierran en las fibras más sensibles del alma el sentir más profundo del “pueblo”. Por un lado, el folklore (o la cultura popular) es una

<sup>9</sup> Antonio Gramsci, *Literatura y vida nacional*, México, Juan Pablos Editor, 1998, pp. 22-23.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 65-66.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 39. Cfr. Karl Mannheim, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 2-3. Mannheim, desde perspectiva de la sociología del conocimiento, asevera que no toma como punto de partida al individuo o su pensamiento de manera aislada para después elevarse, como lo hacen los filósofos, a las abstractas regiones del “pensamiento en sí”. Por el contrario, debe captarse el pensamiento dentro del marco de una situación sociohistórica, de la cual emerge poco a poco el pensamiento individualmente diferenciado. Así pues, no son los hombres en tanto individuos aislados los que piensan y actúan, sino hombres que pertenecen a ciertos grupos y que han desarrollado un pensamiento particular que responde a una interminable serie de respuestas para ciertas situaciones típicas.

<sup>12</sup> Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, op. cit., p. 15.

<sup>13</sup> Antonio Gramsci, *Pasado y presente*, op. cit., p. 17.

expresión viva y cotidiana de la exégesis del mundo, el cual se manifiesta en las tradiciones, las costumbres, la religión y el habla, aunque yo podría agregar que también en la música vernácula, los dichos populares hasta en los chistes referentes a su clase política como desahogo.

Por otro lado, lo “nacional”, que no existe propiamente dicho, es una inquietud constante en Gramsci, porque significa la meta a alcanzar para que surja una verdadera conciencia nacional. Por lo tanto, al identificar dónde yace el “gusto melodramático” de las masas, plantea inculcar el deleite por la literatura nacional (“italiana”) para remplazar a la literatura extranjera; así como el gusto por la poesía y la ópera. Es decir, el objetivo de poseer gustos refinados no es sólo para civilizar a las masas, sino para homogenizar su pensamiento y tener una cultura nacional que produzca una concepción de la vida unitaria y genere una ética, un modo de vivir, una conducta cívica e individual. Sobre todo exige una nueva actitud hacia las clases populares por parte de la “clase culta”.<sup>14</sup>

No obstante, existe un problema importante a considerar: la cuestión del lenguaje, la cual puedo dividirla en dos: la lengua y el habla.<sup>15</sup> Si bien Gramsci se percata de que “el lenguaje significa también cultura y filosofía [...] Incluso puede decirse que cada ser parlante tiene su propio lenguaje, esto es, un modo propio de pensar y de sentir”,<sup>16</sup> opino que debe desarrollarse más esta idea. Él la maneja como “gramática”, y lo expresa con la pregunta: “cuántas formas de gramática pueden existir? Bastantes, ciertamente. Existe aquella ‘inmanente’ al lenguaje mismo, por la cual uno habla ‘según la gramática’ sin saberlo”.<sup>17</sup> Esto se denominaría como una *gramática tácita*, propia de los “hombres de pueblo”.

Asimismo, sostiene que en la gramática inmanente a todo lenguaje existe también de hecho, o sea no escrita, una (o más) gramática constituida por la enseñanza, el control y la “censura” recíprocos, que se manifiestan en las preguntas: “¿qué quieres decir?”, “¿qué has entendido?”, “explicáte mejor”.<sup>18</sup> Esto sería una *gramática normativa* u ortodoxa propia de la “alta cultura”.

Pero aquí está el meollo del asunto: ¿cómo se corregirán las “faltas ortográficas” de la gramática tácita de una lengua, si existe una diversidad

<sup>14</sup> Antonio Gramsci, *Literatura y vida nacional*, op. cit., pp. 21-22.

<sup>15</sup> En este sentido, la *lengua* serían las reglas gramaticales ajenas a todo espacio-tiempo; por el contrario, el *habla* es la manera particular como un grupo social se expresa en la vida cotidiana dentro un espacio-tiempo determinado.

<sup>16</sup> Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, op. cit., p. 34.

<sup>17</sup> Antonio Gramsci, *Literatura y vida nacional*, op. cit., p. 222.

<sup>18</sup> *Idem*.

de ellas? Para explicarlo de la mejor manera posible, retomo el enunciado 5.6 del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein: “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”. Es decir, el lenguaje no sólo es para comunicarse, sino que es un mediador entre los hombres y la “realidad”, porque a través del lenguaje se clasifica y jerarquiza el mundo. Entonces, si cada lenguaje es una concepción distinta del mundo, el problema se complejiza al haber distintas lenguas y variantes de éstas. Por lo cual, no sería una dialéctica entre la “cultura culta” y la cultura popular, sino entre culturas populares. Además, está el hecho de que la clase dirigente no procura erradicar los “errores ortográficos” de las masas, sino imponer su visión del mundo. Esto es claro en la siguiente frase:

Todo gobierno tiene una política cultural y puede defenderla desde su punto de vista y demostrar que ha elevado el nivel cultural nacional. Todo reside en apreciar cuál es la medida de este nivel. Un gobierno puede organizar mejor la alta cultura [hasta convertirse en *buen gusto*] y menospreciar la[s] cultura[s] popular[es].<sup>19</sup>

Para superar una concepción del mundo que no es crítica ni coherente, sino ocasional y disgregada, es necesario iniciar con la elaboración crítica de la conciencia de lo que realmente se es, como producto del proceso histórico.<sup>20</sup> De ello se deduce la importancia que tiene el “momento cultural” incluso en la actividad práctica (colectiva): pues cada acto histórico sólo puede ser cumplido por el “hombre colectivo”. Esto supone una unidad “cultural social”, donde una multiplicidad de voluntades disgregadas encaminan en una misma dirección, sobre la base de una exégesis de la “realidad” en común.<sup>21</sup> Y lograr “la unidad histórica [que sea] el resultado de las relaciones orgánicas entre Estado o sociedad política y ‘sociedad civil’”.<sup>22</sup>

Pero aquí surge otro dilema: ¿cómo lograr una identidad y cultura nacionales, si la clase dirigente posee los medios y los recursos para difundir su visión del mundo y decir qué es lo “nacional” y/o lo “culto”? Pues no sólo debe resolverse la heterogeneidad de las masas sino buscar la vía de remplazar a la clase dirigente que impide la unificación nacional.

Es en este punto donde la *apropiación del pasado* cobra sentido, porque esta medida sirve a los gobernantes legitimarse frente a sus ciudadanos y justificar las acciones de la clase política que tome o haya tomado.

<sup>19</sup> Antonio Gramsci, *Pasado y presente*, op. cit., p. 136

<sup>20</sup> Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, op. cit., p. 12.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>22</sup> Antonio Gramsci, *El Risorgimento*, México, Juan Pablos Editor, 2000, p. 249.

Dentro de la apropiación del pasado sin duda el tema de las historias nacionales es relevante. Un ejemplo *ad hoc* es el *Risorgimento* (italiano), cuyo término se acuña en el siglo XIX en un sentido más nacional y político, acompañado de las expresiones “*riscossa nazionale*” y “*riscatto nazionale*”: ambas remiten a la idea de regresar a un estado previo que ya había existido en el pasado o de “recuperación” de las energías (nacionales) dispersas en torno a un núcleo militante y concentrado, o de emancipación de un estado de servidumbre para volver a la primitiva autonomía “rescate”.<sup>23</sup> Desde luego, el *Risorgimento*, como también podría ser el Renacimiento, pretenden dar una continuidad histórica de la cultura grecorromana (la cuna de la civilización occidental), en especial, apoderarse simbólicamente de la grandeza de la antigua Roma. Pues el objetivo primordial es demostrar fehacientemente que el *Risorgimento* es un hecho histórico netamente “italiano”, ajeno a toda influencia de la Revolución Francesa.

No obstante, Gramsci se cuestiona si en verdad existió un “renacer” de Italia, pues la unificación político-territorial para crear un país para él no fue suficiente para alcanzar un “alma nacional”. En este sentido, fue necesario un discurso oficial, venido desde el Estado, que legitimase este acontecimiento, por lo cual urgía crear una historia-patria que vinculase el pasado con el presente. Aunado, como señalé con anterioridad, a que los “hombres de pueblo” poseían un sentir heterogéneo, donde cada grupo social tenía su propia interpretación del mundo, desvinculada del resto de la población, y por lo tanto la inexistente “cultural nacional”. Y finalmente, la falta de comunicación entre la sociedad civil y la sociedad política, salvo para imponer la hegemonía de esta última.

Pero antes de seguir adelante, considero pertinente reflexionar sobre la sociedad política y sociedad civil, porque no estoy seguro de que sea muy clara la división; sobre todo si se toma en cuenta que Gramsci no habla únicamente de sociedad civil, sino de “masas”, “hombres de pueblo” y “clases subalternas”.

En primer lugar, distingue la sociedad civil como hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la sociedad entera, como contenido ético del Estado.<sup>24</sup> Pero dentro de ésta se encuentran las clases subalternas, las cuales no están unificadas y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en “Estado”.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>24</sup> Antonio Gramsci, *Pasado y presente*, *op. cit.*, p. 204.

<sup>25</sup> Antonio Gramsci, *El Risorgimento*, *op. cit.*, pp. 249-250.

Al respecto, retomo el concepto clásico de Weber:

Por Estado debe entenderse un *instituto político* de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al *monopolio legítimo* de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente.<sup>26</sup>

Este concepto sería ideal si se hablase de Estado en sentido restringido, donde sólo se remita a la sociedad política.<sup>27</sup> Pero Gramsci observa que para mantener el poder no basta con ostentar el monopolio de la violencia (la coerción), sino la aceptación de la sociedad civil de tal coerción, o en sus palabras que adopte como propia la hegemonía del Estado.

Sin embargo, no puede pensarse que la sociedad política sea la única que tiene el poder, sino que dentro de la sociedad civil también se encuentran las clases dirigentes que buscan reproducir el sistema. Al respecto, se observa que la supremacía de un grupo social se manifiesta en dos modos, como “dominio” y como “dirección” intelectual y moral. Pero para lograrlo es necesario que el grupo social que desea dominar a los grupos adversarios, “liquide” o los someta incluso por la fuerza armada, y sea dirigente de los grupos afines y aliados.<sup>28</sup> Y si llegase al poder, será “a través del derecho, el Estado vuelve ‘homogéneo’ al grupo dominante y tiende a crear un conformismo social útil”<sup>29</sup> entre las demás clases de la sociedad civil.

Por supuesto puede darse el caso, en condiciones ideales, que llegase al poder la clase proletaria e imponga su hegemonía a la clase campesina y someta a la clase burguesa por la fuerza. Sin embargo, hablaré del Estado, en condiciones “normales”, por lo cual identificaré los mecanismos que reproducen el sistema.

En primer lugar, se encuentra la burocracia, donde se desarrolla el funcionario de “carrera”, técnicamente adiestrado en el trabajo burocrático (civil y militar).<sup>30</sup> Pero “existe el peligro de ‘burocratizarse’, porque toda

<sup>26</sup> Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 43-44.

<sup>27</sup> Por lo tanto, el Estado es el resultado de la suma entre la sociedad política y la sociedad civil, o sea hegemonía acorazada de coerción. Antonio Gramsci, “C. VIII”, en *Cuadernos de la cárcel*, t. 3, México, Ana María Palos/Era, 1984, p. 76.

<sup>28</sup> Antonio Gramsci, *El Risorgimento*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>29</sup> Antonio Gramsci, *Pasado y presente*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>30</sup> Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, México, Juan Pablos Editor, 1998, pp. 102-103.

continuidad orgánica presenta este peligro, que es necesario evitar. El peligro de la discontinuidad, de la improvisación, es aún más grave”.<sup>31</sup> Y puede ocurrir que la burocracia se convierta en un verdadero partido político, el peor de todos, debido a que la jerarquía burocrática sustitúa a la jerarquía intelectual y política; así la burocracia se transformaba justamente en el partido estatal bonapartista o cesarista.<sup>32</sup>

Por el contrario, Gramsci busca que la hegemonía sea tanto ético-política como económica.<sup>33</sup> En este sentido,

[...] el moderno Príncipe, el mito-príncipe, no puede ser una persona real ni un individuo concreto; sino un organismo, un elemento de sociedad complejo en el cual comience a concretarse una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción.<sup>34</sup>

Este organismo, desarrollado históricamente, es el partido político (el moderno Príncipe), el cual es al mismo tiempo el organizador y la expresión activa y operante de la reforma moral e intelectual.<sup>35</sup>

Gramsci concibe al partido como el gran sintetizador y transformador que guiará las voluntades dispersas de las masas e impondrá su hegemonía sobre la clase dominante, por esa razón da la siguiente afirmación:

La función hegemónica o de dirección política de los partidos puede evaluarse por el desarrollo de la vida interna de los partidos mismos. Si el Estado representa la fuerza coercitiva y punitiva de la reglamentación jurídica de un país, los partidos [...] debiesen mostrar en la vida interna particular la asimilación en calidad de principios de conducta moral de aquellas reglas que en el Estado son obligaciones legales.<sup>36</sup>

Pero si el Estado actúa como un “partido”, se coloca por encima de los demás partidos, no para compaginar los intereses y la actividad en los cuadros

<sup>31</sup> Antonio Gramsci, *Pasado y presente*, op. cit., p. 86.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 81. Puede decirse que el cesarismo expresa una situación en la cual las fuerzas en lucha se equilibran de una manera catastrófica, o sea de una manera tal que la continuación de la lucha no puede menos que concluir con la destrucción recíproca. Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, op. cit., p. 84.

<sup>33</sup> Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, op. cit., p. 55.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 27-28.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>36</sup> Antonio Gramsci, *Pasado y presente*, op. cit., p. 88.

ni luchar por los intereses estatales y nacionales, sino para disgregarlos, para separarlos de las grandes masas y tener una fuerza de los “sin-partido” vinculados al gobierno por lazos cesaristas o bonapartistas (paternalistas).<sup>37</sup> Por consiguiente, aflora la escasez de hombres de Estado, debido a la miseria de la vida parlamentaria, se deshacen partidos, se corrompen y se absorben a los pocos hombres valiosos. Esto conlleva a reproducir la miseria de la vida cultural y la angustia mezquina de la alta cultura; en lugar de historia política, se produce erudición endeble; en lugar de grandes revistas, el diario; la cotidianidad con su trivialidad y personalismo, en lugar de la política seria. En el caso de la universidad, con todas las instituciones que desarrollan las capacidades intelectuales y técnicas impermeables ante la vida de los partidos, ante el realismo viviente de la vida nacional, formaba cuadros nacionales “apolíticos”,<sup>38</sup> con función intelectual puramente retórica, no “nacional”.<sup>39</sup>

Dentro de este mismo contexto, Gramsci aborda la cuestión de la ambición, la cual posee un significado peyorativo y despreciable, porque se ha confundido la gran ambición con las ambiciones pequeñas. Ya que estas últimas pueden conducir al más bajo oportunismo, a la traición de viejos principios, y sólo representar un negocio lucrativo y rentable para el ambicioso. Por el contrario, un jefe sin ambiciones no es un jefe de verdad, sino un inepto o un cobarde.

[De igual forma] la demagogia, en sentido peyorativo significa servirse de las masas populares, de sus pasiones sabiamente excitadas y alimentadas, para fines particulares [donde] el parlamentarismo y el electoralismo ofrecen un terreno propicio para esta forma particular de demagogia, la cual culmina en el cesarismo o bonapartismo.<sup>40</sup>

Por lo tanto, el “demagogo” en sentido peyorativo, conocido también como el jefe carismático, se considera a sí mismo insustituible, el cual aplasta y elimina a otros competidores, quiere entrar en relación directa con las masas, y se vale del plebiscito, de la gran oratoria o de los gestos teatrales.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>38</sup> En este sentido, los denominaré “desinteresados políticamente” o “sin interés por la participación política”, pues afirmar que uno es “apolítico” remite a tomar una postura política, aunque no sea partidista.

<sup>39</sup> Antonio Gramsci, *Pasado y presente*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 86-87.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 87. Cfr. Georges Balandier, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós, 1994, en particular pp. 21 y 23, donde asevera que el Estado es el poder, por tal motivo, la fiesta constituye una oportunidad idónea para mostrarse a la sociedad en el plano espectacular. En este sentido, el desfile, la procesión

En cambio, el jefe político de gran ambición no considera a las masas como un medio para lograr objetivos políticos propios, y después desecharlos, sino procura alcanzar fines políticos orgánicos, donde las masas son el principal protagonista histórico; por lo cual, si el jefe desarrolla una “obra constructiva”, entonces se está en presencia de una demagogia superior, pues las masas necesitan ser ayudadas a levantarse a través de la elevación de individuos particulares y de estratos “culturales” íntegros. Asimismo, tiende a suscitar posibles “competidores” e iguales que puedan sustituirlo en su función de jefe, porque quiere que el aparato de conquistas y de dominio no se destruya por la muerte o la decadencia de un jefe, evitando dejar a las masas en el caos.<sup>42</sup>

#### LA CRISIS ESTRUCTURAL Y EL ANÁLISIS COYUNTURAL

Considero un punto crucial, dentro de la cuestión del Estado, la aparición de la crisis estructural, pues siendo la política “un estira y afloja”, entre la sociedad civil, los partidos, los gobernantes y la burocracia, es de esperarse que surjan momentos de tensión que puedan desembocar en una “crisis de autoridad”. Lo importante es explicar cómo la resuelve la clase dirigente, si las fracturas son de tal magnitud podría resultar en una revolución (un cambio estructural) en un caso extremo; o por el contrario, sólo la resuelve con “apretar las tuercas” (“ajustes”) para que siga funcionando la vieja maquinaria (el mismo sistema). En ambos casos sería interesante hacer un análisis coyuntural para observar qué conlleva a las masas al cambio o por qué siguen soportando una situación tan intolerable; es decir, ¿qué debe suceder en la sociedad para que haya un cambio social, sería acaso violencia extrema, asesinatos, un alza de precios exagerado, o basta una “mente” que organice a las masas?

Gramsci está consciente al estudiar los sucesos que toman el nombre de *crisis*, y que se prolongan de manera catastrófica, son procesos complejos y no de un hecho “único” que se repite de diversas maneras por una causa y origen únicos. De inmediato surge el problema de la periodización y la regionalización, es decir, delimitar espacio-temporalmente un “hecho”

---

militar y civil son expresiones ceremoniales del dogma y de la pedagogía de los gobernantes, para que en un instante los reúna, iguale y vincule con el “pueblo” en la exaltación de las realizaciones comunes. Por lo cual, gracias a la parafernalia desplegada por el Estado se logra la subordinación de la gente, pues utiliza medios espectaculares donde enaltezca su historia (conmemoraciones), expone sus valores (manifestaciones) y en casos extremos, aplica su poder (ejecuciones) por haber transgredido ámbitos inviolables.

<sup>42</sup> Antonio Gramsci, *Pasado y presente*, op. cit., p. 87.

histórico, pues él mismo se pregunta: ¿cuándo comenzó la crisis? Y responde que se trata de un desarrollo y no de un evento. Por lo cual puede decirse que la crisis como tal no tiene un comienzo, sino “manifestaciones”.<sup>43</sup>

Para no entrar en detalles de dónde y cuándo marcar el inicio de la crisis, creo más provechoso reflexionar la siguiente frase: “La crisis consiste justamente en que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer”.<sup>44</sup> Sin duda esto marca un punto de quiebre, un momento coyuntural que puede desembocar en una gran transformación o continuar como hasta ahora. Porque puede haber gran malestar social que se traduzcan en levantamientos masivos y se logren algunas victorias, pero éstas serían momentáneas si no se cuenta con alguien que dirija a las masas. O por el contrario, podría ser que el Estado utilice todos sus recursos para socavar los movimientos sociales para volver a la “normalidad”, o serán otras las causas que impiden que los levantamientos no cumplan su cometido.

En este rubro, Gramsci le dio un significado concreto y distinto a la frase de Marx expresada en *El 18 brumario de Luis Bonaparte*:

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmite el pasado.<sup>45</sup>

Dentro de los momentos de crisis, en donde se suscita una coyuntura, sobresale el análisis historicista de Gramsci, pues su metodología realiza una arqueología de cómo se produce una crisis desde el interior como al exterior de la misma para definir el momento de actuar activamente y desbancar a los viejos gobernantes; o por el contrario, por qué no se ha producido un verdadero cambio a pesar de las condiciones ideales.

En tal situación, vuelve la pregunta qué hacer, sobre todo cuando “el grupo social dominante ha agotado su función, el bloque ideológico tiende a desmoronarse”.<sup>46</sup>

[donde surge una “crisis de autoridad”], en la que la clase dominante ha perdido la legitimidad, entonces no es más “dirigente”, sino únicamente dominante, detentadora de la sola fuerza coercitiva, lo cual significa que la clase dominante se ha separado de las ideologías tradicionales, no creen más en lo que creían antes.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 110-111.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>45</sup> Karl Marx, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. (faltan datos)

<sup>46</sup> Antonio Gramsci, *El Risorgimento*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>47</sup> Antonio Gramsci, *Pasado y presente*, *op. cit.*, p. 52.

Considero que Gramsci sintetiza este fenómeno en la siguiente frase:

La muerte de las viejas ideologías se comprueba con el escepticismo hacia todas las teorías [...] Pero esa reducción a la economía y a la política, significa justamente la reducción de las superestructuras más elevadas a las más adherentes de la estructura social, o sea, la probabilidad y la necesidad de la formación de una nueva cultura.<sup>48</sup>

Como es sabido, en cada país el proceso es diferente, aunque el contenido sea el mismo, porque se refiere a la crisis de hegemonía de la clase dirigente que ocurre ya sea porque fracasó en alguna decisión política para la cual demandó o impuso por la fuerza el consenso de las grandes masas, o bien porque las masas pasaron de golpe de la pasividad política a una cierta actividad y plantearon reivindicaciones que en su caótico conjunto constituyen una revolución. En ambos casos se hablaría de “crisis de autoridad” y esto es justamente la crisis de hegemonía, o crisis del Estado en su conjunto.<sup>49</sup> Por eso señala que para algunos la guerra misma es una manifestación de la crisis, incluso su primera manifestación, porque es una respuesta política evidente y esto demostraría que “en la práctica es difícil separar la crisis económica de la crisis política”.<sup>50</sup> Al respecto, reflexiono sobre esta última cita, pues ya sea que una crisis económica influya o hasta determine una crisis política es importante saber cómo se originó. Es decir, la crisis económica fue provocada por factores externos o internos, pues la economía de un país se da tanto a nivel macro como micro. Si fueren externos, puede deberse a una crisis económica mundial, lo que provoque el colapso de una economía nacional. O si fueren internos se habrían provocado por malos manejos, la corrupción, la cual puede estar sistematizada (institucionalizada). En ambos casos esto quizá conlleve a desempleo crónico, empobrecimiento, robos, disparar la violencia, despertar el descontento entre la gente, culpando a los gobernantes de su situación, aunque no sepa los orígenes de la crisis.

Sin embargo, creo que durante las crisis económicas, sean provocadas desde el exterior o al interior, la gente se las arregla de algún modo para salir adelante. Por lo cual considero que debería haber una crisis de presupuesto en donde se sacudiesen los cimientos del aparato del Estado. Porque puede haber una escasez de alimentos y de servicios y una sobredemanda de productos

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>49</sup> Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, op. cit., pp. 76-77.

<sup>50</sup> Antonio Gramsci, *Pasado y presente*, op. cit., p. 111.

básicos, y es posible que las masas no se levanten para cambiar las cosas; pero al haber una crisis en el presupuesto del Estado (sociedad política) que atentase contra su estilo de vida, es más probable que pueda producirse un cambio, pero no para transformar la sociedad en general, sino para recuperar su vida. Por lo tanto, los “intelectuales” del Estado, los partidos, las clases dirigentes buscarían soluciones para mantener el sistema.

Por otro lado, dentro de la cuestión de los partidos políticos, Gramsci se percata que éstos:

[...] nacen y se constituyen en organizaciones para dirigir las situaciones en momentos históricamente vitales para sus clases; pero no siempre se adaptan a las nuevas tareas y a las nuevas épocas, ni al ritmo del desarrollo del conjunto de las relaciones de fuerza (y por ende a la posición relativa de sus clases).<sup>51</sup>

En este sentido, creo pertinente la paradoja expuesta en la novela “Il gattopardo” de Giuseppe Tomasi di Lampedusa: “*Se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi*”.<sup>52</sup> Esto es evidente en momentos de crisis porque se crean peligrosas situaciones donde los diversos estratos de la población no poseen la misma capacidad de orientarse y reorganizarse con el mismo ritmo. A su vez, la clase dirigente tradicional que tiene un numeroso personal adiestrado, cambia hombres y programas y reasume el control que se le escapaba con una velocidad mayor de cuanto ocurre en las clases subalternas; si es necesario hace sacrificios, se expone a un porvenir oscuro cargado de promesas demagógicas, pero se mantiene en el poder, lo refuerza por el momento y se sirve de él para derrotar al adversario.<sup>53</sup>

Esto produce un fenómeno denominado “transformismo”, el cual se refiere a:

La conformación de una clase dirigente cada vez más amplia en los cuadros fijados por los moderados, con la absorción gradual pero continua de los elementos activos surgidos de los grupos aliados y hasta de los adversarios que parecían enemigos irreconciliables. En este sentido la dirección política pasó a ser un aspecto de la función dominio, en cuanto a la absorción de las élites de

<sup>51</sup> Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, *op. cit.*, p. 77.

<sup>52</sup> “Si queremos que todo siga como está, es preciso que todo cambie”; en ciencia política esta frase se conoce con el nombre de “gatopardismo”.

<sup>53</sup> Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, *op. cit.*, p. 77.

los grupos enemigos lleva a la decapitación de éstos y a su aniquilación por un periodo a menudo muy largo.<sup>54</sup>

Asimismo, otra vía para moldear la concepción del mundo de las masas es lo que se denomina “opinión pública”, la cual está estrechamente vinculada con la hegemonía política. Sin duda es el punto de contacto, y agregaría que es una mediación, entre la sociedad civil y la sociedad política, entre el consenso y la fuerza. Bien comenta que cuando el Estado quiere iniciar una acción poco popular, crea previamente una opinión pública adecuada, enfocada en ciertos elementos de la sociedad civil. Por lo tanto la opinión pública “es el contenido político de la voluntad política pública que podría ser opositora; por eso existe la lucha por el monopolio de los órganos de opinión pública”.<sup>55</sup>

Esta opinión puede ser expresada a través de los medios de comunicación como los diarios, la radio, la televisión o la internet (redes sociales), pero lo más importante es saber quién(es) da(n) tal opinión. Además surge una duda: ¿si se cuenta con mayor comunicación esto representa mayor información (de calidad) para forjar un mejor criterio? Mi respuesta es no, desde luego hay más difusión de la información pero ésta no es necesariamente de buena calidad, la gente ya sea conectada a las redes sociales o en un diálogo *vis-à-vis* da su opinión sobre algún hecho social, pero la puede dar sin tener un conocimiento previo o profundo de éste, de modo que su comentario de poco servirá porque expresará, sobre todo, su “sentir” (satisfacción, malestar, descontento), y tal vez su sinceridad en su respuesta, pero no una opinión objetiva.

Deteniéndome un poco en esta cuestión, de generar una opinión pública opuesta a los intereses del Estado o clases dirigentes, surge la duda de cómo difundirla, a quiénes va diseñada, cuáles serán sus alcances (en distancia y duración), para que realmente influyese de manera significativa en el modo de pensar y hacer cambiar de opinión. Y algo más importante por responder, las masas, si llegasen a escuchar el mensaje (la opinión pública opositora) estarían dispuestas a luchar por el cambio. Es posible que no todas, pues “sucede a menudo que una persona pertenezca a más de una sociedad particular y con frecuencia a sociedades que objetivamente están en contradicción entre sí”.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Antonio Gramsci, *El Risorgimento*, *op. cit.*, pp. 99-100.

<sup>55</sup> Antonio Gramsci, *Pasado y presente*, *op. cit.*, p. 197.

<sup>56</sup> Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, *op. cit.*, p. 168.

## REFLEXIONES FINALES

Entonces, después de abordar algunos aspectos de la teoría de Gramsci, ¿qué puede concluirse? Sin duda, una de sus aportaciones es la concepción de la historia, para no sólo recordar o encontrar los orígenes históricos de algún fenómeno, y no con una óptica contemplativa desde una torre de marfil, sino que el presente debe ser una crítica del pasado. Es decir, debe contextualizarse históricamente un hecho social para identificar las causas y las prácticas, y cómo éstas se han ido reproduciendo para perpetuar el “mal gobierno” de las clases dirigentes, y con base en esto transformar su realidad. Por lo cual, mirar el pasado desde el presente es para entender el devenir de la realidad actual y responder ¿cómo llegamos hasta aquí? O ¿por qué elegimos éste y no otro camino? Asimismo señala que la filosofía de una época no es la filosofía de tal o cual filósofo, grupo de intelectuales o sector de las masas populares: es la combinación de todos estos elementos, que culmina en una determinada dirección y se convierte en norma de acción colectiva, esto es, deviene “historia” completa e (integral).<sup>57</sup> Y esta cita lo sintetiza: “Por ello puede decirse que la personalidad histórica de un filósofo individual se halla también determinada por la relación activa existente entre él y el ambiente cultural que quiere modificar”.<sup>58</sup>

Esto significa que para que haya una verdadera transformación, no es suficiente contar con grandes contingentes, sobre todo si se considera que:

El hombre activo, de masa, obra prácticamente, pero no tiene clara conciencia teórica de su obrar, que sin embargo es un conocimiento del mundo en cuanto lo transforma. Su conciencia teórica puede estar, históricamente, incluso en contradicción con su obrar. Casi puede decirse que tiene dos conciencias teóricas (o una conciencia contradictoria): una implícita en su obrar y que realmente lo une a todos sus colaboradores en la transformación práctica de la realidad; y otra superficialmente explícita o verbal, que ha heredado del pasado y acogido sin crítica.<sup>59</sup>

Por esa razón, es necesario que las grandes ideas se contrapongan a las fórmulas vagas, porque “las ideas son grandes en tanto son realizables, en tanto aclaran una relación real que es inherente a la situación, en tanto muestran concretamente el proceso de actos a partir de los cuales, una

<sup>57</sup> Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, op. cit., p. 30.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

voluntad colectiva organizada, esclarece esa relación (creándola), o una vez esclarecida, la destruye sustituyéndola”.<sup>60</sup>

[Porque] La comprensión crítica de sí mismo se logra a través de una lucha de “hegemonías” políticas de direcciones contrastantes, primero en el campo de la ética, luego en el de la política, para arribar finalmente a una elaboración superior de la propia concepción de la realidad. La conciencia de formar parte de una determinada fuerza hegemónica (esto es, la conciencia política) es la primera fase para una ulterior y progresiva autoconciencia, en que teoría y práctica se unen finalmente. Pero la unidad de la teoría y de la práctica no es, de ninguna manera, algo mecánicamente dado, sino un devenir histórico, que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de “distinción”, de “separación”, de independencia instintiva, y que progresa hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria.<sup>61</sup>

Aunque por otro lado, esta conciencia “verbal” no carece de efectos, ya que unifica a un grupo social determinado, influye sobre la conducta moral, sobre la dirección de la voluntad, de manera más o menos enérgica, que puede llegar hasta un punto en que la contradictoriedad de la conciencia no permita acción alguna, ninguna decisión, ninguna elección, y produzca un estado de pasividad moral y política.<sup>62</sup>

Pero independientemente de tener o no una concepción del mundo común o crítica, es innegable que no puede haber un movimiento social ausente la actividad teórica,<sup>63</sup> Es más, la relación entre filosofía “superior” y sentido común está asegurada por la “política”.<sup>64</sup> Por lo cual, se anhela tener una autoconciencia crítica, que encamine la conciencia de las masas, pues no importa si se cuenta con contingentes enormes, por el contrario, esto podría convertirse en un problema, pues con el tiempo podrían fragmentarse, contraponerse o abandonar el movimiento. Pero si hay un grupo de intelectuales que exhorte a las masas, que evalúe la situación política, económica y social del país para calcular costos y beneficios para mantener una lucha constante y programarlas por etapas (desde luego en el transcurso pueden variar los objetivos, por lo cual es necesario reflexionar hacia dónde se dirige el movimiento y volverlo a encausar), además que

<sup>60</sup> Antonio Gramsci, *Pasado y presente*, op. cit., p. 13.

<sup>61</sup> Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, op. cit., p. 20.

<sup>62</sup> *Idem*.

<sup>63</sup> Antonio Gramsci, *Pasado y presente*, op. cit., p. 80.

<sup>64</sup> Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, op. cit., p. 18.

organice sistemáticamente a las masas para que cada quien cumpla con sus obligaciones, etcétera.

Dentro de las reflexiones, no quiero dejar de lado la cuestión de las historias de los Estados nacionales, pues es interesante observar el fenómeno, porque cuando un Estado no cuenta con un pasado remoto, perdido en la noche de los tiempos, se estima de sobremanera el presente y fija su mirada hacia un futuro que se dibuja prometedor. Por el contrario, si el presente se torna oscuro, desalentador se busca refugio en el pasado, incluso inmemorial, afirmando que toda época pasada fue mejor. Esto viene a colación cuando se busca una explicación de la situación presente en el pasado, por ese motivo se acusará al pasado no haber cumplido con el objetivo del presente, habrá un menosprecio por el pasado que justificará la nulidad del presente, como lo expresa con la siguiente frase:

La generación que sólo sabe hacer altares, sólo lamenta que las precedentes no hayan construido palacios de 10 o de 30 pisos. Dicen que son capaces de construir catedrales, pero no son capaces de construir altares.<sup>65</sup>

Para finalizar he decidido reflexionar sobre lo que deber ser en la actualidad un intelectual y su papel dentro de la sociedad a la que pertenece, no sólo para dar una exégesis del “mundo cotidiano”, sino cuestionarse desde dónde y cómo debe *actuar*. En este sentido, Mannheim afirma: “En toda sociedad existen grupos sociales cuya tarea especial consiste en proveer a esa sociedad de una interpretación del mundo. Se les suele llamar intelectuales (*intelligentsia*)”.<sup>66</sup>

Por su parte, Gramsci distingue dos tipos de intelectuales: el primero es de tipo urbano, el cual ha crecido al mismo tiempo con la industria; no obstante puede compararse su función con la de los oficiales subalternos en el ejército, quienes no tienen ninguna iniciativa autónoma para elaborar un plan, por el contrario, articulan la masa instrumental con el empresario, elabora la ejecución inmediata del plan de producción.<sup>67</sup> El segundo es de tipo rural, que en gran parte son “tradicionales”, el cual pone en contacto la masa campesina con la administración estatal o local y por esa razón su papel tiene una gran función político-social, porque la mediación profesional es difícilmente escindible de la mediación política.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Antonio Gramsci, *Pasado y presente*, *op. cit.*, p. 128.

<sup>66</sup> Karl Mannheim, *Ideología y utopía...*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>67</sup> Antonio Gramsci, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>68</sup> *Idem*.

Reflexionando un poco estos dos tipos de intelectuales es evidente que ambos están dentro del sistema (ya sea en la ciudad o el campo) porque de alguna manera lo reproducen, lo que faltaría responder es qué tan adentro lo están. Por lo cual surge de inmediato la cuestión: ¿para transformar la realidad, desde *dónde* debe hacerse, desde *adentro* del sistema, perteneciendo a una clase privilegiada con recursos (del Estado o de alguna universidad) para realizar su investigación, pero ajeno al mundo cotidiano? Esto conlleva a otras cuestiones: ¿acaso el intelectual querrá cambiar su situación privilegiada, a sabiendas de las penurias que pasa el resto de la población, por una vida de lucha donde quizá no logre ningún cambio significativo y, a su vez, pierda lo que haya logrado en su vida?, ¿en verdad estará dispuesto a perder todo por “nada”?

O viéndolo en el caso contrario, ¿podría realizarse un cambio sustancial desde *afuera* del sistema? Quizá en esta situación esté “hombro a hombro” con la población en su conjunto porque todos querrán lo mismo. Pero surgen otras cuestiones: ¿cómo lograrlo?, ¿con qué recursos económicos o humanos?, ¿cuánto tiempo soportarían? Pues no sólo en un conflicto armado, sino simplemente en una manifestación pacífica cómo podría resistirse sin alimentos, medicinas, abrigo, ni vivienda. También está la posibilidad de que se diese un caso extremo donde el intelectual viva en un ámbito de clandestinidad, donde no sólo se esté fuera del sistema, sino fuera de la ley.

Para tratar de responder estas cuestiones, retomo la distinción hecha por Gramsci entre la guerra militar y la lucha política. En la primera se busca alcanzar afanosamente el fin estratégico: la destrucción del ejército enemigo y la ocupación de su territorio, logrado esto se da la paz. Pero en la segunda, el proceso es más complejo, por ejemplo cuando un ejército vencía a otro, ocupaba o se proponía ocupar en forma estable todo o una parte del territorio conquistado. Entonces, el ejército vencido era desarmado y disperso, pero la lucha continuaba en el terreno político y en el de la “preparación” militar.<sup>69</sup> Por lo cual distingue tres tipos de guerra: la de posición, como sería el boicot; la de movimiento, como serían las huelgas; y la subterránea, como sería la preparación clandestina de armas y de elementos combativos de asalto de guerra.<sup>70</sup>

Ya sea cualquiera que se elija, en ambos casos aparece el problema de los recursos para lograr el “cambio”, porque ya sea desde *adentro* o *afuera*, importa saber: ¿qué impacto tendría en el sistema, lograría modificarlo de manera sustancial al punto de crear otro sistema o sólo serían ajustes para mantener e incorporarse al mismo? Como podrá verse, son preguntas difíciles

<sup>69</sup> Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, *op. cit.*, p. 89.

<sup>70</sup> *Idem.*

de contestar, habría que dar ejemplos empíricos para sostener o refutar estas ideas; no obstante, como mencioné al inicio del artículo, no quise dar ejemplos que concordasen con los postulados teóricos, sino exponerlos para “impensarlos” y tener una postura crítica ante cualquier suceso.

Para cerrar el texto, concluyo con otra frase de Gramsci:

En el suceder de las generaciones, y en cuanto toda generación expresa la conciencia de una época histórica, puede ocurrir que haya una generación vieja de ideas anticuadas y una generación joven de ideas infantiles, o sea que falte el eslabón histórico intermedio, la generación que hubiese podido educar a los jóvenes.<sup>71</sup>

Considero que el papel del intelectual, en particular aquel que se encuentre *adentro* del sistema –porque sería la postura que yo elegiría–, es nunca perder de vista la filosofía política que está vinculada estrechamente con la intelectual, y junto a estas dos una moral, que no sólo analice o critique pasiva y contemplativamente, sino una actitud crítica pero activa que busque soluciones que ayuden a cambiar, quizá no a gran escala, pero por lo menos a un sector concreto de la sociedad.

<sup>71</sup> Antonio Gramsci, *Pasado y presente*, *op. cit.*, p. 129.

# El léxico sociopolítico en Niklas Luhmann

---

---

*Pedro Jiménez Vivas\**

Lo primero que habría que establecer con máxima imparcialidad es el terreno donde se estructuran los problemas en relación con los cuales la regulación epistemológica podría eventualmente intervenir para impedirlos o para desarrollarlos.

NIKLAS LUHMANN

## *Resumen*

Este artículo busca mostrar la importancia de un léxico sociopolítico desde la teoría de sistemas desarrollada por Niklas Luhmann, así como su relevancia actual en el campo del desarrollo teórico. La principal idea que se expone en este estudio es en relación con una epistemología conceptual que pueda incorporar diversos tipos de resultados y soluciones, reflejados en diferentes fenómenos de la sociedad moderna. Los conceptos analizados son diez, los cuales tienen una esencial relación con los fenómenos de la política y otras manifestaciones de la vida social. Finalmente, este artículo puede ser tomado como una introducción al estudio de la teoría de sistemas y su relación con diferentes escenarios políticos.

*Palabras clave:* léxico sociopolítico, teoría de sistemas, sociedad moderna, latencia, epistemología social.

## *Abstract*

This article is meant to show the importance of a socio-political lexicon of the “system theory” developed by Niklas Luhmann, as well as its current relevance in the field of theoretical development. The main idea presented in this study is related to a conceptual epistemology that is able to incorporate different types of results and solutions, which are reflected in different phenomena of modern society. The ten

\* Maestrante. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México [sorma5461@hotmail.com].

analyzed concepts have an essential relation to the phenomena of politics and other expressions of social life. Finally, this paper can be taken as an introduction to the study of system theory and its relation to the different political scenarios.

*Key words:* socio-political lexicon, systems theory, modern society, latency and social epistemology.

Artículo recibido el: 29-04-12

Artículo aceptado el: 01-03-13

## INTRODUCCIÓN

Pensar en el significado de la obra de Niklas Luhmann, es entender el desarrollo por el que las ciencias sociales han transitado en su intento por comprender la dinámica existente en aquello que nombramos sociedad. Así, a lo largo de la historia, la sociedad es el elemento fundamental que da sentido a la vida social y, por tanto, a la interacción entre seres humanos, misma que se ha vuelto más compleja según el transcurrir del tiempo.

La dinámica de la sociedad se fundamenta en una lógica que tiende al incremento de complejidad; esto quiere decir que al interior de la sociedad los elementos que la componen se encuentran en constante cambio, toda vez que el escenario social es un territorio de permanentes interacciones que al estar envueltas en este escenario de complejidad terminan por producir un incremento de esta fuerza compleja, lo que inevitablemente lleva a la sociedad hacia una atmósfera de persistentes e inevitables transformaciones.

Toda investigación social involucra una minuciosa exploración histórica; desde mi punto de vista, este ha sido uno de los ejes rectores que han guiado la extensa obra de Niklas Luhmann, ya que en gran parte de sus trabajos siempre persiste una explicación histórica; de hecho, una de las teorías en la que se fundamenta su teoría general de la sociedad es la evolución.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Quienes seguimos los trabajos de Luhmann sabemos de la importancia que el sociólogo alemán le da a la explicación evolutiva de la sociedad, la cual involucra una importante tematización histórica, para penetrar en estructuras profundas que describan los procesos históricos no desde una simple cronología, sino desde la complejidad que supone el hecho de conocer aquello que llamamos pasado. A este respecto, se pueden consultar los trabajos: *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general* (1984), *La ciencia de la sociedad* (1990) y *La sociedad de la sociedad* (1997), mismos que desde mi apreciación constituyen los tres trabajos fundamentales donde se asienta la explicación general de la propuesta de Luhmann y donde tiene un papel relevante el tema de la evolución, y por tanto el de la historia.

Como sabemos, hablar de evolución es adentrarnos en gran medida al amplio universo de las reflexiones históricas, por tanto, nuestro autor distingue tres dimensiones fundamentales: temporal, material y social; con esta distinción Luhmann elabora un esquema explicativo de tipo general que nos permite comprender la complejidad de la sociedad moderna; esto a partir de la utilización de conceptos como *tiempo*, *estructura* y *expectativa*.<sup>2</sup>

Cada momento en el que la sociedad se transforma, corresponde a una etapa en particular; son así acontecimientos en los que intervienen operaciones particulares y correspondientes a un determinado tiempo. En cierta medida, podemos decir que el tiempo de cada sociedad es proporcional a la suma de su complejidad; por ejemplo, la sociedad de la época feudal era más compleja que las sociedades tribales, así como nuestra sociedad es más compleja que la feudal y como en 50 o 100 años la sociedad que se erija para ese momento será mucho más compleja que nuestra sociedad moderna; tan sólo pensemos en los adelantos científicos-tecnológicos que están por venir: física de partículas, bioingeniería, comunicación cuántica, en suma: nanociencia.

Lo anterior no significa que el desarrollo general de la sociedad esté inscrito en una línea teleológica, en la que la idea del progreso sea acumulativa y por tanto cada sociedad siempre sea mejor que su predecesora. De manera básica, lo que la teoría general de Luhmann nos explica, es el constante incremento de elementos y operaciones con los que una sociedad se articula en el transcurso del tiempo, situación que permite su evolución y de la misma manera el aumento de su complejidad.

Por lo anterior, el pensamiento de Niklas Luhmann pretende dar cuenta de una explicación general de la sociedad, para lo cual desarrolla una teoría de teorías, es decir, la explicación general de la sociedad se compone a partir de cinco grandes ejes teóricos que son: 1) teoría de los sistemas sociales, 2) teoría de la comunicación, 3) teoría de la evolución, 4) teoría de la diferenciación, y 5) teoría de las autodescripciones. En su conjunto, estos cuerpos teóricos constituyen la ingeniería de una nueva epistemología social capaz de elaborar observaciones explicativas que nos ayudan a entender

<sup>2</sup> “Cuando se pueda entreleer en la semántica temporal que en el transcurso de una larga evolución histórica motivos con una formación segura de expectativas (o por el contrario, expectativas con una formación insegura de expectativas) diferencian la dimensión temporal, limpiándola de implicaciones materiales y sociales, se habrán encontrado razones en la vida social habitual que nosotros intentamos captar (nuevamente de manera muy general) con el término de complejidad. Esto quiere decir, sobre todo, que al utilizar términos como tiempo, estructura, expectativa, también hay que pensar en dependencias históricas más profundas, pero que a su vez pueden aclararse mediante la investigación teórica general”. Niklas Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, México, Anthropos/Uia/CEJA, 1998, p. 286.

y organizar la complejidad de la sociedad moderna, misma que no podría comprenderse desde el aislamiento de nuestro presente; por ello la insistencia que marco en el trabajo histórico que compone la obra de Niklas Luhmann. Así, el proceso histórico que Luhmann hace de la sociedad se encuentra tematizado a partir de la teoría de la evolución; por medio de ella se penetra en estructuras profundas que una vez analizadas dan luz a la explicación de lo que hoy en día es la sociedad moderna.

Así, la importancia de comprender los lineamientos fundamentales de la teoría general de la sociedad en Luhmann,<sup>3</sup> estriba en el hecho de entender una propuesta conceptual sumamente ambiciosa que trata de dar cuenta de la dinámica actual de la sociedad moderna; situación que nos lleva al análisis de un nuevo léxico dirigido fundamentalmente a las ciencias sociales, y que se constituye como una base teórico-metodológica de gran alcance para la reflexión de fenómenos sociopolíticos.

Por tanto, el objetivo que planteo en este artículo se centra en ofrecer un abanico conceptual compuesto de diez elementos que describen de manera general la propuesta sociopolítica en relación con la teoría de sistemas desarrollada por Niklas Luhmann. Dicho de otra manera, se trata de un ejercicio que nos ayuda a comprender cómo se articulan estos elementos sociopolíticos con la idea de un léxico original e innovador que nos brinda la posibilidad de observar fenómenos que se insinúan como latentes.

Pretendo abarcar un nivel explicativo que se entienda como una herramienta de orientación que ayude al lector a acercarse al estudio de una de las obras más importantes de las ciencias sociales. Por tanto, este estudio debe entenderse como un acercamiento a eso que llamaría *conceptos basales*, mismos que guían el sentido de este texto. Así, partir de una observación que pretenda dar cuenta de los conceptos que se articulan con el resto de una propuesta teórica de dimensiones macro, debe ser consecuencia de una selección que por supuesto siempre refleja una deuda o bien un faltante; sin embargo, desde mi punto de vista y en relación con la que aquí se presenta, es la más conveniente tanto para mostrar esta innovación del léxico luhmanniano, así como para no dejar de lado las dimensiones macro que acompañan dicha

<sup>3</sup> “Se trata de formular una teoría universal de la disciplina como no se ha intentado desde Parsons. El reino del objeto que le pertenece no está presupuesto de manera sustancializada como un segmento del mundo (*faits sociaux*), al que la sociología pudiera observar desde afuera. Tampoco está supuesto sólo como un correlato en la formación analítica del concepto, en el sentido del ‘realismo analítico’ de Parsons. Más bien, está pensado como una totalidad del mundo referida a la relación de del sistema con los sistemas sociales, es decir, referida a la diferencia característica de dichos sistemas sociales: la diferencia entre sistema y entorno”. *Ibid.*, p. 9.

propuesta y que deben entenderse como fundamentales para comprender lo mejor posible los logros y beneficios de los que estamos hablando.

Los diez elementos de análisis en relación con el léxico sociopolítico en Luhmann son los siguientes: acoplamiento estructural, el sistema como diferencia, relación sistema/entorno, clausura operativa, autopoiesis, la importancia de la observación, complejidad, comunicación, sentido y medios simbólicamente generalizados. Cabe resaltar que todos estos elementos tejen una lógica metodológica que nos permite ensamblar observaciones sobre la sociedad y sus distintas manifestaciones como lo es la política de una manera más precisa y a la vez integral, es decir, la relación que hay detrás de estos elementos parte de un procedimiento fundamentalmente de carácter metodológico.

Por lo anterior, lo importante del léxico luhmanniano estriba en el hecho de que brinda la oportunidad de comprender los distintos fenómenos sociales a partir de un enfoque teórico capaz de problematizar en el tema de la complejidad social, para lo cual Luhmann parte de una explicación policéntrica de la sociedad, es decir, en la explicación de nuestro autor no existe un centro rector capaz de controlar totalmente la dinámica de la sociedad, en cambio lo que tenemos son diferentes centros que al estar interrelacionados erigen la explicación general de la sociedad.

Estos diferentes centros tienen el nombre de sistemas,<sup>4</sup> y como se ha señalado, es una de las teorías donde se asienta el diseño teórico de este pensador. En resumen, comprender el funcionamiento general de la sociedad y así el sentido operativo de la misma, nos lleva por fuerza a entender los lineamientos fundamentales de la teoría general de la sociedad de Niklas Luhmann, mismos que aquí expreso a partir de diez elementos basales, los cuales tienen la tarea de hacer ver la dinámica actual que se suscita dentro de la interacción sistémica, donde por supuesto fenómenos como el de la política están a la orden del día.

<sup>4</sup> “Los sistemas son unidades estructuradas de forma variable con respecto al tiempo; y se mantienen frente a un centro complejo y cambiante gracias a la posición de una diferencia con respecto al entorno. La conservación del sistema se entiende como una operación ordenadora del propio sistema, conforme a su propia organización y en la que el entorno es fuente de constantes estímulos”. Javier Torres Nafarrate, “La propuesta teórica de Niklas Luhmann”, en Antonio Camou y José Esteban Castro, *La sociedad compleja. Ensayos en torno a la obra de Niklas Luhmann*, México, Flacso/Triana, 1997, p. 23.

## ACOPLAMIENTO ESTRUCTURAL

Comprender las características y el funcionamiento de un concepto como el de acoplamiento estructural, nos permite entender uno de los mecanismos fundamentales dentro de la teoría que nos ha propuesto Luhmann y que, por lo mismo, a cada instante se manifiesta su operación dentro del gran sistema llamado sociedad. Entonces, la idea del acoplamiento estructural hace visible la manera como un sistema social interactúa con algún otro, es decir, nos permite observar el logro comunicativo que se desprende a partir de la relación que puede darse entre dos sistemas.<sup>5</sup>

Por lo anterior, y antes de entrar de lleno a la descripción operativa que se desprende a partir de este concepto, es necesario recordar al lector que la forma como queda definida la sociedad desde la teoría luhmanniana se da a través de sistemas que inevitablemente entran en relación con el exterior, mismo que queda conformado por un conjunto de sistemas, es decir, todo lo que es externo a un sistema se compone a partir de un conjunto de sistemas. Y aunque esta es una explicación en la que profundizaré en el apartado siguiente, lo que me interesa hacer notar para este momento es la intrínseca relación que existe entre el acoplamiento estructural y los sistemas sociales, mismos que en su conjunto erigen la estructura de la sociedad. Dicho de otra manera, el acoplamiento estructural es la articulación comunicativa entre dos sistemas, de ahí la importancia de entender que para Luhmann la sociedad es “un conjunto de sistemas”.

Siendo así, todos aquellos sistemas que tienen lugar desde la realización y funcionamiento de la sociedad, se ven obligados a encontrar un acoplamiento estable que les permita una correcta y así diferenciada comunicación.<sup>6</sup> El

<sup>5</sup> “El concepto de acoplamiento estructural es particularmente apropiado para la comprensión del vínculo entre estas dos formas de operación. Cada uno de los sistemas involucrados mantiene su clausura operacional [...] Hasta aquí, parece tratarse simplemente de asegurar la necesaria mantención de los límites que permiten la autopoiesis de los respectivos sistemas. Sin embargo, se requiere algo más: para la comunicación es indispensable la participación de las conciencias y para la conciencia es necesaria la comunicación”. Darío Rodríguez Mansilla y Javier Torres Nafarrate, *Introducción a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*, México, Herder/Uia, 2008, p. 111.

<sup>6</sup> “Así, un sistema de comunicación trabaja con estructuras abiertas respecto del sentido. Sin embargo, el sistema puede desarrollar límites propios y respetarlos dado que es posible restringir la exigibilidad de la comunicación en el sistema. Sólo en segundo lugar surgen nuevamente barreras, tanto de la selección temática como de las formas de expresión con las que hay que contar en sistemas determinados. Es poco común encontrar en una tesina el enunciado ‘todo es una mierda’, pero la impresión de lo insólito de hecho presupone la comprensibilidad del enunciado y su pertenencia al sistema de prueba”. Niklas Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, op. cit., p. 146.

sistema, aunque todo el tiempo se refiere a sí mismo, es decir, se autorrefiere, a cada instante necesita reintroducir comunicaciones que vienen de fuera y que ayudan a que dicho sistema continúe operando, lo que significa que el sistema no puede de ninguna manera desentenderse del exterior, o bien, lo que desde su propuesta teórica nuestro autor llama “entorno”, de lo contrario, la reafirmación de aquel sistema se colocaría en un riesgo muy agudo, en otras palabras, de eliminar todo contacto con el exterior el sistema se colocaría en la base de su propia autodestrucción.

Llama la atención que todo sistema se vuelve viable a partir de la selección de elementos internos que terminan por fundamentar su propia operación,<sup>7</sup> lo que significa que un sistema reconoce el sentido a partir de lo que comprende como la realidad del mundo; y luego de este momento es como se puede dar a la tarea de distinguir elementos que le son propios al sentido con el que observa determinada realidad. Así, un sistema concentra una observación en particular, que al definirse como una primera diferencia<sup>8</sup> construye una forma propia con características que vuelven posible las condiciones con las que el mismo sistema efectúa su estar en el mundo. Por tanto, la manera como un sistema realiza su observación, es la forma como puede distinguir un adentro de un afuera.

Entonces, existe una relación causal entre el sistema y el exterior, es decir, su entorno. Dicha relación introduce tanto al sistema como al entorno en una lógica particular de estrecha vinculación en la que están unidos a partir de las causas que se generan tanto en el sistema como en el propio entorno. Así, la manifestación de las causas es una expresión comunicativa que para ser aceptada debe consentir el orden impuesto por cada sistema, mismo que determina la particularidad de su relación con otros sistemas, o bien, lo que corresponde también al tema del entorno.

De esta manera, la idea que se expresa en un concepto como el de acoplamiento estructural, deja en claro que existe una constante comunicación entre el sistema y el entorno, situación que no puede ser omitida, ya que la

<sup>7</sup> “Sin embargo, la teoría de sistemas sabe actualmente que todos los sistemas realizan su propia autonomía sobre los condicionamientos que ellos mismos ejecutan como sus propias operaciones. De aquí resulta una situación novedosa que requiere de decisiones teóricas que tienen que ser tomadas más bien en el ámbito de la teoría general de sistemas que en el de las ciencias temáticamente ya reducidas a lo social”. Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, México, Universidad Iberoamericana/ITESO/Anthropos, 1996, p. 58.

<sup>8</sup> “Lo determinante es que la propia observación debe tomarse como la primera diferencia, pero que únicamente puede ser distinguida por otra observación –de otro observador, o también por el mismo observador pero en un momento posterior– y que en el momento de su utilización por el usuario sólo puede ser realizada sin ser vista”. *Ibid.*, p. 59.

operación general de la sociedad se produce a partir de la comunicación. Sin embargo, dicha comunicación encuentra límites que se colocan a partir de la operación del propio sistema; dicho de otra manera, el sistema no puede introducir comunicaciones que no sea capaz de procesar, es decir, de comprender.<sup>9</sup> Así, la comunicación entre el sistema y el entorno se debe acoplar, de lo contrario se desataría una suerte de constantes conflictos, lo que a la postre produciría la inestabilidad del sistema social.

El sistema no puede ser determinado por el entorno, ya que todo sistema se autorrefiere a sí mismo, en otras palabras, a partir de los elementos internos que se colocan como el eje que da vida a todo sistema, el sistema no permite la entrada de comunicaciones que puedan determinar la autonomía de su operación. Por tanto, las posibilidades de intervención del entorno en el sistema se reducen a las propias selecciones que éste hace del entorno, en este sentido, el sistema puede influenciar al entorno pero jamás determinarlo; y esto no significa que el sistema pueda anular absolutamente las manifestaciones del entorno, ya que de hacerlo éste se autodestruiría, pues con ello negaría las posibilidades de su propia evolución:

El concepto de acoplamiento estructural especifica que no puede haber ninguna aportación del entorno que sirva para mantener el patrimonio de autopoiesis de un sistema. El entorno sólo puede influir causalmente en un sistema en el plano de la destrucción, pero no en el sentido de la determinación de sus estados internos. Las causalidades que se pueden observar en la relación entre sistema y entorno están colocadas exclusivamente en el plano de los acoplamientos estructurales. Es decir, se trata de que los acoplamientos estructurales sean compatibles con la autonomía del sistema [...] Los acoplamientos estructurales pueden admitir una diversidad muy grande de formas, en la medida en que sean compatibles con la autopoiesis. El acento está puesto, pues, en la compatibilidad.<sup>10</sup>

Todo acoplamiento busca una compatibilidad, digamos que esa es su razón de ser, esa es la lógica con la que se inscribe en el mundo y con la cual permite la realización de las funciones que cada uno de los demás sistemas lleva a cabo. De esta manera, el acoplamiento estructural formaliza el terreno

<sup>9</sup> “Si se entiende la comunicación como síntesis de tres relaciones, como unidad de información, acto de comunicar y acto de entender, entonces la comunicación se realiza cuando y hasta donde se genera la comprensión. Todo lo demás sucede ‘fuera’ de la unidad de la comunicación elemental y la presupone”. Niklas Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, op. cit., p. 148.

<sup>10</sup> Niklas Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate*, México, Uia, 2007, p. 129.

de una relación compleja que está dada entre el sistema y el entorno, es decir, en el acoplamiento quedan establecidos los elementos que volverán exitosa la comunicación entre los sistemas; así, a partir de la organización que propone el acoplamiento, la complejidad natural que hay en la interacción entre el sistema y su entorno queda regulada, es decir, con el acoplamiento estructural se experimenta una reducción de complejidad. Los elementos que intervienen en el acoplamiento son seleccionados de acuerdo con las posibilidades que tienen de llevar a cabo una comunicación efectiva tanto dentro del propio sistema como fuera de él, es decir, en su entorno.

Por lo anterior, la importancia del acoplamiento estructural desde la teoría de Niklas Luhmann y como una innovación al léxico sociopolítico estriba en que sin él, los sistemas no pueden recoger la información externa a ellos, sin la cual no podrían seleccionar los elementos que a la postre intervendrían en su evolución; en otras palabras, sin el funcionamiento de los acoplamientos estructurales no habría posibilidad de que los sistema evolucionaran, con lo cual el orden diferenciado y funcional de la sociedad moderna se vendría abajo.

#### EL SISTEMA COMO DIFERENCIA

La sociedad históricamente ha conseguido ganar y formalizar sus diferencias, esto es, elementos que según su relación con las interacciones sociales logran distinguirse del resto de los componentes de los que no forman parte, por tanto, lo anterior se puede entender como parte de una lógica interna y donde la sociedad se ha desenvuelto a lo largo de los años; para lo cual se han constituido diferentes formas sociales que operan según las circunstancias de su momento histórico; es decir, a partir de las diferencias que quedan establecidas como formas sociales, la sociedad construye su estructura,<sup>11</sup> con la cual define su funcionamiento y realización.

No obstante, dicha estructura, desde la cual operan las diferencias entendidas como formas organizadas, es producto de un extenso logro evolutivo en el cual se inscribe el desarrollo del proceso histórico por el que ha transitado la sociedad. Así, una explicación que pretenda exponer la idea de los sistemas sociales puestos como diferencias, necesita por fuerza hacer visible los anteriores momentos por los que ha transcurrido la sociedad como forma estructurada, es decir, la sociedad moderna, cuya lógica de operación

<sup>11</sup> Por estructura entiendo los elementos fundamentales que intervienen como condición de posibilidad en la emergencia de una sociedad. Por ejemplo, son elementos fundamentales en una sociedad: tipo de gobierno, economía, educación, salud etcétera.

se fundamenta en la diferenciación funcional expresada por sistemas, es producto de un largo recorrido histórico y, por tanto, continuidad de otras formas sociales que han quedado en el pasado.

De esta forma, cada sociedad, de acuerdo con las condiciones de su tiempo histórico, ha organizado la manifestación de las diferencias a partir de sus propias posibilidades, lo que significa que cada sociedad, según el momento histórico en el que se encuentra, asimila y por tanto organiza la diferencia luego de las características con las que ésta cuenta en determinado momento.<sup>12</sup>

Por lo anterior, Luhmann contempla cuatro grandes tipologías de diferenciación social, se trata de distintas formas sociales que naturalmente se inscriben dentro de cuatro diversos momentos históricos, cada uno de los cuales nos permite comprender el largo y complicado proceso evolutivo por el que la sociedad ha transcurrido, se trata así de una trayectoria que proyecta cómo la sociedad ha asumido la necesidad de organizar su complejidad a partir de lo que puede controlar y así brindarle una regularidad.

#### RELACIÓN SISTEMA/ENTORNO

La teoría de Luhmann se puede decir que es una teoría de las formas sociales,<sup>13</sup> es decir, algo adquiere forma a partir de que puede llevar a cabo una primera distinción, la cual distingue un adentro de un afuera. Así, la forma es tal a partir de sus componentes internos que, en este caso, constituyen los límites de dicha forma, mismos que trazan una frontera con el exterior, es decir,

<sup>12</sup> “En la teoría de sistemas autorreferenciales, el entorno es más bien una condición previa de la identidad del sistema, ya que ésta es posible únicamente gracias a esa diferencia. En el marco de la teoría de sistemas temporalizados y autopoieticos, el entorno es necesario precisamente porque los acontecimientos del sistema cesan en cualquier momento y los acontecimientos posteriores sólo pueden producirse con ayuda de la diferencia entre sistema y entorno. El punto de partida de todas las investigaciones teóricas que se siguen de aquí es, por lo tanto, no una unidad, sino una diferencia”. Niklas Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, *op. cit.*, p. 173.

<sup>13</sup> “El concepto de forma ya no sólo se distingue del concepto de contenido, y ya no sólo del concepto de contexto: una forma puede residir en que algo es distinto a todo lo demás, como también en que algo es distinto a su contexto (por ejemplo, un edificio respecto a la ciudad o al paisaje que lo rodea), pero también en que un valor es distinto a su contravalor —con exclusión de terceras posibilidades. Cada vez que el concepto de forma señala uno de los lados de una distinción bajo el presupuesto de que hay otro lado simultáneamente definido, se da también una superforma, es decir, la forma que distingue a la forma de cualquier otra cosa”. *Ibid.*, p. 42.

aquello que no adquiere una forma según la observación y sentido que se procesan al interior de lo que ya se ha distinguido como forma.

No obstante, lo que no ha sido reconocido como forma, habiendo sido colocado en el exterior, se convierte en una de ellas gracias a que sigue el mismo procedimiento que hizo posible aquella primera distinción entre un adentro y un afuera. En otras palabras, toda distinción se comprende a partir de una doble observación, es decir, la observación que comprende una forma desde un adentro, también observa que dicho adentro es a la vez un afuera y por consiguiente aquello que no se ve como una forma, según la observación y el sentido que desde un adentro la juzga; sin embargo, eso que ahora observa como un afuera, es también un adentro. Dicho de otra manera, una forma puede perder su carácter definido dependiendo de la observación del observador, quien puede ubicarla dentro o fuera. Por tanto, esa es la operación fundamental de la diferencia.<sup>14</sup>

Así, toda forma procesa una distinción, o la forma es el resultado de una distinción; en este sentido y a manera de ejemplo, una persona puede ser vista como una forma a partir de que ha logrado distinguirse de otra: Paola no es igual a Daniela, ya que la misma Paola ubica características que le son propias a sí misma, es decir, elementos internos que le permiten diferenciarse de Daniela, quien realiza el mismo proceso que ya hemos descrito con Paola y que de esta manera también la constituyen a ella como una forma.

Por lo anterior, se puede decir que cuando menos la sociedad moderna opera a partir de un principio de realización formal, es decir, la sociedad procesa formas con las que puede comunicarse. Este principio fundamental dentro de la teoría luhmanniana es influencia de un trabajo como el de *Laws of form* de George Spencer Brown,<sup>15</sup> el cual Luhmann interpreta para llevarlo al campo de la sociología y expresamente construir así la distinción sistema/entorno.

Ya hemos dicho que la sociedad funcionalmente diferenciada es una sociedad que se distingue por una organización establecida a partir de la emergencia de sistemas. Y siguiendo con las apreciaciones de un trabajo como el de Spencer Brown, lo que para este pensador, desde la matemática, se

<sup>14</sup> “La nueva teoría de sistemas, por el contrario, empieza con una afirmación empírica: cada operación que se efectúa en el mundo, produce diferencia. Por consiguiente, existe una primacía factual de la diferencia sobre la unidad. Apenas así se hace comprensible la paradoja de que la unidad del mundo sólo puede expresarse mediante la diferencia”. Javier Torres Nafarrate, “Nota a la versión en lengua castellana”, en Niklas Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, op. cit., p. 22.

<sup>15</sup> Véase George Spencer Brown, *Laws of form*, Nueva York, Dutton, 1979.

aprecia como la emergencia de formas, para Luhmann, desde la sociología se visualiza en la emergencia de sistemas. Así, las formas desde el mundo de la matemática equivalen a los sistemas vistos desde el mundo de la sociología. Así, nos encontramos frente a una explicación central que articula toda la teoría general de Niklas Luhmann, pues la sociedad moderna es comprendida como una continua acumulación y por tanto organización de distinciones; la sociedad es redundante en el procesamiento de distinciones, mismas que devienen del trascurso comunicativo, toda vez que selecciona informaciones:

Con ayuda de esta concepción –diseñada para el desarrollo del cálculo de las formas que procesan distinciones– puede interpretarse también la distinción sistema/entorno. En la perspectiva de este cálculo general de las formas la distinción sistema/entorno constituye un caso particular de aplicación. En el plano del método no se trata simplemente de sustituir la explicación de la sociedad a partir de un principio (ya sea el “espíritu” o la “materia”) por una explicación a partir de una distinción. Es indudable que a la distinción sistema/entorno le atribuimos una posición central en el establecimiento de la teoría, pero sólo en el sentido de que a partir de la “forma-sistema” organizamos la consistencia de la teoría, es decir, organizamos el contexto de una multiplicidad de distinciones. El procedimiento entonces no es deductivo sino inductivo: prueba qué dicen las generalizaciones de una forma en la otra. Aquí, por tanto, consistencia no significa otra cosa que producción de suficientes redundancias, por consiguiente, tratamiento detallado de las informaciones.<sup>16</sup>

Al igual que las formas, todo sistema parte de una primera distinción, aquella que distingue entre un adentro y una afuera. De esta manera, lo que se define como un adentro es lo que adquiere la composición de un sistema, para que de esta manera todo lo que permanezca fuera fundamente la composición del entorno. Por tanto, si uno de los logros evolutivos de la sociedad moderna es haber organizado su complejidad a partir de sistemas, este logro no podría entenderse sin el papel que desempeña el entorno, ya que ningún sistema podría asumir la complejidad de la sociedad en su totalidad, para lo cual tiene que distinguir operaciones, es decir, actividades que corresponden a los componentes internos de determinado sistema, para que de esta forma, lo que no corresponda a dichas actividades adquiera el papel del entorno.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, México, Uia, 2007, p. 42.

<sup>17</sup> “El paradigma central de la nueva teoría de sistemas se llama ‘sistema y entorno’. Entonces, el concepto de función y el análisis funcional no se refieren al ‘sistema’ (en el sentido de una masa que hay que conservar o de un efecto que hay que producir), sino a la

Así, la relación que se establece entre el sistema y el entorno está marcada por la exigencia del acoplamiento, por lo cual, el hecho de que el sistema se distinga del entorno no significa que deba darse una relación de irritación, es decir, la emergencia de conflictos continuos, sino, todo lo contrario; debe existir un acoplamiento entre el sistema y el entorno, lo cual significa que cada sistema comprende y respeta la autonomía de algún otro.<sup>18</sup>

Por lo anterior, si al hablar de sistemas comprendemos: la política, la economía, el derecho, la educación, la religión, la ciencia, el arte, la intimidad, el deporte, el turismo, los medios de masas y otros más que puedan emerger dadas las posibilidades de la sociedad, cada uno de estos sistemas ve en el otro a un entorno. Y en este caso, si distinguimos a la política como un sistema, los otros diez sistemas que he mencionado constituirían el entorno de dicho sistema, en este caso, la política. De esta manera, el entorno siempre es más complejo que el sistema, pues en éste se halla todo aquello que, en este caso, no corresponde a la política, pero sin embargo, tanto la política entendida como sistema y su entorno, entran en una dinámica caracterizada por el acoplamiento estructural, es decir, el respeto de los límites y autonomías de cada sistema en el entendido de que así se puede lograr una estabilidad en el sistema general llamado sociedad.

#### CLAUSURA OPERATIVA

Todo sistema debe tener totalmente clara la selección de sus elementos, pues es a partir de dicha selección como se fundamenta su operación, es decir, a partir de dicha operación el sistema logra distinguir los límites de su funcionamiento y por tanto los territorios de su autonomía, situación con la

---

relación entre sistema y entorno. La referencia última de todos los análisis funcionales está en la diferencia entre sistema y entorno. Precisamente por eso, los sistemas cuyas operaciones se refieren a esta diferencia pueden orientarse por equivalencias funcionales bajo el aspecto ya sea de la necesidad propia, de una multiplicidad de situaciones en el entorno funcionalmente equivalentes, o disposiciones internas posibles de sustitución para reaccionar con seguridad frente a determinados problemas con el entorno". Niklas Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, op. cit., p. 172.

<sup>18</sup> "Las causalidades que se pueden observar en la relación entre sistema y entorno están colocadas exclusivamente en el plano de los acoplamientos estructurales. Es decir, se trata de que los acoplamientos estructurales sean compatibles con la autonomía del sistema". Niklas Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate*, op. cit., p. 129.

cual garantiza que la complejidad del entorno no termine por colapsarlo al grado de eliminarlo total y definitivamente.

Por lo anterior, la clausura operativa es un concepto que nos ayuda a comprender la necesidad que el sistema tiene por volverse compatible con el entorno. Es decir, sin la realización de la clausura operativa, sería cuestión de tiempo para que el sistema colapsara a consecuencia de la complejidad del entorno. En este sentido, el entorno debe entenderse como una atmósfera desordenada llena de complejidad, o bien, como un conjunto de diferencias indeterminadas entre sí que no pueden lograr una unidad armónica, lo que significa que la complejidad permanezca como señal de alarma; en este caso la alerta está en definir y asimismo actualizar los elementos con los que un sistema opera. En este sentido, la operación que un sistema define es producto de un transcurso evolutivo donde los elementos definidos constantemente se deben actualizar según las circunstancias de su tiempo, lo que lleva a que todo sistema busque las condiciones apropiadas para lograr su clausura. Así, el desarrollo evolutivo de la sociedad, y con ello la emergencia de un orden sistémico, lleva a éstos, los sistemas, a la realización de su propia clausura operativa:

La clausura operativa hace que el sistema se vuelva altamente compatible con el desorden en el entorno o, más precisamente, con entornos ordenados fragmentariamente, en trozos pequeños, en sistemas varios, pero sin formar una unidad. Se puede decir que la evolución lleva necesariamente a la clausura de los sistemas, la cual a su vez contribuye para que se instaure un tipo de orden general respecto al cual se confirma la eficacia de la clausura operativa.<sup>19</sup>

Todo sistema depende de su propia organización, pues es ahí donde las estructuras del sistema, compuestas por los elementos que éste distingue y de los cuales a su vez se apropia, pueden garantizar su permanencia, es decir, sin la organización el sistema no podría controlar las dificultades que representan sus propias selecciones. Así, todo sistema puede adaptarse y transformarse a partir de la organización<sup>20</sup> que éste tiene de sus propios

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>20</sup> “La clausura operativa trae como consecuencia que el sistema esté determinado a la autoorganización. Sus propias estructuras pueden construirse y transformarse únicamente mediante operaciones propias. Por ejemplo, el lenguaje sólo puede modificarse con la comunicación y no de forma inmediata con el fuego, los terremotos, las radiaciones espaciales, o con las prestaciones perceptivas de una conciencia particular”. Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, *op. cit.*, p. 67.

elementos, por tanto, toda clausura operativa parte de la organización con la que se constituye cada sistema, pues es la organización de los elementos internos el único elemento que puede decidir sobre el rumbo que puede tomar determinado sistema.

Con lo anterior, hemos dicho que todo sistema tiende a la autoorganización, lo que significa que a partir de la organización interna el sistema logra la construcción de sus propias estructuras, mismas que han sido posibles mediante la previa selección de operaciones constitutivas al sistema. Ahora bien, la autoorganización del sistema desarrolla un vínculo muy cercano con un concepto central para la teoría luhmanniana: *autopoiesis*, mismo que tiene una relación fundamental con las operaciones que el sistema ha seleccionado como de suyo y que se encuentran en estrecha correspondencia con la autoorganización.

Así, una explicación de la clausura operativa no puede ser del todo clara sin el desarrollo ulterior de un concepto clave como el de autopoiesis, mismo que a continuación expongo.

#### AUTOPOIESIS

Con la idea de la autopoiesis la teoría sociológica de Niklas Luhmann da un vuelco de grandes proporciones; a partir de esta idea la teoría de nuestro autor alcanza una estabilidad mucho más profunda que le permite el desarrollo de una explicación de mayor amplitud y así lograr su objetivo de ser una teoría omniabarcante. Cabe señalar que este concepto es desarrollado por el biólogo chileno Maturana,<sup>21</sup> a quien Luhmann conoce en Harvard y quien precisamente había desarrollado el concepto de autopoiesis pensado para la biología; no obstante, Luhmann se percata de la importancia de un concepto como éste y lo traslada al campo de la sociología.

Así, el concepto de autopoiesis debe ser entendido como un elemento de primer orden dentro de la teórica de nuestro autor, pues a partir de este concepto es como el sistema puede garantizar su propia existencia. Por ejemplo, en el caso de la biología, lo que los sistemas autopoieticos significan es la constitución de la vida misma, es decir, si pensamos en cualquier organismo biológico, éste se vuelve autopoietico una vez que desde sus

<sup>21</sup> “En la definición de Maturana, autopoiesis significa que un sistema sólo puede producir operaciones en la red de sus propias operaciones. La red que en esas operaciones se llevan a cabo es producida por esas mismas operaciones”. Niklas Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate, op. cit.*, p. 118.

elementos internos es capaz de garantizar su propia vida, es decir, la célula se define como un organismo autopoietico toda vez que es ella misma, a partir de sus elementos internos y no a consecuencia de la influencia con el exterior, quien logra constituirse a sí misma y por consiguiente a la vida que la caracteriza y que por añadidura se encarga de hacerla existir.

De esta manera, se debe entender que son los sistemas autopoieticos quienes tienen la capacidad de producir sus propios elementos, lo cual significa que no todas las características de la sociedad moderna se podrían definir como sistemas, ya que precisamente la autopoiesis necesita de ciertas garantías que no se encuentran de lleno en toda la sociedad, y en cambio son los sistemas quienes pueden garantizar la reproducción autopoietica, ya que son ellos quienes tienen la capacidad de referirse a sí mismos, ya sea a partir de la constitución de sus elementos, así como por medios de sus operaciones fundamentales.

Por lo anterior, en la autopoiesis no hay lugar para los elementos aislados, pues esto presupondría que los sistemas se erigen a partir de elementos que *a priori* han sido definidos, es decir, que previo a la constitución del propio sistema, éste se ha podido definir gracias a que existían elementos aislados que se mantenían en ese estado precisamente para poder dar vida a un determinado sistema. Sin embargo, una posición de tales dimensiones sería muy complicada de aceptar, ya que los elementos que intervienen en la sociedad, todo el tiempo permanecen en constante movimiento, dicho de otra manera, dado el dinamismo que va adquiriendo la sociedad como consecuencia de su complejidad evolutiva, es imposible sostener que ciertos elementos puedan permanecer aislados. Así, lo anterior es justamente una de las enormes dificultades por la que atraviesa un sistema y asimismo la necesidad por su clausura operativa; el sistema –al clausurarse– garantiza la emergencia de su autopoiesis y de esta manera la definición de su autonomía, lo que significa que el resto de los elementos que intervienen en la sociedad no afectan su operación:

Si se toma, para explicar el concepto de *autopoiesis*, como punto de partida la clausura de la operación, entonces por *autopoiesis* se entiende que el sistema se produce a sí mismo y no sólo a sus estructuras: hay computadoras que pueden crear sus propios programas, pero no crearse a sí mismas. Los sistemas son autónomos en el nivel de sus operaciones. La categorización de la *autopoiesis* asume como punto de partida la cuestión radical de la autonomía, ya que define al sistema desde sus propios elementos. Autonomía significa que sólo desde la operación del sistema se pueda determinar lo que es relevante y, sobre todo, lo

que le es indiferente. De aquí que el sistema no esté condicionado a responder a todo estímulo que provenga del medio ambiente.<sup>22</sup>

Con todas estas anotaciones sobre el concepto de autopoiesis, podemos decir que la importancia fundamental de un concepto como éste, es el hecho de que exige la distinción que todo sistema debe realizar para llevar a cabo la selección de sus elementos, mismos que habrán de constituir la dimensión de sus operaciones y por lo tanto la realización de sus funciones. Así, la idea de autopoiesis nos permite ver que toda explicación por el sistema parte de aquello que se explica, es decir, lo explicado, así como de aquello que lo explica, o sea, quien lo explica.<sup>23</sup>

Esto último es fundamento indispensable no sólo para entender la idea de autopoiesis, sino para comprender en términos generales la lógica donde se asienta la teoría general de este importante sociólogo alemán. Ahora bien, si la autopoiesis no explica los estados históricos del sistema, es porque la observación del observador se constituye en el presente; es decir, quien explica, en este caso el observador, empieza por explicar aquello que se explica, en este caso, los elementos internos que intervienen en la operación: la constitución del sistema desde un ahora y no desde un antes o un después; lo que nos lleva a preguntar: ¿cómo observa el observador? De esta manera, el juicio del observador es otro de los elementos fundamentales que componen la ingeniería teórica de nuestro autor, y por supuesto la importante relación que esto tiene sobre la formulación de un léxico sociopolítico.

<sup>22</sup> *Idem.*

<sup>23</sup> “En razón de lo extenso y excesivamente crítico de la discusión, hay que aclarar ante todo el limitado valor explicativo del concepto de *autopoiesis*. Lo único que exige el concepto es que en toda explicación debe partirse de las operaciones específicas que reproducen al sistema: tanto lo explicado como quien lo explica. Pero este concepto no dice nada acerca de qué estructuras específicas se han desarrollado en tales sistemas a causa de los acoplamientos estructurales entre sistema y entorno. No explica, entonces, los estados históricos del sistema a partir de los cuales arranca la *autopoiesis* posterior. La *autopoiesis* de la vida es una invención bioquímica única de la evolución; de ahí, sin embargo, no se sigue que deba haber gusanos y hombres. Lo mismo en el caso de la comunicación: la sociedad se genera por la comunicación que presupone la operación *autopoietica* de la comunicación –pero de ahí no se desprende qué tipo de sociedad. La *autopoiesis* es, por consiguiente, el principio invariante del sistema en cuestión, y de nuevo: tanto para lo explicado como para quien lo explica”. Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, *op. cit.*, p. 45.

## LA IMPORTANCIA DE LA OBSERVACIÓN

De cierta forma, en cada uno de los trabajos que realizó Luhmann se encuentra insinuada la necesidad por construir una teoría de la observación, dado que la descripción de la realidad parte de un observador que está inscrito, lo quiera o no, dentro de la dinámica de la sociedad y lo que habrá de determinar los límites de su propia observación. Dicho de otra manera, el observador observa desde dentro a la sociedad, y no podría hacerlo de otra manera, ya que nadie puede estar fuera de la sociedad, en ese sentido, sólo el psicópata aparentemente opera fuera de la norma social, sin embargo, de alguna u otra manera este enfermo mental se encuentra anclado a la sociedad aunque sólo sea porque tiene la intención última de violar el código que ésta representa, por tanto, nada puede estar fuera de la sociedad, de hacerlo, aquello no podría ser considerado como social, por ello que el psicópata a pesar de sus múltiples intentos por eludir las normas sociales, finalmente no puede abandonar el corpus social, ya que es ahí donde su enfermedad se proyecta y donde la patología que representa cobra sentido.

Así, Luhmann al elucubrar una teoría de la observación propone una forma epistemológica radical con la cual puede ser apreciado el saber de las ciencias sociales; de esta manera, el planteamiento que desarrolla constituye una radicalidad que las ciencias sociales se apropian, particularmente aquello que corresponde a una sociología del conocimiento.<sup>24</sup>

Por otro lado, la radicalidad de una teoría de la observación llevada al terreno de la sociedad se explica a partir de pretender romper con buena parte de la tradición filosófico-social, la cual pretendía observar el mundo social desde afuera, como si un pensador tuviera la capacidad de abstraerse a un nivel tal que se encontrara por encima de la sociedad y por consiguiente pudiera hacer una lectura totalizante de ésta. Asimismo, esta radicalidad se observa también en el hecho de no aceptar fenómenos trascendentales

<sup>24</sup> “La radicalidad de Luhmann con respecto a la tradición de Occidente se hace visible desde el inicio: la teoría trascendental de Kant persigue el encuentro de la unidad. De diversos fenómenos que se presentan, Kant se pregunta por las condiciones de posibilidad: lo trascendental es o no empíricamente visible, pero lo que le confiere al fenómenos su unidad. Hegel significó un avance (hasta ahora de seducción universal) desde el momento en que concibe la unidad como punto de partida para la experiencia formal de la realidad, en la que mediante un proceso histórico se desdobra, se hace diferencia, pero que aspira a un retorno sobre sí misma de manera sublimada (*Aufhebung*). Luhmann parte de la diferencia (lo visible, lo empíricamente designable) sabe que hay unidades presupuestas (pero no observables) y concluye con un proceso de diferenciación y no de unificación”. Javier Torres Nafarrate, “La propuesta teórica de Niklas Luhmann”, *op. cit.*, pp. 21-22.

dentro de la operación de la sociedad, ya que ésta, al constituirse como un observador permanente que opera a través de observaciones, dota a la sociedad de un dinamismo permanente precisamente a partir de la práctica de observar, situación que borra por completo la posibilidad trascendental de los fenómenos, es decir, ante la observación ningún fenómeno es invariable y por tanto trascendental:

Pese al grado de abstracción del término observar, aquello que designa se entiende como una operación empírica, es decir, que es a su vez observable. Eso tiene una importante consecuencia, que se opone a relevantes hipótesis de la tradición: la acción de observar altera el mundo en que se observa. Dicho de otra manera, no existe ningún mundo observable y a la vez invariable ante la observación. O para decirlo de otra manera: el mundo no puede ser observado desde afuera, sino únicamente desde el interior de él mismo: sólo según la norma de las condiciones (por ejemplo físicas, orgánicas, psíquicas, sociales) de las que él mismo dispone.<sup>25</sup>

Entonces, pensar en términos teóricos la práctica del observador nos coloca en los límites de nuestro pensamiento, obligándonos así a una revisión profunda respecto a todo aquello que habíamos pensado como inamovible. De esta manera, pensar en los alcances que puede tener la elaboración de una teoría de la observación, desde mi punto de vista constituiría uno de los momentos de mayor importancia según las circunstancias actuales de nuestras barreras epistemológicas. Así, a partir de una epistemología de la observación podríamos ser capaces de hacer emerger sentidos que han quedado marginados a consecuencia de la hegemonía totalizante de ciertos discursos.

Por lo anterior, la dinámica epistemológica de una teoría de la observación nos colocaría en un entramado de posibilidades cognitivas con respecto al funcionamiento de la sociedad, así como su íntima relación con la política; situación de gran ayuda más aún en un contexto poselectoral que actualmente la sociedad mexicana enfrenta. Por ejemplo, a partir de una epistemología de la observación toda explicación teórica, la cual debe ser entendida como una observación, sería una sola posibilidad frente a un amplio universo, es decir, una sola distinción de tantas como la observación podría distinguir, lo cual sin lugar a dudas constituiría una poderosa revolución en nuestra forma de hacer ciencia, ya que todo conocimiento sería una posibilidad de tantas como puedan ser posibles. Así, desde este punto de vista, la teoría de sistemas sólo es plausible a partir de la observación que la hace posible, pues un observador

<sup>25</sup> Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, op. cit., p. 60.

situado en un lugar diferente podría observar una observación distinta a la que hace posible emerger la teoría de sistemas:

Por otra parte, con el metaconcepto de observación, veo abrirse en forma creciente, también otras posibilidades. Si se parte de la operación del observador, la teoría de sistemas resulta ser sólo un instrumento plausible, entre otros. De hecho, en dos o tres ocasiones sostuve un seminario en el que se intentó desarrollar diferenciaciones alternativas al complejo sistema/entorno, por ejemplo la diferenciación medio/forma o también la diferenciación evolutivo teórica de variación/selección. Entonces se vuelve más claro que no todo puede ser deducido de determinados axiomas de la teoría de sistemas. Creo que cada paso concreto debe exigir también la introducción de otras diferenciaciones de origen distinto. De allí se podría decir que se empieza con una teoría de la observación y se decide entonces, en un segundo paso, si uno quiere trabajar con ayuda del esquema sistema/entorno, o del esquema medio/forma, etcétera.<sup>26</sup>

Entonces, una teoría de la observación, desde la perspectiva de Luhmann, sería capaz de ofrecernos diferentes esquemas interpretativos con los cuales las posibilidades de comprensión serían bastas, pero no sólo ello, ya que las probabilidades de hacer conscientes nuestros propios errores aumentarían. Por tanto, poder visualizar y al mismo tiempo comprender un panorama de errores en lugar de aciertos es, desde mi perspectiva, la efectiva contribución que una teoría de la observación podría hacer al campo de la epistemología social y por supuesto reflejada así en la amplitud y formalización de un léxico sociopolítico. Y claro que esta es una tarea ardua en la que buena parte de nuestros esfuerzos se habrán de concentrar en los próximos años, ya que aún es necesario un desarrollo tanto teórico como metodológico que nos permita cimentar los postulados generales de una teoría de la observación.

Finalmente, en cuanto al tema de la observación se refiere, debe quedar bien en claro que la importancia por elaborar una teoría de la observación se asimila una vez que comprendemos la complejidad en la que se inscribe nuestra sociedad moderna y todos sus procesos tecnológicos que la distinguen,<sup>27</sup> asimismo todas aquellas herencias que la han hecho posible, es

<sup>26</sup> Niklas Luhmann, *Revista de la Universidad de Guadalajara*, 1992, citado en Niklas Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate*, *op. cit.*, p. 151.

<sup>27</sup> “La técnica en sentido amplio, es una *simplificación funcionante*, es una forma de reducción de complejidad, que se puede construir y realizar aunque no se conozcan el mundo y la realidad en la que ocurre y que se prueba en sí misma. La emancipación de los individuos

decir, el pasado de la sociedad moderna es tan complejo como su presente. De esta manera, analizar el ambiente de complejidad en el que los sistemas emergen, constituye otro de los factores tanto teóricos como metodológicos que este artículo debe tratar según los objetivos que se ha planteado.

## COMPLEJIDAD

La sociedad moderna bien puede distinguirse por el ambiente de complejidad en el que se ha inscrito; en otras palabras, la sociedad en la que hoy vivimos puede ser vista como producto de un largo trascurso evolutivo; y esto es algo que desde las ciencias históricas entenderíamos como procesos históricos. Se trata entonces de un largo recorrido donde las formas sociales en turno se someten a una serie de circunstancias adversas y donde se pone a prueba su capacidad por solucionar tales adversidades. Naturalmente, no siempre se logra salir adelante, ya que en diversas ocasiones las sociedades han sucumbido ante su propia adversidad, lo que consigue guiar y definir la forma social en la que hoy nos encontramos, es decir, la sociedad moderna es resultado de formas sociales que pudieron haberse impuesto en el pasado, pero que al no hacerlo sólo consiguieron heredar ciertas manifestaciones que hoy operan en nuestro presente.

Así, la condición histórica de la sociedad esta plagada de un ambiente hostil, dicha hostilidad hace emerger el factor de complejidad que es tan importante para la explicación de la teoría de Luhmann –y en general para buena parte de la tradición sistémica–, quien ha elaborado reflexiones tanto teóricas como metodológicas encaminadas a comprender la complejidad de la sociedad moderna.<sup>28</sup> Por tanto, el recorrido histórico que ha hecho la sociedad

---

–bien entiendo que también de los no razonables– es un inevitable efecto secundario de esta tecnificación. Sólo un concepto de técnica tomado en un sentido tan amplio puede resolver la exigencia de contribuir a la autodescripción de la sociedad moderna. Hace comprensible el desplazamiento de criterios y consideraciones. Designa el prescindir por igual de las repercusiones psicológico-individuales y ecológicas. Explica la parte técnica de la ciencia, de forma independiente de las aplicaciones de los procesos de conocimiento y producción científicos. Hace comprensible que la sociedad moderna tienda a la autocritica humanística y ecológica; pero también que la reacción subsiguiente sólo pueda emplear nuevamente la técnica, cuando por ejemplo aborda los déficit humanos y los problemas ecológicos como problemas de financiación”. Niklas Luhmann, *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 22-23.

<sup>28</sup> “La complejidad (estructural) organizada está desde hace mucho en el centro de las reflexiones metodológicas y teóricas. Representa el problema central de la teoría de sistemas, opina Helmut Willke, y al mismo tiempo constituye aquel problema cuyo desarrollo –a través

(teniendo en cuenta las diferentes formas por las que ha transcurrido) ha marcado las posibilidades de su evolución en el entendido que de alguna u otra manera ha logrado sobreponerse a los obstáculos que el escenario de complejidad en el que se ha desarrollado le ha impuesto.

Por lo anterior, a medida que la sociedad evoluciona aumenta su escenario de complejidad; en otras palabras, la sociedad al estar inscrita en un proceso histórico dinámico y lleno de dificultades, de alguna u otra manera logra imponerse a las adversidades que da cuenta la historia; de esta manera, los horizontes de su mundo se expanden con lo cual lo que creía complejo ya no lo es; sin embargo, esto provoca el surgimiento de nuevas dificultades y por lo mismo el incremento de su propia complejidad. Por ejemplo, en el tema de la medicina el descubrimiento de la penicilina a principios del siglo XX logró aliviar diferentes dificultades a las que se enfrentaba la medicina de aquellos tiempos, sin embargo, la ciencia médica contemporánea hoy día tiene frente a sí nuevas dificultades, es decir, un escenario de complejidad mayor al que se enfrentaba hace un siglo, no obstante, la medicina de hoy ha pasado por la evolución de un siglo; el sistema de la ciencia ha evolucionado, y al hacerlo, actualmente se enfrenta a un natural aumento de complejidad al que pretende organizar.

Como hemos visto, todo sistema social se enfrenta a las disposiciones de su entorno, y aquí habría que distinguir dos formas de complejidad: la misma del sistema y la del entorno, que siempre es mayor a la del sistema. Así, el sistema se ve en la obligación de autoorganizar su propia complejidad, pero no podría hacerlo sin la distinción entre un adentro y un afuera, es decir, para que el sistema pueda autoorganizarse necesita autorreferirse,<sup>29</sup> pero no podría hacerlo si no distingue un entorno, ya que la distinción del entorno es lo que le permite separar un adentro de una afuera, o bien, seleccionar elementos que le son propios y que sin lugar a dudas le ocasionan grandes incentivos de complejidad que, sin embargo, puede controlar ya que dicha

---

de procesos de autoorganización, control y guía— ocasiona crecientes preocupaciones a la sociedad moderna”. Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, op. cit., p. 100.

<sup>29</sup> “Desde un punto de vista teórico [...] la autoorganización no es posible sin entorno. En la matemática suscita la reflexión de referir todas las formas matemáticas a una originaria unidad entre autorreferencia y distinción (es decir, a la condición de la posibilidad de observar). Pero incluso sin tal gasto argumentativo está claro de antemano que la autorreferencia sólo es posible como forma si hay algo de lo que se puede distinguir, es decir, una referencia ajena”. Niklas Luhmann, *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, op. cit., p. 33.

complejidad, al ser parte del sistema, se ve regulada por la operación del mismo.<sup>30</sup> Todo lo contrario ocurre con la complejidad del entorno, pues ésta no es parte de la operación del sistema y sin embargo puede influir en la operación de éste.

Por lo anterior, la sociedad moderna, es decir, una sociedad funcionalmente diferenciada, es la primera forma social que más se ha ocupado por la organización de su complejidad. Mejor aún, se trata de la primera manifestación que mejor ha comprendido el ineludible ambiente de complejidad en el que toda sociedad se ha colocado sin excepción alguna, por supuesto, esto cuando menos desde una explicación teórica; ya que desde nuestra experiencia y según la geografía de la que se hable, podríamos encontrar casos en los que una explicación como ésta pueda despertar muchas más dudas e inquietudes.

Así, un esquema de explicación sistémico para la sociedad, parte del supuesto de que ningún sistema puede abarcar la complejidad del entorno por completo, ya que los estímulos que éste manifiesta superan las capacidades de organización que el sistema expresa desde su interior, por tanto, todo sistema se ve en la necesidad de construir mecanismos que le ayuden a organizar la complejidad que viene desde el entorno, en otras palabras, todo sistema tiene un filtro de complejidad, pues al no poder hacerse cargo de todos los estímulos provenientes del exterior, selecciona aquello que tiene que ver con las operaciones que éste procesa. De esta manera, el sistema construye un esquema de observación que le permite reducir la complejidad que viene desde el entorno, para así poder operar con niveles de complejidad que el sistema pueda controlar desde su interior:

El sistema no tiene la capacidad de presentar una variedad suficiente (*requisite variety: Ashby*) para responder punto por punto a la inmensa posibilidad de estímulos provenientes del entorno. El sistema, de este modo, requiere desarrollar una especial disposición hacia la complejidad en el sentido de ignorar, rechazar,

<sup>30</sup> “Los sistemas sociales son indudablemente objetos autorreferenciales. Sólo es posible observarlos y describirlos como sistemas si se toma en cuenta el hecho de que en cada operación se refieren también a sí mismos. Independientemente de la teoría de sistemas, los criterios sociológicos acerca de este hecho siguen siendo ambivalentes. Por una parte, de acuerdo con una importante tradición, la autorreferencia se reserva para la conciencia de los ‘sujetos’ (es decir, se excluye, ¡precisamente a los objetos!), de manera que éstos son interpretados como individuos que se individualizan a sí mismos. Según esto, la autorreferencia se presenta exclusivamente en el campo de la conciencia [sin embargo, con Luhmann la autorreferencia es también un fenómeno que se presenta en los ‘objetos’ de la sociedad y por tanto, en la comunicación]”. Niklas Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, op. cit., p. 390.

crear indiferencias, recluirse sobre sí mismo. De aquí surgió la expresión *reducción de complejidad*, esto en lo tocante a la relación del sistema con el entorno, pero también en la relación consigo mismo, sobre todo cuando se trataba de comprender las instancias de racionalidad, las agencias de planeación ubicadas dentro del mismo sistema.<sup>31</sup>

La complejidad para la sociedad moderna se ha convertido en un factor de sumo cuidado, pues tal y como actualmente nuestra sociedad se encuentra organizada, la complejidad que ésta genera aumenta constantemente de manera exponencial, como también han aumentado ampliamente los mecanismos sistémicos para reducirla. Así, la sociedad moderna es un ir y venir entre el aumento y la reducción de complejidad; por ejemplo, la física cuántica ha encontrado maneras de reducir su complejidad elaborando modelos que se ven reflejados en infraestructura que nos permite una vida más placentera, asimismo, ha ocasionado que la complejidad aumente al desconocer procesos originados por aquello que ahora conoce.

En el tema de las ciencias sociales, la situación es parecida. La sociedad se vuelve cada vez más compleja a partir de la operación que permite su autorreproducción, es decir, la comunicación. Las diferentes manifestaciones actuales de la comunicación dentro de la sociedad han conseguido un aumento de complejidad en ésta, por tanto, el estudio de la comunicación es uno de los elementos de gran importancia que integran el léxico sociopolítico desde la perspectiva de Niklas Luhmann.

## COMUNICACIÓN

La sociedad se reproduce a partir de comunicaciones, este principio es el que garantiza la propia existencia de la sociedad, en otras palabras, sin comunicación el mundo social no podría erigirse. Por tanto, desde la teoría de sistemas, la comunicación se constituye como la categoría basal en la que se asienta la sociedad, ya que toda práctica, toda realización de la sociedad, procede a partir de que la comunicación ha conquistado las posibilidades de su realización.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Niklas Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate, op. cit.*, p. 180.

<sup>32</sup> “La teoría general de los sistemas autopoieticos exige que se indique con exactitud la operación que realiza la autopoiesis del sistema y que de este modo delimita al sistema con respecto a todo lo demás. En el caso de los sistemas sociales esto sucede mediante la comunicación. Con esto queda excluida toda determinación psicológica de la unidad de los elementos de los sistemas sociales. Los sistemas sociales no constan de sistemas psíquicos y mucho menos de seres humanos de carne y hueso”. *Ibid.*, p. 301.

Si la sociología del siglo XIX a partir de los trabajos de Max Weber coloca a la “acción” como la categoría fundamental que da vida a la sociedad moderna<sup>33</sup> y desde la cual la sociología adquiere su formalismo científico; ya que con dicha explicación se articulan los cimientos de una explicación base, la cual centra sus argumentos a partir de que toda manifestación de la sociedad inicia como punto de arranque en la idea de la acción. Así, con Niklas Luhmann nos recorreremos a un nivel de análisis mucho más particular, es decir, penetramos en un horizonte epistemológico de mayor profundidad; para nuestro pensador la comunicación es previa a la acción. Y una explicación de este calibre hace posible que los límites de la reflexión sociológica se expandan, con lo que al mismo tiempo se expanden las dificultades para interpretar la sociedad; no obstante, es esto lo que nos brinda la posibilidad de encontrar nuevos caminos epistemológicos que a su vez contribuyan a la elaboración de herramientas de análisis, como puede ser la formulación de un léxico sociopolítico, y así contribuir a la solución de las problemáticas que afectan la vida social.

Con el concepto de comunicación como elemento basal que permite la autorreproducción de la sociedad, lo que nos dice Luhmann es que ya no es posible pensar la sociedad en términos de la tradición, ya que lo que ahora necesitamos es profundizar en aquel súper elemento que sostiene toda la forma llamada sociedad; así, para Luhmann el sedimento en el que se sostiene toda la sociedad es la comunicación, pues ésta permite la autopoiesis del gran sistema social que es la sociedad.<sup>34</sup> A partir de este momento, la comunicación inicia con el desarrollo y reafirmación de su propia lógica, por tanto, lo que ocurre es que la comunicación, según su propia evolución, toma y desarrolla distintas codificaciones que se separan y al hacerlo colocan las bases de cada uno de los sistemas; en este sentido, cada sistema es una codificación comunicativa que se ha separado y de esta manera puede construir su propia operación.

<sup>33</sup> “El intento más conocido de explicar la transición a la modernidad en la especificidad de sus condiciones a través de la religión, dentro de una determinada formación teológica, sigue siendo el de Max Weber. La especial afinidad entre la postura económica capitalista y la teología puritana (Weber dice significativamente ética) está en la justificación de motivos que de otro modo serían sospechosos. A esto subyace un modelo teórico de actuación. Esto significa sobre todo, que la actuación necesitaría *siempre* motivos (atribuciones de intención, justificaciones, *accounts*) para ser comprensible como adecuada a su sentido”. Niklas Luhmann, *Observaciones de la modernidad...*, *op. cit.*, pp. 107-108.

<sup>34</sup> “La comunicación tiene todas las propiedades necesarias para constituirse en el principio de autopoiesis de los sistemas sociales: es una operación genuinamente social (y la única genuinamente tal). Es una operación social porque presupone el concurso de un gran número de sistemas de conciencia, pero precisamente por eso, como unidad, no puede ser imputada a ninguna conciencia sola”. Niklas Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate*, *op. cit.*, pp. 301-302.

Así, la sociedad es pura comunicación, y esta separación sistemática reflejada a través de códigos es lo que permite la emergencia de sistemas como la política, la economía, el arte, la religión, la educación, etcétera. Por lo anterior, comprender las formas evolutivas por las que ha transitado la comunicación significa entender la manera como la sociedad se reproduce a sí misma.

## EL SENTIDO

La sociedad produce su conocimiento de acuerdo con el tipo de sistema comunicativo en el que se encuentre; así, existe un tipo de saber según los diferentes estadios de la comunicación. A este respecto se diría entonces que la comunicación fundamentalmente es producción de sentido que se refleja de manera diversa según el momento histórico en el que se encuentre, lo que genera una gran variedad de relaciones y lógicas comunicativas producto de un largo proceso evolutivo, hecho que a su vez nos permite entender la epistemología de una teoría evolutiva como elemento de estudio para la comprensión de la formación de sentido, entendido como la partícula elemental que permite, a partir de la comunicación, la articulación de la vida en sociedad.

Por lo anterior, diría que el sentido es el bosón de Higgs de las ciencias sociales, quienes son lo que son a partir de sus diferentes sedimentos de sentido y que se hacen perceptibles por medio de la comunicación. Así, la comunicación parte de un principio fundamental en el que su unidad está compuesta luego de tres elementos que hacen plausible su emergencia: 1) información (*information*), 2) darla a conocer (*mitteilung*), 3) comprenderla (*verstehen*). Estos tres elementos no se pueden entender si no está de por medio la manifestación del sentido, fenómeno que termina por unir y articular estos tres elementos que componen a la comunicación y al mismo tiempo hacen emerger al sentido; dicho en otras palabras, estos tres elementos que dan vida a la comunicación no son ontológicamente independientes, todo lo contrario, la comunicación necesita que éstos emerjan en una unidad para de esta manera al mismo tiempo el sentido comunicativo se pueda consolidar. Y es justamente el sentido, el médium por donde opera la comunicación, de tal suerte que para que exista este médium hace falta que los tres elementos que componen la comunicación emerjan en una sola unidad.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> “Cuando se entiende a la comunicación como una unidad compuesta por tres componentes producidos por la misma comunicación (información/darla-a-conocer/entenderla), se excluye la posibilidad de adjudicarle a uno de ellos un primado ontológico.

Entonces, la emergencia de esta unidad comunicativa, previene al sistema de futuras imprecisiones, es decir, la comunicación queda diferenciada como elemento constitutivo de los sistemas sociales, con lo cual su operación está garantizada y por lo tanto su autopoiesis, la misma que reconoce un sentido particular y general para cada sistema. La distinción de la comunicación nos permite comprender su importancia dentro de la teoría de sistemas, en otras palabras, para comprender a la sociedad es necesario entender su comunicación, pues es ahí donde podemos captar su sentido y con ello el conocimiento que ésta reproduce.

Siendo así, toda observación hace emergente un sentido, mismo que dibuja la distinción entre un adentro y un afuera, es decir, aquello que observa una observación está constituido a partir de un sentido y eso que se distingue luego de la huella del sentido es lo que hará posible la emergencia de un sistema, mientras que lo que no ha sido considerado por la marca del propio sentido tomará la forma del entorno. El sentido no puede existir fuera de los sistemas sociales, en otras palabras, no puede haber sentido si no hay observación, pues si no hay algo que observar no es posible hacer emerger las posibilidades que acompañan a un objeto.

Por lo anterior, el sentido para Luhmann se expresa como un gran medio que cruza el largo y ancho de la sociedad moderna, ninguna observación puede hacer emerger el sentido en una sola pieza, es decir, no existe observación que pueda dar cuenta del todo desde una sola mirada, para ello la sociedad ha sido comprendida desde diferentes sistemas. Ahora bien, si el sentido es el medio de la sociedad moderna, no hay que olvidar que este medio siempre se presenta de una manera expandida, laxa, líquida, y que no obstante necesita volverse operativo, al hacerlo, toma el lugar de formas concretas,<sup>36</sup> sólidas, estables, en las que precisamente se vuelve operativo y funcional dentro de la sociedad.

---

No puede partirse de que primero se da un mundo objetivo sobre el cual después se habla. Tampoco, el origen de la comunicación se encuentra en la acción 'subjetiva' –proveedora de sentido– del darla a conocer. Ni existe tampoco de antemano una sociedad que prescribe a través de sus instituciones culturales lo que debe entenderse por comunicación. La unidad de los acontecimientos comunicativos no puede derivarse ni objetiva ni subjetiva ni socialmente. Justo por eso la comunicación se crea para sí el médium del sentido en donde incesantemente se establece si la comunicación siguiente busca su problema en la información o en el acto de darla-a-conocer o en el entenderla. Los componentes de la comunicación se presuponen mutuamente: están enlazados de manera circular. No pueden fijar sus externalizaciones en modo ontológico como si fueran atributos del mundo; cada vez las tienen que buscar en el paso de una comunicación a otra". Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, op. cit., p. 50.

<sup>36</sup> "Es importante describir en el modo más preciso posible la forma de la distinción entre medio y forma. Un medio está constituido por elementos acoplados en un mundo amplio;

Por lo anterior, el sentido que se distingue a partir de una observación y que se expresa luego de la distinción medio/forma, constituye las posibilidades con las que un sistema puede erigirse, mismas con las que termina definiendo su propia autorreferencia y lo que le permite al sistema distinguir sus límites. Por tanto, a partir de este proceso el sistema encuentra las condiciones para producirse a sí mismo; no obstante, esto no lo aísla del contacto e influencia con el exterior, es decir, del resto de los sistemas que han pasado por el mismo proceso y que de ninguna forma pueden apartarse del exterior.

Así, de lo que en realidad estamos hablando es de selecciones de sentido que distinguen observaciones de primer orden, es decir, la selección del sentido se da cuando el observador se pregunta por aquello que ha hecho posible la primera observación y que bien podríamos llamar fuente. Entonces, tal y como plantea Nafarrate, la teoría del sentido en Luhmann propone una sociología histórica que al mismo tiempo se encuentra permanentemente conectada con una teoría de la evolución sociocultural y que a su vez se trata de una historia contingente debido a que distingue entre selecciones de sentido y no de hechos cosificados:

La teoría del sentido permite determinar estas teorías parciales de manera que contradice la recepción de la teoría de sistemas en la sociología. Se puede calificar de una sociología operativa, de una sociología histórica y de una sociología de segundo orden. Formula una teoría operativa (micro-fundada, en términos de la dicción tradicional) ya que como consecuencia del teorema de la doble selectividad su médula la tiene en la relación de las operaciones, es decir, de las acciones. Formula una sociología histórica, porque en razón de sus distinciones teóricas temporales aprehende la evolución sociocultural como una historia contingente de selecciones de sentido. Y formula una forma de observación de segundo orden, porque con ayuda de su metódica funcional se refiere a observaciones selectivas de primer orden.<sup>37</sup>

---

una forma, por el contrario, pone en conexión a los mismos elementos en un acoplamiento estricto. Esto abre posibilidades de combinación y de construcción de formas según el tipo de sistema del que se trate: conciencia, comunicación". Niklas Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate*, op. cit., p. 237.

<sup>37</sup> Javier Torres Nafarrate, "Reconstrucción de la teoría de sistemas", *Acta sociológica*, México, UNAM, 2012 (en prensa).

## MEDIOS SIMBÓLICAMENTE GENERALIZADOS

Los medios de comunicación simbólicamente generalizados son formas que manifiestan acoplamientos rígidos. No se podría decir que son ellos quienes dan vida a la comunicación ya que están precisamente dentro de ella, forman parte del gran médium con el que la sociedad se autorreproduce; sin embargo, ésta no podría darse si no existiera de ante mano una organización comunicativa, la cual, como ya se ha dicho, se expresa a partir de formas que la propia comunicación tematiza y las cuales tienen que acoplarse unas con otras para que de esta manera se pueda establecer una armonía entre el conjunto de sistemas, por consiguiente, esto se ve reflejado en el gran sistema general que es la sociedad. Entonces, toda comunicación siempre se refiere a otra y con ello se vuelve necesario su acoplamiento:

Parte de las características generales de los medios de comunicación simbólicamente generalizados es que no pueden ser vistos como causa de la comunicación correspondiente o como logros de la misma. Con el mismo o mayor derecho, se les podría ver también como efectos de una comunicación lograda. Los medios surgen con las formas que prueban un acoplamiento más rígido de momentos significativos, es decir, surgen en la práctica comunicativa. Por lo mismo, toda comunicación específica de un medio, tiene que referirse siempre a otras comunicaciones en el mismo medio para establecer el propio medio. La diferencia medio/forma se produce al presuponerla y hacer uso de ella.<sup>38</sup>

La función principal de los medios de comunicación simbólicamente generalizados es la de reducir la contingencia vinculando el condicionamiento a la motivación, es decir, cada medio de comunicación simbólicamente generalizado condiciona los límites de determinada comunicación al obligar que éstas se concentren en una semántica generalizada y al mismo tiempo particular ya que ha logrado distinguirse de otras. De esta manera, se construye una especie de aseguración del sentido que expresa el mismo símbolo comunicativo que se encuentra en cada sistema. En el caso de la política su medio de comunicación simbólicamente generalizado se coloca en la figura del poder, y al estar tan relacionada esta semántica con la operación del sistema de la política, las comunicaciones que éste produce se ven motivadas por el mismo hecho de saber que una vez que han sido reconocidas por el sistema no serán rechazadas, ya que el medio de comunicación simbólicamente

<sup>38</sup> Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, op. cit., p. 176.

generalizado, en este caso el poder, ha intervenido para que puedan ser captadas, es decir, se construye una especie de garantía comunicativa que aunado a la emergencia del sentido produce una reducción de la contingencia y asimismo de la complejidad.

#### APUNTES FINALES

Estos diez elementos conceptuales deben de ser entendidos como una aportación innovadora de amplio espectro para diagnosticar los diferentes malestares de la sociedad contemporánea. Por tanto, estamos frente a un material de una riqueza fundamental que da vida a lo que en primera instancia podría definirse como un léxico sociopolítico que se caracterizaría por realizar observaciones diagnósticas de amplia profundidad.

Sin embargo, la dinámica que establecen dichos elementos no son ajenos a la realización de otros léxicos sociales, como los relacionados al campo de la economía, los medios de masas, la ciencia, la educación, así como el arte y tantos más. Esto es así, dadas las características epistemológicas que la propia teórica sociológica de Niklas Luhmann establece y con la cual tenemos una propuesta que de alguna forma se separa de manera contundente del largo grueso de la tradición científica que se había propuesto dar cuenta del amplio espectro que constituye la realidad social.

De vuelta a la propuesta de un léxico sociopolítico, estos diez elementos adquieren un gran peso y definición gracias a que se acompañan de una organización metodológica que, al igual que la teoría que los concibe, observa la organización de la sociedad desde un ángulo diferente, situación que precisamente constituye su innovación debido a que propone una nueva lectura de la sociedad que se puede entender como un paso en el pensamiento de las ciencias sociales.

Se trata entonces de un avance que sólo puede entenderse a partir de hacer frente a la complejidad social desde un nuevo horizonte y en el cual nos enfrentamos a un universo de contingencia que nos permite extraer observaciones que no habían sido contempladas por otras propuestas teóricas. Entonces, este léxico sociopolítico nos brinda un nutrido conjunto de herramientas analíticas que nos permiten hacer frente a este nuevo universo de contingencia.

Así, el léxico sociopolítico que se establece a partir de la teoría de Niklas Luhmann se constituye como un corpus analítico capaz de problematizar la contingencia de lo latente, es decir, aquello que no se ve y que por lo mismo permanece en ese estado de latencia capaz de influir en la trayectoria de los fenómenos sociales. Entonces, estos diez elementos de análisis hacen

posible distinguir el otro lado del objeto, es decir, aquel que no puede ser observado debido a las limitaciones de nuestra propia observación, pues ésta, al observar la parte del objeto en la que se centra su análisis deja de observar el otro lado, es decir, el lado latente, esa parte ausente que también da vida al objeto pero que sin embargo no podemos observar.

La importancia de proponer un léxico sociopolítico a partir de la mirada de Luhmann tiene como resultado la formalización de explorar sobre lo no-pensado y que en cierta medida debe entenderse como lo latente. Esta exploración, independientemente de sus resultados, la entiendo como un paso en el pensamiento, es decir, un logro más de la evolución de nuestra ideas y de nuestra inquietante necesidad de saber qué se encuentra más allá de esto que llamamos realidad.

# De la ciudadanía social al individuo fragmentado

---

---

*Juan Mora Heredia\**

*Lilia Anaya Montoya\*\**

## *Resumen*

Los procesos de cambio estructural registrados en todo el planeta en los últimos años han mostrado la crudeza de habitar en el mundo del capitalismo exacerbado. Quizá una de las consecuencias más dramáticas de ello es el desconcierto respecto del sentido del aquí y el ahora en un mundo cada vez más desigual y excluyente. Sin embargo, la creciente fragmentación de la sociedad y los individuos nos conmina a cuestionar, repensar y, sobre todo, a reivindicar las grandes utopías de una modernidad en cuyo centro esté la reivindicación humanitaria de la vida social.

*Palabras clave:* integración social, modernidad, ciudadanía, individuo, exclusión social.

## *Abstract*

The processes of structural change that has been around the world in recent years have shown the rawness of living in the world of exacerbated capitalism. Perhaps one of the most dramatic consequences of this is the confusion on the meaning of the here and now in a world increasingly unequal and exclusive. However, the increasing fragmentation of society and individuals us calls on questioning, rethinking, and above all, to claim the great utopias of modernity in whose center is the humanitarian claim of social life.

*Key words:* social integration, modernity, citizenship, individual, social exclusion.

Artículo recibido el: 29-04-12

Artículo aceptado el: 22-03-13

\* Profesor-investigador, Departamento de Sociología, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Azcapotzalco, México [herediajuan57@hotmail.com].

\*\* Profesora de Asignatura en el Centro Universitario sede Zumpango, adscrito a la Universidad Autónoma del Estado de México [alilinyaya@gmail.com].

**A** lo largo de las últimas cuatro décadas, las sociedades de todo el orbe han registrado un importante cambio histórico-estructural, cuyo efecto inmediato fue la gestación de un ambiente de desconcierto respecto del sentido del aquí y ahora. Un malestar sobre la certidumbre de lo establecido, deviniendo en un gran pesimismo de época, asociado a una radical reorganización de los presupuestos de integración social y política en la sociedad contemporánea.

En ese sentido, distensión de la guerra fría con la “disolución” de uno de sus protagonistas; crisis del estado social con la consecuente disminución de los niveles de bienestar; mundialización económica; instalación de la democracia política; desmovilización sindical; intensificación del saber tecnológico en la vida social; incremento de la migración internacional; constitución de nuevos grupos e identidades sociales, etcétera, son algunos de los rasgos *manifiestos* de dicha transformación.

Pero si bien toda esta avalancha de acontecimientos es en sí misma inquietante, la severa crítica a que son sometidas las instituciones sociales y políticas sobre las cuales se edificó la organización social durante la etapa de posguerra, es de suyo trascendental. Pensemos el caso del Estado en su versión bienestarista, cuya centralidad se resquebrajó a partir de la década de 1980, debido a múltiples y complejos procesos asociados con la globalización y la declinación del paradigma del trabajo como eje organizador de la vida común y de la política.

Un Estado en retirada que hizo emerger la contradicción entre la idea de igualdad de derechos ciudadanos y el respeto por la diferencia que requiere el pluralismo social. En este nuevo contexto, los debates teóricos en torno a la ciudadanía y la república se han visto vivificados por los desafíos que enfrenta la sociedad actual, ya que estos temas necesariamente nos remiten a pensar en la dinámica de la inclusión/exclusión, en las identidades sociales y políticas y en los mecanismos de resolución de conflictos.

Identidades y actores fragmentados producto de una sociedad más globalizada, que tiene en las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) su pivote de articulación. Las TIC son el corazón de la producción social

y económica en nuestra sociedad contemporánea, sin embargo es importante enfatizar que la productividad y competitividad no reside en el rendimiento de las TIC, sino en la creatividad de los individuos que innovan acerca de los usos de estos dispositivos.<sup>1</sup> Ello para no caer en la ingenuidad de considerar que la información por sí misma genera conocimiento, esto no es así, las TIC son sólo el gran detonante mediante el cual la posibilidad de innovar formas y ejercicios novedosos de reflexión, clasificación y argumentación queda abierto.<sup>2</sup>

Este tránsito a una sociedad de la información no es en sí mismo cuestionable, el desasosiego no radica en este generoso despliegue de avanzadas tecnologías y en su impacto en los consecuentes ejes de conocimiento, sino en los efectos directos para las formas de organización y convivencia social.<sup>3</sup> En un contexto global tan desigual e inequitativo en la distribución de la riqueza, cuántas regiones del mundo se encuentran lo suficientemente preparadas para afrontar la revolución digital e incorporarla a los diferentes campos de la vida social que, entre otras cosas, obliga a

<sup>1</sup> Al respecto Mario Bunge subrayaría: “La información en sí misma no vale nada, hay que descifrarla. Hay que transformar las señales y los mensajes auditivos, visuales o como fueren, en ideas y procesos cerebrales, lo que supone entenderlos y evaluarlos. No basta poseer un cúmulo de información. Es preciso saber si las fuentes de información son puras o contaminadas, si la información como tal es fidedigna, nueva y original, pertinente o impertinente a nuestros intereses, si es verdadera o falsa, si suscita nuevas investigaciones o es tediosa y no sirve para nada, si es puramente conceptual o artística, si nos permite diseñar actos y ejecutarlos o si nos lo impide. Mientras no se sepa todo eso, la información no es conocimiento. Y lo que importa es el conocimiento. No tiene interés insistir en la información. Hay que insistir más bien en la relación que ésta tiene con el conocimiento y el poder económico y político. Hay que averiguar quiénes son los dueños de las fuentes de información y de los medios de difusión. Si la información está distribuida equitativamente, puede beneficiar a todo el mundo. Si, en cambio, está concentrada en pocas manos, va a beneficiar primordialmente, sino exclusivamente, a los dueños de esas fábricas de información”. “Entrevista con Mario Bunge”, *Etcétera*, núm. 37, noviembre, 2003, p. 3.

<sup>2</sup> “Poseer conocimiento, sea en la esfera que sea, es ser capaz de realizar actividades intelectuales o manuales. El conocimiento es por tanto fundamentalmente una capacidad cognoscitiva. La información, en cambio, es un conjunto de datos, estructurados y formateados pero inertes e inactivos hasta que no sean utilizados por los que tienen el conocimiento suficiente para interpretarlos y manipularlos”. Paul A. David y Dominique Foray, “Una introducción a la economía y a la sociedad del saber”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO, núm. 171, marzo, 2002, p. 12.

<sup>3</sup> Un balance de los retos que representa esta nueva circunstancia para la sociedad contemporánea, se encuentra ampliamente expuesto en: UNESCO, *Hacia las sociedades de conocimiento. Informe Mundial de la UNESCO*, París, 2005 [<http://bit.ly/102aFGz>].

educar una fuerza de trabajo competitiva a escala global y a su constante actualización en materia de tecnologías digitales.

De esta forma, la disputa social del siglo XXI se concentra en la apropiación y producción de información, con lo cual la centralidad del antagonismo se desliza de las esferas de la producción material a los terrenos de la creación simbólica. Bosquejándose una nueva condición social que ya no se asienta exclusivamente en el vínculo explotación-dominación, sino que ahora empiezan a tener relevancia para el alcance de oportunidades los atributos naturales de cada individuo. Es decir, el género, la raza, la edad, o la nacionalidad se han convertido en factores concluyentes de acceso al desarrollo social. Así, jóvenes, niños, mujeres, ancianos, indígenas, migrantes resienten las nuevas modalidades de desigualdad social que ahora no sólo los excluye de los mínimos de bienestar, sino incluso de las oportunidad de pugnar por los mismos.<sup>4</sup>

Igualmente, tal escenario obliga a interrogarse acerca de cuál será la viabilidad de acceso a estos novedosos conocimientos y tecnologías por parte de todos los grupos sociales; y si ello contribuirá en el ensanchamiento o disminución del desarrollo entre los países y al interior de ellos mismos. Así como preguntarnos acerca de los límites de la cohesión social y del papel que todavía pueden desempeñar, a pesar de su denostación, las instituciones y categorías de análisis como la de Estado, clase, nación, conciencia colectiva, poder, etcétera.

Estamos ante una crisis total del modelo civilizatorio de la modernidad, o simplemente es una vuelta de tuerca que modifica la imagen de lo existente, pero sin que en esencia se modifique el principio que le dio origen. Ese es el debate de fondo, quizás como decía en algún momento Wallerstein, ¿El fin de qué modernidad?<sup>5</sup> Ya que si bien asistimos a una evidente fatiga de ciertos

<sup>4</sup> Como bien apunta Juan Carlos Tedesco: “las transformaciones en la organización del trabajo no sólo están provocando el aumento en los niveles de desigualdad, sino en la aparición de un nuevo fenómeno social, *la exclusión* de la participación en el ciclo productivo. A diferencia del capitalismo industrial tradicional, que incluía a todos a partir de vínculos de explotación-dominación, este nuevo capitalismo tiene una fuerte tendencia expulsora, basada en la ruptura de los vínculos [...] La exclusión social provoca, desde este punto de vista, una modificación fundamental en la estructura de la sociedad, que estaría pasando de una organización vertical, basada en relaciones sociales de explotación entre quienes ocupan posiciones superiores frente a los que ocupan las posiciones inferiores, a una organización horizontal, donde lo importante no es tanto el lugar en la jerarquía sino la distancia con respecto al centro de la sociedad. Juan Carlos Tedesco, “Los pilares de la educación del futuro”. *Debates de educación*, Barcelona, Fundación Jaume Bofill, Universitat Oberta de Catalunya, 2003 [<http://bit.ly/XIIAb0>], fecha de consulta: 12 de marzo de 2012.

<sup>5</sup> Immanuel Wallerstein, “¿El fin de qué modernidad?”, *Sociológica*, núm. 27, UAM-Azacapotzalco, enero-abril, 1995, p. 14.

postulados de este proyecto civilizatorio, ello no implica necesariamente su fracaso genealógico.

LAS DISCONTINUIDADES DE LA MODERNIDAD:  
LO POLÍTICO MODERNO Y LA RACIONALIDAD SOCIAL

Ningún problema ha atormentado más a las ciencias sociales que el dilema del orden y la integración.<sup>6</sup> Para ello no basta más que recordar el origen mismo de la sociología con Augusto Comte, quien a través de su filosofía positiva esperaba contrarrestar los efectos perversos de la razón ilustrada, sintetizados en la figura de la revolución. Así entonces, para el francés superar la anarquía social y moral reclamaba de una base intelectual lo suficientemente científizada, distante de las especulaciones negativas e intangibles desarrolladas por la filosofía, luego que ¿cómo se podía lograr el progreso si antes no se garantizaba el orden?

Más adelante, inmerso en una vasta industrialización capitalista Émile Durkheim avanzaba en el mismo sentido, sólo que ahora con la ventaja de poder apreciar con mayor nitidez la crisis de la sociabilidad comunitaria que era sustituida por la sociedad individual. Al respecto cabe recordar que los fundamentos genealógicos de esta particular circunstancia es posible hallarlos desde Descartes hasta el jusnaturalismo, pasando por la Reforma. Pero es sobre todo en el discurso del Derecho Natural donde el individuo deja de ser una entidad ontológica para adquirir una connotación societaria; es decir, forma parte de un espacio común donde *co-existe* con *otros*.

La formación de este *lugar* se logra mediante el *contrato* y se le conoce con el nombre de Estado Político. Aquí aparecen pues, los primeros rasgos de sociabilidad moderna con una entidad *no natural* configurada por los propios individuos de manera intencionada, tendiente a vigilar y sancionar (moral o autoritativamente) la interacción económica y social entre éstos. Los atributos inmanentes sobre los cuales se constituye la identidad del individuo son su libertad y su racionalidad. Elementos cruciales al momento de cristalizar el pacto de convivencia.

Sin embargo, las virtudes de esta naciente condición del hombre plasmada en la figura del individuo moderno son también su restricción, ya que al estar sólo ante el mundo la pregunta obligada es ¿cómo es posible su convivencia? O lo que es igual ¿cómo se hace y se mantiene la sociedad? A estas preguntas, en

<sup>6</sup> Véase Andrés Bilbao, *Individuo y orden social. La emergencia del individuo y la transición a la sociología*, Madrid, Sequitur, 2007.

un primer momento la teoría política respondía con la imagen de una sociedad coercitiva y ajena al individuo. Hobbes, Locke y el mismo Rousseau reconocen la existencia de un poder omnímodo ajeno al individuo. En ese sentido, de forma paradójica, a pesar de ser resultado de un acuerdo de intencionalidades, el Estado adquiere autonomía propia, quedándole al individuo como única opción acotarlo pero no transformarlo. Con ello la institucionalidad del nuevo orden moderno, desde la óptica racional, inscribe al individuo en el ámbito de las relaciones de producción y el mercado, mientras el Estado se arroga la facultad de regular dichas relaciones.

La contraparte de esta institucionalidad nos la ofrece el historicismo, para quien las especificidades culturales de cada lugar o grupo no pueden subsumirse a una lógica universal sustentada en una entidad abstracta como la razón.<sup>7</sup> La tradición y las costumbres son esgrimidas como el origen real de las subjetividades convergentes en la entidad Estado, distante de presupuestos inconcretos como libertad o racionalidad. Es más, el Estado sólo existe y tiene razón de ser en función de la nación. Expresión que implica una historia asociada a experiencias vitales propias, las cuales no tienen ritmos ni tiempos prefijados.

Al margen de afinidades ideológicas, dos consideraciones podemos rescatar de estos apuntes. Por un lado, el reconocimiento de principios normativo-estructurales como organizadores de la actividad colectiva de cuya fortaleza depende la vigencia del orden social. Y por otro, la premisa moderna que introduce la idea de nación como cemento unificador de la colectividad. En efecto, para el primer caso, el individuo comparte el espacio social con una fuerza invisible que lo determina, pero que no es evidente. Un corpus de reglas morales y formales con presencia en todas las esferas que dicta taxativamente los comportamientos individuales.

Por lo que se refiere al segundo elemento, si bien la modernidad creó la figura del individuo como eje del mundo, capacitado para forjar una morada para *todos* (de ahí la dicotomía privado-público), la experiencia concreta muestra a un individuo agobiado por la dinámica asociativa que lo condena al anonimato y al solipsismo. Ante la disolución de sus vínculos primarios con la comunidad, el individuo se refugia en un nuevo entorno comunitario: la nación. Siendo ésta un *artificial* construido desde premisas culturales, pero que atiende la tribulación individual de sentirse adscrito a un todo compartido, aunque diferente. Con ello, la nación se erige como uno de los grandes núcleos de pertenencia colectiva propios de la modernidad. Más adelante, durante

<sup>7</sup> Una excelente exposición de estos dos proyectos estatales de la modernidad, la ofrece Luis Aguilar Villanueva en su libro *Política y racionalidad administrativa*, México, INAP, 1982.

el siglo XIX a la *nación* le acompañará la *clase* como la otra gran fuente de suministro de identidad colectiva (y universal).

Pero regresemos a Durkheim, quien es testigo del ocaso de una sociedad tradicional asentada en la vida rural y del avance feroz del capitalismo que arrasa con la dispersión comunitaria congregándola en nuevos espacios asociativos expresados en la figura de la ciudad. En este contexto, la profunda industrialización trae aparejada consigo una intensa división del trabajo social, mismo que concita una mayor diferenciación, pero que también genera un contrasentido, ¿cómo puede ser el individuo más autónomo y a la vez más solidario?

Convencido de que la división del trabajo social no provoca por sí misma las patologías en los individuos, así como tampoco los lazos de cooperación necesarios para la convivencia, Durkheim indaga por el flanco subjetivo. Para ello la dicotomía solidaridad mecánica/solidaridad orgánica, es un buen modelo descriptivo del tránsito de formas de organización asentadas sobre el principio de semejanza, a otras donde la diferencia es la constante. Aunque su preocupación central no sea explicar el fenómeno del cambio, sino develar los mecanismos que posibilitan tanto en una como en otra, la pauta organizativa de la cohesión social. Esto lo lleva a perfilar una parte de la respuesta a partir de la noción de conciencia colectiva, una suerte de moral secular común a todos los integrantes de un conglomerado que les motiva a participar en aras de la unidad social. Pero ¿de dónde se nutre esta conciencia colectiva?, ¿cómo es posible que esté presente en todos?

La respuesta a la primera cuestión está en un escrito hasta hace poco tiempo carente de interés para los intelectuales: *Las formas elementales de la vida religiosa*. En él se ocupa de los orígenes y causas de la religión, en virtud de su presencia recurrente dentro de la vida humana. Los resultados de tal incursión son por demás extraordinarios, ya que encuentra una íntima reciprocidad entre la existencia colectiva y las representaciones simbólicas. Con otras palabras, descubre el núcleo de la subjetividad. Sobre el particular Durkheim afirma:

[...] los primeros *sistemas de representaciones* que el hombre se ha hecho del mundo y de sí mismo son de origen religioso. No hay religión que no sea una cosmología al mismo tiempo que una especulación sobre lo divino. Si la filosofía y las ciencias han nacido de la religión, es porque la religión misma ha comenzado por ocupar el lugar de las ciencias y de la filosofía. Pero lo que se ha notado menos es que *ella no se ha limitado a enriquecer con cierto número de ideas un espíritu humano previamente formado; ha contribuido a formarlo. Los hombres no solamente le han*

*debido, en una parte notable, la materia de sus conocimientos, sino también la forma según la cual esos conocimientos son elaborados.*<sup>8</sup>

Y más adelante complementa:

La proposición fundamental del apriorismo es que el conocimiento está formado por dos distintos elementos, irreductibles uno al otro y como por dos capas distintas y superpuestas. Nuestra hipótesis mantiene integralmente este principio. En efecto, los conocimientos que se llaman empíricos, los únicos de los cuales no se han servido los teóricos del empirismo para construir la razón, son aquellos que suscitan en nuestros espíritus la acción directa de los objetos. Son pues estados individuales, que se explican completamente por la naturaleza psíquica del individuo. Al contrario si, como nosotros pensamos, *las categorías son representaciones esencialmente colectivas, traducen ante todo estados de la colectividad; dependen de la manera en que está constituida y organizada, de su morfología, de sus instituciones religiosas, morales, económicas, etcétera.*<sup>9</sup>

Así, Durkheim identifica la idea de sociedad con la formación de un arquetipo simbólico que surge de la sociedad como un haz de significados de ella misma, pero que una vez asimilado por sus integrantes genera en ellos una identidad individual y/o colectiva que se traduce en una densidad moral (reglas, normas y prácticas) respetada y asumida. Queda bosquejada así una peculiaridad bastante interesante, la interacción de lo simbólico y lo institucional; donde la manera en que se represente el primero da pie para la creación de lo segundo. Las instituciones, en consecuencia, dejan de tener una condición metasocial y ahora son resultado directo de las percepciones que de ellas tenga la colectividad.

Este boceto acerca de la constitución de la subjetividad quedaría incompleto sin la figura de Weber, quien influido por la vena historicista y cultural, en su enfoque aborda el problema desde otro ángulo; en este caso desde la acción social, misma que es entendida como una conducta con orientación significativamente comprensible. En todo individuo hay un sentido constituido cultural e históricamente a partir del cual interpreta o produce acciones. De esta forma, el individuo se encuentra inserto en una trama de significaciones y sentidos tejida por él mismo, la cultura. Y aquí es donde Weber sobrepasa lo logrado por Durkheim al identificar sociedad

<sup>8</sup> Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 2000, p. 14, cursivas nuestras.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 19, cursivas nuestras.

con cultura. Además de conferirle a la misma una condición de portadora de sentido, que implicaría entonces hablar de la sociedad en términos de una representación subjetiva del tiempo y situación de los individuos. Es decir, la constelación interactiva de comprensión y significado, presente en las acciones, individuales y colectivas.

Por otra parte, de los cuatro tipos de acciones (racional con arreglo a fines, racional con arreglo a valores, afectiva y tradicional) la predominante en el mundo moderno es la racional con arreglo a fines:

[que está] determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos como del mundo exterior como de los hombres, y utilizando esas expectativas como “condiciones” o “medios” para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos.<sup>10</sup>

De esta forma, para Weber la subjetividad predominante en el contexto de la modernidad es asociada con la lógica fines-medios que tiene en la calculabilidad su principio de articulación. Ahora bien, este ejercicio de cálculo, y por ende de dominio, ha tenido en el capitalismo su desarrollo máximo, merced la homogeneización que de la vida social y natural se ha hecho. La reducción de los individuos y de la naturaleza a unidades mensurables y cuantificables, ha derivado en una exitosa universalización de la conducta calculadora, misma que tiene en la *producción capitalista* y en *lo político moderno* sus matrices esenciales.

Al respecto, evocando a Max Weber, Habermas comentaría:

Max Weber introduce el concepto de “racionalidad” para definir la forma de la actividad económica capitalista, del tráfico social regido por el derecho privado burgués, y de la dominación burocrática. “Racionalización” significa, en primer lugar, *la ampliación de los ámbitos sociales que quedan sometidos a los criterios de la decisión racional. Paralelamente a esto corre, en segundo lugar, la industrialización de trabajo social, con la consecuencia de que los criterios de la acción instrumental penetran también en otros ámbitos de la vida (urbanización de las formas de existencia, tecnificación del tráfico social y de la comunicación)*. En los dos casos se trata de la implantación del tipo de acción que es la racional con respecto a fines: en el segundo caso esa implantación afecta a la organización de los medios, y en el primero a la elección entre posibles alternativas [...] La progresiva “racionalización” de la sociedad depende de la institucionalización del progreso científico y técnico. En la medida en que la ciencia y la técnica penetran

<sup>10</sup> Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 20.

en los ámbitos institucionales de la sociedad, transformando de este modo a las instituciones mismas, empiezan a desmoronarse las viejas legitimaciones.<sup>11</sup>

Finalmente, el rol desempeñado por la legitimidad es decisivo, ya que si bien la dominación representa “la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos”, para que ésta se haga efectiva requiere de “un mínimo de voluntad de obediencia, o sea de interés (interno o externo) en obedecer”.<sup>12</sup> O lo que es igual, se debe creer en la validez del mandato. De suerte que al ser acatado bajo esta premisa se da paso a la legitimidad. En esta tesitura, la tendencia de la sociedad moderna a desarrollar una racionalidad más sistemática, perfeccionando su creciente dominio sobre la realidad social y natural, requiere para su funcionamiento de altos niveles de organización y legitimidad. La resultante de esta condición ha sido la constitución de una burocracia en tanto cuerpo administrativo regulador de las diferentes esferas sociales; y por otro lado, la creencia en que todo lo pactado u otorgado responde a un arreglo racional, sustentado y amparado en reglas abstractas –léase jurídicas–, por lo general instituidas intencionalmente.

Como podemos estimar, la contribución weberiana con su concepción de cultura abarcaba todo el horizonte moderno, sea la esfera científica o bien la actividad de integración social. Si con Durkheim el binomio estructural símbolo-institución permitía apreciar la constitución de la subjetividad, con Weber ésta se explica por la racionalización social. Un proceso que implica una forma de actuar y pensar propia de los contextos organizacionales del capitalismo tardío, lo cual ha derivado en la activa presencia y propagación de la burocracia como forma de organización en todos los ámbitos de la sociedad: religión, economía, educación, política, etcétera. De esta manera, la obtención metódica de un resultado práctico y bien definido a través de un pensar sistemático y cada vez más preciso para perfeccionar la imagen del mundo y conseguir así un creciente dominio de la realidad, se constituye en la clave de interpretación de los diferentes ámbitos de ordenamiento de la sociedad moderna.

Por tal motivo, cuando hablamos de *lo político moderno*, hablamos de la convergencia entre racionalización y acción política, misma que tiene su expresividad concluyente en la figura del denominado Estado intervencionista. Una forma de Estado que no sólo marcó la reconciliación entre la dicotomía

<sup>11</sup> Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 53-54, cursivas nuestras.

<sup>12</sup> Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, p. 170.

Estado-sociedad, sino que dilató la preeminencia del saber científico en la toma de decisiones políticas, es decir, convierte a la política en una profesión de especialistas distanciándola de la vieja concepción maquiaveliana de la *virtú*. El político hoy día actúa en función de la sistematicidad de su saber científico, antes que de su *sensibilidad* para apropiarse y aplicar el poder.

El asunto del poder político deja de ser un tema de incumbencia de las masas o el pueblo, para convertirse en potestad de los especialistas en política. De ahí entonces, las grandes decisiones de Estado son tareas técnicas realizadas por quienes saben, sin que sea necesario someterlas a discusión pública. Frente a la movilización de las masas, el Estado contrapone una conciencia tecnocrática que evalúa costos y beneficios de las decisiones, sugiriendo y proponiendo la menos costosa para seguir manteniendo la lógica de dominación.

En la conciencia tecnocrática no se refleja el movimiento de una totalidad ética, sino la represión de la “eticidad”, como categoría de la vida. La conciencia positivista imperante abole el sistema de referencia de la interacción en el medio del lenguaje ordinario, sistema en el que el dominio y la ideología surgen bajo las condiciones de una distorsión de la comunicación y en el que también pueden ser penetrados por la reflexión. La despolitización de la masa de la población, que viene legitimada por la conciencia tecnocrática, es al mismo tiempo una objetivación de los hombres en categorías tanto de la acción racional con respecto a fines como del comportamiento adaptativo: los modelos cosificados de la ciencia transmigran al mundo sociocultural de la vida y obtienen allí un poder objetivo sobre la autocomprensión. El núcleo ideológico de esta conciencia es la *eliminación de la diferencia entre práctica*, un reflejo, que no concepto, de la nueva constelación que se produce entre el marco institucional depotenciado y los sistemas autonomizados de la acción racional con respecto a fines.<sup>13</sup>

Una vez arribado a este punto, la pregunta forzada es: ¿cómo afecta todo esto al Estado y a la subjetividad política? Pasemos al siguiente apartado para avanzar en ello.

#### LAS NUEVAS TENDENCIAS DEL ESTADO CONTEMPORÁNEO

En 1928 Schumpeter escribía: “El capitalismo está viviendo [...] un proceso de metamorfosis tan visible, que no es posible discordar en la constatación:

<sup>13</sup> Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, *op. cit.*, pp. 98-99, cursivas del autor.

el desacuerdo puede darse solamente en cuanto al modo de interpretarlo”.<sup>14</sup> Una aguda observación que daba cuenta de una gran transformación, como en su momento la calificaría Karl Polanyi, donde convergían dos tendencias determinantes para el acaecer sociopolítico del siglo XX: la racionalidad burocrática y el capitalismo tardío. Dos procesos que alcanzarían su síntesis culminante en la figura del denominado Estado de bienestar.

De esta suerte, el Estado participa directamente en el ciclo económico para asegurar su realización solventando las insuficiencias autorregulativas del mercado, al mismo tiempo que se convierte en un bondadoso oferente de servicios asistenciales para el conjunto de la sociedad. Por tales razones, el Estado emanado de esta fase histórico-económica no supone un cambio estructural radical en la sociedad, pues no se elimina la tipología clasista de esta organización social, sino que se presenta una acción estatal orientada a compensar las nuevas problemáticas de un irregular crecimiento capitalista. Un protagonismo estatal que, sin embargo, no hay que entender como acción política o administrativa independiente, sino como una respuesta estratégica al sentido último del proceso de acumulación.<sup>15</sup>

Políticas de educación, empleo, dirección tecnocrática de amplios sectores productivos, programas de capacitación, previsiones asistenciales, organismos y técnicas de planificación, compromisos políticos institucionalizados con grupos de interés o clases vía partidos, sindicatos o corporaciones profesionales, son todos ellos mecanismos encaminados a garantizar las condiciones favorables del funcionamiento capitalista. Conjunto de mediaciones que han hecho posible la peculiar coexistencia histórica entre capitalismo y sociedad de masas. Derivando de ésta la democracia liberal como figura política e ideológica de organización, participación y representación. Por tanto, el Estado no queda limitado al interés instrumental de una clase, ni es un ente neutral que está por encima de los devaneos de la lógica de acumulación capitalista, es parte de ella misma. Las decisiones y modificaciones estatales en la sociedad moderna son parte integral de un *proyecto*,<sup>16</sup> en el que la lógica de medios-fines propia de la racionalidad capitalista, delimita el sentido y orientación de las acciones políticas.

<sup>14</sup> Véase Giacomo Marramao, *Lo político y las transformaciones*, México, Siglo XXI Editores, 1982, p. 13.

<sup>15</sup> Claus Offe, “La abolición del control del mercado y el problema de la legitimidad”, en H.R. Sonntag y H. Valecillos (comps.), *El Estado en el capitalismo contemporáneo*, México, Siglo XXI Editores, 1979, pp. 66-67.

<sup>16</sup> Massimo Cacciari, “Transformación del Estado y proyecto político”, en *Teoría marxista de la política*, México, Siglo XXI Editores, 1981.

Así, El Estado queda conceptualizado como un conjunto multifuncional de instituciones políticas y administrativas, que tienen como objetivo primordial crear las condiciones políticas de socialización, administrativas y económicas, necesarias para la reproducción del capital. Hecho que en las sociedades de capitalismo avanzado se ha traducido en la construcción de un sistema de partidos al amparo de una democracia liberal y de una administración del bienestar social amplio. Factores garantes de una nueva forma de organización social que no sólo ha tenido su manifestación en el ámbito estatal, sino también en el comportamiento que hacia la acción política exponen los individuos y/o grupos. Desgarrado el espíritu de la representatividad liberal, el móvil de la acción social dentro de las masas quedó constreñido al bienestar material.

A partir de este momento, las organizaciones de masas, incluidos los partidos, dejan de ser cuerpos de discusión o confrontación de ideas deviniendo en férreas estructuras burocráticas rígidamente jerarquizadas. Las oligarquías son las que negocian directamente con los representantes estatales, quedando los miembros de sus corporaciones al margen de este proceso. Acudiéndose a ellos, movilizándolos, sólo en momentos de ser necesaria la presión. Por lo general, las minorías representativas de los sectores organizados son designadas o impuestas en el ámbito de acuerdos de oficina. El proselitismo o las campañas de convencimiento, quedan superadas por las alianzas o subvenciones articuladas al calor de la *realpolitik*. De una función de agitación y crítica al gobierno, las organizaciones gremiales o partidistas pasan al proceso de intercambio político.<sup>17</sup>

Un ejercicio novedoso de interrelación política donde los intereses grupales de los principales actores sociales, incluido el Estado –como responsable y como oferente–, son negociados. En esas circunstancias, la legitimidad queda supeditada a la capacidad de las corporaciones y el gobierno para otorgar al mecanismo de intercambio político flexibilidad y funcionalidad. Tal condición favorece el tránsito de la participación democrática, aunque sea como buenos propósitos, a la subordinación burocrático-racional. El ejercicio del poder deja de estar directamente conectado a todas las voluntades individuales concentrándose en las minorías dirigentes. El acuerdo contractualista, racional y libertario, sucumbe ante el pragmatismo realista de las élites.

El síndrome de la centralización y especialización en las decisiones políticas y administrativas en la sociedad contemporánea, es el gran fenómeno de nuestro tiempo. Así como también lo es su visualización y proyección premonitoria por parte de John K. Galbraith, quien pesimistamente subrayaba cómo la creciente necesidad de una planificación de la sociedad está

<sup>17</sup> Gian Enrico Rusconi, *Problemas de teoría política*, México, UNAM, 1985, pp. 67-68.

coadyuvando a una progresiva especialización y racionalización de la toma de decisiones, y por lo tanto a una sobrevaloración y autonomía de los cuerpos dirigentes. Esto es, de las minorías cupulares que incautan para sí el control y sentido de la dirección política.<sup>18</sup>

El resultado, las clases políticas que arriban al poder no son solamente habilidosas para negociar, son también los expertos en alguna tarea técnica o administrativa. De esta manera, los que dirigen los destinos de sociedad y Estado son los más calificados y no la masa desordenada y acrítica. La esfera de lo público es sometida a los resultados de los acuerdos cupulares justificándose su aplicación en aras del beneficio común de la sociedad. Se apela a una representación de los intereses generales, sin embargo queda restringida a lo pactado entre unos cuantos.

La política queda circunscrita de esta forma a la capacidad de tomar decisiones mostrada por los especialistas. Un ejercicio sustentado en la eficiencia de un proyecto racional más que de virtudes éticas. En otras palabras, la perspectiva política predominante se fundamentará en el pragmatismo realista, en detrimento de una moral política del bienestar colectivo.<sup>19</sup> Igualmente, la democracia deja de ser un valor para convertirse en una actividad pragmática desarrollada y perfilada hacia la consecución de intereses de grupo, mismos que entran en conflicto –léase negociación– dentro del ámbito estatal. Esta confrontación es amoldada a ciertos límites preestablecidos de discusión; siendo un acuerdo concertado que la presencia de las corporaciones, en ese marco, es para establecer una relación de intercambio, no para atentar contra el poder.

La democracia –de masas– queda acotada, entonces, al principio de igualdad social y de equilibrio de poder dado por el intercambio político. La conquista del Estado deja de ser eje del discurso opositor, centrándose la prioridad en mantener la estabilidad política sobre la base del entendimiento y la colaboración de los distintos grupos de interés presentes en el corpus social. Garantizándose, así, además de una funcionalidad política, la equidad social mediante el beneficio y los derechos sociales.

Este fenómeno se nutrió de los postulados socialdemócratas que visualizaba en el equilibrio Democracia política/Estado de bienestar, la superación de la desigualdad social sin violentar radicalmente la existencia del capitalismo

<sup>18</sup> John K. Galbraith, *El nuevo Estado industrial*, Barcelona, Sarpe, 1984, pp. 537-538.

<sup>19</sup> Este es el punto de debate central expuesto por la corriente liberal-contractualista (John Rawls y Ralph Darhendorf), que propugna por una recuperación de los valores en la construcción del pacto social. En contra del avasallador avance de la racionalidad eficiente, se plantea la alternativa de la ética como principio organizador y orientador de una sociedad más justa.

como forma de organización social predominante. Pero si bien esta correlación resolvió algunos de los principales problemas del capitalismo, generó otros. Logró satisfacer las demandas de las masas en la esfera de la distribución material, pero a costa de la limitación autoritativa en la esfera de la producción.<sup>20</sup>

Dicha contradicción es la que ha llevado en años recientes a neoliberales y neoconservadores a percibir la llamada crisis del Estado de bienestar keynesiano, que no es sólo un cuestionamiento al cuadro de medidas administrativas y económicas desglosadas por este cuerpo, sino que implica una crítica de fondo al principio de justicia social sobre el cual se había justificado la correspondencia entre liberalismo y democracia.<sup>21</sup>

Congruente a esta situación, el neoliberalismo considera que el exceso de intervención estatal en la economía ha sido la fuente principal del estancamiento productivo y la pérdida de la libertad individual. Por consecuencia, tratando de recuperar el carácter innovador del sistema capitalista, esta vertiente promueve destrabar el desarrollo social y económico mediante una reivindicación plena del mercado.

Queda postulado así, por un lado, que la legitimidad sea ubicada dentro del ámbito de la democracia política, y por otro, que la reproducción social y económica quede subordinada a los lineamientos marcados por la lógica de la competencia mercantil. Una nueva relación entre política y economía que para ser efectiva requiere de un desmantelamiento de las estructuras estatales bienestarristas, quedando la intervención gubernamental acotada a aquellos asuntos que el mercado no sea capaz de resolver por sí mismo. En contra de cualquier tipo de planificación y/o regulación burocrática se reivindica la libertad individual de elegir y hacer.

Por su parte el neoconservadurismo ha devenido en la construcción de un modelo sociopolítico donde lo importante es la estabilidad, misma que a su vez tiene en la administración gubernamental su principio básico. De ahora en adelante el desarrollo social y económico tiene su eje explicativo ya no tanto en los perennes antagonismos de clase, sino en la pertinencia de aplicación de las políticas gubernamentales.

Para esta corriente la potencialidad perturbadora de las acciones es producto de un exceso de participación, misma que ha llevado a sobrecargar las capacidades del Estado para satisfacer estas demandas. La

<sup>20</sup> Claus Offe, "Las contradicciones de la democracia capitalista", *Cuadernos Políticos*, núm. 34, octubre-diciembre, ERA, México, 1982, pp. 9-10.

<sup>21</sup> Chantal Mouffe, "Democracia y nueva derecha", *Revista Mexicana de Sociología*, E-81 (número extraordinario), UNAM, México, 1981, p. 1831.

sobreestimación de la democracia se ha traducido en sedición política y por ende en ingobernabilidad. De ahí entonces es imperioso limitar este ejercicio participativo, siendo necesario que quien tome las decisiones sea un cuerpo profesional apto, alejado de la volubilidad pasional de las masas.

En este sentido, la formulación de políticas económicas de estabilización, encaminadas a restablecer el equilibrio en la dinámica de acumulación capitalista, así como el desmontaje de acuerdos políticos históricos, son entendidos desde este nuevo paradigma como males necesarios para mantener la estabilidad. Por consecuencia, la política deja de ser un conflicto de intereses para convertirse en un problema de conciliación de éstos, y por ende de gobernabilidad.<sup>22</sup>

Una ponderación que asume, entonces, que los elementos inquietantes del orden social pueden y son susceptibles de redefinir su comportamiento a partir de una adecuada estrategia de negociación con y dentro de la institucionalidad. Poder político y sociedad civil quedan así enmarcados en una lógica política de intercambio, donde la interacción concertada de intereses es la prerrogativa de la organización social.

En una democracia de masas, el equilibrio de poder está dado por la tensión competitiva entre los grupos. Con un antagonismo no estructural, de oposición o desarticulación a las normas institucionales, sino con un juego político de movimientos y negociaciones, de acuerdo con las circunstancias reales, entre las élites. Los éxitos logrados en la lid política, quedan así, supeditados a la lectura “real” sin valoraciones ideales que de la realidad hagan los intereses en pugna.

Ahora bien, el exceso de demandas a las cuales puede ser sometido el poder estatal, aunado a una escasa capacidad de intervención y dirección del aparato administrativo estatal para soportarlas, es la doble situación generadora de la ingobernabilidad. Una situación concitadora del conflicto,<sup>23</sup> debido a la fractura de la integración entre corporaciones y agremiados. La insatisfacción de las demandas del electorado redundará en una polarización

<sup>22</sup> En este contexto es que tiene su auge el estudio y promoción del diseño institucional, en tanto estructura ordenadora y garante de los intereses individuales y/o colectivos. Donde su prioridad es mantener el orden mediante la legalidad/legitimidad de gobiernos elegidos libremente mediante el sufragio. Véase Manuel Alcántara Sáez, *Gobernabilidad, crisis y cambio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

<sup>23</sup> En contra del discurso de participación consensuada de los actores, sobre el cual edifica la gobernabilidad institucional; que ha dejado de lado la visión antagónica de la política, y con ello la presencia del conflicto como elemento consuetudinario de la vida social. Véase el texto de Chantal Mouffe, *En torno a lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

dentro del sistema de organizaciones y partidos políticos. Al igual que en una disminución de la capacidad de canalización de los partidos políticos u organización cualquiera, para articular la voluntad de sus componentes dentro de los espacios institucionales de manifestación política. Aparecen así, movimientos y organizaciones políticas que se desarrollan al margen del sistema político tradicional.

Esta coyuntura llevó a la corriente neo-conservadora a expresar el siguiente pronóstico: de continuar manifestándose la desarticulación entre las demandas expresadas por la sociedad civil y la poca capacidad para gestionarlas por parte del aparato administrativo estatal, los sistemas sociales no gobernables se tornarán cada vez más incontrolables. Asimismo, si se desea mantener la gobernabilidad dentro de parámetros razonables es necesario que sea desmantelada la democracia de masas. Para ello se esgrime la dicotomía causal: a mayor democracia –de masas– menos eficiencia y mayor ingobernabilidad. O lo que es igual, a menor democracia –de masas– mayor gobernabilidad.

En síntesis, de entidad promotora de la igualación social mediante una mayor participación en la riqueza social o en la toma de decisiones, al Estado se le pretende reasignar el rol de administrador eficiente del mercado. Si bien no en el sentido de la tradición decimonónica, sí desde la perspectiva de convertirlo en una estructura racional que controle eficazmente los recursos, y que sea capaz de despolitizar las demandas de la sociedad civil.

A una década de iniciado este siglo XXI, la parafernalia discursiva de neoliberales y neoconservadores contra el Estado social, parecen finalmente haber logrado su triunfo práctico y discursivo. En todo el orbe la lógica del mercado, apoyada en la globalización, marcha triunfante, mientras que en la práctica con la reciente crisis europea y sus ajustes sociales, se avista una fase sumamente crítica del Estado social y su convicción comunitaria. Con el consecuente impacto en el tejido social, el orden y la integración, que evidencia la manifestación de un individuo cada vez más fragmentado y excluido de la comunidad.

#### DE LA CIUDADANÍA DE LOS DERECHOS, AL INDIVIDUO EGOÍSTA Y SOLITARIO

Sin duda, una de las construcciones de lo político que más entusiasmó los ideales progresistas de la modernidad, fue la que se delineó en torno a la noción de ciudadanía. Ésta permitió articular dos de los discursos triunfantes de la modernidad: el liberal (a través de la democracia representativa) y el social (mediante la implementación de derechos en el Estado benefactor).

Con la articulación de estos dos discursos, la ciudadanía se erigía como el mecanismo por excelencia que permitía hacer posible la promesa de la

democracia liberal: la distribución del ingreso y del poder entre quienes forman parte de la comunidad política. Así, esta distribución conceptualizada como derechos, permitiría la creación de individuos autónomos que, dejando atrás la condición de súbditos, se constituyeran en sujetos.

La constitución de dichos sujetos requería, necesariamente para su consolidación, que la noción y la implementación de derechos fuese ampliamente reconocida por los miembros de la comunidad política. Es decir, sin derechos no habría ciudadanía, en tanto que éstos serían uno de los mecanismos fundamentales de desarticulación de las relaciones sociales de amo-esclavo. Es decir, de la subjetividad de súbdito.

Los sujetos tendrían, en el Estado de bienestar, el entramado institucional que garantizaría el cumplimiento de derechos de todo tipo, pero sobre todo los derechos sociales.<sup>24</sup> A su vez, éstos se traducirían en alimento, vestido, vivienda, educación, trabajo, etcétera. Un modelo heredado del proyecto moderno donde los sujetos, ahora trabajadores, podrían acceder a las condiciones de vida que compensarían los efectos perversos del capitalismo del siglo XX.<sup>25</sup> Sobre la base de estos planteamientos, el ideal ciudadano permitiría además mantener la cohesión social en tanto haría posible la inclusión de los sujetos a una comunidad, permitiendo así la reproducción del sistema económico y político. Sin embargo, así entendida la ciudadanía, plantearía dos cuestiones críticas a la hora de pasar de las conceptualizaciones a la *realpolitik*: ¿quiénes forman parte de esa comunidad política a la que el estatuto de ciudadanía protege? Y ¿cómo conciliar la distribución del poder y del ingreso con la continuación de un sistema que, por antonomasia, despoja y concentra?

La primera cuestión deja al descubierto una de las grandes contradicciones de la noción de ciudadanía: su carácter excluyente en el ideal de incluir. La segunda, nos remite a las formas *políticas* en las que el capitalismo sortea sus contradicciones estructurales. Cada uno de estos aspectos ha suscitado reflexiones y acciones políticas encaminadas a transformar y ampliar esta noción de ciudadanía para incluir a quienes quedaron coyunturalmente fuera de la categoría de ciudadanos.<sup>26</sup> O incluso, de cuestionar de fondo sus

<sup>24</sup> T.H. Marshall, "Ciudadanía y clase social", *REIS*, núm. 79, Madrid, CIS, 1997, pp. 326-327.

<sup>25</sup> Para una revisión de las transformaciones que sufrieron estas llamadas sociedades del trabajo en Europa desde sus inicios hasta finales del siglo XX, véase Robert Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Buenos Aires, Paidós, 1997; además, Luis Enrique Alonso, *La crisis de la ciudadanía laboral*, Barcelona, Anthropos, 2007.

<sup>26</sup> Véanse al respecto las reflexiones de Will Kimlimka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1995; e Iris M. Young, *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000.

principios contradictorios en tanto se ha tratado de un mecanismo político que ha invisibilizado las contradicciones estructurales del capitalismo, excluyendo históricamente a las mayorías dominadas por el orden hegemónico constituido desde el siglo XVI.<sup>27</sup>

Sin entrar en el interesante debate que cada una de estas perspectivas esboza, cabe preguntarse por la pertinencia y el estado de la ciudadanía en el mundo actual. En tanto que, para seguir reproduciéndose, el capitalismo requirió en algún momento de la integración social a través de mecanismos como la ciudadanía. Estos mecanismos estarían orientados por la utopía de una sociedad más equilibrada y, por lo tanto, menos desigual, que permitiera la compensación de los efectos más atroces del capitalismo y evitar así la exacerbación del conflicto de las sociedades de clases.<sup>28</sup>

Sin embargo, en el actual contexto de un avasallador “triumfo”<sup>29</sup> del capitalismo más voraz, que está mostrando crudamente sus efectos más inhumanos, esta idea de ciudadanía se ha visto seriamente trastocada en tanto que la utopía de integración social está siendo aplastada por la desigualdad, la pobreza y la exclusión de las grandes mayorías como signo de la época.<sup>30</sup>

Si bien la exclusión, señalada como el hecho social por excelencia en la actualidad, tiene significados distintos, esta categoría nos permite referirnos a las características principales de esta nueva cuestión social, las cuales, para efectos del tema que aquí nos ocupa, podemos resumir como sigue:<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Este orden hegemónico ha implicado también el triunfo de un *tipo* de modernidad, la capitalista, de la cual es hijo el ideal progresista de ciudadanía. Sin embargo, esta modernidad trae en sí misma las contradicciones y desigualdades estructurales del capitalismo. Véase Bolívar Echeverría, *Crítica a la modernidad capitalista*, La Paz, Vicepresidencia del Estado/Oxfam, 2011.

<sup>28</sup> Véase Jürgen Habermas, “La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”, en *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1994, p. 120.

<sup>29</sup> Algunas regiones de América Latina se han caracterizado en los últimos años por impulsar proyectos que buscan rupturas con el capitalismo neoliberal, tanto los movimientos sociales como la llegada de algunos gobiernos progresistas al poder, dan cuenta de ello. Véase Maristella Svampa, *Cambio de época. Movimientos sociales y poder político*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008.

<sup>30</sup> Pierre Rosanvallon, *La nueva era de las desigualdades*, Buenos Aires, Manantial, 1997, pp. 86-107.

<sup>31</sup> Para la caracterización que aquí se señala se retoman los planteamientos de las obras ya citadas de Castel y Rosanvallon, junto con los trabajos desarrollados por Emilio Tenti, “Cuestiones de exclusión social y política”, en Alberto Minujin (ed.), *Desigualdad y exclusión. Desafíos para la política social en la Argentina de fin de siglo*, Argentina, UNICEF/Losada, 1996, pp. 245-254; y Gonzalo Saraví, *Transiciones vulnerables. Juventud, desigualdad y exclusión en México*, México, CIESAS, 2009.

1. El nuevo sistema se caracteriza por aumentar la desigualdad y polarización social en función de tres aspectos: *a*) diferenciación entre trabajo autoprogramable y altamente productivo y trabajo genérico prescindible; *b*) individualización del trabajo que socava su organización colectiva; *c*) desaparición del Estado de bienestar y la consecuente exclusión de sectores sociales cuyo valor como trabajadores-consumidores se ha agotado.<sup>32</sup>
2. A partir de las transformaciones en el mundo del trabajo, hay nuevas formas de representación y, por lo tanto de solidaridad. La estructura social se polariza con la desintegración de la clase media. Hay un proceso de fragmentación, de no poder constituirse como clase. Hoy los sujetos sociales son los desocupados, los nuevos pobres. Los supernumerarios, como los llama Castel.
3. Lo “novedoso” de estos supernumerarios de hoy, es que no son integrables a la sociedad (en términos reformistas) bajo la forma de explotación, en los intercambios sociales, ni son tampoco sujetos revolucionarios (en tanto no tienen mecanismos de conformación de identidades colectivas ni de compartir valores, proyectos e intereses comunes).
4. Los llamados “nuevos pobres”, población que ha experimentado un empeoramiento de las condiciones de vida que no se agota en la reducción del salario, sino que padecen las transformaciones estructurales en el mercado de trabajo: desempleo (exclusión total) y subempleo (inclusión parcial), agregando a esto la variable de trayectoria social (tiempo).
5. Informalización y precarización como tendencia: el aumento de la acumulación capitalista se logra a partir de la acentuación de la explotación de la fuerza de trabajo directamente inserta en relaciones capitalistas de producción o por exclusión de los trabajadores de toda alternativa de inserción laboral estable, ya que el trabajo es considerado como un costo variable, susceptible de ser ajustado.

<sup>32</sup> Aquí habría que matizar esta afirmación en tanto que, tal vez, lo que se ha agotado es su valor como trabajadores formales, pero no como consumidores ya que la ideología del consumismo ha permeado a la mayoría de los sectores sociales independientemente de su poder adquisitivo. En cuanto a su valor como trabajadores, quizá lo que se agota es la condición de trabajadores formalmente incluidos, en la que se vinculan trabajo y consumo, pero habrá que explorar la relación que esta condición de individualización del trabajo tiene con el consumo y con la explotación. O bien, cómo estos sectores excluidos son funcionales al nuevo orden de acumulación capitalista. Al respecto, véase Zygmunt Bauman, *Vida de consumo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007; Luis Enrique Alonso, *La era de consumo*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2006.

6. Dinámica desregulada de las desigualdades. Al lado de las desigualdades clásicas apareció un nuevo tipo: la desigualdad ante la precariedad<sup>33</sup> (a partir de la desregulación del trabajo) y el riesgo del desempleo.
7. Nueva configuración de las desigualdades: individuo solo, despojado de sus pertenencias colectivas, frente al riesgo. Sin protección del trabajo, ni protecciones sociales (proceso de individualización). A los individuos se les corta la protección social y la pertenencia a colectivos.

Estas son algunas de las características principales que adquiere la llamada nueva cuestión social tras el desmantelamiento del Estado de bienestar y de la oleada neoconservadora que logra imponer nuevas dinámicas de socialización y regulación del conflicto social, transfiriendo la responsabilidad social al individuo desprotegido, aislado y precarizado. No obstante, algo de lo que poco se da cuenta en los estudios de desigualdad y exclusión, son las transformaciones en la subjetividad de un sujeto en crisis. Reflexiones ahora en torno a eso.

Las actuales condiciones del capitalismo exacerbado en su versión neoliberal, nos presentan una gestión de lo social volcada progresivamente hacia la responsabilidad individual:

[en la que] discursos, símbolos o imágenes tienden a inscribir en todos los órdenes: intelectuales, prácticos y cotidianos, una poderosa desarticulación de las propuestas colectivas de vida en común, encerrándose en todos los particularismos posibles, desde el individualismo hasta el comunitarismo, pasando por todo tipo de localismos, étnicismos y nacionalismos. La cuestión social se convierte así, en la “cuestión del sí mismo”.<sup>34</sup>

En una situación así, el sujeto se encuentra entonces desgarrado en medio de una dinámica social que integra perversamente las desigualdades, en tanto

<sup>33</sup> Trabajo precario se puede caracterizar ante todo como trabajo clandestino, es decir, no registrado en los organismos laborales o de seguridad social para evitar aportaciones o contribuciones, salarios mínimos, dificultar la acción sindical y contribuir a la evasión de impuestos. Esta idea de clandestinidad abarca a las microempresas como a las grandes y tradicionalmente protegidas. Es en la década de 1980 cuando la categoría de trabajo precario se difunde, para la de 1970 era la de trabajo informal. Inés Cortazzo, “¿Qué es esto de la cuestión social y de la exclusión social?”, *Última Década*, núm. 9, Viña del Mar, Santiago de Chile, 1998, p. 9. También Zygmund Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Barcelona. Paidós Ibérica. 2005.

<sup>34</sup> Luis Enrique Alonso, “El trabajo desencantado. De la cuestión social a las cuestiones de la sociedad”, *Arxius de Ciències Socials*, núm. 12-13, diciembre, 2005, p. 59.

la igualdad de oportunidades sustituye a la igualdad social. Así, los procesos de exclusión más extremos son una representación del fracaso de ese modelo de igualdad. No hay igualdad real y, por lo tanto, no puede haber solidaridad al interior de las clases sociales, ni mucho menos entre éstas.

Atrapados en una espiral de exclusión que parece no tener fondo, lo que se ve transformado es la capacidad de hacernos dueños, en la medida de lo posible, de nuestra vida y nuestras decisiones. De una recuperación del yo como sujeto, como protagonista de nuestra experiencia biográfica. En suma, la exclusión social se traduce en un proceso de “desubjetivación” (imposibilidad de hacer algo que desborde las circunstancias, estar atrapado). De encontrar sentido y valor simbólico al estar en el mundo. La vida es entonces vivida como viene, sin ninguna idea de futuro en el sentido histórico y, por lo tanto, vivida sin ningún sentido de colectividad. La razón ilustrada es sustituida y, casi aplastada, por la razón financiera, donde el trabajo, como forma de integración y ascenso social, ha sido sistemáticamente desmantelada.

Por lo que respecta a la aparición de los sujetos en el espacio público, otrora indispensable para la conformación de ciudadanos, éstos han sido sustituidos por individuos aislados, sin sociedad y sin historia, confinados así al espacio de lo privado, de las relaciones sociales más inmediatas. El espacio público está ahora reducido al mínimo. Ya no es más el espacio de expresión y gestión de los conflictos de las sociedades de clases. Ahora, el espacio público ha sido sistemáticamente abandonado por los sujetos, que despojados de sus derechos y de sus vínculos identitarios y sociales, convertidos en individuos aislados, son confinados a su vida privada, donde el miedo y la incertidumbre obnubilan el horizonte de un mundo distinto.<sup>35</sup>

En este sentido, la utopía de la ciudadanía (sujeto pleno de derechos e integrado a la sociedad) pudiera tener un valor normativo importante y vigente hoy en día, sin embargo, estructuralmente inviable dadas las características que el modelo económico adquiere en este momento: precisamente su funcionalidad estriba en la exclusión de inmensas mayorías de las decisiones políticas y del reparto de los recursos. Su inclusión, por otro lado, contempla

<sup>35</sup> Cabe señalar las maneras en las que este espacio público es desarticulado, coincidiendo con las tres principales formas de despolitización de las relaciones sociales a las que hoy asistimos: la primera, que da por desaparecidos el conflicto y los antagonismos, naturalizando las relaciones de mercado y las relaciones de subordinación de todo tipo; la segunda, consiste en la reducción del conflicto a la búsqueda de consensos en los límites de la democracia liberal; la tercera, como la hiperinflación de la individualidad como origen y destino de todo lo que ocurre. Se trata de la psicologización de todas las relaciones sociales. José Enrique Ema, “Lo político, la política y el acontecimiento”, *Foro interno. Anuario de teoría política*, núm. 7, 2007, p. 53 [<http://bit.ly/11lloPr>].

sólo la capacidad de consumo que estos sectores ya no sólo explotados, sino despojados y desubjetivados, pueden tener.

La sociedad es ahora cohesionada por su *apariencia* de totalidad, donde las desigualdades ya no son una falla del sistema, sino su definición. Se trata de una totalidad que integra perversamente las desigualdades, donde las clases y los diferentes estratos sociales están alienadamente integrados a partir del consumo;<sup>36</sup> donde la medida de valor de todo es el dinero. La vida toda es, además de mercantilizada, monetarizada. ¿El resultado?: individuos con una subjetividad desgarrada, aislados, con miedo, violentos y violentados, desclasados, con mucha indignación pero poca organización. Individuos despojados incluso de la posibilidad de pensar su lugar en el mundo y en la historia.

Así las cosas, las condiciones para reivindicar las grandes utopías de la modernidad parecieran *casi* aplastadas, con pocas posibilidades de escapar a la lógica del desencanto y la negación de futuro. Sin embargo, hoy más que nunca cobran sentido los quehaceres clásicos de la filosofía política como orientadora de los mundos deseables, y de la política como actividad social e incluyente que, sin negar la conflictividad social que ello implica, construya dichos mundos. En medio del pesimismo que la desubjetivación impone, se hace más pertinente la recuperación del espacio público que se nos ha arrebatado. Para lo cual, es preciso recuperar también la historia, expropiarla. Re-politizar humanitariamente la vida de los sujetos en un horizonte de sentido *significativo* personal y colectivo. Dicho de otra manera, la reconstrucción de la subjetividad pasa por una resignificación positiva de las grandes utopías de la humanidad en tiempos difíciles. En palabras de Howard Zinn:

La voluntad para llevar a cabo tal acción no puede basarse en certezas, sino en las posibilidades que se vislumbran en una lectura de la historia distinta del usual relato penoso de las crueldades humanas. En una lectura así, podemos encontrar resistencia a la guerra y no sólo guerra, rebelión contra la injusticia y no sólo injusticia, sacrificio y no sólo egoísmo, desafío, no sólo silencio frente a la tiranía, compasión, no sólo indiferencia [...] La historia está llena de ejemplos de momentos en que la gente se unió, superando obstáculos enormes, para luchar por la libertad y la justicia y ganó. No con demasiada frecuencia, por supuesto, pero sí lo suficiente como para sugerir que es posible más veces.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Para una brillante reflexión en torno a las formas de alienación que en la globalización adquieren estas desigualdades sociales como las dos expresiones de un mismo proceso, véase Zygmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

<sup>37</sup> Howard Zinn, "Por qué tener esperanzas en tiempos difíciles" [<http://bit.ly/XINOU7>].

## A MANERA DE CONCLUSIÓN

Sin lugar a dudas, la gran transformación que registra la sociedad desde principios del siglo XX es el dilatado grado de integración sistémica concitado por la racionalización. Una tendencia societaria que auspició un creciente conocimiento de las diferentes dimensiones humanas, sentando las bases para su ulterior organización y control. En efecto, si la preocupación cardinal del siglo XIX fue el desorden producto de las desbocadas energías revolucionarias del siglo anterior, para el siglo XX era disponer de los elementos necesarios para encauzar este torbellino desestabilizador. Factor decisivo para cristalizar esta intención vino a ser el del pensamiento científico y tecnológico, mismo que no se quedó atascado en las arenas de las ciencias duras, sino que caminó exitosamente hacia los espacios sociales. Ejemplo claro de ello es el triunfo histórico no sólo de la sociología como ciencia, sino de la especialización de los saberes en contraparte al saber totalizador de la filosofía o la religión.

Con el emplazamiento del quehacer humano –social y político– en la mira del saber científico, el propósito por conocer y orientar el decurso social alcanza su punto máximo. Si bien no se iba a realizar el sueño comtiano de la física social, en su lugar se vislumbraba la era de la ingeniería social. Época donde fuera asequible someter las fuerzas azarosas del acontecer humano. Conocer para organizar se podría decir que fue la prescripción civilizatoria en el tránsito secular del XIX al XX. Lema que era resultado de la sorpresa e incertidumbre con la cual eran percibidas la transformación y diferenciación de la sociedad.

Un tránsito de formas de organización social que trajo consigo una *nueva condición de complejidad social*<sup>38</sup> que implicó, entre otras cosas: surgimiento de la nación, separación de la sociedad agraria y la sociedad industrial, altos niveles de especialización, entronización del individuo, formación de códigos simbólicos para la integración social, redimensionalización del tiempo –el tiempo profano (calculabilidad) se impone al tiempo de lo sagrado (revelación)–, surgimiento de las esferas pública y privada, dilatada división

<sup>38</sup> “Por complejidad entiendo una dimensión funcional característica de la evolución biológica y la evolución social. Se trata del pasaje, a través de procesos de diferenciación funcional, de relaciones simples entre los sistemas y sus ambientes, a relaciones complejas entre los sistemas y sus ambientes. Por relaciones ‘simples’ entiendo las relaciones unilineales (direccionales), causales, monofuncionales; mientras por relaciones ‘complejas’ entiendo las relaciones caracterizadas por una ascendente improbabilidad evolutiva, variabilidad (turbulencia) y ‘recursabilidad’ (circularidad, condición reflexiva)”. Danilo Zolo, *La democracia difícil*, México, Alianza/Patria, 1994, p. 34.

del trabajo, predominio de la creencia legal sobre las percepciones emotivas, impulso de la innovación científico-técnica frente al principio de la fe. En suma, un amplio espectro de manifestaciones inéditas que evidenciaba las gradaciones de *diferenciación* sobre las cuales transitaba la edificación de la sociedad contemporánea.

Tenemos así la formación de dimensiones que registran un avance en su autonomía sistémica interna, y al mismo tiempo desbordan el esquema interactivo con el cual se rigen entre sí. Esto es, hay una fractura de los determinismos causales como factores únicos de interpretación, a la par de apostarse como probables, resultados o efectos no esperados de una acción. En suma, varios planos de significación donde los individuos actúan y forman sus experiencias. Ámbitos que han prefigurado sus propios códigos simbólicos de constitución, los cuales tienen que ser *aprehendidos* por los individuos. Igualmente, en razón de la despersonalización de esta *segunda naturaleza*, las relaciones sociales derivan en afinidades efímeras. Así, el individuo enfrenta un plano de multireferencialidad simbólica y comprensiva que fragmenta su sentido de pertenencia a un espacio cultural en específico.<sup>39</sup> Al mismo tiempo de obligarlo a ser más reflexivo para afrontar el conflicto derivado de esta concurrencia de dimensiones.

Este es el contexto para entender cómo el Estado transita de una condición liberal a una social, modificando sustancialmente tanto su estructura como su función. Ya que en su estadio liberal:

[su racionalidad está asentada sobre] leyes abstractas –expresadas en códigos–, una división de poderes como recurso racional para la garantía de la libertad y para la diversificación e integración del trabajo estatal, y en una organización burocrática de la administración. Sus objetivos y valores eran la garantía de la libertad, de la convivencia pacífica de la seguridad y de la propiedad, y la ejecución de los servicios públicos, fuera directamente, fuera en régimen de concesión.<sup>40</sup>

En contraparte, el Estado social emanado de la irracionalidad en la lógica capitalista, tiene como función primordial efectuar una *estructuración de la sociedad* tendiente a menguar el conflicto social, limitando o desapareciendo

<sup>39</sup> Pablo Lazo Briones, “La hermenéutica de la construcción de la identidad moderna: una relectura de Charles Taylor de cara a nuestro mundo multicultural”, *Estudios Sociológicos*, México, Colmex, vol. XXV, núm. 74, mayo-agosto, 2007, pp. 482-483.

<sup>40</sup> M. García Pelayo, *Las transformaciones del Estado contemporáneo*, Madrid, Alianza, 1982, p. 22.

los disturbios y las perturbaciones revolucionarias. Para ello, esta nueva forma de Estado:

[contribuye a] la *modificación de la estratificación y movilidad social*, creando, si no nuevas clases, sí nuevas categorías sociales, promoviendo el potencial científico-tecnológico a través de los programas de investigación y desarrollo, abriendo el disfrute de bienes materiales e inmateriales mediante el crecimiento de los servicios sociales, especialmente de salud y de educación, creando por sí mismas o promoviendo la creación de nuevas fuentes de trabajo, *reduciendo por medidas jurídicas y económicas el ámbito y la intensidad de la lucha de clases*, etcétera. En una palabra, que la sociedad actual no fuese tal como es sin la permanente y sistemática acción del Estado.<sup>41</sup>

En virtud de lo anterior, la trayectoria del Estado de una esencia liberal a una social, y con él a *lo político moderno*, no se reduce sólo a una descripción histórica, tiene una connotación mucho más profunda. Responde a la exacerbación de la lógica capitalista que a su vez converge con el despunte de las energías civilizadoras de la modernidad. Razón por la cual es posible entender que crisis capitalista y complejidad social tengan en los inicios del siglo XX su punto climático y de crucial encuentro. De esta coyuntura surgió el Estado social que hoy día sufre los embates tanto de la derecha como de la izquierda, sin embargo, se olvida por parte de estos credos que estamos ante un complejo sistema, y no simplemente frente a un entramado de estructuras jerarquizadas que puede ser removido en cualquier oportunidad. A pesar de considerarlo un tema cerrado, todavía queda mucho por debatirse al respecto, luego que como subraya Claus Offe, el Estado social llegó para quedarse y hasta el momento no se encuentra opción alguna de su superación ni en las ideologías de derecha, ni en las de izquierda.

[...] el Estado del bienestar se ha convertido en una estructura irreversible, cuya abolición exigiría nada menos que la abolición de la democracia política y los sindicatos, así como cambios fundamentales en el sistema de partidos [...] De este modo, a falta de una poderosa corriente ideológica y organizadora en la política occidental (neofascista o autoritaria), la imagen de superar el Estado del bienestar y resucitar una “saludable” economía de mercado apenas se distingue de la fantasía diurna, políticamente impotente, de algunos ideólogos de la vieja clase media. Esta clase no tiene en ninguna parte fuerza bastante para efectuar sino cambios marginales en un esquema institucional, como lo demuestran los

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 23-24, cursivas nuestras.

ejemplos de Margaret Thatcher y –presumiblemente– Ronald Reagan, que aceptan dicho esquema como algo dado al asumir el cargo.<sup>42</sup>

En este sentido, y a pesar de la crisis política y de sentido a la que hoy asistimos, las utopías en las que se funda el Estado social parecen hoy más vigentes que nunca, por lo que enfatizamos la necesidad de recuperar lo político de la vida social y las posibilidades de convergencia entre la vida subjetiva y la vida histórica en el espacio público. La recuperación de un horizonte político con sentido histórico y subjetivo, capaz de reorganizar las relaciones sociales solidarias, que el desmantelamiento del Estado social por un lado, y de las utopías revolucionarias por otro, han desdibujado.

<sup>42</sup> Claus Offe, “Algunas contradicciones del moderno Estado del bienestar”, en *Contradicciones en el Estado del bienestar*, México, Conaculta/Alianza, 1990, pp. 141-142.

# El concepto de individualización en la sociología clásica y contemporánea

---

---

*Gina Zabłudovsky Kuper\**

## *Resumen*

El texto aborda el concepto de individualización en la obra de los clásicos de la sociología como Émile Durkheim y George Simmel; analiza las contribuciones de uno de los autores más importantes de mediados del siglo XX: Norbert Elias; y reflexiona sobre la herencia y novedades del uso de este concepto en pensadores contemporáneos como Zygmunt Bauman y Ulrich Beck. Por último, con la individualización como marco de interpretación, el artículo incorpora una interpretación de la realidad mexicana y destaca la importancia del trabajo conceptual para la comunicación y precisión en las ciencias sociales.

*Palabras clave:* individualización, diferenciación, modernidad, sociología, México.

## *Abstract*

The text addresses the concept of individualization in the works of Emile Durkheim, George Simmel and Norbert Elias and reflects on the legacy and new developments in the use of this concept in contemporary thinkers as Zygmunt Bauman and Ulrich Beck. Finally, the article includes an interpretation of the Mexican reality and emphasizes the importance of the conceptual work in communication field for the social sciences.

*Key words:* individualization, social differentiation, modernity, sociology, Mexico.

Artículo recibido el: 30-04-12

Artículo aceptado el: 19-03-13

\* Profesora adscrita a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México [ginaza@unam.mx].

**E**l presente artículo explora el concepto de individualización y su pertinencia para el análisis de la sociedad contemporánea.

El enfoque adoptado vincula el desarrollo de la individualización con el proceso histórico de diferenciación social que caracteriza a la modernidad y que se expresa en un conjunto de creencias, prácticas y normas sociales que han sido propias de las sociedades industrializadas. Este punto de partida, eminentemente sociológico, se distingue de las polémicas de corte político que contraponen al individuo con la sociedad o el Estado, y de los debates teórico-epistemológicos que optan entre el individuo o la estructura social como método de aproximarse a la realidad social, dando lugar a las controversias en torno al “individualismo metodológico” frente a la preeminencia de la “estructura” o la “totalidad social”.

Desde esta perspectiva, a pesar de que, como lo han señalado varios autores,<sup>1</sup> el concepto de persona puede rastrearse desde los griegos, el término “individualismo” es mucho más reciente y responde a los procesos que se manifiestan de forma más evidente a partir del siglo XIX. A juicio de Steven Lukes, el primero en utilizar el término fue De Maistre, pero los que lo trataron de forma más sistemática fueron los discípulos de Saint-Simon. En la cultura democrática moderna, el concepto adquiriría un peso decisivo con Alexis de Tocqueville, quien lo introduce en el tratamiento de la esfera pública<sup>2</sup> y logra diferenciar entre el mero egoísmo y el individualismo de corte democrático.<sup>3</sup>

A partir de estos antecedentes, el presente trabajo explica los fundamentos de esta terminología en la obra de sociólogos clásicos y contemporáneos como Émile Durkheim, George Simmel, Norbert Elias, Zygmunt Bauman, Ulrich Beck, Gilles Lipovetsky y Robert Wuthnow. En los últimos apartados, se muestra cómo esta propuesta puede ser utilizada para el diagnóstico de la

<sup>1</sup> Véase al respecto de Lidia Girola, *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*, México, Anthropos/UAM-Azcapotzalco, 2005, p. 150; y de Stephen Lukes, *El individualismo*, Barcelona, Península, 1975.

<sup>2</sup> Helena Bejar, *La cultura del yo*, Madrid, Alianza, 2002.

<sup>3</sup> Gina Zabłudovsky, “En torno a la democracia, la igualdad y la libertad. Un diálogo imaginario entre Lorenzo de Zavala y Alexis de Tocqueville”, en *Sociología y política. El debate clásico y contemporáneo*, México, UNAM/Porrúa, 1995.

sociedad mexicana en la actualidad y se destaca la importancia que tiene la precisión conceptual para lograr la claridad necesaria en la comunicación.

#### LA TRADICIÓN CLÁSICA: DURKHEIM Y SIMMEL

Como lo ha señalado Lidia Girola, Émile Durkheim desarrolla el concepto de individualismo para referirse a la moralidad propia de las sociedades complejas e industrializadas de Occidente que se da a la par de la intensificación de la división social del trabajo,<sup>4</sup> la *descentralización profesional*<sup>5</sup> y de la consolidación del Estado y otras instituciones.

Este tema es expuesto de forma original en *De la división social del trabajo*,<sup>6</sup> donde el autor asocia esta última a la “solidaridad orgánica o por diferencias” y explica cómo –en contraste a la mecánica o por similitudes– la solidaridad de tipo moderna es característica del proceso de diferenciación a partir de nuevas formas de colaboración que fomentan la iniciativa, la reflexión, valoración y autorrealización de la persona.

El individualismo se expresa así en los valores, creencias y prescripciones normativas que enaltecen la defensa y dignidad de la persona con base en un conjunto de derechos, libertades y responsabilidades que exaltan la libertad, autonomía, el respeto mutuo y responsabilidad cívica.<sup>7</sup>

El tema está presente a lo largo de la trayectoria de Durkheim y se expresa en su obra en distintas etapas. En el conocido libro *El suicidio* el autor contrapone el egoísmo con el individualismo moral y explica que, mientras el primero suele ser resultado de una socialización desintegradora, el segundo conlleva a obligaciones y derechos de un miembro activo en la comunidad.<sup>8</sup>

En su célebre texto *Las formas elementales de la vida religiosa*,<sup>9</sup> Durkheim aborda la cuestión enfatizando que el individualismo es una forma de conciencia colectiva propia de las sociedades modernas y que, como tal, debe distinguirse de las interpretaciones que lo equiparan a una nueva forma de disolución social. A contrapartida de estas argumentaciones, nuestro autor

<sup>4</sup> Émile Durkheim, *La división social del trabajo*, Buenos Aires, Editorial Shapire, 1967; Lidia Girola, *Anomia e individualismo...*, op. cit., p. 153.

<sup>5</sup> Émile Durkheim, *El suicidio*, México, Ediciones Coyoacán, 2000, p. 342.

<sup>6</sup> Émile Durkheim, *De la división social del trabajo*, Buenos Aires, Shapire, 1973.

<sup>7</sup> Lidia Girola, *Anomia e individualismo...*, op. cit., pp. 156-159.

<sup>8</sup> Mark Cladis, *A Communitarian Defense on Liberalis*, California, Stanford University Press, 1992; Lidia Girola, *Anomia e individualismo...*, op. cit., pp. 149-165.

<sup>9</sup> Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1991.

insiste en que se trata más bien de una “religión de la persona” que opera como fundamento de la identidad a partir de una moral que sacraliza y convierte a los seres humanos en objeto de culto.<sup>10</sup>

En la misma época que Durkheim desarrollaba estas concepciones que serían los pilares de la sociología francesa, en Alemania, su contemporáneo George Simmel, también realizaría importantes aportaciones a la concepción de individualismo en relación con el problema de la identidad del hombre moderno y su estatuto dentro de la sociedad de masas y la vida urbana en las grandes ciudades.<sup>11</sup>

El tema es tratado con especial riqueza en la *Filosofía del dinero*, y los textos compilados en el libro *Sobre individualidad y las formas sociales*, donde el autor explica las transformaciones en las apreciaciones valorativas de la sociedad a partir del desarrollo de la economía monetaria y los efectos que éste ha tenido en el proceso de diferenciación, el análisis del sentido de libertad individual, extensión del grupo social y la atomización de la personalidad.<sup>12</sup>

El dinero y las normas del mercado hacen posible una “libertad de trabajo inaudita” y fomentan la competencia que da pie a la “enorme individualización del hombre”. La extensión del círculo económico determina una distinción cualitativa del trabajo y una especialización sin precedentes, que dota a sus miembros de una excepcional libertad y autonomía. Como lo señala el autor: “gracias al dinero, el grupo de la economía natural, pequeño, cerrado y uniforme, se convierte en otro cuyo carácter unitario se escinde en los dos aspectos de la ampliación y de la individualización”.<sup>13</sup>

Como lo ha mostrado Gustavo Leyva, Simmel aborda la cuestión de la formación del individuo en relación con el desarrollo de un estilo particular personal y, desde esta perspectiva, el tema es también tratado en los ensayos

<sup>10</sup> Mónica Guitián, *Las semánticas del riesgo en la sociedad moderna*, México, UNAM, 2010, pp. 98-99; Lidia Girola, *Anomia e individualismo...*, *op. cit.*, p. 208.

<sup>11</sup> Gustavo Leyva, “El problema de la individualidad en George Simmel”, en Olga Sabido (coord.), *George Simmel, una revisión contemporánea*, México, UAM/Anthropos, 2007, pp. 43-45.

<sup>12</sup> Sin embargo, George Simmel señala que la individualización producida por la universalidad del dinero, también hace que, en la economía monetaria, la personalidad pueda diluirse, y llega a afirmar que “la personalidad es tan indiferente como la de un huésped, en una habitación de hotel”. George Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977, pp. 352-424; y George Simmel, *Sobre la individualidad y las formas sociales*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2002.

<sup>13</sup> George Simmel, “La expansión del grupo y el desarrollo de la individualidad”, en *Sobre la individualidad y las formas sociales*, *op. cit.*, p. 343.

sobre historia del arte donde se analiza la obra de Dante, Goethe, Rembrandt, Rodin y Shakespeare.<sup>14</sup> En estos textos, Simmel enfatiza el papel de las vanguardias artísticas en el desarrollo de un ideal de personalidad propio del individualismo moderno, y afirma que esta manifestación alcanza su máxima expresión durante el Romanticismo, para el cual “el individuo es el último punto de referencia del acontecer del mundo”.<sup>15</sup>

Como veremos a continuación, el tratamiento del individualismo adquirirá una nueva dimensión en las teorías que se elaboran hacia mediados del siglo XIX y dentro de las cuales las aportaciones de Norbert Elias (1897-1990) resultan de una particular importancia.

#### INDIVIDUALIZACIÓN Y CIVILIZACIÓN EN NORBERT ELIAS

Para Norbert Elias, lejos de responder al orden biológico y a la naturaleza humana, la individualización que caracteriza a la sociedad moderna, debe entenderse a la luz de una teoría del “proceso de civilización” que está presente en toda su obra.<sup>16</sup>

A semejanza de Durkheim, Elias considera que la individualización es producto de una transformación social ajena al control de las personas y resultado de sus relaciones mutuas, que se produce a la par de la creciente diferenciación de las funciones sociales y el dominio cada vez mayor sobre las fuerzas naturales.

<sup>14</sup> George Simmel, *Ensayos de filosofía del arte*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1950; George Simmel, *Goethe*, Buenos Aires, Editorial Nova.

<sup>15</sup> Gustavo Leyva, “El problema de la individualidad en George Simmel”, en Olga Sabido (coord.), *George Simmel, una revisión contemporánea*, op. cit., p. 52.

<sup>16</sup> Norbert Elias considera que este proceso debe estudiarse como una transformación histórica, y desde esta perspectiva, critica a las tradiciones sociológicas presentitas por no tomar en cuenta los cambios de largo plazo. Esta postura se encuentra presente en sus obras: *La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982; *El proceso de la civilización*, España, Fondo de Cultura Económica, 1987; y “The retreat of sociologists into the present”, *Theory, Culture and Society*, vol. 4, núm. 2, junio, Londres, Sage, 1987. Para más información sobre el tratamiento de esta cuestión véanse: Mike Featherstone, “Norbert Elias and Figurational Sociology: Some Preliminary Remarks”, *Theory, Culture and Society*, vol. 4, núm. 2, junio, Londres, Sage, 1987; Gina Zabłudovsky, “Notas sobre la visión de ‘Occidente’ en la obra de Norbert Elias”, en *Patrimonialismo y modernización. Poder y dominación en la sociología de Oriente de Max Weber*, México, Fondo de Cultura Económica/UNAM, 1993, pp. 160-165; y Gina Zabłudovsky, *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 48-53.

Los procesos de individualización y civilización se caracterizan por el paso de pequeñas agrupaciones hacia grandes conglomerados humanos. La movilidad aumenta conforme disminuye el encapsulamiento dentro de familias, grupos ligados al parentesco y comunidades locales. El individuo deja de pertenecer a las pequeñas unidades sociales para integrarse paulatinamente a las grandes organizaciones. Las tareas de protección y control que eran ejercidas por uniones vitalicias e indisolubles, y grupos endógenos reducidos (como clanes, comunidades rurales o gremios) se transfieren a las agrupaciones estatales altamente centralizadas y cada vez más urbanas.

En el transcurso de este cambio, al llegar a la edad adulta, los seres humanos dependen cada vez menos de sus pequeñas colectividades para la protección de la salud, la alimentación, el salvaguardo de lo heredado y lo adquirido y las posibilidades de obtener ayuda y consejos. La cohesión y armonía comunitaria se relajan y la actuación desde la “perspectiva del nosotros” se ve sustituida por una conciencia de la importancia de tomar decisiones de forma individual dentro de una sociedad crecientemente diferenciada.<sup>17</sup>

Como de alguna forma ya lo había demostrado Max Weber,<sup>18</sup> Elias considera que la diversificación social se produce con procesos paralelos de urbanización y burocratización. Los asentamientos rústicos se transforman primero en colonias urbanas y ciudades república, y posteriormente en conjuntos de ciudades o reinos con una organización política centralizada, que en el transcurso de la historia, dará lugar primero a los Estados dinásticos y luego al Estado-nación.<sup>19</sup>

A semejanza de lo que sostenía George Simmel,<sup>20</sup> Elias afirma que el proceso de diferenciación y de individualización se vincula con la circulación del dinero. La utilización de piezas de metal cuyo peso y valor social están garantizados por el sello de un soberano, o de un poder central presupone ya un alto grado de organización social y el incremento de la circulación de moneda es una indiscutible señal de la ampliación de las cadenas de acciones y la intensificación de la división de funciones.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Norbert Elias, *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península, 1990, pp. 151-152.

<sup>18</sup> Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

<sup>19</sup> Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, *op. cit.*, p. 160; véanse también Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*; y Gina Zabłudovsky, *Intelectuales y burocracia. Vigencia de Max Weber*, México, UNAM/Anthropos, 2009.

<sup>20</sup> Véase George Simmel, *Filosofía del dinero*, *op. cit.*

<sup>21</sup> Norbert Elias, *La sociedad de los individuos*, *op. cit.*, pp. 156-157.

Desde esta perspectiva, y a semejanza de como lo hará su alumno Anthony Giddens décadas después,<sup>22</sup> Elias también enfatiza la importancia de la medición del tiempo. A medida que aumenta la especialización, se hace cada vez más necesaria la coordinación de funciones y actividades por parte de agrupaciones cada vez más grandes y centralizadas; y a la par, se desarrolla un proceso de autocontención social. El empleo del reloj se vuelve entonces imprescindible como instrumento que permite coordinar las actividades de muchas personas con un elevado grado de autorregulación.<sup>23</sup>

La creciente diferenciación y autorregulación social se da a la par del aumento de los márgenes para la elección individual. Los seres humanos obedecen cada vez más a sus propios dictados, sus ámbitos de deliberación aumentan y se multiplica el número de opciones. La elección se convierte entonces en un imperativo “No sólo *pueden* sino que *tienen* que decidir y ser independientes. En esto no cabe posibilidad de elección”.<sup>24</sup>

Las múltiples alternativas posibles generan bienestar y desdicha. La elevada individualización abre a las personas particulares diferentes caminos hacia formas específicas de satisfacción, realización, alegría, bienestar y placer que se asocian con sentimientos de autosatisfacción y realización y otro tipo de recompensas como la adquisición de poder y posesiones o el aprecio de los demás.<sup>25</sup>

Sin embargo, las distintas opciones también generan estados de insatisfacción y vacío, dolor, desdicha, descontento y malestar.<sup>26</sup> Estas frustraciones son resultado de sociedades con una competencia regulada y en donde se plantean objetivos que son inalcanzables para muchos.

<sup>22</sup> Elias fue profesor de Giddens en la Universidad de Leicester y algunos autores señalan que en la obra de éste hay una influencia no reconocida de su maestro. Sin embargo Giddens ha negado esta herencia intelectual y ha marcado su distanciamiento de las tesis de Elias a quien únicamente cita en sus obras más recientes. En *Modernity and Self-Identity* Giddens se refiere a la importancia de la obra de Elias para el estudio histórico de la separación entre lo público y lo privado y en el análisis que hace de los ritos acerca de la muerte en *La soledad de los moribundos*. En el libro de Giddens sobre las transformaciones de la intimidad también se encuentra una cita al pensamiento de Elias relacionada con el estudio de las reglas de etiqueta. Al respecto véanse Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity*, California, Stanford University Press, 1991; y *The Transformation of Intimacy*, California, Stanford University Press, 1992; Gina Zabludovsky, *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*, op. cit., pp. 95-96.

<sup>23</sup> Norbert Elias, *La sociedad de los individuos*, op. cit., pp. 160-161; y Norbert Elias, Eric Dunning, *Time, An Essay*, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1992.

<sup>24</sup> Norbert Elias, *La sociedad de los individuos*, op. cit., pp. 143-144.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 153.

El ser humano aprende desde edad temprana que debe diferenciarse, competir y destacar por sus propias cualidades para llegar a sentir orgullo de sí mismo, ser digno de aplauso y encontrar satisfacción en sus éxitos. Sin embargo, también es cierto que, en sociedades de este tipo, los ámbitos en los que uno puede sobresalir están rigurosamente delimitados y en muchas circunstancias lo que se espera del individuo es precisamente lo contrario. Descollar por encima de otros puede provocar desaprobación. No es fácil mantener el equilibrio justo entre la capacidad de ser semejante a los demás y la facultad para ser único y distinto, y los esfuerzos para lograr este balance generan conflictos.

Las posibilidades de elegir por uno mismo y buscar los anhelos personales mediante los propios esfuerzos, conlleva a una serie de riesgos particulares. Se espera que cada persona posea una amplia visión y una gran perseverancia, sea capaz de abandonar las posibilidades de felicidad momentánea y relegue sus impulsos inmediatos a favor de objetivos a largo plazo que prometen satisfacción duradera.<sup>27</sup>

Pero como es natural, uno también puede equivocarse y la amplia gama de aspiraciones también produce un gran número de frustraciones.<sup>28</sup> De acuerdo con las distintas oportunidades y clases sociales, los individuos se enfrentan a diversas encrucijadas para optar por la dirección a seguir y tienen que “abandonar al borde del camino todas las alternativas no tomadas, las oportunidades desperdiciadas, las vidas no vividas, los papeles no desempeñados, y las vivencias no experimentadas”.<sup>29</sup> Si se vuelve la mirada hacia atrás, es fácil caer en la duda y lamentarse de las rutas no transitadas y de los talentos y dones que no llegaron a desarrollarse.

El afán de destacar sobre los demás, de buscar anhelos personales mediante los propios méritos se convierte en un componente fundamental de la identidad. El individuo vive como un proceso natural lo que se ha desarrollado mediante un aprendizaje social que en términos históricos se ha extendido paulatinamente. Primero sólo existía entre los hombres y en

<sup>27</sup> En estas tesis Elias muestra la gran influencia recibida de Sigmund Freud. De hecho, los argumentos centrales de *El proceso de la civilización* no podrían entenderse sin tener como antecedente los argumentos freudianos expuestos en *El malestar en la cultura* en torno a la agresividad del comportamiento humano y los mecanismos culturales para controlarla. Además, Elias participa activamente en grupos de psicoanálisis. Consúltese al respecto: Norbert Elias, *Mi trayectoria intelectual*, Barcelona, Península, 1995; Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1986; Gina Zabłudovsky, *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*, op. cit., pp. 35-42.

<sup>28</sup> Norbert Elias, *La sociedad de los individuos*, op. cit., p. 153.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 154.

capas reducidas de la población y luego se hace extensiva a las mujeres y otros sectores.<sup>30</sup>

Así entendida, la individualización es una estructura de la personalidad propia de las sociedades industrializadas en la cual, como si se tratara de un anhelo evidente y natural, el “ideal del yo” busca diferenciarse de los demás. Las personas suelen experimentar la sensación de que la vida social les impide la realización de lo que son “interiormente” y “naturalmente”. Desde esta perspectiva, la sociedad es percibida como una especie de carcelera, una madre poderosa, hostil y limitante que impone restricciones a su hijo y lo obliga a contener dentro de sí lo que sería capaz de hacer y expresar por su cuenta.<sup>31</sup>

Esta percepción se convierte en una convincente verdad emocional muy adecuada para las personas de nuestro tiempo que, debido al grado relativamente alto de individualización, se sienten como nómadas, como “sujetos” aislados frente a los que se encuentra el resto del mundo. En oposición a esta sensación, Elias explica cómo, en realidad, la percepción de no poder vivir la propia vida y la de estar esencialmente solo son aspectos de un mismo fenómeno. La construcción de este esquema básico de la personalidad es un producto de los procesos paralelos de individualización

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 154-155. A diferencia de lo que ocurre ahora, en las sociedades menos complejas generalmente sólo había un camino en línea recta para los seres humanos desde su niñez, uno para las mujeres y otro para los hombres. No existían tantas alternativas que aparecieran como oportunidades “desperdiciadas” desde una mirada retrospectiva. La obra de Elias contrasta con la de gran parte de los sociólogos del siglo XX que durante mucho tiempo no tomaron en cuenta, dentro de sus preocupaciones, el análisis de los vínculos asimétricos de poder entre hombres y mujeres. Elias estudia el cambiante equilibrio de poder entre los sexos y relaciona el proceso de civilización a las modalidades de emancipación de la mujer. Consúltese al respecto: Norbert Elias, *La sociedad cortesana*, *op. cit.*; Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, *op. cit.*, p. 327; Norbert Elias, “El cambiante equilibrio de poder entre los sexos”, en *Conocimiento y poder*, Madrid, Ediciones la Piqueta, 1994; Gina Zabludovsky, *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*, *op. cit.*, pp. 122-127.

<sup>31</sup> Para fortalecer sus argumentos Elias cita el poema de Rainer María Rilke que dice: “Veo la vida desde mi celda”, “Estoy más lejos de los hombres que de las cosas; los hombres son accidentes, voces, miedos, pequeños gozos, siempre disfrazados, siempre embozados tras sus máscaras. Nadie vive su propia vida. Quizás existan en algún lugar tesoros donde todas esas vidas no vividas se amontonan como corazas, cunas o trajes, que nadie ha usado jamás. En última instancia, todos los caminos conducen a este arsenal de cosas muertas. Es como una prisión sin ventanas. Puertas con trancas de hierro y rastrillos guardan la entrada. Y los rastrillos los han hecho los hombres”. Norbert Elias, *La sociedad...*, *op. cit.*, pp. 150-151.

y civilización caracterizados por una mayor contención de los impulsos.<sup>32</sup> Las pretendidas divergencias entre los requerimientos individuales y los colectivos, entre la propia personalidad y las estructuras sociales, forman parte de los problemas internos de las sociedades industrializadas altamente diferenciadas, donde la necesidad de estar solo va de la mano de la necesidad de pertenecer a la sociedad.

Estos procesos se hacen más evidentes en ciertas etapas de la vida como la adolescencia y juventud, y en especial a la hora de morir.<sup>33</sup> Esta etapa es analizada con particular atención en el texto titulado *La soledad de los moribundos*, donde Elias explica cómo, lejos de ser una cuestión meramente biológica, la vivencia de la muerte responde a las distintas formas de autopercepción según los diferentes estadios de la civilización. En las sociedades estatales desarrolladas se vive una represión hacia la muerte generada, en gran medida, por el poderoso impulso hacia la individualización que se inicia en el Renacimiento y se prolonga hasta nuestros días.<sup>34</sup> El motivo vivencial de la muerte en solitario responde a la idea que tienen los seres humanos sobre sí mismos como personas totalmente autónomas, separadas, distintas e independientes de los demás.<sup>35</sup>

A partir de estos argumentos, Elias desarrolla una constante crítica a la pretendida separación y/o antítesis entre individuo y sociedad que constituye el eje de muchas corrientes sociológicas. Para entender la forma en que los seres humanos se relacionan entre sí de una manera recíproca, es necesario repensar a las personas simultáneamente como el yo y el nosotros y contrarrestar la presión de una ciencia social que divide y polariza la concepción de lo humano a partir de una falsa dicotomía entre individuo y sociedad. A juicio de Elias, todos los conceptos de las ciencias sociales

<sup>32</sup> Elias Norbert, *El proceso de la civilización*, op. cit.

<sup>33</sup> Estos temas son tratados con mayor amplitud en Gina Zabłudovsky, *Modernidad y globalización*, México, Siglo XXI Editores/UNAM, 2010, pp. 103-135.

<sup>34</sup> Además de la individualización, la represión hacia la muerte depende de otras tres condiciones: 1) la prolongación de la vida individual; 2) la representación de la muerte como estación final de un proceso natural, que adquiere mayor importancia por el progreso de la ciencia médica y las prácticas sociales encaminadas a elevar el nivel de la "higiene"; 3) el aumento de la "pacificación" interna de las sociedades. Norbert Elias, *La soledad de los moribundos*, op. cit., pp. 59-60.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 75-76. Como nuestro autor señala: El *ethos* del *homo clausus*, del hombre que se siente solo, tocará pronto a su fin cuando deje de reprimirse la muerte, cuando se incluya este hecho en la imagen del hombre como una parte integrante de la vida. Si la humanidad desaparece, todo cuanto el hombre haya hecho, todo aquello que hayan luchado los hombres entre sí, carecerá de sentido; y también carecerán de sentido todos los sistemas de creencias: los seculares o los sobrenaturales. *Ibid.*, pp. 83-84.

como los de “familia” y “sociedad” se refieren a grupos interdependientes, a figuraciones específicas de personas que se integran a otras personas y que, como tales, no pueden concebirse como ajenos al individuo.<sup>36</sup>

Una vez expuestas las ideas fundamentales de Elias y los pensadores clásicos a continuación se expondrá la forma en que la temática de la individualización es tratada en el pensamiento contemporáneo.

#### LA TEORÍA DE LA INDIVIDUALIZACIÓN EN LOS AUTORES CONTEMPORÁNEOS: BECK, BAUMAN, LIPOVETSKY Y WUTHNOW

Las propuestas de autores como Durkheim, Simmel y Elias, adquieren una nueva resonancia en las recientes formulaciones sobre el tema desarrolladas por autores contemporáneos como Gilles Lipovetsky, para quien el individualismo se vincula con la “hedonización de la vida” y la “lógica de seducción” propia de la “*era del vacío*”.<sup>37</sup>

El tema también ha sido tratado ampliamente por otros sociólogos como Zygmunt Bauman y Ulrich Beck. Ante un mundo que presenta, a la vez, una mayor incertidumbre y un mayor rango de opciones, los seres humanos se ven obligados a elegir entre una amplia gama de oportunidades. La intensificación del proceso de individualización, propio de la modernidad tardía, lleva a que la identidad deje de ser un “dato” para convertirse en una “tarea”.

En la medida en que son los propios actores quienes deben cargar con las responsabilidades, las consecuencias y efectos secundarios de su actuación, “los hombres y mujeres de hoy en día ya no tienen a nadie a quien culpar por sus éxitos y fracasos y las condiciones de la vida colectiva deben renegociarse continuamente según los diversos casos”.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Para lograr estas metas, Elias propone los conceptos de interdependencia y figuración que concibe como constelaciones de seres humanos recíprocamente entrelazados en redes de interdependencia. Al respecto, véanse Norbert Elias, *What is sociology?*, Nueva York, Columbia University Press, 1978, pp. 135-136; y Gina Zabludovsky, *Modernidad y globalización*, op. cit., pp. 121-123.

<sup>37</sup> Sebastian Charles, “El individualismo paradójico. Introducción al pensamiento de Gilles Lipovetsky”, en Gilles Lipovetsky y Sébastien Charles, *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama, 2006, pp. 25-39; Gilles Lipovetsky, “La société d’hyperconsommation”, *Le debat*, núm. 123, 2003, p. 74; Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, Anagrama, 2011.

<sup>38</sup> Bauman Zygmunt, “Individualmente pero juntos”, en Ulrich Beck y Elizabeth Beck-Gernsheim, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 20-22. Consúltese también, de Zygmunt Bauman, *The Individualized Society*, Cambridge, Polity, 2001.

De acuerdo con las tesis de Beck, en el contexto de la individualización, la propia existencia es vivida como una biografía reflexiva y electiva, que se expresa en el mandato “hágalo usted mismo”. La promesa de la modernidad “que nació de la reivindicación del poder del sujeto” se cumple con creces en las sociedades contemporánea y la necesidad de “llevar una vida propia”, que antes era patrimonio de unos cuantos, se convierte en una exigencia para un creciente número de seres humanos que tienen que desarrollar su individualidad en un mundo desbocado. Los hombres y mujeres de hoy en día, se perciben como si estuvieran desincrustados de la sociedad. Viven intentando hallar soluciones biográficas a contradicciones sistémicas sin alcanzar a entender que el individualismo propio de la “sociedad de riesgo” es resultado del desequilibrio institucionalizado en las nuevas condiciones de globalización.<sup>39</sup>

En este contexto, las crisis dejan de ser percibidas en su dimensión social, las formas de vida se destradicionalizan y las personas luchan de forma compulsiva por vivir su propia vida en un mundo que cada vez se les escapa más y donde las recetas y los estereotipos sobre los roles han dejado de funcionar.<sup>40</sup>

Así, a semejanza de lo que habían sostenido los expositores de la teoría sociológica clásica como Durkheim y Elias, Ulrich y Elizabeth Beck consideran que, lejos de tener sus raíces en los propios actores, el individualismo moderno surge en el contexto de cambio colectivo y de una socialización compleja, contingente y con altos niveles de diferenciación. La imagen de un yo “humano y autárquico”, que presupone que los individuos dominan por sí mismos la totalidad de sus vidas, se contrapone constantemente a la experiencia cotidiana y a la mirada sociológica que no puede concebir al individuo sino es en sus relaciones con el mundo del trabajo, la familia y las redes e instituciones globales.<sup>41</sup>

¿Hasta qué punto esta forma de individualismo se opone a los procesos de integración social y hasta dónde los hace posibles? ¿En qué medida esta individualización produce una merma de la ciudadanía, y de participación en asociaciones voluntarias y otras actividades altruistas?

Para pensadores como Zygmunt Bauman, el proceso de globalización y de individualización de la sociedad contemporánea apunta en esta dirección.

<sup>39</sup> Ulrich Beck y Elizabeth Beck-Gernshein, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, op. cit., p. 33-31.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 69-81.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 29-49. Consúltese también de Ulrich Beck, *La sociedad de riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 2006; Ulrich Beck y Elizabeth Beck-Gernshein, *El normal caos del amor*, Barcelona, Paidós, 2001; Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden moderno*, Madrid, Alianza, 1997.

A juicio de este autor, es muy difícil que los nuevos “individuos por destino” puedan ser empáticos con las inquietudes de los demás, por lo cual tienden a no involucrarse con problemas comunes. Desde este punto de partida, apoyándose en una interpretación de las tesis de Tocqueville en el sentido de que “el individuo puede llegar a ser el mayor enemigo del ciudadano”, Bauman afirma que el “otro lado de la individualización parece ser la desintegración de la ciudadanía”.<sup>42</sup>

Sin embargo, no todos los autores contemporáneos parecen compartir esta opinión. Desde una perspectiva más optimista, Lipovetsky considera que la posmoralidad nunca debe leerse como sinónimo de inmoralidad. En la sociedad actual, el relativismo no puede hacerse equivalente a un nihilismo. En la medida en que perdura un núcleo consensual de valores democráticos esenciales, la pérdida de las referencias tradicionales no se traduce en un caos social. A juicio de este pensador, la multiplicación de asociaciones de ayuda mutua y voluntaria, muestra que “la desaparición de la moral incondicional no se ha traducido en una proliferación de conductas egoístas en el conjunto del cuerpo social”.<sup>43</sup>

Esta postura también ha sido desarrollada desde un punto de vista diferente por autores de otras latitudes como Robert Wuthnow quien, en una investigación sobre lo que ocurre en Estados Unidos, demuestra que la búsqueda de bienestar individual no vulnera necesariamente las actitudes altruistas.

El autor explica cómo la libertad y el esfuerzo para lograr un elevado triunfo propio constituyen algunas de las conquistas más preciadas de la sociedad en Estados Unidos. De hecho, los pilares del *american way of life* son precisamente: 1) la libertad para hacer lo que se quiere, 2) la valoración de la lucha por el éxito individual, y 3) la idea de que lo que se debe hacer es perseguir este provecho personal.<sup>44</sup>

En la cultura de Estados Unidos la convicción de que se puede tener éxito con tal de que se esfuerce uno en lograrlo, implica al mismo tiempo que “un fracaso puede ser atribuido a un error del individuo”. Bajo la premisa de

<sup>42</sup> Bauman Zygmunt, “Individualmente pero juntos”, en Ulrich Beck y Elizabeth Beck-Gernsheim, *La individualización. El individualismo institucionalizado...*, op. cit., pp. 24-25.

<sup>43</sup> Sebastian Charles, “El individualismo paradójico. Introducción al pensamiento de Gilles Lipovetsky”, en Gilles Lipovetsky y Sébastien Charles, *Los tiempos hipermodernos*, op. cit., p. 40.

<sup>44</sup> Siete de cada diez personas en Estados Unidos consideran que la libertad personal es absolutamente necesaria, y es muy importante “poder hacer lo que uno quiere”. Para 88% de los estadounidenses preocuparse por sí mismos es de gran relevancia. Robert Wuthnow, “Obrar por compasión”, en Ulrich Beck (ed.), *Hijos de la libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 46-49.

que “puedo lograr todo lo que quiera, si me aplico lo suficiente para ello”, más de la mitad de la población opina que “Los hombres son generalmente culpables de su propia desdicha”.<sup>45</sup>

Sin embargo, a pesar de estas presuposiciones, Wuthnow sostiene que, en Estados Unidos existe también un importante núcleo de valores que gira en torno a la necesidad de preocuparse por los demás. Como lo muestra el número de horas que la población estadounidense dedica a las más diversas formas de ayuda voluntaria, un individualista a ultranza puede llegar a ser sumamente compasivo.<sup>46</sup>

Desde esta perspectiva, a diferencia de Bauman, Wuthnow considera que, por lo menos en lo que se refiere a Estados Unidos, el individualismo y el altruismo no se anulan mutuamente, sino que, en la realidad, éstos tienden a ser combinados de forma muy compleja. El fuerte interés en la autorrealización y el bienestar no es incompatible con las actividades de tipo voluntario sino que, muchas veces, las personas más individualistas pueden ser las que se muestren más abiertas, para ayudar a los demás. La postura característica del individualismo estadounidense, que se yergue sobre la convicción de que cada uno es responsable de su propia ventura, no conduce, necesariamente a aminorar la importancia que reviste la preocupación por las otras personas ni merma la adhesión a valores altruistas que llevan a comprometerse con actividades caritativas y de servicio a la comunidad.<sup>47</sup> Para mostrar estos puntos, el autor recurre a los resultados de las encuestas que miden la participación activa en las organizaciones.

Como veremos a continuación, este tipo de indicadores también se han utilizado en el caso de México.

## LA INDIVIDUALIZACIÓN EN MÉXICO

De acuerdo con tendencias mundiales, los estudios de valores en la sociedad mexicana también muestran que en ésta se ha producido un proceso de

<sup>45</sup> *Idem.*

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>47</sup> En los sondeos de opinión, las preguntas más utilizadas como indicadores del comportamiento caritativo son: En la actualidad ¿participa usted personalmente en alguna actividad organizada por organizaciones de caridad o de servicio social ayudando a los pobres, a los enfermos y a los ancianos? En su texto Wuthnow analiza las tendencias sobre el tema en Estados Unidos en distintos años. Robert Wuthnow, “Obrar por compasión”, en Ulrich Beck (ed.), *Hijos de la libertad*, *op. cit.*, pp. 49-56.

individualización y que una gran mayoría de las personas considera que su éxito personal se debe más a sus propias decisiones y esfuerzos que a otros factores.

A partir de una interpretación propia de los resultados de la *Encuesta nacional de valores sobre lo que une y divide a los mexicanos* (ENVUD),<sup>48</sup> se pudo observar que los habitantes de nuestro país consideran que lo que más se necesita para ascender en la posición social es tener “preparación y estudios” (88%), “trabajar duro” (74%) y mostrar una “actitud ganadora” (43%). Como contraste, sólo 23% de los mexicanos(as) considera que sus propias circunstancias o posibilidades de éxito se explican por “tener fe” y sólo 15% cree que se debe a su “buena suerte”.

Las anteriores respuestas muestran que, como en otros países, la forma en que los mexicanos(as) se conciben a sí mismos responde a una individualización de corte moderno que se yergue sobre la convicción de que el propio individuo es el responsable de sus conquistas y debilidades. Lo anterior se hace especialmente notorio en el caso de los jóvenes. De hecho, una considerable mayoría de la población menor de 30 años consideró que tiene una completa libertad de elegir y control sobre sus vidas, 67% calificó este rubro con evaluaciones que van del 8 al 10.<sup>49</sup>

Al respecto, conviene aclarar que el concepto de individualización aquí empleado es congruente con el que se ha sustentado a lo largo del presente trabajo, a partir de la recuperación de la tradición sociológica clásica y contemporánea. Como ya se ha señalado, este término no necesariamente se equipara con el egoísmo y, como lo muestra el caso de Estados Unidos, no siempre se vincula con el bajo índice de participación y pertenencia a grupos u organizaciones.

Así considerado, este concepto se diferencia del que han sostenido diversos analistas como Jorge Castañeda<sup>50</sup> y Leonardo Curzio,<sup>51</sup> quienes –lejos de concebir al individualismo como producto de la socialización característica de modernidad– retoman las tesis de Samuel Ramos y Octavio Paz y, desde una perspectiva un tanto esencialista, afirman que el individualismo mexicano

<sup>48</sup> La ENVUD es un estudio realizado por Banamex y la fundación Este País, con base en una encuesta a nivel nacional que se levantó a finales de 2010.

<sup>49</sup> Para una mayor profundización en este tema, consúltese de Gina Zabłudovsky, “Individualización y juventud en México. Educación, actitudes laicas y redes mediáticas”, *Este País*, núm. 249, México, enero, 2012.

<sup>50</sup> Jorge Castañeda, *Mañana o pasado. El misterio de los mexicanos*, México, Aguilar, 2011; “Entre la percepción y la realidad”, *Este País*, septiembre, 2011.

<sup>51</sup> Leonardo Curzio, “México invertido”, *Este País*, octubre, 2011.

es un símbolo de la “falta de rumbo”<sup>52</sup> de nuestro pueblo, un factor de retraso propio del “ser de los mexicanos” o del “alma nacional” que se caracteriza por la aversión al conflicto,<sup>53</sup> la resistencia a emprender acciones colectivas y por un tipo de desconfianza colosal concebida como una enfermedad que se expresa en forma de “sospechosísimo” que “lleva a ocultar parte de la verdad como estrategia de relación con los otros”.<sup>54</sup>

Al respecto, concuerdo con las críticas expresadas por Alejandro Moreno cuando señala que el término individualismo no es el más apropiado para describir lo que Jorge Castañeda tiene en mente y que las estadísticas y encuestas que cita carecen, en la mayoría de los casos, de referentes de comparación<sup>55</sup> para diagnosticar si son propiamente mexicanas o también se encuentran en otras sociedades.

Por otro lado, aunque parto de una definición distinta de individualización, coincido con ciertos criterios de Luis de la Calle y Miriam Jerade<sup>56</sup> cuando afirman que algunos rasgos individualistas de los mexicanos son acordes con la modernidad. Al respecto, como ya se vio al analizar la obra de Robert Wuthnow, y como también lo advierten Suhayla Bazbaz, Eduardo Bohórquez y Roberto Castellanos,<sup>57</sup> resulta conveniente cuestionar la lectura tradicional que necesariamente concibe al beneficio individual y a la acción colectiva como una dicotomía.

Lo anterior, sin embargo, tampoco debe leerse como una defensa del liberalismo económico más extremo, que sostiene que la competencia irrestricta y el bienestar individual necesariamente redundan en la prosperidad social. Como también lo ha mostrado Miguel del Castillo Negrete, las inequidades prevalecientes en México hacen evidente que esto no siempre ocurre.<sup>58</sup>

<sup>52</sup> Leonardo Curzio, “México invertebrado”, *op. cit.*, p. 59

<sup>53</sup> Jorge Castañeda, *Mañana o pasado. El misterio de los mexicanos*, *op. cit.*

<sup>54</sup> Leonardo Curzio, “México invertebrado”, *op. cit.*, pp. 59-60.

<sup>55</sup> Alejandro Moreno, “El misterio mexicano”, *Este País*, septiembre, 2011.

<sup>56</sup> Luis de la Calle y Miriam Jerade, “Una sociedad más moderna y homogénea de lo que se piensa”, *Este País*, núm. (falta), noviembre, 2011.

<sup>57</sup> Suhayla Bazbaz, Eduardo Bohórquez y Roberto Castellanos, “Valores y cohesión comunitaria”, *Este País*, septiembre, 2011.

<sup>58</sup> Para ajustarme a los límites de este artículo, en este trabajo no traté la vinculación entre individualización, trabajo, estructura familiar, clases sociales y desigualdad social. Para un análisis interesante sobre esta temática consúltese Miguel del Castillo Negrete, “La individualización en México. Análisis del pensamiento de Ulrich Beck”, tesis para obtener el grado de doctor en ciencias políticas y sociales con orientación en sociología, México, UNAM, 2011.

## A MANERA DE CONCLUSIÓN: LA IMPORTANCIA DE LA REFLEXIÓN CONCEPTUAL

Como se ha demostrado en el presente artículo, el problema del individualismo y el de la individualización han sido recuperados de forma creciente para hacer un diagnóstico de lo que ocurren en la sociedad contemporánea.

En el caso de nuestro país, en varios textos publicados durante los últimos años, los términos se han utilizado para referirse a una pretendida pre-modernidad política y una especie de “alma nacional” del mexicano con supuestas características esencialistas desarrolladas a partir de un rescate contemporáneo de los textos de Samuel Ramos y de Octavio Paz.

Esta forma de caracterizar a lo mexicano que ahora se trata de mostrar a partir de una interpretación personal de cuestionarios y encuestas, responde más bien a una tradición ensayística y provocadora que, como tal, puede ser sumamente sugerente pero que no tiene como respaldo un trabajo minucioso de precisión conceptual que, desde nuestro punto de vista, sólo puede lograrse a partir de la reconstrucción del pensamiento clásico y contemporáneo.

Como se ha visto en este trabajo, la herencia intelectual de nuestra disciplina nos permite concebir la individualización desde una perspectiva sociológica en la cual, más que una fuerza “opuesta al desarrollo de la modernidad”, se trata de una consecuencia de la misma que, como tal, no puede entenderse sino a la luz del desarrollo institucional y de un complejo proceso de socialización.

Esta perspectiva ha sido desarrollada ampliamente por autores contemporáneos como Gilles Lipovetsky, Ulrich y Elizabeth Beck y Zygmunt Bauman, quienes a su vez son herederos de la tradición sociológica de mediados del siglo XX presente en autores como Norbert Elias y de los pensadores clásicos que lo precedieron, entre los que destacan George Simmel y Émile Durkheim.

La revisión que se ha desarrollado en este trabajo, a partir de las líneas de continuidad y ruptura de estos autores, muestra la importancia de llevar a cabo una agenda alrededor de los conceptos que se utilizan cotidianamente en el trabajo de investigación y cuya continua reelaboración resulta prometedora tanto para el pensamiento teórico como para el trabajo empírico. La reflexión sobre los conceptos y su revisión en un proceso de actualización permanente, permite así “problematizar el mundo sin reificar las categorías y organizar la reflexión, a medio camino entre las leyes totalizadoras y la realidad empírica concreta”.<sup>59</sup>

<sup>59</sup> Alejandro Portes, “La sociología en el hemisferio. Una nueva agenda conceptual”, *Nueva Sociedad*, núm. 178, p. 33.

Como “unidades de pensamiento” dentro de un lenguaje especializado, los conceptos posibilitan establecer semejanzas y diferencias que hacen posible las relaciones lógicas en el quehacer científico y permiten tener una plataforma común y obtener una mayor claridad en la comunicación, tanto entre los especialistas como en la transferencia de conocimientos al resto de la población.<sup>60</sup> Como lo apunta Luis Felipe Estrada: “la precisión conceptual permite una univocidad al lenguaje científico que lo aleja de las ambigüedades e imprecisiones del que adolecen las lenguas naturales”. En ello radica la particularidad de los vocabularios especializados que –a diferencia de la diversidad de significados propios de la lengua natural– se constituyen como representaciones de la estructura conceptual más estable que caracteriza al conocimiento.<sup>61</sup>

Sin embargo, lo anterior no quiere decir que los conceptos sean homogéneos y estáticos ni que se rijan por leyes inamovibles y restrictivas. Por el contrario, éstos deben ser entendidos como sistemas dinámicos que se transforman conforme lo hacen “la cultura, la sociedad y la función comunicativa que ejerce la lengua en la realidad”.<sup>62</sup> En este sentido, conviene recordar que “todos los lenguajes especializados son sublenguajes de una lengua histórica”,<sup>63</sup> y constituyen “una selección de elementos lingüísticos y de las relaciones que mantienen en textos con una temática restringida”.<sup>64</sup>

En la práctica, los límites no están tan bien definidos y en realidad existe un continuo tránsito entre la lengua común y la especializada.<sup>65</sup> Si bien es cierto que, para no perder su capacidad explicativa y comprensiva, la estructura

<sup>60</sup> Consúltese al respecto María Teresa de Cabré, *La terminología. Teoría, metodología, aplicaciones*, Barcelona, Antártida/Emuréis, 1993; Luis Felipe Estrada Carreón, “Una aproximación terminológica al concepto de multidisciplina. La banalización de un concepto”, en Luis Felipe Estrada, Mauricio Pilatowsky y Alejandra Velázquez (coords.), *La indisciplina del saber: la multidisciplina en debate*, México, UNAM, 2010, pp. 32-35; y de Eugen Wüster, *Introducción a la teoría general de la terminología y a la lexicografía terminológica*, Barcelona, UIA, 1998. Eduardo Torres Espinosa, “Introducción”, en Eduardo Torres y Juan de Dios Pineda Guadarrama (coords.), *Reforma institucional en México. Avances y asignaturas pendientes*, México, UNAM, 2009; Giovanni Sartori, “¿Hacia dónde va la Política?”, *Revista Política y Gobierno*, México, CIDE, vol. 11, núm. 2, 2004, pp. 349-354.

<sup>61</sup> Luis Felipe Estrada Carreón, “Una aproximación terminológica al concepto de multidisciplina. La banalización de un concepto”, *op. cit.*, p. 32.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 36-37.

<sup>63</sup> Sin embargo, Felipe Estrada advierte que no todos los sublenguajes de la lengua histórica son lenguajes especializados. *Idem.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>65</sup> *ibid.*, p. 38.

lógica de las ciencias sociales tienen que renovarse continuamente, también es verdad que los cambios deben tomar como punto de partida las categorías que forman parte del andamiaje de nuestro conocimiento y que en muchas ocasiones tienen su génesis en el pensamiento de los padres fundadores de la sociología.

Lo anterior resulta especialmente pertinente en el ámbito de las ciencias sociales contemporáneas caracterizadas por un discurso argumentativo donde confluye un amplio rango de desacuerdos persistentes y extendidos, que hace que podamos tener un conocimiento auténtico a partir de puntos de vista distintos y rivales.<sup>66</sup> A diferencia de lo que ocurre en las “ciencias duras”, en nuestras disciplinas nos enfrentamos constantemente al riesgo de la *banalización* que se produce cuando los términos especializados se introducen acríticamente al lenguaje cotidiano,<sup>67</sup> desvinculándolos de la estructura conceptual que les dio origen.<sup>68</sup> Esto suele ocurrir con bastante frecuencia cuando conversamos sobre asuntos de nuestra especialidad entre conocidos(as), ajenos a nuestra disciplina, cuando escribimos un artículo de divulgación de la ciencia, o cuando en los noticieros se aluden a problemas de la sociedad y la política.<sup>69</sup>

Como se ha mostrado en este trabajo, para contrabalancear esta tendencia es fundamental llevar una continua tarea de reconstrucción conceptual que pueda tomar en cuenta las líneas de continuidad y ruptura del pensamiento clásico y el contemporáneo.

Desde esta perspectiva, el rescate que se ha hecho en este artículo de los diferentes autores, ha permitido entender el concepto de individualización como resultado del proceso de socialización y de diferenciación social de largo alcance que son propios de la modernidad y que han llevado a que los seres humanos construyan su identidad a partir del aumento en el número de opciones y la ampliación en sus márgenes de deliberación.

La argumentación sociológica aquí desarrollada ha permitido cuestionar aquellos discursos que equiparan acríticamente la individualización con

<sup>66</sup> Jeffrey Alexander, “La centralidad de los clásicos”, en Anthony Giddens y Jonathan Turner (coords.), *La teoría social hoy*, México, Conaculta/Alianza Editorial, 1987, pp. 22-70. Consúltese también en Gina Zabludovsky, “Clásicos y contemporáneos de la teoría sociológica. Entrevista a J. Alexander”, en Gina Zabludovsky, *Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo*, *op. cit.*, pp. 279-297.

<sup>67</sup> María Teresa de Cabré, *La terminología. Teoría, metodología, aplicaciones*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>68</sup> Luis Felipe Estrada Carreón, “Una aproximación terminológica al concepto de multidisciplinaria. La banalización de un concepto”, *op. cit.*, p. 40.

<sup>69</sup> *Idem.*

otras nociones como la de egoísmo, desconfianza, falta de participación en asociaciones o apatía social.

Por las limitaciones propias de este texto, no se ha podido incursionar en el pensamiento de todos los autores que abordan estas temáticas ni hacer un análisis más puntual sobre la forma en que los conceptos tratados pueden ser útiles para el análisis de la sociedad mexicana contemporánea. En la medida en que esta entrega es parte de una investigación más amplia, algunas de estas ausencias y limitaciones han sido incorporadas para seguir profundizando en ellas dentro de la agenda de un proyecto en proceso.

# El concepto de individualización en la sociología clásica y contemporánea

---

---

*Gina Zabłudovsky Kuper\**

## *Resumen*

El texto aborda el concepto de individualización en la obra de los clásicos de la sociología como Émile Durkheim y George Simmel; analiza las contribuciones de uno de los autores más importantes de mediados del siglo XX: Norbert Elias; y reflexiona sobre la herencia y novedades del uso de este concepto en pensadores contemporáneos como Zygmunt Bauman y Ulrich Beck. Por último, con la individualización como marco de interpretación, el artículo incorpora una interpretación de la realidad mexicana y destaca la importancia del trabajo conceptual para la comunicación y precisión en las ciencias sociales.

*Palabras clave:* individualización, diferenciación, modernidad, sociología, México.

## *Abstract*

The text addresses the concept of individualization in the works of Emile Durkheim, George Simmel and Norbert Elias and reflects on the legacy and new developments in the use of this concept in contemporary thinkers as Zygmunt Bauman and Ulrich Beck. Finally, the article includes an interpretation of the Mexican reality and emphasizes the importance of the conceptual work in communication field for the social sciences.

*Key words:* individualization, social differentiation, modernity, sociology, Mexico.

Artículo recibido el: 30-04-12

Artículo aceptado el: 19-03-13

\* Profesora adscrita a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México [ginaza@unam.mx].

**E**l presente artículo explora el concepto de individualización y su pertinencia para el análisis de la sociedad contemporánea.

El enfoque adoptado vincula el desarrollo de la individualización con el proceso histórico de diferenciación social que caracteriza a la modernidad y que se expresa en un conjunto de creencias, prácticas y normas sociales que han sido propias de las sociedades industrializadas. Este punto de partida, eminentemente sociológico, se distingue de las polémicas de corte político que contraponen al individuo con la sociedad o el Estado, y de los debates teórico-epistemológicos que optan entre el individuo o la estructura social como método de aproximarse a la realidad social, dando lugar a las controversias en torno al “individualismo metodológico” frente a la preeminencia de la “estructura” o la “totalidad social”.

Desde esta perspectiva, a pesar de que, como lo han señalado varios autores,<sup>1</sup> el concepto de persona puede rastrearse desde los griegos, el término “individualismo” es mucho más reciente y responde a los procesos que se manifiestan de forma más evidente a partir del siglo XIX. A juicio de Steven Lukes, el primero en utilizar el término fue De Maistre, pero los que lo trataron de forma más sistemática fueron los discípulos de Saint-Simon. En la cultura democrática moderna, el concepto adquiriría un peso decisivo con Alexis de Tocqueville, quien lo introduce en el tratamiento de la esfera pública<sup>2</sup> y logra diferenciar entre el mero egoísmo y el individualismo de corte democrático.<sup>3</sup>

A partir de estos antecedentes, el presente trabajo explica los fundamentos de esta terminología en la obra de sociólogos clásicos y contemporáneos como Émile Durkheim, George Simmel, Norbert Elias, Zygmunt Bauman, Ulrich Beck, Gilles Lipovetsky y Robert Wuthnow. En los últimos apartados, se muestra cómo esta propuesta puede ser utilizada para el diagnóstico de la

<sup>1</sup> Véase al respecto de Lidia Girola, *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*, México, Anthropos/UAM-Azcapotzalco, 2005, p. 150; y de Stephen Lukes, *El individualismo*, Barcelona, Península, 1975.

<sup>2</sup> Helena Bejar, *La cultura del yo*, Madrid, Alianza, 2002.

<sup>3</sup> Gina Zabłudovsky, “En torno a la democracia, la igualdad y la libertad. Un diálogo imaginario entre Lorenzo de Zavala y Alexis de Tocqueville”, en *Sociología y política. El debate clásico y contemporáneo*, México, UNAM/Porrúa, 1995.

sociedad mexicana en la actualidad y se destaca la importancia que tiene la precisión conceptual para lograr la claridad necesaria en la comunicación.

#### LA TRADICIÓN CLÁSICA: DURKHEIM Y SIMMEL

Como lo ha señalado Lidia Girola, Émile Durkheim desarrolla el concepto de individualismo para referirse a la moralidad propia de las sociedades complejas e industrializadas de Occidente que se da a la par de la intensificación de la división social del trabajo,<sup>4</sup> la *descentralización profesional*<sup>5</sup> y de la consolidación del Estado y otras instituciones.

Este tema es expuesto de forma original en *De la división social del trabajo*,<sup>6</sup> donde el autor asocia esta última a la “solidaridad orgánica o por diferencias” y explica cómo –en contraste a la mecánica o por similitudes– la solidaridad de tipo moderna es característica del proceso de diferenciación a partir de nuevas formas de colaboración que fomentan la iniciativa, la reflexión, valoración y autorrealización de la persona.

El individualismo se expresa así en los valores, creencias y prescripciones normativas que enaltecen la defensa y dignidad de la persona con base en un conjunto de derechos, libertades y responsabilidades que exaltan la libertad, autonomía, el respeto mutuo y responsabilidad cívica.<sup>7</sup>

El tema está presente a lo largo de la trayectoria de Durkheim y se expresa en su obra en distintas etapas. En el conocido libro *El suicidio* el autor contrapone el egoísmo con el individualismo moral y explica que, mientras el primero suele ser resultado de una socialización desintegradora, el segundo conlleva a obligaciones y derechos de un miembro activo en la comunidad.<sup>8</sup>

En su célebre texto *Las formas elementales de la vida religiosa*,<sup>9</sup> Durkheim aborda la cuestión enfatizando que el individualismo es una forma de conciencia colectiva propia de las sociedades modernas y que, como tal, debe distinguirse de las interpretaciones que lo equiparan a una nueva forma de disolución social. A contrapartida de estas argumentaciones, nuestro autor

<sup>4</sup> Émile Durkheim, *La división social del trabajo*, Buenos Aires, Editorial Shapire, 1967; Lidia Girola, *Anomia e individualismo...*, *op. cit.*, p. 153.

<sup>5</sup> Émile Durkheim, *El suicidio*, México, Ediciones Coyoacán, 2000, p. 342.

<sup>6</sup> Émile Durkheim, *De la división social del trabajo*, Buenos Aires, Shapire, 1973.

<sup>7</sup> Lidia Girola, *Anomia e individualismo...*, *op. cit.*, pp. 156-159.

<sup>8</sup> Mark Cladis, *A Communitarian Defense on Liberalis*, California, Stanford University Press, 1992; Lidia Girola, *Anomia e individualismo...*, *op. cit.*, pp. 149-165.

<sup>9</sup> Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1991.

insiste en que se trata más bien de una “religión de la persona” que opera como fundamento de la identidad a partir de una moral que sacraliza y convierte a los seres humanos en objeto de culto.<sup>10</sup>

En la misma época que Durkheim desarrollaba estas concepciones que serían los pilares de la sociología francesa, en Alemania, su contemporáneo George Simmel, también realizaría importantes aportaciones a la concepción de individualismo en relación con el problema de la identidad del hombre moderno y su estatuto dentro de la sociedad de masas y la vida urbana en las grandes ciudades.<sup>11</sup>

El tema es tratado con especial riqueza en la *Filosofía del dinero*, y los textos compilados en el libro *Sobre individualidad y las formas sociales*, donde el autor explica las transformaciones en las apreciaciones valorativas de la sociedad a partir del desarrollo de la economía monetaria y los efectos que éste ha tenido en el proceso de diferenciación, el análisis del sentido de libertad individual, extensión del grupo social y la atomización de la personalidad.<sup>12</sup>

El dinero y las normas del mercado hacen posible una “libertad de trabajo inaudita” y fomentan la competencia que da pie a la “enorme individualización del hombre”. La extensión del círculo económico determina una distinción cualitativa del trabajo y una especialización sin precedentes, que dota a sus miembros de una excepcional libertad y autonomía. Como lo señala el autor: “gracias al dinero, el grupo de la economía natural, pequeño, cerrado y uniforme, se convierte en otro cuyo carácter unitario se escinde en los dos aspectos de la ampliación y de la individualización”.<sup>13</sup>

Como lo ha mostrado Gustavo Leyva, Simmel aborda la cuestión de la formación del individuo en relación con el desarrollo de un estilo particular personal y, desde esta perspectiva, el tema es también tratado en los ensayos

<sup>10</sup> Mónica Guitián, *Las semánticas del riesgo en la sociedad moderna*, México, UNAM, 2010, pp. 98-99; Lidia Girola, *Anomia e individualismo...*, *op. cit.*, p. 208.

<sup>11</sup> Gustavo Leyva, “El problema de la individualidad en George Simmel”, en Olga Sabido (coord.), *George Simmel, una revisión contemporánea*, México, UAM/Anthropos, 2007, pp. 43-45.

<sup>12</sup> Sin embargo, George Simmel señala que la individualización producida por la universalidad del dinero, también hace que, en la economía monetaria, la personalidad pueda diluirse, y llega a afirmar que “la personalidad es tan indiferente como la de un huésped, en una habitación de hotel”. George Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977, pp. 352-424; y George Simmel, *Sobre la individualidad y las formas sociales*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2002.

<sup>13</sup> George Simmel, “La expansión del grupo y el desarrollo de la individualidad”, en *Sobre la individualidad y las formas sociales*, *op. cit.*, p. 343.

sobre historia del arte donde se analiza la obra de Dante, Goethe, Rembrandt, Rodin y Shakespeare.<sup>14</sup> En estos textos, Simmel enfatiza el papel de las vanguardias artísticas en el desarrollo de un ideal de personalidad propio del individualismo moderno, y afirma que esta manifestación alcanza su máxima expresión durante el Romanticismo, para el cual “el individuo es el último punto de referencia del acontecer del mundo”.<sup>15</sup>

Como veremos a continuación, el tratamiento del individualismo adquirirá una nueva dimensión en las teorías que se elaboran hacia mediados del siglo XIX y dentro de las cuales las aportaciones de Norbert Elias (1897-1990) resultan de una particular importancia.

#### INDIVIDUALIZACIÓN Y CIVILIZACIÓN EN NORBERT ELIAS

Para Norbert Elias, lejos de responder al orden biológico y a la naturaleza humana, la individualización que caracteriza a la sociedad moderna, debe entenderse a la luz de una teoría del “proceso de civilización” que está presente en toda su obra.<sup>16</sup>

A semejanza de Durkheim, Elias considera que la individualización es producto de una transformación social ajena al control de las personas y resultado de sus relaciones mutuas, que se produce a la par de la creciente diferenciación de las funciones sociales y el dominio cada vez mayor sobre las fuerzas naturales.

<sup>14</sup> George Simmel, *Ensayos de filosofía del arte*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1950; George Simmel, *Goethe*, Buenos Aires, Editorial Nova.

<sup>15</sup> Gustavo Leyva, “El problema de la individualidad en George Simmel”, en Olga Sabido (coord.), *George Simmel, una revisión contemporánea*, op. cit., p. 52.

<sup>16</sup> Norbert Elias considera que este proceso debe estudiarse como una transformación histórica, y desde esta perspectiva, critica a las tradiciones sociológicas presentitas por no tomar en cuenta los cambios de largo plazo. Esta postura se encuentra presente en sus obras: *La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982; *El proceso de la civilización*, España, Fondo de Cultura Económica, 1987; y “The retreat of sociologists into the present”, *Theory, Culture and Society*, vol. 4, núm. 2, junio, Londres, Sage, 1987. Para más información sobre el tratamiento de esta cuestión véanse: Mike Featherstone, “Norbert Elias and Figurational Sociology: Some Preliminary Remarks”, *Theory, Culture and Society*, vol. 4, núm. 2, junio, Londres, Sage, 1987; Gina Zabłudovsky, “Notas sobre la visión de ‘Occidente’ en la obra de Norbert Elias”, en *Patrimonialismo y modernización. Poder y dominación en la sociología de Oriente de Max Weber*, México, Fondo de Cultura Económica/UNAM, 1993, pp. 160-165; y Gina Zabłudovsky, *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 48-53.

Los procesos de individualización y civilización se caracterizan por el paso de pequeñas agrupaciones hacia grandes conglomerados humanos. La movilidad aumenta conforme disminuye el encapsulamiento dentro de familias, grupos ligados al parentesco y comunidades locales. El individuo deja de pertenecer a las pequeñas unidades sociales para integrarse paulatinamente a las grandes organizaciones. Las tareas de protección y control que eran ejercidas por uniones vitalicias e indisolubles, y grupos endógenos reducidos (como clanes, comunidades rurales o gremios) se transfieren a las agrupaciones estatales altamente centralizadas y cada vez más urbanas.

En el transcurso de este cambio, al llegar a la edad adulta, los seres humanos dependen cada vez menos de sus pequeñas colectividades para la protección de la salud, la alimentación, el salvaguardo de lo heredado y lo adquirido y las posibilidades de obtener ayuda y consejos. La cohesión y armonía comunitaria se relajan y la actuación desde la “perspectiva del nosotros” se ve sustituida por una conciencia de la importancia de tomar decisiones de forma individual dentro de una sociedad crecientemente diferenciada.<sup>17</sup>

Como de alguna forma ya lo había demostrado Max Weber,<sup>18</sup> Elias considera que la diversificación social se produce con procesos paralelos de urbanización y burocratización. Los asentamientos rústicos se transforman primero en colonias urbanas y ciudades república, y posteriormente en conjuntos de ciudades o reinos con una organización política centralizada, que en el transcurso de la historia, dará lugar primero a los Estados dinásticos y luego al Estado-nación.<sup>19</sup>

A semejanza de lo que sostenía George Simmel,<sup>20</sup> Elias afirma que el proceso de diferenciación y de individualización se vincula con la circulación del dinero. La utilización de piezas de metal cuyo peso y valor social están garantizados por el sello de un soberano, o de un poder central presupone ya un alto grado de organización social y el incremento de la circulación de moneda es una indiscutible señal de la ampliación de las cadenas de acciones y la intensificación de la división de funciones.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Norbert Elias, *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península, 1990, pp. 151-152.

<sup>18</sup> Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

<sup>19</sup> Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, *op. cit.*, p. 160; véanse también Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*; y Gina Zabłudovsky, *Intelectuales y burocracia. Vigencia de Max Weber*, México, UNAM/Anthropos, 2009.

<sup>20</sup> Véase George Simmel, *Filosofía del dinero*, *op. cit.*

<sup>21</sup> Norbert Elias, *La sociedad de los individuos*, *op. cit.*, pp. 156-157.

Desde esta perspectiva, y a semejanza de como lo hará su alumno Anthony Giddens décadas después,<sup>22</sup> Elias también enfatiza la importancia de la medición del tiempo. A medida que aumenta la especialización, se hace cada vez más necesaria la coordinación de funciones y actividades por parte de agrupaciones cada vez más grandes y centralizadas; y a la par, se desarrolla un proceso de autocontención social. El empleo del reloj se vuelve entonces imprescindible como instrumento que permite coordinar las actividades de muchas personas con un elevado grado de autorregulación.<sup>23</sup>

La creciente diferenciación y autorregulación social se da a la par del aumento de los márgenes para la elección individual. Los seres humanos obedecen cada vez más a sus propios dictados, sus ámbitos de deliberación aumentan y se multiplica el número de opciones. La elección se convierte entonces en un imperativo “No sólo *pueden* sino que *tienen* que decidir y ser independientes. En esto no cabe posibilidad de elección”.<sup>24</sup>

Las múltiples alternativas posibles generan bienestar y desdicha. La elevada individualización abre a las personas particulares diferentes caminos hacia formas específicas de satisfacción, realización, alegría, bienestar y placer que se asocian con sentimientos de autosatisfacción y realización y otro tipo de recompensas como la adquisición de poder y posesiones o el aprecio de los demás.<sup>25</sup>

Sin embargo, las distintas opciones también generan estados de insatisfacción y vacío, dolor, desdicha, descontento y malestar.<sup>26</sup> Estas frustraciones son resultado de sociedades con una competencia regulada y en donde se plantean objetivos que son inalcanzables para muchos.

<sup>22</sup> Elias fue profesor de Giddens en la Universidad de Leicester y algunos autores señalan que en la obra de éste hay una influencia no reconocida de su maestro. Sin embargo Giddens ha negado esta herencia intelectual y ha marcado su distanciamiento de las tesis de Elias a quien únicamente cita en sus obras más recientes. En *Modernity and Self-Identity* Giddens se refiere a la importancia de la obra de Elias para el estudio histórico de la separación entre lo público y lo privado y en el análisis que hace de los ritos acerca de la muerte en *La soledad de los moribundos*. En el libro de Giddens sobre las transformaciones de la intimidad también se encuentra una cita al pensamiento de Elias relacionada con el estudio de las reglas de etiqueta. Al respecto véanse Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity*, California, Stanford University Press, 1991; y *The Transformation of Intimacy*, California, Stanford University Press, 1992; Gina Zabludovsky, *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*, op. cit., pp. 95-96.

<sup>23</sup> Norbert Elias, *La sociedad de los individuos*, op. cit., pp. 160-161; y Norbert Elias, Eric Dunning, *Time, An Essay*, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1992.

<sup>24</sup> Norbert Elias, *La sociedad de los individuos*, op. cit., pp. 143-144.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 153.

El ser humano aprende desde edad temprana que debe diferenciarse, competir y destacar por sus propias cualidades para llegar a sentir orgullo de sí mismo, ser digno de aplauso y encontrar satisfacción en sus éxitos. Sin embargo, también es cierto que, en sociedades de este tipo, los ámbitos en los que uno puede sobresalir están rigurosamente delimitados y en muchas circunstancias lo que se espera del individuo es precisamente lo contrario. Descollar por encima de otros puede provocar desaprobación. No es fácil mantener el equilibrio justo entre la capacidad de ser semejante a los demás y la facultad para ser único y distinto, y los esfuerzos para lograr este balance generan conflictos.

Las posibilidades de elegir por uno mismo y buscar los anhelos personales mediante los propios esfuerzos, conlleva a una serie de riesgos particulares. Se espera que cada persona posea una amplia visión y una gran perseverancia, sea capaz de abandonar las posibilidades de felicidad momentánea y relegue sus impulsos inmediatos a favor de objetivos a largo plazo que prometen satisfacción duradera.<sup>27</sup>

Pero como es natural, uno también puede equivocarse y la amplia gama de aspiraciones también produce un gran número de frustraciones.<sup>28</sup> De acuerdo con las distintas oportunidades y clases sociales, los individuos se enfrentan a diversas encrucijadas para optar por la dirección a seguir y tienen que “abandonar al borde del camino todas las alternativas no tomadas, las oportunidades desperdiciadas, las vidas no vividas, los papeles no desempeñados, y las vivencias no experimentadas”.<sup>29</sup> Si se vuelve la mirada hacia atrás, es fácil caer en la duda y lamentarse de las rutas no transitadas y de los talentos y dones que no llegaron a desarrollarse.

El afán de destacar sobre los demás, de buscar anhelos personales mediante los propios méritos se convierte en un componente fundamental de la identidad. El individuo vive como un proceso natural lo que se ha desarrollado mediante un aprendizaje social que en términos históricos se ha extendido paulatinamente. Primero sólo existía entre los hombres y en

<sup>27</sup> En estas tesis Elias muestra la gran influencia recibida de Sigmund Freud. De hecho, los argumentos centrales de *El proceso de la civilización* no podrían entenderse sin tener como antecedente los argumentos freudianos expuestos en *El malestar en la cultura* en torno a la agresividad del comportamiento humano y los mecanismos culturales para controlarla. Además, Elias participa activamente en grupos de psicoanálisis. Consúltese al respecto: Norbert Elias, *Mi trayectoria intelectual*, Barcelona, Península, 1995; Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1986; Gina Zabudovsky, *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*, op. cit., pp. 35-42.

<sup>28</sup> Norbert Elias, *La sociedad de los individuos*, op. cit., p. 153.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 154.

capas reducidas de la población y luego se hace extensiva a las mujeres y otros sectores.<sup>30</sup>

Así entendida, la individualización es una estructura de la personalidad propia de las sociedades industrializadas en la cual, como si se tratara de un anhelo evidente y natural, el “ideal del yo” busca diferenciarse de los demás. Las personas suelen experimentar la sensación de que la vida social les impide la realización de lo que son “interiormente” y “naturalmente”. Desde esta perspectiva, la sociedad es percibida como una especie de carcelera, una madre poderosa, hostil y limitante que impone restricciones a su hijo y lo obliga a contener dentro de sí lo que sería capaz de hacer y expresar por su cuenta.<sup>31</sup>

Esta percepción se convierte en una convincente verdad emocional muy adecuada para las personas de nuestro tiempo que, debido al grado relativamente alto de individualización, se sienten como nómadas, como “sujetos” aislados frente a los que se encuentra el resto del mundo. En oposición a esta sensación, Elias explica cómo, en realidad, la percepción de no poder vivir la propia vida y la de estar esencialmente solo son aspectos de un mismo fenómeno. La construcción de este esquema básico de la personalidad es un producto de los procesos paralelos de individualización

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 154-155. A diferencia de lo que ocurre ahora, en las sociedades menos complejas generalmente sólo había un camino en línea recta para los seres humanos desde su niñez, uno para las mujeres y otro para los hombres. No existían tantas alternativas que aparecieran como oportunidades “desperdiciadas” desde una mirada retrospectiva. La obra de Elias contrasta con la de gran parte de los sociólogos del siglo XX que durante mucho tiempo no tomaron en cuenta, dentro de sus preocupaciones, el análisis de los vínculos asimétricos de poder entre hombres y mujeres. Elias estudia el cambiante equilibrio de poder entre los sexos y relaciona el proceso de civilización a las modalidades de emancipación de la mujer. Consúltese al respecto: Norbert Elias, *La sociedad cortesana*, *op. cit.*; Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, *op. cit.*, p. 327; Norbert Elias, “El cambiante equilibrio de poder entre los sexos”, en *Conocimiento y poder*, Madrid, Ediciones la Piqueta, 1994; Gina Zabłudovsky, *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*, *op. cit.*, pp. 122-127.

<sup>31</sup> Para fortalecer sus argumentos Elias cita el poema de Rainer María Rilke que dice: “Veo la vida desde mi celda”, “Estoy más lejos de los hombres que de las cosas; los hombres son accidentes, voces, miedos, pequeños gozos, siempre disfrazados, siempre embozados tras sus máscaras. Nadie vive su propia vida. Quizás existan en algún lugar tesoros donde todas esas vidas no vividas se amontonan como corazas, cunas o trajes, que nadie ha usado jamás. En última instancia, todos los caminos conducen a este arsenal de cosas muertas. Es como una prisión sin ventanas. Puertas con trancas de hierro y rastrillos guardan la entrada. Y los rastrillos los han hecho los hombres”. Norbert Elias, *La sociedad...*, *op. cit.*, pp. 150-151.

y civilización caracterizados por una mayor contención de los impulsos.<sup>32</sup> Las pretendidas divergencias entre los requerimientos individuales y los colectivos, entre la propia personalidad y las estructuras sociales, forman parte de los problemas internos de las sociedades industrializadas altamente diferenciadas, donde la necesidad de estar solo va de la mano de la necesidad de pertenecer a la sociedad.

Estos procesos se hacen más evidentes en ciertas etapas de la vida como la adolescencia y juventud, y en especial a la hora de morir.<sup>33</sup> Esta etapa es analizada con particular atención en el texto titulado *La soledad de los moribundos*, donde Elias explica cómo, lejos de ser una cuestión meramente biológica, la vivencia de la muerte responde a las distintas formas de autopercepción según los diferentes estadios de la civilización. En las sociedades estatales desarrolladas se vive una represión hacia la muerte generada, en gran medida, por el poderoso impulso hacia la individualización que se inicia en el Renacimiento y se prolonga hasta nuestros días.<sup>34</sup> El motivo vivencial de la muerte en solitario responde a la idea que tienen los seres humanos sobre sí mismos como personas totalmente autónomas, separadas, distintas e independientes de los demás.<sup>35</sup>

A partir de estos argumentos, Elias desarrolla una constante crítica a la pretendida separación y/o antítesis entre individuo y sociedad que constituye el eje de muchas corrientes sociológicas. Para entender la forma en que los seres humanos se relacionan entre sí de una manera recíproca, es necesario repensar a las personas simultáneamente como el yo y el nosotros y contrarrestar la presión de una ciencia social que divide y polariza la concepción de lo humano a partir de una falsa dicotomía entre individuo y sociedad. A juicio de Elias, todos los conceptos de las ciencias sociales

<sup>32</sup> Elias Norbert, *El proceso de la civilización*, *op. cit.*

<sup>33</sup> Estos temas son tratados con mayor amplitud en Gina Zabłudovsky, *Modernidad y globalización*, México, Siglo XXI Editores/UNAM, 2010, pp. 103-135.

<sup>34</sup> Además de la individualización, la represión hacia la muerte depende de otras tres condiciones: 1) la prolongación de la vida individual; 2) la representación de la muerte como estación final de un proceso natural, que adquiere mayor importancia por el progreso de la ciencia médica y las prácticas sociales encaminadas a elevar el nivel de la "higiene"; 3) el aumento de la "pacificación" interna de las sociedades. Norbert Elias, *La soledad de los moribundos*, *op. cit.*, pp. 59-60.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 75-76. Como nuestro autor señala: El *ethos* del *homo clausus*, del hombre que se siente solo, tocará pronto a su fin cuando deje de reprimirse la muerte, cuando se incluya este hecho en la imagen del hombre como una parte integrante de la vida. Si la humanidad desaparece, todo cuanto el hombre haya hecho, todo aquello que hayan luchado los hombres entre sí, carecerá de sentido; y también carecerán de sentido todos los sistemas de creencias: los seculares o los sobrenaturales. *Ibid.*, pp. 83-84.

como los de “familia” y “sociedad” se refieren a grupos interdependientes, a figuraciones específicas de personas que se integran a otras personas y que, como tales, no pueden concebirse como ajenos al individuo.<sup>36</sup>

Una vez expuestas las ideas fundamentales de Elias y los pensadores clásicos a continuación se expondrá la forma en que la temática de la individualización es tratada en el pensamiento contemporáneo.

#### LA TEORÍA DE LA INDIVIDUALIZACIÓN EN LOS AUTORES CONTEMPORÁNEOS: BECK, BAUMAN, LIPOVETSKY Y WUTHNOW

Las propuestas de autores como Durkheim, Simmel y Elias, adquieren una nueva resonancia en las recientes formulaciones sobre el tema desarrolladas por autores contemporáneos como Gilles Lipovetsky, para quien el individualismo se vincula con la “hedonización de la vida” y la “lógica de seducción” propia de la “*era del vacío*”.<sup>37</sup>

El tema también ha sido tratado ampliamente por otros sociólogos como Zygmunt Bauman y Ulrich Beck. Ante un mundo que presenta, a la vez, una mayor incertidumbre y un mayor rango de opciones, los seres humanos se ven obligados a elegir entre una amplia gama de oportunidades. La intensificación del proceso de individualización, propio de la modernidad tardía, lleva a que la identidad deje de ser un “dato” para convertirse en una “tarea”.

En la medida en que son los propios actores quienes deben cargar con las responsabilidades, las consecuencias y efectos secundarios de su actuación, “los hombres y mujeres de hoy en día ya no tienen a nadie a quien culpar por sus éxitos y fracasos y las condiciones de la vida colectiva deben renegociarse continuamente según los diversos casos”.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Para lograr estas metas, Elias propone los conceptos de interdependencia y figuración que concibe como constelaciones de seres humanos recíprocamente entrelazados en redes de interdependencia. Al respecto, véanse Norbert Elias, *What is sociology?*, Nueva York, Columbia University Press, 1978, pp. 135-136; y Gina Zabludovsky, *Modernidad y globalización*, op. cit., pp. 121-123.

<sup>37</sup> Sebastian Charles, “El individualismo paradójico. Introducción al pensamiento de Gilles Lipovetsky”, en Gilles Lipovetsky y Sébastien Charles, *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama, 2006, pp. 25-39; Gilles Lipovetsky, “La société d’hyperconsommation”, *Le debat*, núm. 123, 2003, p. 74; Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, Anagrama, 2011.

<sup>38</sup> Bauman Zygmunt, “Individualmente pero juntos”, en Ulrich Beck y Elizabeth Beck-Gernsheim, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 20-22. Consúltese también, de Zygmunt Bauman, *The Individualized Society*, Cambridge, Polity, 2001.

De acuerdo con las tesis de Beck, en el contexto de la individualización, la propia existencia es vivida como una biografía reflexiva y electiva, que se expresa en el mandato “hágalo usted mismo”. La promesa de la modernidad “que nació de la reivindicación del poder del sujeto” se cumple con creces en las sociedades contemporánea y la necesidad de “llevar una vida propia”, que antes era patrimonio de unos cuantos, se convierte en una exigencia para un creciente número de seres humanos que tienen que desarrollar su individualidad en un mundo desbocado. Los hombres y mujeres de hoy en día, se perciben como si estuvieran desincrustados de la sociedad. Viven intentando hallar soluciones biográficas a contradicciones sistémicas sin alcanzar a entender que el individualismo propio de la “sociedad de riesgo” es resultado del desequilibrio institucionalizado en las nuevas condiciones de globalización.<sup>39</sup>

En este contexto, las crisis dejan de ser percibidas en su dimensión social, las formas de vida se destradicionalizan y las personas luchan de forma compulsiva por vivir su propia vida en un mundo que cada vez se les escapa más y donde las recetas y los estereotipos sobre los roles han dejado de funcionar.<sup>40</sup>

Así, a semejanza de lo que habían sostenido los expositores de la teoría sociológica clásica como Durkheim y Elias, Ulrich y Elizabeth Beck consideran que, lejos de tener sus raíces en los propios actores, el individualismo moderno surge en el contexto de cambio colectivo y de una socialización compleja, contingente y con altos niveles de diferenciación. La imagen de un yo “humano y autárquico”, que presupone que los individuos dominan por sí mismos la totalidad de sus vidas, se contrapone constantemente a la experiencia cotidiana y a la mirada sociológica que no puede concebir al individuo sino es en sus relaciones con el mundo del trabajo, la familia y las redes e instituciones globales.<sup>41</sup>

¿Hasta qué punto esta forma de individualismo se opone a los procesos de integración social y hasta dónde los hace posibles? ¿En qué medida esta individualización produce una merma de la ciudadanía, y de participación en asociaciones voluntarias y otras actividades altruistas?

Para pensadores como Zygmunt Bauman, el proceso de globalización y de individualización de la sociedad contemporánea apunta en esta dirección.

<sup>39</sup> Ulrich Beck y Elizabeth Beck-Gernshein, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, op. cit., p. 33-31.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 69-81.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 29-49. Consúltese también de Ulrich Beck, *La sociedad de riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 2006; Ulrich Beck y Elizabeth Beck-Gernshein, *El normal caos del amor*, Barcelona, Paidós, 2001; Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden moderno*, Madrid, Alianza, 1997.

A juicio de este autor, es muy difícil que los nuevos “individuos por destino” puedan ser empáticos con las inquietudes de los demás, por lo cual tienden a no involucrarse con problemas comunes. Desde este punto de partida, apoyándose en una interpretación de las tesis de Tocqueville en el sentido de que “el individuo puede llegar a ser el mayor enemigo del ciudadano”, Bauman afirma que el “otro lado de la individualización parece ser la desintegración de la ciudadanía”.<sup>42</sup>

Sin embargo, no todos los autores contemporáneos parecen compartir esta opinión. Desde una perspectiva más optimista, Lipovetsky considera que la posmoralidad nunca debe leerse como sinónimo de inmoralidad. En la sociedad actual, el relativismo no puede hacerse equivalente a un nihilismo. En la medida en que perdura un núcleo consensual de valores democráticos esenciales, la pérdida de las referencias tradicionales no se traduce en un caos social. A juicio de este pensador, la multiplicación de asociaciones de ayuda mutua y voluntaria, muestra que “la desaparición de la moral incondicional no se ha traducido en una proliferación de conductas egoístas en el conjunto del cuerpo social”.<sup>43</sup>

Esta postura también ha sido desarrollada desde un punto de vista diferente por autores de otras latitudes como Robert Wuthnow quien, en una investigación sobre lo que ocurre en Estados Unidos, demuestra que la búsqueda de bienestar individual no vulnera necesariamente las actitudes altruistas.

El autor explica cómo la libertad y el esfuerzo para lograr un elevado triunfo propio constituyen algunas de las conquistas más preciadas de la sociedad en Estados Unidos. De hecho, los pilares del *american way of life* son precisamente: 1) la libertad para hacer lo que se quiere, 2) la valoración de la lucha por el éxito individual, y 3) la idea de que lo que se debe hacer es perseguir este provecho personal.<sup>44</sup>

En la cultura de Estados Unidos la convicción de que se puede tener éxito con tal de que se esfuerce uno en lograrlo, implica al mismo tiempo que “un fracaso puede ser atribuido a un error del individuo”. Bajo la premisa de

<sup>42</sup> Bauman Zygmunt, “Individualmente pero juntos”, en Ulrich Beck y Elizabeth Beck-Gernsheim, *La individualización. El individualismo institucionalizado...*, op. cit., pp. 24-25.

<sup>43</sup> Sebastian Charles, “El individualismo paradójico. Introducción al pensamiento de Gilles Lipovetsky”, en Gilles Lipovetsky y Sébastien Charles, *Los tiempos hipermodernos*, op. cit., p. 40.

<sup>44</sup> Siete de cada diez personas en Estados Unidos consideran que la libertad personal es absolutamente necesaria, y es muy importante “poder hacer lo que uno quiere”. Para 88% de los estadounidenses preocuparse por sí mismos es de gran relevancia. Robert Wuthnow, “Obrar por compasión”, en Ulrich Beck (ed.), *Hijos de la libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 46-49.

que “puedo lograr todo lo que quiera, si me aplico lo suficiente para ello”, más de la mitad de la población opina que “Los hombres son generalmente culpables de su propia desdicha”.<sup>45</sup>

Sin embargo, a pesar de estas presuposiciones, Wuthnow sostiene que, en Estados Unidos existe también un importante núcleo de valores que gira en torno a la necesidad de preocuparse por los demás. Como lo muestra el número de horas que la población estadounidense dedica a las más diversas formas de ayuda voluntaria, un individualista a ultranza puede llegar a ser sumamente compasivo.<sup>46</sup>

Desde esta perspectiva, a diferencia de Bauman, Wuthnow considera que, por lo menos en lo que se refiere a Estados Unidos, el individualismo y el altruismo no se anulan mutuamente, sino que, en la realidad, éstos tienden a ser combinados de forma muy compleja. El fuerte interés en la autorrealización y el bienestar no es incompatible con las actividades de tipo voluntario sino que, muchas veces, las personas más individualistas pueden ser las que se muestren más abiertas, para ayudar a los demás. La postura característica del individualismo estadounidense, que se yergue sobre la convicción de que cada uno es responsable de su propia ventura, no conduce, necesariamente a aminorar la importancia que reviste la preocupación por las otras personas ni merma la adhesión a valores altruistas que llevan a comprometerse con actividades caritativas y de servicio a la comunidad.<sup>47</sup> Para mostrar estos puntos, el autor recurre a los resultados de las encuestas que miden la participación activa en las organizaciones.

Como veremos a continuación, este tipo de indicadores también se han utilizado en el caso de México.

## LA INDIVIDUALIZACIÓN EN MÉXICO

De acuerdo con tendencias mundiales, los estudios de valores en la sociedad mexicana también muestran que en ésta se ha producido un proceso de

<sup>45</sup> *Idem.*

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>47</sup> En los sondeos de opinión, las preguntas más utilizadas como indicadores del comportamiento caritativo son: En la actualidad ¿participa usted personalmente en alguna actividad organizada por organizaciones de caridad o de servicio social ayudando a los pobres, a los enfermos y a los ancianos? En su texto Wuthnow analiza las tendencias sobre el tema en Estados Unidos en distintos años. Robert Wuthnow, “Obrar por compasión”, en Ulrich Beck (ed.), *Hijos de la libertad*, *op. cit.*, pp. 49-56.

individualización y que una gran mayoría de las personas considera que su éxito personal se debe más a sus propias decisiones y esfuerzos que a otros factores.

A partir de una interpretación propia de los resultados de la *Encuesta nacional de valores sobre lo que une y divide a los mexicanos* (ENVUD),<sup>48</sup> se pudo observar que los habitantes de nuestro país consideran que lo que más se necesita para ascender en la posición social es tener “preparación y estudios” (88%), “trabajar duro” (74%) y mostrar una “actitud ganadora” (43%). Como contraste, sólo 23% de los mexicanos(as) considera que sus propias circunstancias o posibilidades de éxito se explican por “tener fe” y sólo 15% cree que se debe a su “buena suerte”.

Las anteriores respuestas muestran que, como en otros países, la forma en que los mexicanos(as) se conciben a sí mismos responde a una individualización de corte moderno que se yergue sobre la convicción de que el propio individuo es el responsable de sus conquistas y debilidades. Lo anterior se hace especialmente notorio en el caso de los jóvenes. De hecho, una considerable mayoría de la población menor de 30 años consideró que tiene una completa libertad de elegir y control sobre sus vidas, 67% calificó este rubro con evaluaciones que van del 8 al 10.<sup>49</sup>

Al respecto, conviene aclarar que el concepto de individualización aquí empleado es congruente con el que se ha sustentado a lo largo del presente trabajo, a partir de la recuperación de la tradición sociológica clásica y contemporánea. Como ya se ha señalado, este término no necesariamente se equipara con el egoísmo y, como lo muestra el caso de Estados Unidos, no siempre se vincula con el bajo índice de participación y pertenencia a grupos u organizaciones.

Así considerado, este concepto se diferencia del que han sostenido diversos analistas como Jorge Castañeda<sup>50</sup> y Leonardo Curzio,<sup>51</sup> quienes –lejos de concebir al individualismo como producto de la socialización característica de modernidad– retoman las tesis de Samuel Ramos y Octavio Paz y, desde una perspectiva un tanto esencialista, afirman que el individualismo mexicano

<sup>48</sup> La ENVUD es un estudio realizado por Banamex y la fundación Este País, con base en una encuesta a nivel nacional que se levantó a finales de 2010.

<sup>49</sup> Para una mayor profundización en este tema, consúltese de Gina Zabłudovsky, “Individualización y juventud en México. Educación, actitudes laicas y redes mediáticas”, *Este País*, núm. 249, México, enero, 2012.

<sup>50</sup> Jorge Castañeda, *Mañana o pasado. El misterio de los mexicanos*, México, Aguilar, 2011; “Entre la percepción y la realidad”, *Este País*, septiembre, 2011.

<sup>51</sup> Leonardo Curzio, “México invertido”, *Este País*, octubre, 2011.

es un símbolo de la “falta de rumbo”<sup>52</sup> de nuestro pueblo, un factor de retraso propio del “ser de los mexicanos” o del “alma nacional” que se caracteriza por la aversión al conflicto,<sup>53</sup> la resistencia a emprender acciones colectivas y por un tipo de desconfianza colosal concebida como una enfermedad que se expresa en forma de “sospechosísimo” que “lleva a ocultar parte de la verdad como estrategia de relación con los otros”.<sup>54</sup>

Al respecto, concuerdo con las críticas expresadas por Alejandro Moreno cuando señala que el término individualismo no es el más apropiado para describir lo que Jorge Castañeda tiene en mente y que las estadísticas y encuestas que cita carecen, en la mayoría de los casos, de referentes de comparación<sup>55</sup> para diagnosticar si son propiamente mexicanas o también se encuentran en otras sociedades.

Por otro lado, aunque parto de una definición distinta de individualización, coincido con ciertos criterios de Luis de la Calle y Miriam Jerade<sup>56</sup> cuando afirman que algunos rasgos individualistas de los mexicanos son acordes con la modernidad. Al respecto, como ya se vio al analizar la obra de Robert Wuthnow, y como también lo advierten Suhayla Bazbaz, Eduardo Bohórquez y Roberto Castellanos,<sup>57</sup> resulta conveniente cuestionar la lectura tradicional que necesariamente concibe al beneficio individual y a la acción colectiva como una dicotomía.

Lo anterior, sin embargo, tampoco debe leerse como una defensa del liberalismo económico más extremo, que sostiene que la competencia irrestricta y el bienestar individual necesariamente redundan en la prosperidad social. Como también lo ha mostrado Miguel del Castillo Negrete, las inequidades prevalecientes en México hacen evidente que esto no siempre ocurre.<sup>58</sup>

<sup>52</sup> Leonardo Curzio, “México invertebrado”, *op. cit.*, p. 59

<sup>53</sup> Jorge Castañeda, *Mañana o pasado. El misterio de los mexicanos*, *op. cit.*

<sup>54</sup> Leonardo Curzio, “México invertebrado”, *op. cit.*, pp. 59-60.

<sup>55</sup> Alejandro Moreno, “El misterio mexicano”, *Este País*, septiembre, 2011.

<sup>56</sup> Luis de la Calle y Miriam Jerade, “Una sociedad más moderna y homogénea de lo que se piensa”, *Este País*, núm. (falta), noviembre, 2011.

<sup>57</sup> Suhayla Bazbaz, Eduardo Bohórquez y Roberto Castellanos, “Valores y cohesión comunitaria”, *Este País*, septiembre, 2011.

<sup>58</sup> Para ajustarme a los límites de este artículo, en este trabajo no traté la vinculación entre individualización, trabajo, estructura familiar, clases sociales y desigualdad social. Para un análisis interesante sobre esta temática consúltese Miguel del Castillo Negrete, “La individualización en México. Análisis del pensamiento de Ulrich Beck”, tesis para obtener el grado de doctor en ciencias políticas y sociales con orientación en sociología, México, UNAM, 2011.

A MANERA DE CONCLUSIÓN: LA IMPORTANCIA DE LA REFLEXIÓN CONCEPTUAL

Como se ha demostrado en el presente artículo, el problema del individualismo y el de la individualización han sido recuperados de forma creciente para hacer un diagnóstico de lo que ocurren en la sociedad contemporánea.

En el caso de nuestro país, en varios textos publicados durante los últimos años, los términos se han utilizado para referirse a una pretendida pre-modernidad política y una especie de “alma nacional” del mexicano con supuestas características esencialistas desarrolladas a partir de un rescate contemporáneo de los textos de Samuel Ramos y de Octavio Paz.

Esta forma de caracterizar a lo mexicano que ahora se trata de mostrar a partir de una interpretación personal de cuestionarios y encuestas, responde más bien a una tradición ensayística y provocadora que, como tal, puede ser sumamente sugerente pero que no tiene como respaldo un trabajo minucioso de precisión conceptual que, desde nuestro punto de vista, sólo puede lograrse a partir de la reconstrucción del pensamiento clásico y contemporáneo.

Como se ha visto en este trabajo, la herencia intelectual de nuestra disciplina nos permite concebir la individualización desde una perspectiva sociológica en la cual, más que una fuerza “opuesta al desarrollo de la modernidad”, se trata de una consecuencia de la misma que, como tal, no puede entenderse sino a la luz del desarrollo institucional y de un complejo proceso de socialización.

Esta perspectiva ha sido desarrollada ampliamente por autores contemporáneos como Gilles Lipovetsky, Ulrich y Elizabeth Beck y Zygmunt Bauman, quienes a su vez son herederos de la tradición sociológica de mediados del siglo XX presente en autores como Norbert Elias y de los pensadores clásicos que lo precedieron, entre los que destacan George Simmel y Émile Durkheim.

La revisión que se ha desarrollado en este trabajo, a partir de las líneas de continuidad y ruptura de estos autores, muestra la importancia de llevar a cabo una agenda alrededor de los conceptos que se utilizan cotidianamente en el trabajo de investigación y cuya continua reelaboración resulta prometedora tanto para el pensamiento teórico como para el trabajo empírico. La reflexión sobre los conceptos y su revisión en un proceso de actualización permanente, permite así “problematizar el mundo sin reificar las categorías y organizar la reflexión, a medio camino entre las leyes totalizadoras y la realidad empírica concreta”.<sup>59</sup>

<sup>59</sup> Alejandro Portes, “La sociología en el hemisferio. Una nueva agenda conceptual”, *Nueva Sociedad*, núm. 178, p. 33.

Como “unidades de pensamiento” dentro de un lenguaje especializado, los conceptos posibilitan establecer semejanzas y diferencias que hacen posible las relaciones lógicas en el quehacer científico y permiten tener una plataforma común y obtener una mayor claridad en la comunicación, tanto entre los especialistas como en la transferencia de conocimientos al resto de la población.<sup>60</sup> Como lo apunta Luis Felipe Estrada: “la precisión conceptual permite una univocidad al lenguaje científico que lo aleja de las ambigüedades e imprecisiones del que adolecen las lenguas naturales”. En ello radica la particularidad de los vocabularios especializados que –a diferencia de la diversidad de significados propios de la lengua natural– se constituyen como representaciones de la estructura conceptual más estable que caracteriza al conocimiento.<sup>61</sup>

Sin embargo, lo anterior no quiere decir que los conceptos sean homogéneos y estáticos ni que se rijan por leyes inamovibles y restrictivas. Por el contrario, éstos deben ser entendidos como sistemas dinámicos que se transforman conforme lo hacen “la cultura, la sociedad y la función comunicativa que ejerce la lengua en la realidad”.<sup>62</sup> En este sentido, conviene recordar que “todos los lenguajes especializados son sublenguajes de una lengua histórica”,<sup>63</sup> y constituyen “una selección de elementos lingüísticos y de las relaciones que mantienen en textos con una temática restringida”.<sup>64</sup>

En la práctica, los límites no están tan bien definidos y en realidad existe un continuo tránsito entre la lengua común y la especializada.<sup>65</sup> Si bien es cierto que, para no perder su capacidad explicativa y comprensiva, la estructura

<sup>60</sup> Consúltese al respecto María Teresa de Cabré, *La terminología. Teoría, metodología, aplicaciones*, Barcelona, Antártida/Emuréis, 1993; Luis Felipe Estrada Carreón, “Una aproximación terminológica al concepto de multidisciplina. La banalización de un concepto”, en Luis Felipe Estrada, Mauricio Pilatowsky y Alejandra Velázquez (coords.), *La indisciplina del saber: la multidisciplina en debate*, México, UNAM, 2010, pp. 32-35; y de Eugen Wüster, *Introducción a la teoría general de la terminología y a la lexicografía terminológica*, Barcelona, UIA, 1998. Eduardo Torres Espinosa, “Introducción”, en Eduardo Torres y Juan de Dios Pineda Guadarrama (coords.), *Reforma institucional en México. Avances y asignaturas pendientes*, México, UNAM, 2009; Giovanni Sartori, “¿Hacia dónde va la Política?”, *Revista Política y Gobierno*, México, CIDE, vol. 11, núm. 2, 2004, pp. 349-354.

<sup>61</sup> Luis Felipe Estrada Carreón, “Una aproximación terminológica al concepto de multidisciplina. La banalización de un concepto”, *op. cit.*, p. 32.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 36-37.

<sup>63</sup> Sin embargo, Felipe Estrada advierte que no todos los sublenguajes de la lengua histórica son lenguajes especializados. *Idem.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>65</sup> *ibid.*, p. 38.

lógica de las ciencias sociales tienen que renovarse continuamente, también es verdad que los cambios deben tomar como punto de partida las categorías que forman parte del andamiaje de nuestro conocimiento y que en muchas ocasiones tienen su génesis en el pensamiento de los padres fundadores de la sociología.

Lo anterior resulta especialmente pertinente en el ámbito de las ciencias sociales contemporáneas caracterizadas por un discurso argumentativo donde confluye un amplio rango de desacuerdos persistentes y extendidos, que hace que podamos tener un conocimiento auténtico a partir de puntos de vista distintos y rivales.<sup>66</sup> A diferencia de lo que ocurre en las “ciencias duras”, en nuestras disciplinas nos enfrentamos constantemente al riesgo de la *banalización* que se produce cuando los términos especializados se introducen acríticamente al lenguaje cotidiano,<sup>67</sup> desvinculándolos de la estructura conceptual que les dio origen.<sup>68</sup> Esto suele ocurrir con bastante frecuencia cuando conversamos sobre asuntos de nuestra especialidad entre conocidos(as), ajenos a nuestra disciplina, cuando escribimos un artículo de divulgación de la ciencia, o cuando en los noticieros se aluden a problemas de la sociedad y la política.<sup>69</sup>

Como se ha mostrado en este trabajo, para contrabalancear esta tendencia es fundamental llevar una continua tarea de reconstrucción conceptual que pueda tomar en cuenta las líneas de continuidad y ruptura del pensamiento clásico y el contemporáneo.

Desde esta perspectiva, el rescate que se ha hecho en este artículo de los diferentes autores, ha permitido entender el concepto de individualización como resultado del proceso de socialización y de diferenciación social de largo alcance que son propios de la modernidad y que han llevado a que los seres humanos construyan su identidad a partir del aumento en el número de opciones y la ampliación en sus márgenes de deliberación.

La argumentación sociológica aquí desarrollada ha permitido cuestionar aquellos discursos que equiparan acríticamente la individualización con

<sup>66</sup> Jeffrey Alexander, “La centralidad de los clásicos”, en Anthony Giddens y Jonathan Turner (coords.), *La teoría social hoy*, México, Conaculta/Alianza Editorial, 1987, pp. 22-70. Consúltese también en Gina Zabludovsky, “Clásicos y contemporáneos de la teoría sociológica. Entrevista a J. Alexander”, en Gina Zabludovsky, *Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo*, *op. cit.*, pp. 279-297.

<sup>67</sup> María Teresa de Cabré, *La terminología. Teoría, metodología, aplicaciones*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>68</sup> Luis Felipe Estrada Carreón, “Una aproximación terminológica al concepto de multidisciplinaria. La banalización de un concepto”, *op. cit.*, p. 40.

<sup>69</sup> *Idem.*

otras nociones como la de egoísmo, desconfianza, falta de participación en asociaciones o apatía social.

Por las limitaciones propias de este texto, no se ha podido incursionar en el pensamiento de todos los autores que abordan estas temáticas ni hacer un análisis más puntual sobre la forma en que los conceptos tratados pueden ser útiles para el análisis de la sociedad mexicana contemporánea. En la medida en que esta entrega es parte de una investigación más amplia, algunas de estas ausencias y limitaciones han sido incorporadas para seguir profundizando en ellas dentro de la agenda de un proyecto en proceso.

# Carpeta gráfica

---

Sergio E. Ospina Rodríguez

*Pensamientos, sujetos e historias*

**A**nte nuevas realidades económicas, políticas y culturales, los actores sociales mantienen posturas cada vez más polarizadas; tanto la sociedad civil como los organismos gubernamentales luchan por preservar las identidades en un juego de estira y afloja, en una danza frenética entre lo preestablecido y lo que está por descubrirse.

Hablar de realidades en constante transformación implica vislumbrar la existencia de sujetos-actores especializados que se representan en el arte de la transformación y la improvisación, capaces de interactuar y de crear, a partir de sus proyecciones, una multiplicidad de escenarios cargados de emociones, donde, como acto final, sus necesidades afectivas serán realmente las socializadas.

¿En qué lugar se encuentra el sujeto como constructor de realidades?, ¿qué historias se cuenta cuando es sumergido en un sistema de movimientos sociales? La serie fotográfica “Pensamientos, sujetos e historias” invita a pensar la representación del individuo actuando su propio papel en el *scenarium* histórico de nuestro país. En esta escenificación, la subjetividad es mutua: el actor recrea sin saber más de una historia de la que él representa y, al mismo tiempo, comparte sin darse cuenta de las necesidades de las que somos afines.

La intencionalidad es retratar al sujeto-actor a partir de la conformación del sujeto sobre la libertad de pensamiento en las acciones colectivas. Cada imagen está captada en escenarios donde su participación define nuestra historia. A fin de cuentas, actúan dentro de nuestra posibilidad democrática y participativa, y su presencia hace posible la conformación de nuevas cohesiones sociales.

En este sentido, la serie retrata catorce sujetos-actores al frente de acciones colectivas que dan cuenta de sus necesidades, de lo contradictorio y lo reprimido de su mundo interno, a partir de innumerables pensamientos, afectos y deseos que se entretajan en una sola realidad, la nuestra.

\* Sergio E. Ospina Rodríguez es licenciado en Psicología social con enfoque en psicología de la salud (UAM-Iztapalapa); artista visual y escritor creativo [[www.ospinarte.com](http://www.ospinarte.com)].



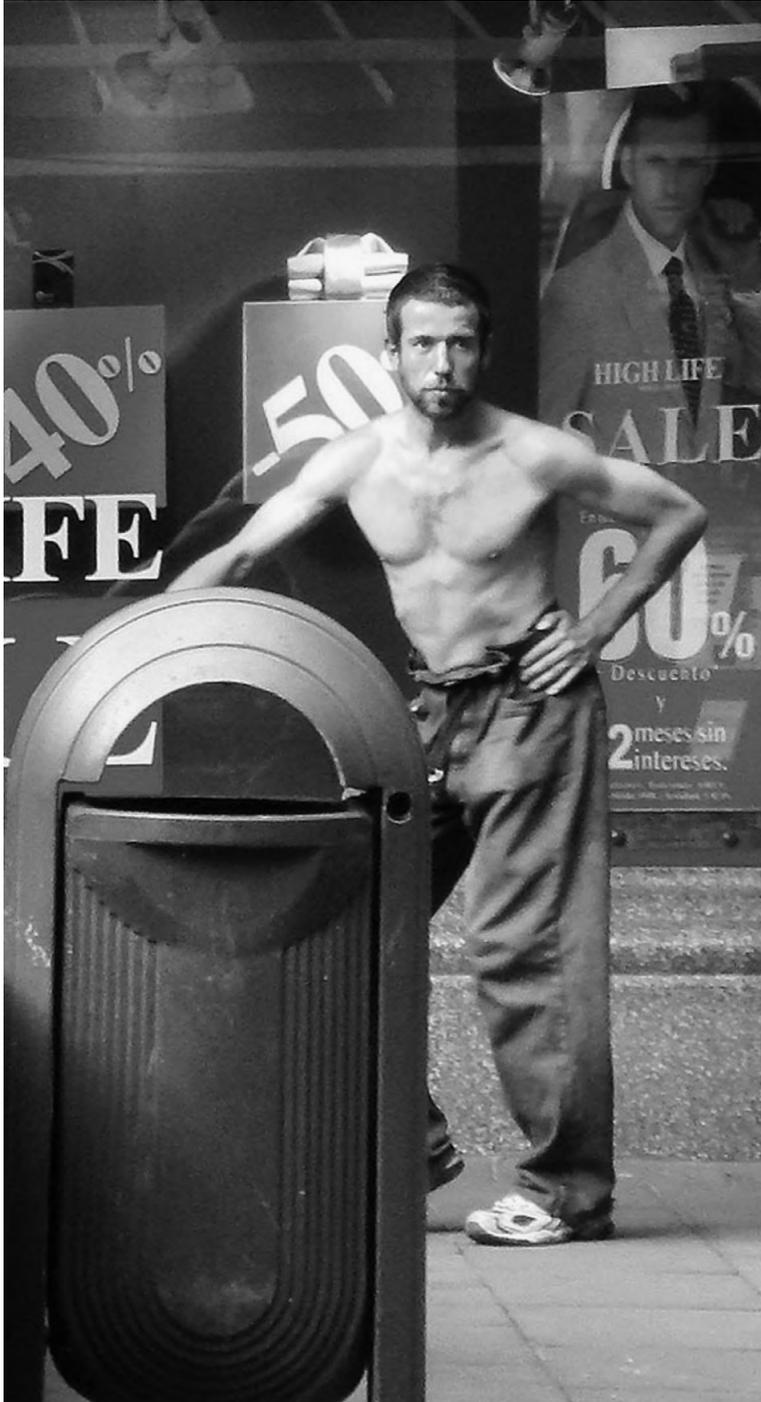
*Activista suspendida.* Marcha por la paz, avenida Juárez.  
Ciudad de México, mayo de 2011.



*On menor.*  
Marcha por la paz,  
Zócalo capitalino.  
Ciudad de México,  
mayo de 2011.



*Bandera mujer.* Marcha por la paz, Zócalo capitalino.  
Ciudad de México, mayo de 2011.



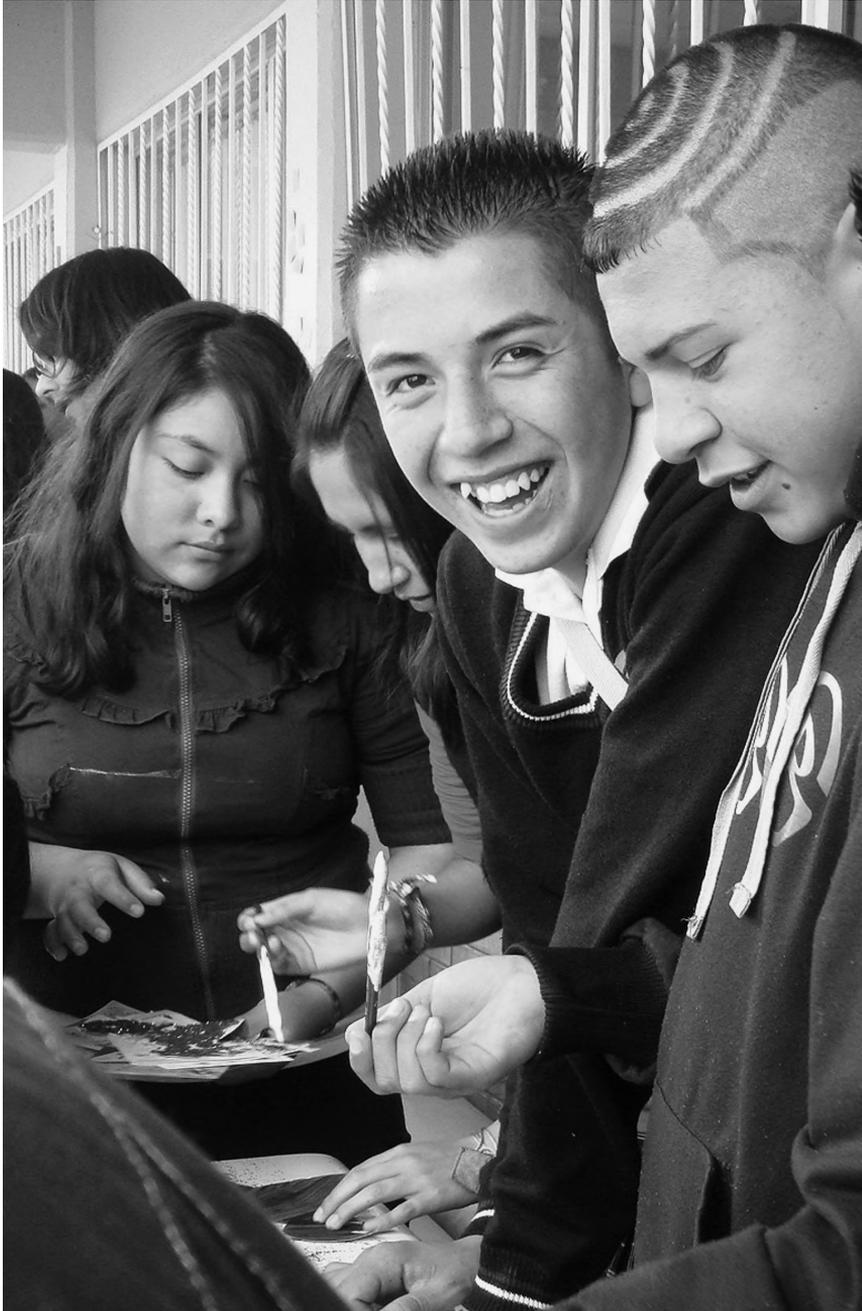
*Modelaje subjetivo.*  
Indigente en calle Gante,  
Centro histórico.  
Ciudad de México,  
agosto de 2009.



Acciones colectivas. Plantón de vecinos contra la Línea 12 del Metro, Calzada de Tlalpan. Ciudad de México, octubre de 2009.



*Participación ecológica.* Reunión GEO Juvenil, Plaza municipal.  
Ecatepec de Morelos, Estado de México, marzo de 2007.



*Adolescentes. Actividad lúdica en el Conalep Santa Fe, Cuajimalpa.  
Ciudad de México, noviembre de 2009.*



*Jóvenes en ensayo.* Día Internacional de la Juventud, Zócalo capitalino.  
Ciudad de México, agosto de 2010.



*Descansa STCM.*  
De la calle al vagón,  
Línea 9, 6:45 am.  
Ciudad de México,  
agosto de 2009.



*Espuma a la mexicana.* 15 de Septiembre en el municipio de Atlapulco.  
Estado de México, septiembre de 2009.



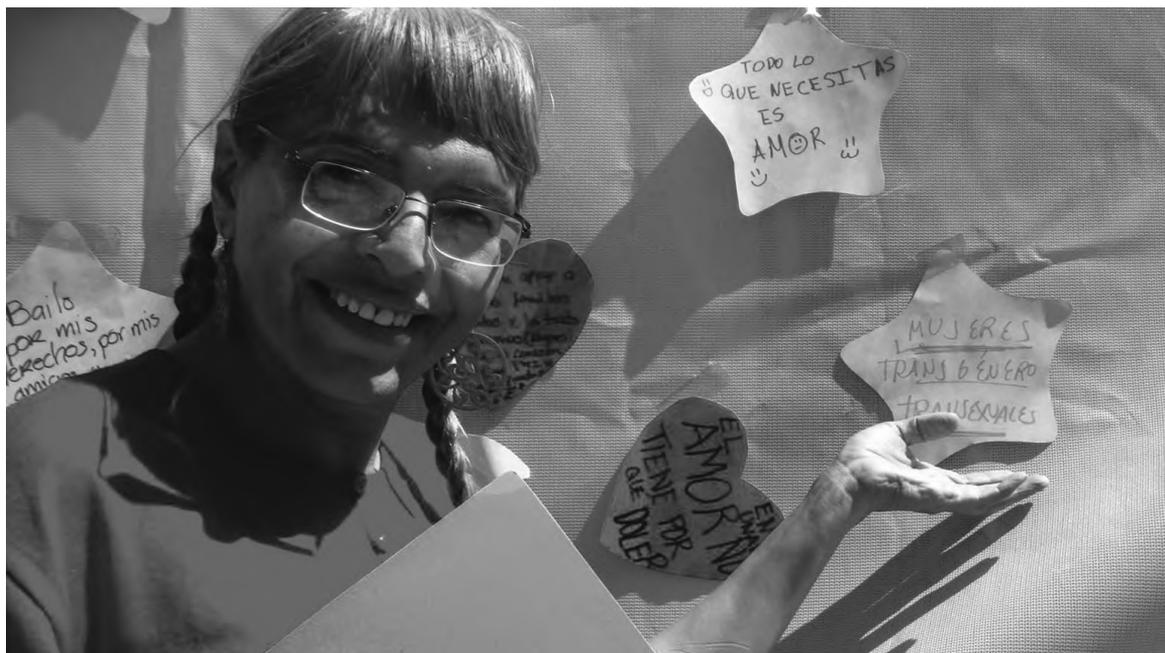
*Joven en Collarín.* Marcha en oposición de la violencia contra las mujeres, Paseo de la Reforma. Ciudad de México, marzo de 2011.



*Lenguaje oficial.* Desalojo ante plantón de vecinos contra la Línea 12 del Metro, Calzada de Tlalpan. Ciudad de México, octubre de 2009.



*Tapabocas-ese.* Ciudadano en contingencia, días de influenza en Paseo de la Reforma. Ciudad de México, mayo de 2009.



*Amor transexual.* Evento "¿Por qué baila tu amor?", Monumento a la Revolución, Plaza de la República. Ciudad de México, 14 de febrero de 2013.

# Implementación del algoritmo del replicador dinámico en Lenguaje R

---

---

*Isabel Quintas Pereira\**

## *Resumen*

Se presenta la implementación en Lenguaje R de una derivación del replicador dinámico para analizar y simular características culturales de la sociedad con el modelo evolutivo, similar al enfoque utilizado en biología. El algoritmo escrito es una solución por diferencias finitas de la versión del replicador dinámico presentada por Bowles y Gintis con un alto nivel de generalidad para permitir al investigador utilizarlo para modelar distintas situaciones, con sólo definir las funciones de probabilidades de contacto e interacción entre grupos y las funciones de pagos. Se decidió utilizar el Lenguaje R porque a pesar de su creación como una herramienta estadística, se difunde en una diversidad de aplicaciones; además su calidad de intérprete lo hace accesible a personas sin educación formal en cómputo.

*Palabras clave:* sistemas dinámicos, replicador dinámico, juegos evolutivos, Lenguaje R, simulación.

## *Abstract*

The paper shows a dynamic replicator implementation in R Language to analyze and simulate the cultural and behavioral features of society with an evolutionary model used by the biological science. The algorithm is a solution by finite difference method of Bowles and Ginti's version of dynamic replicator, it allows the researcher to use it to model different situations, with only define the probability functions of contact and interaction between groups and payment functions. We decide to use R Language despite its use as statistical tool, because allows to model different problems also it is accessible to people without formal education in computing.

*Key words:* dynamical systems, dynamic replicator, evolutionary games, R Language, simulation.

Artículo recibido el: 25-04-12

Artículo aceptado el: 20-03-13

\* Profesora-investigadora, Departamento de Producción Económica, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Xochimilco, México [@].

**E**n las ciencias sociales los sistemas dinámicos pueden ser representados como sistemas discretos donde se individualiza a cada uno de los sujetos o se discretiza el tiempo, o ambos, y el sistema pasa de un estado al otro de los  $n$  estados posibles. Uno de los métodos utilizados para modelar algunas situaciones dinámicas son las cadenas de Markov.<sup>1</sup> Estos modelos suponen que la proporción o probabilidad de que un individuo cambie de categoría (estrategia, característica o juego) son conocidas con antelación, ya sea por información previa, en el caso en que se repitan las mismas conductas, o que se considere algún cambio previsible en el tiempo.

La modelación basada en agentes es usada tanto en las ciencias naturales como en las del comportamiento,<sup>2</sup> pues permite el estudio de la dinámica con que evolucionan las características o estructuras de la sociedad, cuando se pueden evaluar algunos parámetros de dicha sociedad a partir de los datos existentes o de hipótesis a comprobar. La teoría de juegos es una herramienta para estudiar las estrategias que los individuos pueden utilizar para optimizar su beneficio. Pero los individuos (los agentes) aprenden en el proceso de interacción y esto lleva a los juegos evolutivos, donde los individuos cambian de estrategia en función de la percepción de su propio comportamiento y el de los vecinos, esto es, se adaptan.

El estudio de los sistemas dinámicos utilizando los juegos evolutivos se puede analizar como un problema continuo en el tiempo, utilizando ecuaciones diferenciales, o como sistemas discretos utilizando variantes de las cadenas de Markov. Si se utiliza el esquema discreto, cada uno de los agentes debe ser modelado de manera independiente y se debe seguir la trayectoria de cada uno de ellos; en sistemas con sólo unos pocos cientos de individuos el problema

<sup>1</sup> Cadenas de Markov: este modelo se utiliza para representar a individuos con determinadas preferencias actuales, pero que las modifican en el tiempo; se trata de un modelo determinístico ya que se conoce la cantidad de individuos que en un cierto tiempo tienen cada una de las  $n$  características o preferencias  $x^o$ ; además se conoce la matriz de transición  $P$  que indica cuál es la proporción de individuos que en cada intervalo de tiempo cambiarán su preferencia de  $i$  a  $j$ ; en el siguiente periodo la cantidad de individuos con cada una de las preferencias será  $x_1 = x^o P$ , dos periodos después esta cantidad se habrá modificado a  $x_2 = x_1 P = x^o P^2$ .

<sup>2</sup> Samuel Bowles y Herbert Gintis, *A Cooperative Species: human reciprocity and its evolution*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2011.

combinacional lo vuelve gigantesco, por lo que sólo se realizan simulaciones con algunas decenas de agentes. La aproximación continua tampoco está exenta de problemas: la resolución de muy pocos sistemas, aun de los simples con no demasiados individuos o estrategias, es analíticamente posible, y aun así, no es fácil encontrar la solución, por lo que se apela a las ecuaciones en diferencias, que es una forma de discretizar en el tiempo, mientras que los individuos se agrupan según sus características o estrategias.

El método del replicador dinámico es una variante de los modelos de juego evolutivos donde lo que interesa es conocer cuál es la tasa diferencial con que los individuos de las diferentes estrategias se replican (reproducen), más que buscar la estrategia para lograr un óptimo en el beneficio. En ciertos casos los individuos asumen estrategias que aportan al bien común, la sobrevivencia de la especie, más que a la optimización del beneficio individual.

El replicador, aunque con otra notación, fue introducido como un modelo matemático para el estudio de la evolución biológica por los teóricos Peter Taylor y Leo Junker en 1978. En 1983 Schuster y K. Sigmund lo llamaron la ecuación de replicación, y a sus resultados, la dinámica de la replicación. Los científicos sociales lo han utilizado para construir modelos que muestren o expliquen la emergencia de normas culturales,<sup>3</sup> aunque no puede reproducir una mutación y por lo tanto al trasladarlo al mundo social puede mostrar cómo aparecen ciertos patrones que pudieran favorecer los cambios, pero no la emergencia de nuevas cualidades.

Se seleccionó el lenguaje R por ser: 1) accesible a todo el mundo, ya que se trata de *software* libre; 2) a pesar de que no es sencillo dominarlo, en un taller de un par de días se pueden aprender a usar las herramientas ya desarrolladas por otros usuarios; 3) facilita la programación de funciones específicas, y más aún de modificar las existente a personas no necesariamente habituadas a esto, ya que se trata de un lenguaje intérprete que no requiere ser compilado y no precisa de la definición de complejas estructuras de datos; 4) su uso se está popularizando en casi todas las áreas para la presentación de resultados de documentos científicos.

#### ALGORITMO DEL REPLICADOR DINÁMICO

El algoritmo del replicador dinámico describe la evolución de una población como un juego evolutivo donde los individuos cambian su comportamiento

<sup>3</sup> Alexander J. McKenzie, *The structural evolution of morality*, Inglaterra, Cambridge University Press, 2007.

o algún rasgo característico, por imitación a otros individuos que ellos consideran que les va mejor o son más afortunados (*fitness*). Se trata de encontrar la tasa de variación de cada una de los grupos de la población con determinado rasgo o característica, en el tiempo y ver si existen estados de equilibrio hacia los que tienda la población dependiendo o independientes de las condiciones iniciales; o si existen situaciones o patrones característicos hacia los que podría tender la población.

Si  $x$  es el vector de las fracciones de individuos en que está dividida la población según la característica de interés, se quiere conocer cómo se replican los individuos de estos grupos:

$$dx / dt$$

El algoritmo a implementar es la versión presentada por Bowles y Gintis en su libro *A Cooperative Species*; ellos utilizan este algoritmo para mostrar la evolución de la fracción de individuos altruistas inmersos en una sociedad intolerante. Por tratarse de sólo dos comportamientos es posible en ese caso mostrar gráficamente la trayectoria de la evolución de ambas conductas para determinados parámetros y analizar cuándo convergen a situaciones de equilibrio.<sup>4</sup> Pero el algoritmo es general y se puede aplicar para cualquier número de individuos agrupados en un número finito de estrategias.

Se tiene una población de individuos en que cada uno sigue una de  $n$  estrategias puras  $s_i$ . El juego se repite en el tiempo  $t$  (donde  $t = 1, 2, 3, \dots$ ) y llamamos  $x_i^t$  a la fracción o parte de la población que utiliza la estrategia  $s_i$  en el periodo de tiempo  $t$ , tal que  $\sum_i x_i^t = 1$ .

Sea  $P_i^t$  el pago obtenido por la porción de la población  $x_i^t$  que utilizó la estrategia  $s_i$  en el tiempo  $t$ . El pago a la estrategia depende, entre otros factores, de qué fracción de la población escoja tal estrategia<sup>5</sup>  $P_i^t = P_i(x_i^t, t)$ .

El modelo indica que en cada intervalo de tiempo  $dt$  algunos individuos del grupo  $i$ , se enteran de la estrategia utilizada por algún otro individuo, y por ende una parte del grupo de individuos con estrategia  $i$  escogido aleatoriamente con probabilidad  $\alpha x_i dt > 0$  cambia su estrategia a la de los individuos grupo  $j$  si percibe que los individuos de la estrategia  $s_j$  obtienen

<sup>4</sup> El equilibrio ocurre cuando la cantidad de individuos que pasan de  $i$  a  $j$  es igual a la cantidad que pasa de  $j$  a  $i$ :  $x_i dx_j / dt = x_j dx_i / dt$ , ya que se trata de un caso con sólo dos conductas posibles.

<sup>5</sup> En una lotería, si muchos escogen la respuesta ganadora, el premio se dividirá entre más personas, mientras que en un juego donde se trate de colaborar para el beneficio común, por ejemplo poner bolsas de arena para que el río no inunde las viviendas, el beneficio individual aumentará con el número de voluntarios.

un mayor beneficio; pero como la información que tienen no es perfecta, tampoco lo es la diferencia percibida, por lo que es más probable que el individuo  $i$  cambie su estrategia cuanto mayor sea la diferencia real entre su beneficio y el obtenido por el grupo  $j$ . La probabilidad que un individuo con estrategia  $s_i$  cambie a la estrategia  $s_j$  está dada por  $q_{ij}$

$$q_{ij}^i = \begin{cases} \beta (P_j^t - P_i^t) & \text{si } P_i^t > P_j^t \\ 0 & \text{si } P_i^t \leq P_j^t \end{cases}$$

(El valor del parámetro  $\beta$  debe ser tal que siempre  $q_{ij}^i \leq 1$  para todo  $i$  y todo  $j$ ).

La fracción de la población esperada que usará la estrategia  $s_j$  en el periodo  $t + dt$  será  $x^{t+dt}_i$  estará dada por

$$x^{t+dt}_i = x^t_i + \alpha_i x^t_i \sum_j [x^t_j \beta (P_j^t - P_i^t)] dt$$

donde  $\alpha_i$  será una variable aleatoria que determina la porción de los individuos de estrategia  $s_i$  que se encuentran con individuos con estrategia  $s_j$  en este intervalo  $dt$ . Este parámetro también posibilita que cada uno de los grupos cambie de estrategia con diferente periodicidad, por lo tanto en cada intervalo  $dt$ , cada grupo puede evaluar si le conviene o no cambiar de estrategia, y lo hará solamente si  $\alpha_i \neq 0$ .

$\beta$  es un parámetro que está más relacionado con la percepción con que los individuos de un grupo valoran el éxito o beneficio *-fitness* en inglés- del otro grupo.

Si se reescribe la ecuación anterior se puede tener la variación en el intervalo  $dt$

$$\frac{x^{t+dt}_i - x^t_i}{dt} = \alpha_i x^t_i \sum_j [x^t_j \beta (P_j^t - P_i^t)]$$

y tomando el límite cuando  $t \rightarrow 0$

$$\frac{d x^t_i}{dt} = \alpha_i x^t_i \sum_j [x^t_j \beta (P_j^t - P_i^t)]$$

que es la ecuación del replicador dinámico y, expresada en forma vectorial

$$\frac{d x}{dt} = \alpha x \sum_j [x_j \beta (P_j - P_i)]$$

La implementación de la ecuación del replicador dinámico se realiza transformando la ecuación diferencial en una ecuación en diferencias que va calculando las variaciones de la proporción de individuos que utiliza cada una de las estrategias para cada intervalo de tiempo  $dt$ ; el comportamiento simultáneo, expresado en el vector  $x$ , de las distintas estrategias muestra la evolución de la población solamente como la distribución de la población, pero no permite seguir a los individuos particulares.

En este apartado se presenta un ejemplo para explicitar la modelación con el replicador dinámico. Un problema de dos estrategias es demasiado simple y utilizar más de tres lo haría más engorroso, sin aumentar el grado de generalidad, por lo que se presentará un caso con tres estrategias.

Se tiene una población de individuos en que cada uno puede votar por tres partidos políticos: A, B y C; estas son las estrategias. Inicialmente, o sea en  $t=1$  la fracción de la población que votará por cada partido será

$$X^1 = (x^1_1, x^1_2, x^1_3) \quad \text{con} \quad x^1_1 + x^1_2 + x^1_3 = 1$$

Para ver cómo evolucionan las preferencias políticas de la población se puede utilizar como primer enfoque las cadenas de Markov. Para este método es necesario conocer la matriz de transición, donde se indica qué fracción de cada una de las preferencias permanece en la misma o se cambia a algún otro partido. Si la matriz de transición es T

$$T = \begin{pmatrix} t_{11} & t_{12} & t_{13} \\ t_{21} & t_{22} & t_{23} \\ t_{31} & t_{32} & t_{33} \end{pmatrix}$$

donde  $t_{11}$  es el porcentaje de simpatizantes de A que volverán a votar por A y  $t_{21}$  es el porcentaje de simpatizantes de B que cambiarán a A. Para el siguiente periodo las proporciones serán

$$X^2 = X^1 T \quad (x^2_1, x^2_2, x^2_3) = (x^1_1, x^1_2, x^1_3) \begin{pmatrix} t_{11} & t_{12} & t_{13} \\ t_{21} & t_{22} & t_{23} \\ t_{31} & t_{32} & t_{33} \end{pmatrix}$$

La porción del total que ahora adoptaron la estrategia 1 serán los que permanecen con la estrategia 1, más la porción de la 2 que se cambia a la 1, más la porción de los de la estrategia 3 que cambian a la 1:

$$x^2_1 = x^1_1 t_{11} + x^1_2 t_{21} + x^1_3 t_{31}$$

para el siguiente periodo se repite el proceso con la misma matriz de transición o con otra matriz de transición (ya que los porcentajes en que los participantes cambian sus estrategias estarán gobernados por elementos circunstanciales, como por ejemplo cuál ha sido el partido en el poder; entonces

$$X^3 = X^2 T$$

En el caso del replicador dinámico, se trata de modelar los procesos sociales que dan lugar a los cambios en las conductas. La ecuación diferencial vista en párrafos anteriores, que representa al fenómeno es

$$x^{t+dt}_i = x^t_i + \alpha_i x^t_i \sum_j [x^t_j \beta (P^t_j - P^t_i)] dt$$

que indica que la proporción de individuos que ahora utilizan la estrategia  $i$ , por ejemplo, votarán por el partido A, estará formada por los que lo hacían antes más los que se cambien de las otras estrategias, los partidos B y C, a ésta. La relación entonces será

$$x^{t+dt}_1 = x^t_1 + [\alpha_1 x^t_1 (x^t_2) \beta (P^t_1 - P^t_2) + \alpha_1 x^t_1 (x^t_3) \beta (P^t_1 - P^t_3)] dt$$

Tal vez la diferencia más importante entre esta expresión y el resultado de Markov es que en el replicador dinámico se hace explícita la interacción entre los individuos con las distintas estrategias; justamente el coeficiente  $\alpha_i$  hace referencia a la probabilidad con la que los individuos del grupo 1 entran en contacto con los de otros grupos (se puede considerar  $\alpha_1^2$  y  $\alpha_1^3$  para indicar la frecuencia con que interactúan con cada uno de los grupos).

Pero no es suficiente el contacto para que se dé el cambio, sino que aparece otro coeficiente que intenta modelar la percepción de la ventaja de la estrategia de los otros. Beta es la función o parámetro que cuantifica la percepción de la ventaja que el otro grupo tiene sobre el grupo al que se pertenece. Pero como en este modelo no se individualiza a cada agente, los coeficientes indican la probabilidad con que los miembros de un grupo cambian, y por lo tanto la proporción de éstos que lo hacen.

## IMPLEMENTACIÓN EN LENGUAJE R

El lenguaje R permite escribir un programa (en R se llaman *script*) al que sólo habrá que indicarle algunos parámetros iniciales y las características de las distribuciones de probabilidad que se quieran utilizar para adaptarlo a las diferentes situaciones a simular. Dado que el lenguaje no requiere la definición previa de la dimensión de las variables, permite que el algoritmo funcione tanto para el caso sencillo de dos características como cooperador y no cooperador, como para situaciones donde el número de estrategias sea  $n$ .

El *script* tiene una primera parte donde se definen las condiciones iniciales y se pueden definir las funciones que determinan los parámetros  $\alpha$  y  $\beta$ . Los pagos  $P_i$  de cada estrategia pueden ser valores constantes, pueden variar al evolucionar el sistema y también pueden ser definidos como una función que dependa del tiempo y de la distribución de los individuos que juegan cada estrategia en determinado momento, por lo que se pueden dar como un vector de datos inicial o pueden estar definidos por una función  $P_i(x, t)$  específica, codificada como una función en R. Para ejemplificar, en el código se están asignando valores arbitrarios que deben ser modificados para cada situación a modelar.

La definición de las condiciones iniciales se muestra a continuación:

```
# Implementación del algoritmo del replicador dinámico
# según la versión de Bowles y Gintis

# Definición de valores iniciales
# Definir el número de iteraciones o juegos que se quiere hacer N
# N <- 250
# Indicar el número de estrategias existentes en n
n <- 4
# Indicar en un vector x las fracciones de la población que utiliza la estrategia i
# distribución inicial, la suma de los elementos de x debe ser = 1
x <- c( 0.3, 0.25, 0.25, 0.2)
# Indicar en un vector los pagos si éstos son constantes en el tiempo y no
# depende de las fracciones de la población que utilizan cada estrategia
pagos <- c( 5, 1, 2 , 8 )
# o en el caso de definir una función
pagos <- fuction ( t, x)
      { aquí va la función que regresa el vector de pagos
      }
```

```

# inicialización de matriz de evolución
# se asignan los porcentajes iniciales de cada estrategia en la columna 1
X <- matrix (data=0, nr=n, nc=N)
X[,1] <- x
# comienza código del replicador
# para cada intervalo de tiempo
for (t in 1:N) {
# se copian los porcentajes anteriores en el siguiente vector columna
X[,t+1] <- X[,t]
# para cada una de las estrategias establecer los cambios de estrategia
for (k in 1:n) {
# decidir si cambia; se utiliza una función normal con media ki proporcional
# a la periodicidad con que cambia de estrategia el grupo i
a <- r(1,mean=ki, sd=1)
if (a >=ki-2) {
# si algunos van a cambiar de estrategia; aleatoriamente se determina
# la proporción de encuentros con los demás grupos
alfa <- runif(n)
y <- c(0,0,0,0)
for (j in 1:n) {
# se debe normalizar suma alfai = 1 y calcular los cambios en el vector y
alfaj[j]<- alfa[j]/Reduce('+',alfa)
deltaB <- pagos[j] -pagos[k]
beta <- rnorm(1, mean=pagos[j]/pagos[k],sd=1)
if (k = j) (y[j]<- 0) else{
if (deltaB >0){
y[j] = alfaj[j]*beta* deltaB
}
}
}
# se actualizan los porcentajes de población
for (j in 1:n) {if (j = k) {X[j,t+1] <- X[j,t+1]- Reduce('+',y)}
else { X[j,t+1] <- X[j,t+1] + y[j] }
}
}
}
}
}

```

El algoritmo se compone de tres lazos anidados, el más exterior es el correspondiente al tiempo; en cada ciclo de tiempo se realizan los otros dos: para cada grupo con estrategia  $s_k$  primero se determina si alguna parte del grupo cambiará de estrategia en ese ciclo o no; en caso afirmativo se calcula qué porción del grupo  $k$  emigrará a cada uno de los grupos  $j$ ; estas porciones se suman y restan a los valores previos para dar el nuevo vector de estado. Los vectores de estado se van guardando en la matriz  $X$  que tiene tantas filas como estrategias haya y tantas columnas como el número de iteraciones que se desee realizar.

Para conocer la evolución del sistema se debe observar a la matriz  $X$ . El lenguaje ofrece una de las salidas gráficas más versátiles para presentar datos científicos; en este caso se necesitará agregar unas pocas líneas de código extra:

```
plot (X[1,])
lines (X[2,], color= "blue")
lines (X[3,], color= "red")
lines (X[4,], color= "green")
```

Es importante dedicar un párrafo al uso de las funciones de generación de números aleatorios utilizadas para la simulación del modelo; en el código se utilizaron dos funciones: *runify norm*, generadoras de números aleatorios, la primera con una distribución uniforme y la segunda con distribución normal; ambas funciones tienen parámetros que permiten modificar la distribución de acuerdo con lo que indican los datos reales del proceso a simular. R posee 20 funciones generadoras de números aleatorios correspondientes a otras tantas funciones de distribución, lo que permite un modelo más ajustado al fenómeno.

#### COMENTARIOS FINALES

Es necesario señalar una serie de puntos acerca de la teoría de juegos evolutiva y el algoritmo del replicador dinámico como herramienta para el análisis de problemas complejos:

- La teoría de juegos evolutiva se ha utilizado desde hace más de 20 años en la biología, y en la última década se incursionó en el estudio de la evolución del comportamiento humano y de las instituciones.
- El replicador dinámico no modela la emergencia de los modelos complejos que en el caso de la biología se presenta como mutaciones y en las

sociedades como la innovación tecnológica. Para casos particulares, se podrá agregar un término al replicador para hacer aparecer la emergencia.

- Si alguna de las estrategias desaparece durante la evolución del sistema, con el algoritmo del replicador dinámico tal como se presentó esa estrategia no podrá volver a aparecer, ya que los cambios se realizan sólo por imitación.
- El cambio de estrategia se debe a una apreciación subjetiva de las ventajas de un grupo sobre otro. La elección de cómo medir la diferencia, que además evoluciona en el tiempo (las modas) es posiblemente el factor más crítico del modelo. Se puede representar como una función tan detallada como se logre definir.
- En este modelo se supone que los individuos se encuentran con otros individuos de manera aleatoria, e imitan a los que consideran exitosos de alguna manera, aunque en las sociedades humanas los individuos tienen más contacto con un grupo cercano y similar a ellos y son más propensos a tratar de imitar modelos cercanos como maestros, jefes o parientes exitosos. Siempre que sea posible, se debe tratar de tener funciones elaboradas para acercarse a esta realidad en vez de una función aleatoria sencilla.

Por último, este trabajo intenta motivar el modelado de situaciones complejas de las ciencias sociales y provocar el acercamiento entre los científicos sociales y los modeladores, siempre en búsqueda de problemas concretos.

# Efectos mundiales del poder chino

*Nubia Nieto\**

**E**l mundo entero se cuestiona sobre las consecuencias que traerá la recomposición de las fuerzas políticas y económicas globales, y la consolidación de China como el imperio que dirigirá al mundo. En este contexto, el profesor de la Universidad de Harvard, Niall Ferguson, se pregunta ¿qué representaría para el mundo vivir dominado por los chinos?, ¿acaso China podría ser devastada otra vez por el caos como ha sucedido en el pasado?, ¿qué sería mejor para el mundo, que sea dominado por China o dejar que China se hunda en el caos y nos lleve en el torbellino?

El autor de más de una decena de libros y de publicaciones en *The Financial Times*, *Daily Telegraph*, *The Guardian* y *BBC* se lanza a la tarea de recorrer China a través de su historia,

\* Investigadora en World One, Londres. Consultora independiente en Inglaterra para diversas organizaciones privadas; especializada en asuntos de América Latina y Europa Mediterránea [nubia.niet@gmail.com].

<sup>1</sup> Niall Ferguson, *China: el triunfo o el caos*, 2012, Londres; productor ejecutivo: Matthew Barrett; director: Adrian Pennink.

geografía, sistema político y valores ideológicos, y presenta sus estudios en un interesante documental llamado *China: el triunfo o el caos*.<sup>1</sup>

El análisis que realiza Ferguson sobre China refleja no sólo las debilidades de Occidente frente al dragón rojo, sino también describe sus fortalezas, así como las contradicciones internas de un país del tamaño de un continente, que cuenta con un quinto de la humanidad, con 11 ciudades con una población de más de seis millones de habitantes.

Ferguson, quien es también profesor en el Colegio de Jesús en la Universidad de Oxford, exhibió sus estudios sobre China a través de una serie transmitida por Channel 4, en marzo del presente año, en Londres, Inglaterra, y cuya audiencia fue excepcional. El estudioso explora cómo el nuevo imperio tiende a desplazar no sólo la economía de Occidente, sino también a transformar sus modos de producción, de consumo, de socialización y de ética del trabajo.

El también profesor del Centro de Estudios Europeos indica que hace 40 años la economía de China era más pequeña que la británica, y hoy es seis veces más grande que la inglesa, y en 2016, de acuerdo con el Fondo Monetario Internacional, rebasará a la economía estadounidense, y será la predominante a nivel mundial.

De acuerdo con Ferguson, la revolución industrial china es la más acelerada en la historia de la humanidad. Las exportaciones chinas están presentes en todos los países. La expansión de la industria de ese país ha alcanzado todos los continentes, y la creación de fábricas, aeropuertos, puentes y ciudades enteras no cesa y se logran en tiempos records como nunca antes se había registrado.

Siguiendo al autor de *Civilización. El Occidente y el resto*, para la mayoría de los ciudadanos en el mundo, el ascenso de China no es su problema, sin embargo, Ferguson muestra todo lo contrario, al señalar que vivimos en una transformación intensa del poder político y económico de Occidente a Oriente y eso va a repercutir en nuestras vidas cotidianas. Hoy, afirma el experto, nuestras vidas están fundidas al desarrollo de China como nunca se pudo haber imaginado.

Para el ganador del Emmy Internacional en 2009 en la categoría del mejor documental, China no es más el continente de la exportación de mercancías baratas. En el pasado, Occidente era el centro de las ideas y la innovación, y China sólo el lugar

de ensamble, pero actualmente esta situación se está revirtiendo.

En cuanto a la innovación, Ferguson resalta que China se está colocando a la cabeza del desarrollo tecnológico. Ordenadores portables con pantallas desprendibles que se convierten en tabletas; trenes de alta velocidad que viajan a más 300 millas por hora, e incluso exploraciones espaciales. El mercado chino representa un quinto de la humanidad, así las innovaciones que se lanzan en China se convierten en estándares globales. En los últimos 15 años, asegura Ferguson, el número de innovaciones creadas por chinos se ha incrementado 29%, superando a Inglaterra, Rusia, Francia e incluso a Alemania en este proceso: símbolos de un nuevo poder global.

Ferguson, quien fue denominado en 2004 una de las cien personas más influyentes en el mundo, asegura que las implicaciones de la nueva transformación global son enormes. Durante siglos, Occidente se vio favorecido sobre el resto del mundo por el desarrollo tecnológico, pero esta ventaja está tocando sus límites. Ahora, dice Ferguson, nos estamos volviendo dependientes del dinamismo chino. La mitad de los departamentos del complejo habitacional en Canary Wharf, al sur de Londres, Inglaterra, y que acoge a las empresas más importantes a nivel mundial, pertenece a inversionistas chinos. China es el mayor acreedor de Occidente. Los chinos poseen un gran porcentaje de la deuda estadounidense, más de dos

trillones de dólares en acciones. Lo cual deja mucho qué pensar, advierte Ferguson, sobre todo cuando los europeos van a Pekín a criticar la situación de los derechos humanos, y luego sus gobiernos solicitan un rescate monetario al euro –moneda de la Unión Europea. Quizás, advierte el estudioso, es mejor que nos acostumbremos a vivir con China como el nuevo súper poder, lo que significa que ese país puede imponer bajos salarios y largas horas de trabajo, así como una intensa ética del trabajo, y esto no implica que los chinos paguen salarios mínimos, sino que simplemente paguen salarios chinos.

Ahora, indica Ferguson, necesitamos a los chinos para incrementar nuestras exportaciones, y para balancear nuestra economía en Occidente, y los políticos necesitan persuadirlos de invertir en la infraestructura, en la industria, en la banca y en los bienes inmobiliarios. En este sentido, Ferguson resalta que quizás los europeos pronto tendrán que cerrar la boca ante la violación de derechos humanos en China por miedo a perder la inversión.

El también profesor de la Universidad de Stanford señala que el crecimiento económico de China trae no sólo consecuencias ambientales, sino la búsqueda de materias primas para sostener el desarrollo industrial. De acuerdo con Ferguson, los líderes políticos chinos saben que para mantener la estabilidad social tienen que sostener al menos una tasa de crecimiento de 7% anual, y controlar

la tasa de empleo a los niveles que se encuentra ahora. Para ello, China ha tenido que implementar algo que en Occidente se conoce bien: expansión extranjera.

La expansión extranjera, manifiesta Ferguson, permite al futuro imperio chino asegurar las materias primas para continuar el crecimiento. Por ejemplo, China consume dos quintos de la producción global de carbón, cobre, zinc y aluminio. El único modo de asegurar el suministro es buscar los recursos afuera. Miles de ingenieros, gerentes y trabajadores chinos se encuentran en Angola, Brasil, Camboya y otros lugares. China está creando un portafolio mundial de inversiones, incluso es el comienzo de un nuevo imperio global que se asemeja al británico de hace 200 años, cuando controlaban las minas y la industria del cobre en Zambia.

Según el autor del libro *Imperio: el auge y el declive de los británicos en el orden mundial*, el desarrollo chino de la industria del cobre en Zambia es un ejemplo de la importancia de la expansión para poder suministrar el metal a las fábricas y mantener los niveles de empleo estables, y asegurar de esta manera la armonía del país.

La expansión china deja ver algunos de los tintes que impondrá este país, sugiere Ferguson. China se presenta como comunista no como capitalista. Así, su expansión no la presenta como dominio sino como promotor del bienestar social, en el caso de Zambia, China obtiene el cobre, y en retorno construye un

estadio de fútbol con capacidad de 40 100 asientos, y algunos hospitales. Lo que simboliza también la relación Zambia-China.

El intelectual británico afirma que en tanto la población china mejora su estándar de vida, también adopta valores de consumo de Occidente. Aunque Ferguson detecta que la población china no tiene demasiado apetito por los valores democráticos, sino todo lo contrario, un sentimiento de nacionalismo profundo, que por un lado refleja una protección por sus valores y la admiración por sus símbolos patrióticos —ejemplificando cómo desde a las 3 am la gente comienza a congregarse en la plaza de Tiananmen para poder contemplar la puesta de la bandera que tiene lugar a las 5 am. Por otro lado, Ferguson también observa un lado oscuro o negativo del nacionalismo chino.

Siguiendo el análisis de Ferguson, el nacionalismo oscuro se observa, por ejemplo, entre los jóvenes, quienes critican la forma en que los medios de comunicación de Occidente representan a China. Por ejemplo, un grupo de jóvenes nacionalistas están produciendo también sus propios videos y medios de difusión llamados “AntiCNN”, su objetivo es dar su punto de vista sobre los enfrentamientos en 2008 contra la población del Tíbet. Los representantes del grupo critican al gobierno chino por no haber actuado con firmeza y mano dura.

El sentimiento de nacionalismo en su lado oscuro, destaca Ferguson, lleva a muchos jóvenes no sólo a

producir videos sino también ataques cibernéticos ante una guerra contra Occidente en el contexto de una guerra del siglo XXI. Tan sólo por ilustrar un caso, expone el también columnista del *Newsweek*, en Pekín, Liu Qing, un “Honker”, fundador del grupo Red hacker alliance considera que su misión es defender a China contra los ataques de Occidente. Desde esta perspectiva, Ferguson indica que de acuerdo con MI5, el servicio de seguridad británica, los hackers chinos han atentado contra la defensa británica, la energía, las telecomunicaciones y contra la industria de la manufactura. Las agencias de inteligencia también han reportado ataques a los sitios de internet de los departamentos de gobierno e incluso de las Casas del Parlamento Británico.

Para Ferguson, también editor de Bloomberg TV, muchos jóvenes nacionalistas chinos se lanzan a una guerra en línea contra Occidente, lo cual ha llevado a Estados Unidos a declarar que los ataques cibernéticos provenientes de otro país constituyen actos de guerra.

El también ganador del premio por el mejor documental en el Festival de Nueva York en 2011, no sólo expone las fortalezas del milagro económico chino sobre Occidente, sino también observa las paradojas internas del régimen, comenzando con el aumento de la desigualdad social y el aumento de rebeliones campesinas que amenazan el desarrollo chino. Al respecto, Ferguson describe cómo

China ha pasado de ser una de las sociedades más igualitarias a una de las más asimétricas, y en el espacio de una generación ha alcanzado los niveles de desigualdad social estadounidenses.

Además, Ferguson menciona que cada año en China hay decenas de miles de protestas de los sectores rurales desfavorecidos que se levantan contra funcionarios corruptos y especuladores de bienes inmobiliarios que venden sus tierras sin escrúpulos. Por otra parte, en las ciudades también se registran protestas de trabajadores migrantes, aunque simultáneamente aparecen millonarios que son favorecidos bajo la bendición del Partido Comunista.

El también colaborador del Centro de Asuntos Internacionales de Weatherhead considera que China se enfrenta a otra grave amenaza que es el envejecimiento de su población. De acuerdo con Ferguson, para 2050 la población mayor de 60 años ascenderá a 230 millones. Otro elemento que podría desestabilizar el crecimiento chino, dice Ferguson, es el incremento desmedido de complejos inmobiliarios construidos bajo especulaciones.

Ferguson recuerda la caída del sueño americano en 2008 con el colapso de la burbuja de los bienes inmobiliarios que rebotó en la crisis económica de Occidente, y China debería tomar lecciones de esta experiencia. En este contexto, Ferguson, quien es también consejero del primer ministro británico David Cameron, se pregunta si el rápido crecimiento económico de China es

sustentable, sobre todo cuando se observan tendencias de desempleo masivo, insatisfacción de millones de trabajadores, aumento en el descontento de los campesinos y del sector rural, crecimiento de la desigualdad social, envejecimiento de su población económicamente activa y problemas ambientales.

El también colaborador del Centro de Estudios Políticos del Partido Conservador británico advierte que las autoridades chinas temen que las protestas internas puedan desestabilizar el crecimiento económico, y peor aún, que China culpe a Occidente de sus problemas domésticos. Y no será la primera vez en la historia que un poder en ascensión se acompañe de políticas extranjeras agresivas para reducir las presiones internas. Ferguson observa ciertos signos que pueden leerse a través de la historia, tal como en los tiempos en que Alemania se preparaba para la Primera Guerra Mundial: rápido crecimiento, inestabilidad interna, nacionalismo agresivo y expansión extranjera.

La pregunta, dice Ferguson, es saber si China se lanzará por el mismo camino que lo hizo Alemania hace 100 años o podrá hacer la transición de Occidente a Oriente de modo pacífico. La repuesta depende no sólo de la prosperidad del mundo, sino también su futura paz mundial.

Ferguson reconoce que los occidentales no conocen demasiado la cultura china ni sus prioridades. El también ex consejero de John Mc Cain se cuestiona: ¿cómo un país que

concentra un quinto de la población mundial, logra vivir bajo un sistema comunista, pero con una de las economías capitalistas más dinámicas del mundo?, ¿por qué los valores de libertad individual no se aplican en China o parecen no adquirir el mismo nivel de importancia que en Occidente? El experto en asuntos internacionales busca respuestas a sus interrogantes a través de la historia de China.

Ferguson señala que hace más de 2000 años no había China tal como la conocemos hoy, ya que era sólo una tierra caótica entre Estados guerreros y es hasta la llegada del primer emperador chino, Qui Shi Huang –a quien China debe su nombre– que construyó un territorio unificado, e inició la construcción de un imperio que se fundó en la autocracia y poder concentrado en sus manos.

Más tarde, enfatiza Ferguson, Mao Tse-Tung –el hombre que convirtió a China en comunista, y que creó un sistema político de control único a través del Partido Comunista de China–, también se caracterizó por aplicar medidas autoritarias y brutales. No obstante, es uno de los héroes más admirados en China.

Ferguson analiza el papel del Partido Comunista de China en la configuración de políticas autoritarias. El especialista en historia económica señala que antes de Mao había cerca de 20 mil funcionarios, una vez ganado el control en 1957, el Partido Comunista tenía 12 millones de miembros y activistas en todo el país.

Ferguson recuerda en su documental que en 1950, Mao expropió más de 200 millones de hectáreas de grandes propietarios de tierras agrícolas, y ejecutó a más de 700 mil terratenientes, instaurando su propia clase gobernante, y creando su propio sistema de control social. El Partido Comunista chino penetró entonces todas las esferas de la sociedad china, decidiendo incluso dónde se debe vivir, qué comer y qué leer.

La figura de Mao ha sido ampliamente cuestionada, indica Ferguson, algunos lo consideran un líder popular y otros una figura tiránica. En cualquier caso, lo cierto es que Mao fue el autor de “El gran salto adelante”, y la revolución cultural que fueron considerados como experiencias catastróficas. Entre 1949 y 1976 Mao sumergió a su país a “la gran hambruna china”, en la que incluso se registraron casos de canibalismo para la sobrevivencia. “El gran salto adelante” continúa siendo un tabú en la historia china. En sólo cuatro años, entre 1958 y 1961, dice Ferguson, 35 millones de personas murieron de hambre o por causas relacionadas con ella. Algunos otros estudios aseguran que murieron 45 millones de personas, el equivalente a la población actual de Canadá o España.

En cualquier otro país, asegura el analista internacional, un político que arrastrara a su país a tal situación habría sido removido, sin embargo, en China es una figura admirada. Más aún, el Partido Comunista de China, en 1981 a la muerte de Mao, publicó un documento en el que responsabilizaba

a Mao de los problemas sociales y económicos, sin embargo reconocían su papel como artífice del control del Partido Comunista. Actualmente, destaca Ferguson, la figura de Mao es representada como “una persona agradable” y “el padre de la nueva China”.

Ferguson ilustra cómo Mao solía afirmar que el primer emperador chino, Qin Shi Huang, —que unificó China en el año 221 antes de Cristo— sepultó a 460 intelectuales vivos. Mientras él —Mao— sepultó a 4 600, superando a Qin Shi Huang cien veces más.

Ferguson explora cómo la supresión de derechos civiles ha sido una constante en la historia china. Basta recordar, dice el autor del libro *El ascenso del dinero: una historia financiera del mundo*, la masacre de 1989 en la plaza de Tiananmen, en Pekín, o el incidente del 4 de junio, en donde miles de estudiantes de la República Popular de China fueron reprimidos por el ejército. Este evento continúa siendo otro tabú para la sociedad china, que prefiere sólo ver el milagro económico.

El estudioso británico subraya que el primer elemento a entender es que detrás del milagro económico chino, se esconde un gran temor al caos. Este temor puede ser explicado en la historia de China. Las insurrecciones

en el siglo XVIII que cobraron 60 millones de vidas. Las revueltas del siglo XIX que alcanzaron 20 millones de muertes, y las sublevaciones de campesinos que cada año recuerdan a las autoridades chinas el riesgo de sumergir al país al caos.

Según el también colaborador de la Institución Hoover, el caos fue lo que devastó a China en el pasado, acaso —se pregunta Ferguson— podrá otra vez el caos retener el crecimiento económico de China. De acuerdo con el profesor de economía, estas cuestiones serán centrales en los próximos años para definir el futuro de todos nosotros, de ahí que Ferguson se plantea: ¿cuál es la clave del desarrollo de China? Son los logros del comunismo o del capitalismo. Son los valores de mercado de Occidente o los valores tradicionales chinos. ¿Hasta dónde podrá China mantener el crecimiento económico y mantener la armonía del sistema?

Aunque Ferguson deja ver que si China fracasa, entonces Occidente también sufrirá las consecuencias: no inversión china en la economía extranjera, no consumo chino hacia las marcas y productos occidentales, y nadie que quiera comprar las deudas de los gobiernos de Occidente. Entonces Ferguson se vuelve a cuestionar, ¿qué es mejor para el mundo?

# Mujeres y ciudadanía en México\*

*Felipe González Ortiz\*\**

**M***ujeres y ciudadanía en México: estudios de caso*, coordinado por Mónica Cejas y Ana Lau Jaiven es un libro que problematiza, en seis capítulos, una relación conceptual compleja: la ciudadanía y el género. Esta complejidad resulta no sólo de la relación política entre los sexos sino también de las dificultades que tiene la construcción del concepto ciudadanía, en términos generales.

Algunas preguntas se refieren a las concepciones sobre las maneras como las mujeres se insertan en estructuras políticas tutelares (en las que el Estado se erige como la figura tutelar de la sociedad y ciudadanía),

formuladas en términos patriarcales, y no garantizadoras de derechos.

Los temas abordados en cada capítulo tienen en común una pregunta: la del ejercicio de la ciudadanía desde el ser mujer. Esta pregunta, aunque enfatiza en el enfoque que privilegia la posición desde las mujeres, puede ser ampliada a los grupos no dominantes de la sociedad, pues en ella se plantean los horizontes de vida, las posibilidades y obstáculos, que da el pertenecer a un sexo, a un grupo específico o a una generación no dominante de la sociedad. En este sentido, la problematización que las autoras hacen desde la ciudadanía y el género está cargada de sugerentes horizontes problemáticos que pueden trasladarse a los grupos no dominantes de la sociedad en su conjunto. Se trata de un libro en el que puede leerse, a la vez, lo que dice y lo que sugiere.

\* *Mujeres y ciudadanía en México: estudios de caso*, Mónica Cejas y Ana Lau Jaiven (coords.), México, UAM, 2011.

\*\* Profesor, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México [felsus1@yahoo.es].

Esta publicación es un aporte del proyecto “Género y ciudadanía en México; estudios de caso”, pero puede leerse como el producto de un seminario que se estableció metas precisas. Una de ellas es la lectura minuciosa de la literatura sobre ciudadanía y género, para luego articularla con las preocupaciones particulares de cada una de las participantes/ autoras. De ahí que el resultado sea un libro serio y dedicado, congruente, bien argumentado. En su lectura encontramos la intención de no dejar hueco sin explicar, lo cual da la idea de que nos enfrentamos a un libro cuyas partes fueron discutidas.

Los capítulos que lo componen muestran el desempeño de las mujeres cuando se insertan en puestos políticos. Algunos artículos se detienen en mostrar las trampas que se gestan para que las mujeres no accedan a los cargos centrales de las representaciones populares; o plantean los obstáculos para acceder a dichos cargos. En esa tesitura, el hecho de ser una mujer emblema se convierte en una clave para acceder al poder; otros capítulos describen las acciones que se observan en el cargo público, desde mujeres que cuentan con la experiencia de haber sido alcaldesas; otro más describe la construcción del Instituto Nacional de las Mujeres (InMujeres) y los intentos por construir ciudadanía desde las instituciones; caso que contrasta con el movimiento generado por las 10 mujeres de Eureka, quienes a partir del sufrimiento se convierten en

sujetos políticos, como consecuencia de la búsqueda de justicia y la implementación de los derechos humanos, como lo ilustra Brenda Rodríguez Ramírez.

Los primeros artículos hablan de mujeres que buscan transformar su realidad social desde la posición de ser mujer. Las alcaldesas buscaron ser presidentas municipales, sus trayectorias políticas y perfiles sociales delineaban sus horizontes políticos; lo mismo sucede con la creación del InMujeres del Distrito Federal, donde la búsqueda de la ciudadanía se ejerce por la voluntad e iniciativa de estas mujeres que buscan; pero en el caso de las mujeres del Movimiento Eureka no se trata de una voluntad que busca, sino de una circunstancia que las transforma; si en los primeros casos las actitudes son revolucionarias, en este último la tragedia de los hijos desaparecidos, las revoluciona. Se proyecta así la posibilidad de la maternidad convertida en movilización política. La mujer revolucionada por la pérdida fatal de los hijos.

Los capítulos del libro plantean, desde sus intereses singulares, un mismo problema, el de la ciudadanía y el género; o mejor dicho, el de la ciudadanía y el ser mujer. Cada uno de los casos abordados hace preguntas que definen la totalidad del texto. ¿Desde dónde se ejerce la ciudadanía de las mujeres?, pregunta que parte de la posición diferenciada de las mujeres respecto al hombre y el sistema patriarcal, sobre el que se define la sociedad en la que vivimos. Esta

pregunta puede no ser exclusiva para el caso de las mujeres, pues lo mismo aplica a los grupos subordinados, cuya posibilidad de visibilización se encuentra en la clasificación de vulnerable. El acceso a los puestos políticos se encuentra entonces determinado por la pertenencia a un grupo vulnerable o no dominante.

Así, problematizar desde el género la categoría de ciudadanía significa cuestionar el sentido mentado de la neutralidad civil, enarbolada por los principales teóricos de la política. De esta manera, la ciudadanía de las mujeres tiene una fuente que parte de una pertenencia a un grupo vulnerable, situación estructurante en la búsqueda de la participación política, plataforma desde la que se busca la ciudadanía, lugar para construir la autonomía, desde donde se proyecta la potencia para *demostrar* que se puede y que se es mejor. En el marco de la posición de las mujeres en el sistema patriarcal, el verbo “demostrar” posee una densidad significativa que las moviliza permanentemente a la participación política.

Convertirse en “sujeto político”, dice Karla Jannette Ortiz Gómez, desde la condición de mujer ocupa invertir dos esfuerzos: el primero es mostrar que se puede; el segundo, que se puede hacer incluso mejor. Esta doble inversión de esfuerzo radica en el hecho de que nuestra sociedad, aunque se muestre neutral cuando se habla de democracia y de derechos humanos, no es pareja con

los grupos no dominantes, entre ellos las mujeres.

Al respecto, las posturas de las cuotas o acción afirmativa han sido una posible salida a esta inequidad. Si las barreras para la equidad existen, es necesario introducir medidas de compensación, dice una narrativa rescatada por Jennifer Mercedes Aguilar Pérez. Ahora bien, si somos estrictos, las representaciones populares deberían tener más mujeres que hombres si respondieran a criterios demográficos, pero esto no se da ni por hecho ni por disposición normativa.

La subrepresentación es un asunto tratado especialmente por Silvia García Fajardo y Jeniffer Mercedes Aguilar Pérez, quienes señalan que acceder a los puestos de autoridad no sólo requiere de la voluntad política de las mujeres sino también la de los hombres; pero además se requiere incluso pasar sobre la relajación de la norma o la falta de obligatoriedad, pues este factor permite a los partidos políticos manipular las candidaturas (poniéndolas como suplentes o candidateándolas en distritos que se saben perdidos). Ante esto, muchos partidos reaccionan positivamente a la candidatura femenina cuando se trata de una mujer empoderada que se ha erigido en emblema social.

Cuatro capítulos del libro apoyan su argumentación en narrativas de las actoras en sus respectivos casos. Tres de ellos hablan de mujeres que han buscado las posiciones políticas por su propia voluntad; el otro, de

Brenda Rodríguez Ramírez, analiza a las mujeres del Movimiento Eureka, orilladas a la participación ciudadana y política donde la lucha por los derechos humanos encuentra su fuente en el dolor. Se trata de una vivencia reflexionada, ciudadanía adquirida, ciudadanía aprendida por un grupo de mujeres que comparten un mismo dolor. Este capítulo en particular nos hace preguntar si es posible la solidaridad política entre mujeres por el hecho de serlo. La misma autora, siguiendo una afirmación de Marta Lamas, responde que no. Que hay otras identidades, como las de clase, que hace que estas mujeres se identifiquen más con los hombres de su estatus que con las mujeres de otro estatus.

Un aspecto importante que las autoras tocan es el de lo público y lo privado. Reducir el mundo de las mujeres al privado representa asignarles un estatus no ciudadano. Desde perspectivas teóricas, lo privado no pertenece a lo público, por lo tanto no es asunto del Estado, como aseguran Dworkin o Rawls, por ejemplo. Por eso la reflexión de algunas feministas, al afirmar que no existe separación alguna entre lo privado y lo público, proyecta un aspecto positivo que se traduce en la posibilidad del acceso de las mujeres a los puestos de representación, señala Laura Loyola Hernández, quien sostiene que esta idea nos lleva a dos posibles salidas: si lo público se ha erigido por el patriarcado, una ciudadanía maternal, siguiendo a

Dietz, emerge como la posibilidad de una nueva moralidad pública; o bien la necesidad de una ciudadanía sin sexo, siguiendo a Mouffe. En los dos escenarios, la pregunta queda en el aire. Las dos salidas son al menos diferentes al orden público masculino y patriarcal en el que vivimos.

Una vez más, aquella postura de mostrarse a sí misma, a la comunidad, a los hombres, se convierte en un esfuerzo que invierte la mujer, mismo que la convierte en mujer símbolo, emblema para todos. Esfuerzo que se densifica aún más cuando las que buscan participar en los puestos de representación se angustian al dejar a los hijos, al negociar con el esposo, al mantener prudencia a los señalamientos de la comunidad. Los cuadros que presenta el trabajo sobre las alcaldesas de Yucatán, de Laura Loyola Hernández, son ilustrativos en este sentido, pues sintetizan las cualidades (liderazgo, trayectorias, personalidad, experiencia en gestión) y los obstáculos.

En este tratamiento, el de mujeres que buscan ser ciudadanas y acceder a los puestos de representación popular, el capítulo sobre la construcción/evolución de ProMujeres a InMujeres de Guadalupe López García, es indicativo de los sueños que se generan desde una institución gubernamental. Incorporar las demandas feministas, generar una ampliación de la ciudadanía, aprovechar los marcos de declaraciones internacionales, construir la igualdad de oportunidades, generar la luminosidad necesaria

para comprender que el mundo puede ser distinto, producir una nueva idea de que la vida de una mujer no es como se ha vivido hasta ahora. Ciudadanía como plataforma estratégica, como tema transversal, ejercicio de los derechos, mujeres autónomas, sociedad organizada, nuevo pacto social.

El libro es de interés para quienes quieran hacer una lectura fresca y entusiasta sobre el género y la ciudadanía. Hay en cada uno de los capítulos un reclamo enérgico por mostrar los obstáculos a los que se enfrentan las mujeres cuando quieren ser activas participantes de sus destinos políticos. Pero también hace que nos preguntemos sobre lo público y lo privado, sobre los grupos vulnerables, sobre la ciudadanía como categoría neutral y universal, sobre los horizontes que nos plantea la

existencia desde nuestra condición singular en un mundo que se empeña en ser excluyente y elitista.

Estas seis enérgicas y formadas voces femeninas nos llevan a otra cuestión: ¿insertarse en las estructuras políticas existentes, como si se tratara de encontrar un lugar dentro del mundo patriarcal, es la única salida para la ciudadanía y el género?

En este contexto, el libro representa un clamor, el de los obstáculos que tiene la mujer para acceder a los puestos públicos; pero en ese clamor es importante observar que incorporarse al sistema patriarcal significa asumir que la inercia del sistema se encargará de nulificar cualquier posibilidad renovada de participación. En esta nulificación es posible que la cualidad singular de ser mujer quede invisibilizada una vez más.





Tema general:

**Políticas Públicas en el contexto neoliberal: hegemonía y alteridad**

Objetivo:

**Reflexionar sobre el origen, objetivos, desarrollo, resultados y perspectivas de las políticas públicas en el contexto neoliberal.**

Lineas temáticas:

- 1. Estado, mercado, familias y organizaciones civiles**
- 2. De la gestación a la metaevaluación**
- 3. La relación gobierno-sociedad**
- 4. Los organismos multilaterales y las organizaciones civiles**
- 5. Promotores, beneficiarios y perdedores**

---

**Número 41 (primavera 2014)**

Tema general:

**Las múltiples miradas de la realidad social a partir de las ciencias sociales, humanidades y las artes**

Objetivo:

**Analizar las diferentes miradas de la realidad social a partir de las ciencias sociales, humanidades y el arte, así como sus interrelaciones e interpretación.**

Lineas temáticas:

- 1. Movimientos sociales y sus expresiones culturales**
- 2. Reflexiones teórico-metodológicas entre las ciencias sociales, las humanidades y las artes**
- 3. Manifestaciones, interpretaciones y representaciones de la realidad social**
- 4. Marcos de referencia y lenguajes para abordar la realidad**
- 5. Retroalimentación e influencia entre las múltiples miradas**
- 6. Perspectivas e intervenciones locales**

**ISSN 0188-7742**



9 884911 405120